

Eva Patrícia Gil Rodríguez

**Ultraindividualismo y
Simulacro en el Nuevo
Orden Mundial:
Reflexiones sobre la
sujeción y la subjetividad**

Tesis doctoral dirigida por la
Dra. Margot Pujal i Llombart

Unitat de Psicologia Social
Departament de Psicologia de la Salut i
Psicologia Social
Facultat de Psicologia
Universitat Autònoma de Barcelona, 2004

Agradecimientos

La producción de conocimiento es siempre un proceso colectivo, aunque la autoría fetichice y convierta en algo individual lo que no es sino producto de muchas cosas compartidas. Y no me refiero sólo a conversaciones, textos y discusiones, sino también a todos los afectos que han estado ahí, conectando conmigo y haciendo posible este trabajo. Por eso quiero al menos aprovechar esta página para dar reconocimiento a tod@s aquell@s que, de una manera o de otra, han estado aquí conmigo.

A Margot Pujal, no sólo por su trabajo en la dirección de esta tesis, sino por su amistad y por la confianza que siempre ha puesto en mí y en mi trabajo.

A Angélica Nãñez y Juliana Flórez debo una buena parte de las ideas e inquietudes que aquí se exponen; gracias por su amistad y también por dotar de pleno sentido, en lo conceptual y en lo vivencial, a la palabra intersubjetividad.

A Raquel Navarro, de la Universitat Oberta de Catalunya, por ser una gran compañera y también por haber hecho posible que tuviera el tiempo necesario para finalizar este trabajo. Debo agradecer también a Carles Sigalés la dedicación que se me permitió durante mi estancia en los Estudis de Psicologia i Ciències de l'Educació; buena parte de este trabajo fue escrito en aquel momento. Als meus companys i companyes dels Estudis, per tot el recolzament que em van donar durant aquell temps i posteriorment. Gràcies especialment a Israel Rodríguez pels comentaris sobre el meu treball, i pel seu suport en tot moment. También agradezco a mis compañer@s del Internet Interdisciplinary Institute de la UOC su apoyo durante la recta final de esta tesis; gracias en especial a Julio Meneses por su ayuda.

A mis compañer@s de “dessubjectant”, por todos los comentarios y discusiones suscitadas a raíz de mi trabajo, que han sido sin duda aportaciones inestimables al mismo. Gracias especialmente a Marimar Velasco, cuyas reflexiones sobre la muerte, el deseo y la vida han sido de mucha influencia para mí, y a Patricia Amigot, por acordarse siempre de mi trabajo con sus referencias, y por mostrar en este sentido que lo importante es compartir espacios, sean éstos presenciales o no. En el área de Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona también he tenido el placer de conocer a impresionantes profesor@s, quienes son en gran parte responsables de lo que aquí se expone, y a muchas personas que en diversos momentos y por diversos motivos han sido de gran apoyo para mí; gracias especialmente en este sentido a Luzma Martínez, Teia Lara y Marisela Montenegro.

A mis “amigas del alma”, Ceci, Rebe, Maribel, Imma y Ani, por estar siempre ahí a pesar del tiempo y la distancia. A Inés, mi madre, por enseñarme su valentía; a Olga y Marta, mis hermanas, y a Nadia, mi casi hermana. A Quique, mi padre, por recuperar los buenos viejos tiempos. A toda mi familia, tan lejos y sin embargo tan cerca; gracias en especial a Hylda, Helen y Abel por su preocupación y sus ánimos en la cercanía de la distancia. Y a Antonio, muy especialmente, por todo lo que me ha querido, cuidado y hecho reír durante este tiempo.

A todas y todos ellos, gracias
por saber reírse de vez en cuando
de este mundo que nos hace y nos deshace.

ULTRAINDIVIDUALISMO Y SIMULACRO EN EL NUEVO ORDEN MUNDIAL: REFLEXIONES SOBRE LA SUJECIÓN Y LA SUBJETIVIDAD

ÍNDICE

Introducción: indicaciones para pasear por este texto	7
I. Poder y subjetividad	14
II. Subjetivación y sujeción	17
III. Sobre el deseo	19
IV. Indicaciones para seguir la ruta	22

PRIMERA PARTE. EL CONTEXTO Y LA MIRADA

1. Contexto. El Nuevo Orden Mundial	33
1. 1. El contexto actual como Nuevo Orden Mundial	35
1. 2. El Nuevo Orden Mundial como “sociedad del riesgo”	43
1. 3. La dimensión tecnocientífica del Nuevo Orden Mundial	47
2. La mirada. El estudio de la subjetividad desde los conocimientos situados	52
2. 1. Saber y subjetividad	56
2. 2. Ciencia moderna y subjetividad trascendente masculina	64
2. 3. Sobre la disolución de la relación sujeto – objeto	73

2. 4. El aporte de las epistemologías feministas y los conocimientos situados	76
2. 4. 1. Los conocimientos situados como alternativa al “relativismo cínico”.	77
2. 4. 2. La experiencia como moneda y cuño: la subjetividad performativa	83
2. 5. Sujeto de discurso, sí; pero también sujeto de deseo	90

SEGUNDA PARTE. SUBJETIVACIONES HEGEMÓNICAS EN EL NUEVO ORDEN MUNDIAL: ULTRAINDIVIDUALISMO Y SIMULACRO

<i>11 de septiembre</i>	98
-----------------------------------	----

3. Primer dispositivo hegemónico de subjetivación o construcción totalitaria de la experiencia de sí: el ultraindividualismo

3. 1. La ultraindividualización como pérdida de un sentido común	103
3. 2. La ultraindividualización como pérdida del ágora: de cómo la ultraindividualización se lee y se construye en el espacio	107
3. 3. La ultraindividualización como pérdida del “nomos”: de ultraindividuos “autónomos” en una sociedad heterónoma	113
3. 4. La ultraindividualización como pérdida del otro: negación y necesidad del otro inadecuado como práctica de subjetivación	117

4. Segundo dispositivo hegemónico de subjetivación o construcción totalitaria de la experiencia del sí: el simulacro

4. 1. Las fronteras de cristal	129
--	-----

4. 2. De la disciplina al control	131
4. 3. El panóptico como tecnología disciplinaria	135
4. 4. Del panóptico de Bentham al sinóptico de Beckham: el sinóptico como tecnología de control social	138
4. 5. Panóptico y sinóptico... ¿Complementarios o contradictorios?	142
4. 6. Simulacro y control social	144
4. 7. ¿Sociedad del riesgo o sociedad del miedo? El miedo como gran instrumento de la ingeniería social postmoderna	147
5. Simulacro y ultraindividualismo: ilustraciones en el ámbito del consumo y del trabajo	150
5. 1. Consumo, luego existo	152
5. 2. El ultraindividualismo neoliberal en las políticas públicas del ámbito del trabajo	156
5. 3. Sobre cómo subjetiva el simulacro: otra ilustración en el ámbito del trabajo	167
5. 4. Conclusiones de una aparente distopía	169
6. Conexiones en la tecnociencia: desenredando y volviendo a en-red-ar el deseo	171
6. 1. De las subjetivaciones mediante las nuevas tecnologías	175
6. 2. Sujeción y nuevas tecnologías: sujeciones en la matriz.	180
6. 3. Poder, subjetividad y espacio en la tecnociencia postmoderna	186
6. 3. 1. Ciencia moderna, tecnología y apropiación del espacio: de la colonialidad del poder a la colonialidad del saber.	187
6. 3. 2. De la subjetividad, el espacio y las nuevas tecnologías: mi mapa utópico	192

TERCERA PARTE. SOBRE LA MELANCOLÍA: ENTRE EL DESEO DE SUJECIÓN Y DE RESISTENCIA

7. Sujeción y subjetividad en el Nuevo Orden Mundial: del malestar como síntoma al diagnóstico de melancolía 207

7. 1. Del malestar como síntoma al diagnóstico de melancolía 212

7. 2. Sobre la melancolía 215

7. 3. El repudio 223

7. 4. La culpa como fantasía de control vuelta contra el sujeto en la forma de la agresión 227

7. 5. La melancolía y el miedo al otro inadecuado como subjetividad hegemónica en el Nuevo Orden Mundial 233

8. A modo de conclusión provisional: de la dominación simbólica a las relaciones estratégicas de poder y libertad 238

11 de marzo 252

BIBLIOGRAFÍA 253

Introducción: indicaciones para pasear por este texto

*“Que **permanentemente** otro mundo sea posible...”*

Fernando González Placer

Intentaré empezar como empiezan todas las historias utópicas: en primavera. Mejor todavía, cuando se empieza a intuir la primavera. Febrero. Febrero y sus promesas... en febrero florecen los almendros, primer presagio de mi particular utopía.

Desde que el primer almendro florece, podemos empezar a esperar a las golondrinas. Sabes que ha llegado la primavera no por el calendario (absurdo y magnífico instrumento para encerrar el tiempo) sino porque oyes a las golondrinas chillar al atardecer, y por las amapolas, que comienzan a aparecer en los márgenes de las carreteras y de las vías del tren. Se huelen las promesas; promesas de algo diferente, algo nuevo aunque ya sabido... Llega el buen tiempo. Llegan los buenos tiempos. La utopía que en primavera se presiente y no se alcanza.

Esta investigación surge de la necesidad de una promesa. Y es que creo que el des-orden social actual requiere de otras miradas, que introduzcan, dentro de los discursos actuales sobre economía, política, sociedad, libre mercado, nuevas tecnologías y pensamiento único, la preocupación por las personas que viven dentro de este sistema, para sufrirlo o para disfrutarlo: en definitiva, la preocupación por la subjetividad y su relación con el poder. Tomando el **malestar como síntoma**, y por tanto como punto de partida para **la subjetividad como diagnóstico** del orden social actual (Birulés, 1996), se trata de mostrar la posibilidad de existencia de nuevas formas de ver las cosas. Y eso es una promesa.

El interés de este trabajo es el de profundizar en la relación que se da entre poder y subjetividad en el contexto actual, el del Nuevo Orden Mundial (S. A., como dice Haraway). En este sentido, mi posición ante el tema de las relaciones de poder y la subjetividad es totalmente foucaultiana: creo que el

orden social genera el tipo de subjetividad conveniente para la reproducción y mantenimiento de dicho orden social; y que, por suerte, dicha reproducción nunca se efectúa sin esfuerzo, sin trabajo, o sin resistencias. La consecuencia de esta posición es que necesariamente **las relaciones de poder que se vehiculan a nivel macrosocial o institucional tienen su traducción en el nivel microsocia, es decir, en la subjetividad**; por ello, sostengo que el Nuevo Orden Mundial tiene su correlato subjetivo en una experiencia sintomática de malestar. Por ello, en el Nuevo Orden Mundial, la subjetividad se ha convertido en campo de abono de las relaciones de poder y hegemonía en todos los ámbitos de nuestra vida cotidiana: las organizaciones, el consumo, el ocio... lo personal. Lo subjetivo es político.

También sabemos todos, o deberíamos saber desde Michel Foucault o Judith Butler, que un@ no se puede situar fuera de los discursos y de las normas que están instauradas en un momento determinado. ¿Cuándo aparece el problema entonces? El problema aparece cuando la producción de subjetividad, que por definición será normativa, se convierte paralelamente en una producción de malestar que se perpetúa a sí misma. Partiendo entonces de esta producción y reproducción del malestar, la cual justifico epistemológicamente en la primera parte de este texto, esta tesis tendrá dos objetivos de investigación fundamentales, de los cuales daré cuenta en la segunda y tercera parte del presente trabajo:

En primer lugar, pretendo ahondar en los **procesos que permiten y perpetúan la reproducción de dicho malestar**; sostengo que dichos procesos de reproducción social configuran unos **dispositivos de subjetivación** que impiden, mediante el **dominio simbólico**, imaginar formas de resistencia al statu quo o posibilidades de transformación social. En este sentido, pretendo introducir el concepto de dominación en el ámbito del

estudio de la relación entre el poder y la subjetividad; y es que, si bien las relaciones de poder siempre dejan lugar a juegos de estrategia y a astucias de resistencia, en las relaciones de dominación las resistencias son llevadas a su mínima expresión, con lo que es prácticamente imposible invertir las situaciones de poder (Foucault, 1984).

Como mi intención es, por tanto, la de introducir la cuestión de la dominación en el ámbito de lo subjetivo, me centro en estudiar los **procesos de subjetivación hegemónicos**, a los que también he dado en llamar **construcciones totalitarias de la experiencia de sí**. Sostengo también que estos procesos se dan **desconectando al sujeto de las relaciones de poder en las que se encuentra inmerso**, dando lugar a una subjetividad **ultraindividual y simulada**.

Y en segundo lugar, y como también me baso en el presupuesto de que la propia subjetividad es un movimiento que no sólo participa en la reproducción de las relaciones de poder a nivel macrosocial, sino también en su transformación, quiero resistirme a esta visión distópica de un dominio simbólico en la cuestión de la subjetividad, e indagar en las **posibilidades de resistencia a estos dispositivos hegemónicos de subjetivación** introduciendo el concepto de **sujeción** (Butler, 1997*b*). El concepto de sujeción implica, según Judith Butler, que **la subjetividad es necesariamente una experiencia de deseo**; el deseo, además, será definido como motor, como potencia y como residuo que resiste a estos procesos de subjetivación (Deleuze y Guattarie, 1972, 1980; López Petit, 1996). El introducir la cuestión del deseo en el estudio de la relación entre poder y subjetividad nos permite entender como no es posible situarse fuera de las relaciones de poder que nos conforman, y cómo, al mismo tiempo, en dicho

movimiento de sujeción se encuentra también la simiente para las posibilidades de resistencia y de transformación social.

Pero antes de empezar este relato sobre el malestar como síntoma de la relación problemática que existe entre el poder y la subjetividad en el momento actual, creo necesario señalar que este trabajo está formado por un entramado de múltiples conexiones entre reflexiones de carácter epistemológico, político y ontológico, las cuales se entrecruzan de forma plausible en cada una de las partes que lo conforman. Esta estructura rizomática seguramente puede hacer difícil la orientación por este texto, así que a continuación intentaré proporcionar una descripción del camino tomado para que, del mismo modo que quién comienza una ruta sin mapa ni brújula pero contando con encontrar balizas por el camino, le sea útil a la lectora o al lector para identificar los puntos recomendados de paso que le permitan comprender y apropiarse, si así se desea, de las diferentes partes o bien de la totalidad de este texto.

Cuando se explora una nueva ruta en la montaña, los excursionistas dejan diferentes tipos de balizas en los cruces de caminos para señalarla, de forma que ésta pueda ser aprovechada por otras personas que quieran seguirla. A veces son rayas de colores pintadas en una piedra, que simbolizan el tipo de ruta que se está llevando a cabo; pero muchas veces son solamente piedrecitas amontonadas que indican la dirección a seguir. Así pues, intentaré dar aquí una primera pista o descripción de la ruta que he tomado, que sirva para reconocer esas indicaciones que se encontrarán a lo largo del camino que representa este texto. Por ello, a continuación mostraré cuales serán esas balizas que, al modo de quién andando hace camino y construye una nueva ruta, he querido marcar para dejar constancia de la misma, y para guiar al lector o lectora durante su viaje por este trabajo.

También quiero señalar que, sin embargo, de la misma manera que quién comienza una ruta siempre lo hace con sus propios mapas y conocimientos previos del territorio y el paisaje, el lector o la lectora, en función de sus intereses y deseos, podrán tomar atajos, perderse un momento por un paraje inesperado, disfrutar de uno ya conocido, enfadarse porque no han encontrado lo que esperaban, abandonar definitivamente el camino o, quién sabe, incluso aventurarse por otras rutas inexploradas por su cuenta y riesgo; al fin y al cabo, no son sino ell@s quien acabarán construyendo su recorrido. Pero para ello, el ejercicio de marcaje que muestro a continuación también se muestra imprescindible.

Así pues, para poder empezar por fin el recorrido, quiero intentar clarificar un poco más algunos conceptos, de forma que dichas clarificaciones sirvan de prolegómenos y primeras pistas de lo que encontraremos en las páginas que seguirán: el poder y la subjetividad, la sujeción, la subjetivación y el deseo. Y una vez presentados dichos conceptos, efectuaré un dibujo del recorrido, de forma que el lector o la lectora tengan las indicaciones prometidas para seguir la ruta que ha acabado dando forma y sentido a este texto.

I. Poder y subjetividad

Desde Foucault, tod@s sabemos ya que la subjetividad **se construye**, y además nunca de forma arbitraria, sino totalmente atravesada por las relaciones de poder; la **relación entre poder y subjetividad es entonces constitutiva y constituyente**.

Esta afirmación tiene varias implicaciones. La primera de ellas es que las formas de construcción social de los sujetos, acaben siendo éstos colectivos o individuales, son dinámicas y cambiantes, y contingentes al momento histórico, social y cultural en que el sujeto se constituye. La segunda, que cada época construye el modelo de sujeto más conveniente para sí misma, que a su vez contribuye a la reproducción de ese sistema social y, por tanto, al mantenimiento del statu quo (Foucault, 1976*b*). Sin embargo, en el mismo carácter dinámico y construido de la subjetividad descansa también uno de los más potentes mecanismos de resistencia y transformación social (Pujal, 1994, 2001). En este sentido, en el presente trabajo intentamos **dilucidar la relación entre las relaciones de poder y subjetividad en el contexto actual**, el que he dado en llamar Nuevo Orden Mundial.

Es cierto que en nuestra cotidianidad nos pensamos a nosotr@s mism@s como seres estables, marcad@s y limitad@s de forma clara por una corporeidad, que está dotada de una subjetividad que se siente como coherente y estable a través del tiempo y del espacio. Esta experiencia de coherencia y estabilidad nos lleva a experimentar autonomía, independencia y control en nuestros actos y nuestras vivencias (Gergen, 1991; Pujal, 2000).

Esta experiencia subjetiva, propia de nuestro sentido común (sí, porque paradójicamente **es lo común lo que nos hace sentirnos individuos**),

forma parte de la materialidad y la encarnación de un relato que no tiene más de 500 años (Feliu, 2000). Un relato que se empezó a forjar en el renacimiento, y que posteriormente dio lugar a la concepción de sujeto propia de la modernidad: un sujeto racional y trascendente que, como menciona Norbert Elias, apareció como nueva forma de autoconciencia a partir del pensamiento cartesiano; este pensamiento dualista facilitó que fuésemos pensados como individuos en una forma que en épocas anteriores no había sido posible (Elias, 1987).

Es ésta, por tanto, una construcción de la subjetividad que parte del pensamiento dicotómico que divide mente y cuerpo, masculino y femenino, individuo y sociedad. Y todo el dispositivo de producción de conocimiento académico en el ámbito de las ciencias humanas y sociales, que es heredero de este pensamiento, ha contribuido de la misma forma a la reproducción y construcción de lo que somos (Foucault, 1964; Rose, 1996).

Como ya hemos comentado, tanto Michel Foucault como Judith Butler mostraron la imposibilidad de situarse fuera de los discursos, normas y relaciones de poder que están instauradas en un momento determinado. Sin embargo, una relación de interioridad respecto al poder no es una negación de las relaciones de libertad, puesto que los juegos de poder siempre dejan espacios a la estrategia y a las resistencias (Foucault, 1976*b*, 1984). Por ello, el problema no es que la producción de subjetividad sea normativa (puesto que no puede ser de otra manera) sino que dicha subjetividad puede ser producida en la forma de un malestar que se perpetúe a sí mismo. Así pues, como ya he comentado, uno de los objetivos de este trabajo es ahondar en los mecanismos que permiten y perpetúan la reproducción de dicho malestar y, por encima de todo, que impiden de esta forma imaginar formas de resistencia

al statu quo; es decir, posibilidades de transformación (que no de cambio) social.

En cuanto a la relación entre poder y subjetividad, si decimos que la subjetividad constituye un mecanismo no sólo de reproducción, sino también de transformación social, es justamente porque el poder no es algo externo al sujeto, aunque sea ésta la forma más común de representarlo. Y cuando hablamos de poder, por tanto, no hablamos de poder como algo exterior a aquello que es influido por el propio poder, sino como algo que fluye por todas partes, algo que construye y es construido, un paradigma estratégico que hace de la relación poder – subjetividad la moneda y el cuño de la experiencia de sí (Elias, 1987; Foucault, 1976*b*, 1984*a*).

Pero para dar cuenta tanto del poder que conforma la subjetividad como del poder que surge del mismo sujeto – es decir, para dar cuenta no sólo del poder sino también de las resistencias – se me hace imprescindible completar el estudio de la subjetividad con el de otros dos conceptos, definidos en el apartado siguiente, que perfilan en qué formas quedan imbricadas las relaciones de poder y subjetividad: las **subjetivaciones**, o **formas de construcción de dicha subjetividad**, y la **sujeción**, o en qué sentido **la subjetividad se convierte siempre en una experiencia de deseo**.

II. Subjetivación y sujeción

Como ya he comentado, para los objetivos de este trabajo es importante diferenciar entre los conceptos de subjetivación y subjetividad. Mientras que por subjetividad se entiende, como hemos comentado, la manera en que nos pensamos y sentimos a nosotros mismos, **la subjetivación es el conjunto de prácticas que hacen posible al ser humano en tanto sujeto reflexivo, es decir, sujeto de conocimiento de sí mismo, y sujeto que se gobierna a sí mismo.** Este concepto fue trabajado en la segunda época de Foucault, en la cual este autor se dedica a estudiar los juegos de verdad y las condiciones de posibilidad que permiten pensar al ser humano en cuanto individuo, y en cuanto interioridad que se instala dentro o fuera de una dimensión normativa; sus trabajos toman como referente a los tópicos de la locura, la delincuencia y la sexualidad (Foucault, 1964, 1975, 1976*b*).

En el punto anterior hemos explicado el concepto de subjetividad desde el punto de vista de Michel Foucault, quién lo trabajó en su llamada “tercera época” (Foucault, 1984*a*, 1984*c*). En esta etapa Foucault, principalmente a través del estudio de la sexualidad, se dedicó a estudiar la experiencia de sí, es decir, las “modalidades de ensimismamiento”, la forma en que un@ se gobierna a sí mism@, las formas en las que un@ patrulla por los rincones de su ser (González, 2003).

Si, por resumir brevemente, definimos subjetividad como “la experiencia de sí”, y por subjetivación las formas en que se hace posible un determinado gobierno del ser, Judith Butler introduce un concepto que permite conectar la dimensión macrosocial, es decir, “el poder del Estado” con la formación y construcción de la subjetividad como experiencia de interioridad: la **sujeción** (Butler, 1997*b*).

Si “la subjetividad, por tanto, tendrá que ver con la posibilidad de ordenar la experiencia de nuestro hacer y padecer” (Garay, 2001, p. 29), la sujeción tiene que ver con las condiciones sociales que nos hacen y deshacen, pero apuntando a una superficie distinta que los procesos de subjetivación: **la sujeción es el proceso que hace posible la experiencia en tanto somos sujetos de deseo.** Mientras que la subjetivación apunta a la superficie de *las condiciones de posibilidad para performar ese deseo*, la sujeción apunta a *la construcción de lo que es deseable*. Y según Judith Butler, la construcción de lo deseable está en relación directa con el poder, que no sólo como ya avanzaba Foucault no puede concebirse en absoluto como algo exterior a nosotros – ya que nos atraviesa – sino que incluso nos funda como sujetos. En términos de esta propia autora: “La “sujeción” es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto” (Butler, 1997*b*, p. 12).

Butler vincula poder y subjetividad mediante la forma de la sumisión. Por ello el concepto de la sujeción remite a un posicionamiento radical en el cual el “yo” es fruto del poder. Y sin embargo, el mismo poder que funda el sujeto mediante la sumisión es el mismo que proporciona las posibilidades de resistencia y transformación. Porque somos sujetos de deseo.

III. Sobre el deseo

El deseo es potencia. El deseo es acción. Potencia y acción que son siempre colectivos.

El deseo subyace a nuestras acciones de forma mucho más precisa que la razón o los discursos. Slavoj Žižek (1989) lo define como el núcleo que se resiste a ser simbolizado, Santiago López Petit (1996) como residuo del proceso de subjetivación, que hace que fluya la resistencia. En todo caso, el deseo es **no sabido, pero actuado** (Pujal, 2002*b*). Difícil o imposible tarea, la de poner en palabras lo no sabido. Difícil o imposible pero, sin embargo, políticamente necesaria.

El deseo es lo que dota de sentido a lo **performativo**; es decir, a las posibilidades de transformación a partir de la repetición de categorías previas (Butler, 1990, 1993*a*, 1993*b*, 1994, 1997*a*). Y sin categorías previas no puede existir el deseo: en eso consiste la sujeción, por eso nos inauguramos como sujetos (Butler, 1997*b*). El deseo es sujetado de esta forma en su punto de partida; pero sin embargo, el deseo tampoco tiene una dirección clara. Puede conectarse en múltiples puntos, puede crecer y hacer territorios en espacios inesperados. Como la hierba. Por eso, el deseo es rizoma.

El rizoma, al contrario que las raíces o las ramas de un árbol, no sigue una dirección determinada, no tiene una jerarquía. Al contrario, el rizoma sigue los principios de conexión, heterogeneidad y multiplicidad: “cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede con el árbol ni la raíz, que siempre fijan un punto, un orden” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 13). El rizoma son líneas que pueden conectar con otras en múltiples puntos. Pero el rizoma no se contrapone al árbol, ya que las líneas

que lo configuran pueden territorializar en puntos y en órdenes arborescentes; además, de los órdenes arborescentes también pueden brotar rizomas.

El rizoma es vida. Y hay muchas maneras de matar la vida, no sólo la corporal (López Petit, 2002, 2003). Una de ellas es obligar al rizoma a enquistarse en un orden arborescente, bloqueándolo: “siempre que el deseo sigue un árbol se producen repercusiones internas que lo hacen fracasar y lo conducen a la muerte” (Deleuze y Guattarie, 1980, p. 19). Por eso, las subjetivaciones hegemónicas o construcciones totalitarias mediante el dominio simbólico de la experiencia de sí que mostraré en este trabajo son proyectos de muerte, de muerte en vida. Y en este contexto desenredar el deseo es, por tanto, cuestión de devolver el deseo a la vida.

El deseo es sujetado en su punto de partida; por eso no podemos hablar de deseo como algo externo al poder. Aunque entendamos el deseo como algo imprescindible para la resistencia éste tampoco puede entenderse en este sentido como externo al poder. Y el deseo tampoco es externo a los proyectos de muerte, aunque éstos lo enquisten y atrofien, porque preferimos “querer la nada a no querer” (Nietzsche, 1887, p. 205). El deseo es siempre inherente a la subjetividad e intersubjetividad.

El deseo no es externo al poder. Muchas veces se interpreta que el concepto de deseo, de libertad y de resistencia en Deleuze y Guattarie como líneas de fuga o desterritorializaciones. Sin embargo, estas lecturas me parecen más una proyección de los propios deseos de poder vivir y sentir el poder como algo exterior a nosotros mismos y la resistencia como un espacio fuera del poder donde podamos habitar (para así no reconocer el doloroso vínculo de la dependencia de las relaciones de poder del que habla Judith Butler) que algo que esté en el propio trabajo de Deleuze y Guattarie. Puesto que “nunca hay

que pensar que para salvarnos basta con un espacio liso”, es decir, con un espacio conformado por las líneas de fuga del deseo (Deleuze y Guattarie, 1980, p. 506).

Dice Maite Larrauri (2000) que el camino del medio suele ser el más adecuado. Y yo creo que el camino del medio entre los puntos de fuga y las líneas duras, entre la potencia del deseo y su enquistamiento en proyectos de muerte, entre el espacio liso y el estriado, el camino de la resistencia, en definitiva, podemos encontrarlo en el concepto de plan de consistencia:

“En efecto, el plan, es decir, el modo de conexión, proporciona el medio para eliminar los cuerpos vacíos y cancerosos que rivalizan con el cuerpo sin órganos; para rechazar las superficies homogéneas que enmascaran el espacio liso; para neutralizar las líneas de muerte y de destrucción que desvían la línea de fuga” (Deleuze y Guattarie, 1980, p. 517).

Plan de consistencia y rizoma son formas de desenredar y volver a enredar el deseo. Sin deseo, no podemos comprender la subjetividad ni, por tanto, su relación con el binomio poder – saber y con lo político. Ni tampoco podemos entender cómo funcionan las subjetivaciones hegemónicas, ni nuestras posibilidades e imposibilidades de resistencia.

IV. Indicaciones para seguir la ruta

Como ya he señalado, el ejercicio de este trabajo es la apuesta por el estudio y análisis de una vinculación entre el orden social y las experiencias que, no por ser vivenciadas de forma individual, dejan de tener un carácter eminentemente colectivo. Por ello, lo que me propongo es un ejercicio de análisis de la traducción de lo macrosocial – las relaciones de poder y dominación – en lo microsocioal – la subjetividad y la intersubjetividad – aunque partiendo de lo único de lo que disponía al empezar este camino: mi propia experiencia, algunas lecturas en la mochila y, como no, unas cuantas intuiciones y deseos en la forma de una promesa. Una promesa que hice en un determinado lugar – un lugar de producción de conocimiento – y con determinadas personas, las cuales apostaban por afirmar que esta producción de conocimiento es así mismo una importante relación de poder. Por tanto, la promesa tiene que ver con que dicha producción de conocimiento también puede servir para la **crítica** y el **cuestionamiento de lo comúnmente aceptado**, convirtiéndose así en mirada catalizadora de nuevos movimientos y expresiones de resistencia hacia un orden social establecido que produce malestar.

Así pues, y como ya he señalado, el malestar es el lugar desde el cual se inicia este camino. Yo partí de mi experiencia, y por tanto, de mi propio malestar. No es que el mundo esté mal, sino que somos nosotr@s l@s que estamos mal en el mundo (Izquierdo, 1998). **Yo** estaba mal en el mundo; no “yo” en tanto persona individual, sino “yo” en mis relaciones, mis historias, mis experiencias de precariedad. Así que decidí que el “yo” no iba a ser solamente recipiente de una precariedad y un malestar colectivos. Decidí que **el yo, en tanto lugar colectivo de enunciación, podía utilizarse para la denuncia, para la crítica**, para caminar en otras direcciones; para hablar de la posibilidad de imaginar otras posibilidades, en definitiva.

En mi caso, este malestar además tomaba forma en lo intersubjetivo, al ser compartido por personas que, de una forma o de otra, vehiculaban discursos, frustraciones y deseos sobre el origen y las causas de dicho malestar. Y sin embargo, yo no me podía quitar de encima la sensación de que no era posible la vehiculación de discursos transformadores y de resistencia en un nivel más macrosocial o institucionalizado, que diesen cuenta de ese malestar que se sentía, desde tantos lugares, como algo privado y particular... El porqué de esa imposibilidad fue la pregunta que me empujó a echarme a andar. Porque desde muchos lugares (movimientos sociales, plataformas ciudadanas, asociaciones, la universidad...) se armaban discursos con las herramientas críticas teóricas de las que hemos tenido la suerte de disponer en el mundo postmoderno. Y sin embargo, en esos mismos sitios, a mí sólo me hacía eco esta pregunta, en algunas ocasiones formulada: ¿si disponemos de herramientas de análisis crítico de los elementos que participan en la reproducción del statu quo, por qué éstos se continúan sosteniendo y reproduciendo en la forma de prácticas cotidianas? Y es que el discurso de los dominadores vs. los dominados, aunque no niego la existencia de las relaciones de dominación, me resultaba claramente insuficiente para responder este interrogante. Me generaba demasiado ruido, quizás porque soy consciente de formar parte de esta parte del mundo históricamente dominadora; quizás porque, aún sin pertenecer ni de lejos a los privilegiados que habitan en ella, el sólo hecho de vivir la vida que vivo me parece un privilegio.

Así que, tomando este malestar y estas dudas como inicio del camino o como punto de partida, me aventuré en lecturas de diversos autores con los que compartía esa inquietud, y que me daban herramientas analíticas para contextualizarlo en lo que he dado en llamar un Nuevo Orden Mundial, el cual se caracteriza por múltiples cambios, algunos de los cuales son mostrados

en el primer capítulo de este trabajo, donde efectúo un posible dibujo o esbozo del mismo. Aquí se encuentra la primera baliza del recorrido, muy cerca del punto de partida, constituyendo el primer cruce de caminos. En este capítulo muestro en concreto las dos dimensiones que más conectaron con mis preocupaciones en particular: en primer lugar, la del **Nuevo Orden Mundial como sociedad del riesgo**, puesto que efectivamente el riesgo y la incertidumbre se me situaban en lo vivencial como la causa más certera del malestar. Y en segundo lugar, la de su **dimensión tecnocientífica**, puesto que dicha dimensión me mostraba que relación tenía el cambio cualitativo que había dado lugar al Nuevo Orden Mundial con las nuevas formas de relación entre sociedad, ciencia y tecnología en la era de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación; pero también porque, al fin y al cabo, no es sino en la tecnociencia donde se sitúa mi quehacer investigador, mi lugar colectivo de enunciación y el sitio desde el cual pretendo ser escuchada.

Efectivamente, es el mundo llamado científico el contexto que en este trabajo dota de sentido a mi “yo” como lugar colectivo de enunciación. Este hecho es el que me lleva a la segunda baliza del camino: en ella muestro cual es **mi mirada en cuanto a lo epistemológico**. Esta segunda baliza se encuentra situada en un lugar donde se me entrecruzaban diferentes caminos a escoger para comenzar de verdad la ascensión y la aventura, y para ello necesitaba afirmarme muy bien desde el inicio. Estos caminos los conforman un conjunto de autores que se agrupan bajo diferentes disciplinas que se han dado en llamar, con más o menos exactitud, Psicología Social Crítica (Ibáñez e Iñiguez, 1997), Psicología Social Construccionalista (Burr, 1995; Gergen, 1973, 1994; Potter, 1996), Sociología del Conocimiento científico (Doménech y Tirado, 1998; Latour, 1987, 1991; Woolgar, 1991), hermenéutica (Gadamer, 1975), postfeminismo (Bonder, 1998; Braidotti, 1994; Butler, 1990, 1999; Haraway, 1991)... aunque todas ellas compartían una dirección opuesta a la

del neopositivismo lógico y a la concepción del conocimiento como representativo de una realidad externa al sujeto (Rorty, 1980). De ese entramado de vías posibles, que aceptan tanto la labor del sujeto en dicha producción de conocimiento, como los efectos de dicho conocimiento en la subjetividad y en la misma realidad social, he escogido el de las epistemologías feministas: concretamente he tomado el concepto de *conocimientos situados* de Donna Haraway, complementado con el de *performatividad* de Judith Butler. Y he escogido este concepto porque los conocimientos situados **aceptan la inevitabilidad de las relaciones de poder como espacio de la construcción de la subjetividad siempre presente en la producción de conocimiento**. Y porque, por tanto, entienden al investigador o investigadora, con sus propias experiencias y bagaje, como punto de partida para la producción de conocimiento, y reconocen la validez, aunque parcial y precaria y por tanto permanentemente abierta al diálogo, del conocimiento obtenido, ya que dicha validez es políticamente necesaria. En el segundo capítulo profundizaré en esta cuestión; baste decir por el momento que estas afirmaciones me parecen imprescindibles para evitar el camino de un relativismo que pueda tener como efecto el de situarse más allá de estas relaciones de poder. Esto da seguramente una sensación de vuelo muy agradable, pero creo que podríamos estar corriendo el riesgo de perdernos seguramente parte de esas piedras en el camino que contribuyen al malestar, esas que tienen que ver con nuestra propia experiencia y quehacer cotidiano; y negar la importancia de su existencia no es más que otra forma de reproducir dicho malestar. En este sentido, aunque el camino se me mostraba más fatigoso y cansado por las implicaciones personales y el grado de apuesta que se hacía, yo preferí pisar sobre el suelo; por último, decidí también que no sólo la dimensión racional y discursiva podía estar presente en mi estudio de la subjetividad – porque en lo racional y en lo discursivo hay muchas cuestiones que parecen resueltas, cuando todos sabemos que “*en realidad*” no lo están –

por lo que aposté por incluir una dimensión afectiva y de deseo en el concepto de sujeto.

Así que comencé el camino por la vía del estudio de las **condiciones que hacían posible esta experiencia de malestar como algo puramente individual** (y aquí encontraremos la tercera baliza del camino). Por ello, miré que **dispositivos de subjetivación** participaban en dicha construcción de la subjetividad como un malestar monádico, y me encontré con una **pérdida del sentido de lo común**, que estaba mediatizada por ciertos condicionantes sociales del Nuevo Orden Mundial: en primer lugar, nuestra distancia de los colectivos de los cuales formamos parte en esta parte del mundo que es Occidente, ya que con la muerte del Estado del Bienestar parece que es la misma “humanidad” la única unidad social de la cual formamos parte; y ante un colectivo tan enorme, abstracto e intangible es lógico que nos sintamos solos. En segundo lugar, porque esta pérdida de un sentido de lo común puede leerse incluso en los espacios urbanos; éstos son diseñados desfavoreciendo una apropiación colectiva de los mismos, y pensando sólo en su función para el recorrido y no para la ocupación. También porque, en tercer lugar, no concebimos la política como situada dentro de nuestras propias prácticas sociales, y esto es porque en nuestra era, la cual muchos han caracterizado por ser una época de muerte de las grandes narrativas, hay dos muy potentes que todavía no han desaparecido: la del mercado y la de la tecnociencia, las dos además totalmente relacionadas. Y por último, porque la construcción de la subjetividad actual en la forma de una aparente implosión de sujetos y diversidades de todas clases (géneros, etnias, etc...) en parte está basada, como mostraré más adelante, en una negación o repudio de las relaciones con los que son concebidos como radicalmente diferentes, es decir, con los “otros inadecuados” (Trinh, T. Minh-ha, en Haraway, 1991). Esta negación de la relación con lo diferente y de un sentido de “lo común” genera

el efecto de la construcción de la subjetividad como algo puramente individual; por ello, a este conjunto de elementos le he llamado **dispositivo de ultraindividualización**.

Por otra parte, nuestra sociedad del espectáculo consigue otra serie de efectos en nuestra subjetividad, relacionados también con este ultraindividualismo, mediante el **segundo dispositivo**, que di en llamar de **simulacro**: el simulacro funciona en lo subjetivo mediante la negación de las pérdidas que configuran el ultraindividualismo; haciendo como si nuestras relaciones con los otros, es decir, las relaciones de poder, no existieran. Como si por tanto todo fuera posible, llevándonos a experimentar una falsa ausencia de límites, a la que puse el nombre de *fronteras de cristal*.

Por otra parte, como el miedo a los otros, que desde esta óptica se conciben necesariamente como inadecuados, es el arma que se utiliza para conseguir un **dominio simbólico de la subjetividad**, también he llamado a este conjunto de procesos o bien **dispositivos de subjetivación hegemónicos** (donde hegemonía se refiere a este dominio simbólico) o bien **construcciones totalitarias de la experiencia de sí** (donde hablo de totalitarismo en tanto estas condiciones de posibilidad son forjadas mediante el uso del miedo como instrumento de control social).

El análisis de dichas subjetivaciones hegemónicas o construcciones totalitarias de la experiencia de sí me dejaba con la impresión de una visión distópica que sin embargo no podía sostenerse durante mucho tiempo, puesto que la subjetividad no nos habla solamente del poder y de la dominación simbólica, sino también de la resistencia. Entonces, como no podía continuar el viaje con la sensación de que había estado lloviendo durante todo el camino, seguiría lloviendo y difícilmente volveríamos a ver la luz del sol, necesité buscar la

forma de transgredir esas barreras que nos impedían la conexión. Y sólo podía hacerlo, de nuevo, desde el ámbito que me es propio, desde **el ámbito de la tecnociencia** (y aquí encontramos otra baliza del camino). Múltiples posibilidades para la resistencia se esgrimen desde el concepto de **sujeción**, que conlleva tanto una aceptación radical e inevitable de las relaciones de poder como constituyentes de la propia subjetividad, como las posibilidades de transformación a partir de esas mismas relaciones y de las categorías que comportan. Por ello introduzco en primer lugar este concepto de sujeción en relación a nuestra sociedad tecnificada, para así poder explorar como las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación son, al tiempo que ejemplos de los mecanismos que median en las subjetivaciones hegemónicas que presento, una superación de algunos de los procesos que conforman dichos dispositivos.

Así que recordé que **las barreras espaciales impuestas en los nuevos proyectos urbanos** que antes he mencionado, y que se han mostrado como un potente mecanismo de pérdida de un sentido de lo común y de lo colectivo, al menos podían ser **superadas mediante las nuevas tecnologías**. Y que si en la calle no se nos dejaba estar quietos el tiempo suficiente para conectar con los demás, con las nuevas tecnologías, en concreto con las posibilidades que nos van a brindar las promesas de la Internet móvil y la computación nomádica, todavía teníamos la posibilidad de crear y recrear conexiones. Porque ellas nos permiten, al modo de los pueblos nómadas, apropiarnos de un espacio simbólico común que nos dé sentido en tanto colectivo mientras lo vamos recorriendo. Pero para ello, y de la misma forma que ellos, debemos ir acompañados; siempre acompañados.

Y es que las subjetivaciones tratan sólo de los procesos que median en las condiciones de posibilidad de la subjetividad, y no de la subjetividad

en tanto conformada por el poder, atravesada por el deseo y plagada de posibilidades de resistencia. Por ello, para acabar de profundizar en la relación entre poder y subjetividad necesitaba saber **qué otros procesos conformaban esta experiencia de sí como una experiencia interiorizada y de deseo**, que necesariamente conllevara tanto la **reproducción** como la **resistencia** a estas subjetivaciones hegemónicas. El deseo, que siempre es colectivo, ¿cómo podía dirigirse exclusivamente hacia el propio individuo en este ejercicio narcisista de ultraindividuación y simulacro? Para dar cuenta de este interrogante, volví a recurrir a las aportaciones teóricas de Butler (1997*b*), en concreto a sus conceptos de **sujeción** y **melancolía** (y aquí se encuentra la última baliza del trabajo, poco antes de la finalización de la ruta), puesto que mediante ellos podía dar cuenta de esos procesos.

La sujeción se basa en introducir la dimensión del deseo en la relación entre poder y subjetividad. Y el **deseo** es lo que **resta a los procesos de subjetivación**, no en la forma de una esencia, sino de una potencia que da cuenta del movimiento, de la vida (Deleuze y Guattarie, 1972, 1980; López Petit, 1996, 2003). Un movimiento que construye al sujeto, que lo vehicula, haciendo que éste se dé la vuelta ante los propios procesos de subjetivación y que al mismo tiempo los niegue para poder existir. Porque **la subjetividad no es solamente un conjunto de determinados condicionantes que te permiten la existencia en un sentido u otro. La subjetividad es también una experiencia de deseo**, de deseo de esas mismas condiciones y de rechazo. Por ello, volviendo al malestar como síntoma me di cuenta de que la enfermedad que padecía nuestra subjetividad actual era la de la **melancolía**, puesto que la melancolía es el estado subjetivo del que echa de menos una comunidad perdida, pero que al mismo tiempo niega que esta comunidad pueda haber existido (Fernández – Christlieb, 1994*a*). La melancolía es el estado de nostalgia de lo que nunca sucedió. Por eso la ultraindividualización

narcisista vuelve el deseo contra ella misma; porque no puede reconocer esas relaciones que la conformaron como tal, ya que eso implicaría la muerte de su propia existencia.

Pero no todo está perdido. Porque **la melancolía**, más que enfermedad es un estado subjetivo, que conlleva un síntoma de malestar pero que **contiene en sí misma, en tanto experiencia de deseo, las posibilidades de volver a conectar con los otros**, es decir, con el poder y con la realidad. Pero para ello se deben superar las barreras sociales comentadas que nos imponen estas subjetivaciones hegemónicas de ultraindividualización y simulacro. Porque si conseguimos volver a conectar con los demás, no habrá problema: el miedo se desvanecerá solo. Como cuando enciendes la luz y desaparecen los fantasmas.

Por último, acabo el trabajo concluyendo con las principales ganancias conceptuales del recorrido realizado, y enfatizando la inevitabilidad del poder como estrategia para la resistencia, enfrente de los proyectos hegemónicos de dominación simbólica y de muerte en vida. Sin embargo, estas conclusiones, que configuran por tanto mi lugar de llegada, no dejan de ser en el fondo nuevos puntos de partida para otras aventuras y otros recorridos. Por ello, mi conclusión es provisional, puesto que además de ser un lugar de llegada y mirada atrás, es también un alto en el camino.

Para finalizar, y antes de empezar mi apuesta, me gustaría señalar que el lector, la lectora, como ya he comentado, reconocerán en estas páginas a autores como Foucault, Deleuze, Haraway y Butler... Debo decir que, dentro de las concepciones de poder y resistencia que trabajan est@s divers@s autor@s, empecé con Michel Foucault para acabar con Gilles Deleuze. ¿Por qué creo importante señalarlo?

Porque a Foucault (como dice Deleuze (2002) en una entrevista publicada en Archipiélago) no le podía dejar de sorprender como dentro del funcionamiento del poder todavía se podían tejer estrategias de resistencia; sin embargo, a Deleuze, con una concepción que reconozco ahora como mucho más sana y viva sobre el poder y la resistencia, lo que le sorprende es como aún dentro de las multiplicidades, los deseos, la vida que fluye, en definitiva, se pueden forjar relaciones de poder y dominación... Este trabajo, entonces, se inicia y sitúa en la línea de Butler, quién siguiendo a Foucault intenta dar cuenta de la relación entre poder y subjetividad estudiando la relación entre la autoridad y la dominación como fundadoras del sujeto. Por ello, comencé por indagar en las estrategias de subjetivación hegemónicas o de dominio simbólico; y sin embargo, acabé adquiriendo una convicción deleuziana (y por tanto sana y viva) de que sólo el miedo (el gran instrumento de la ingeniería social postmoderna) hace pensable el triunfo de lo hegemónico sobre el deseo y la vida¹.

¹ Por supuesto, y como dice María Jesús Izquierdo (en comunicación personal), la dominación también triunfa mediante el uso del asesinato y la violencia; pero entonces ya no estaríamos hablando de hegemonía.

PRIMERA PARTE

EL CONTEXTO Y LA MIRADA

1. Contexto.

El Nuevo Orden Mundial

Este capítulo pretende dotar de contexto, y por tanto de sentido, a las tesis mostradas en este trabajo. Para dar cuenta del momento contemporáneo es necesario hacer referencia a fenómenos de diversa índole (desde económicos y políticos hasta simbólicos e ideológicos), todos ellos constitutivos del punto de inflexión que estamos viviendo, y al que me referiré como **Nuevo Orden Mundial**. Primero haré referencia a esos fenómenos claves del Nuevo Orden Mundial y a sus características. Luego, me aproximaré a éste a partir de dos de sus dimensiones, las que tienen más sentido tanto para los objetivos como para el posicionamiento epistemológico (explicado en el capítulo siguiente) planteados en este trabajo: se trata, por un lado, del Nuevo Orden Mundial conceptualizado como “**sociedad del riesgo**” (Beck, 1986, 1999); y por el otro, de la **dimensión tecnocientífica** de este nuevo orden, sin la cual éste nunca hubiera podido ser configurado (Castells, 1996; Haraway, 1997).

1. 1. El contexto actual como Nuevo Orden Mundial

Tanto en el ámbito de la política como en el de las Ciencias Sociales parece ser de común aceptación el hecho de que nos encontramos en un nuevo contexto social e histórico, cualitativamente diferente al del contexto anterior, el de la llamada Sociedad Industrial. Numerosos conceptos son utilizados para dar nombre a este nuevo contexto: sociedad postindustrial, sociedad de la información o del conocimiento, globalización, mundialización, postmodernidad... todos ellos no son sino síntomas de las múltiples aristas que configuran el contexto actual: impacto de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación, nuevas configuraciones de las relaciones económicas, diferentes concepciones de lo político y lo cultural... todas ellas están dando forma y contornos a lo que yo daré en llamar Nuevo Orden Mundial (Haraway, 1997). Y si denomino Nuevo Orden Mundial al contexto actual es porque, en el mismo sentido en que lo utilizan Donna Haraway o Hardt y Negri, sostengo que “junto con el mercado global y los circuitos globales de producción ha emergido un nuevo orden, una nueva lógica y estructura de mando – en suma, una nueva forma de soberanía” (Hardt y Negri, 2000, p. 4). Ha emergido una nueva forma de poder sobre la vida, una nueva forma de ordenarnos la existencia; ordenar la existencia y darle sentido, al tiempo que nos ordena y nos somete.

Pero para empezar a dar cuenta del contexto actual, quiero recordar cómo Ulrich Beck (1997) comenta que nuestro sistema no es más que una exacerbación del sistema capitalista de mercado. Por ello, creo necesario remitirme en primer lugar al momento en que las relaciones de producción se convirtieron también en relaciones de producción de la propia existencia (Mora, 2002): me estoy refiriendo, por supuesto, a la revolución industrial.

La *revolución industrial* es el momento en el que las relaciones de producción capitalistas aparecen, convirtiéndose a su vez en condiciones de producción de la propia existencia. Con la revolución industrial se "construye e instituye el trabajo asalariado como medio universal de transformación del viejo siervo al nuevo ciudadano" (Blanch, 2001, en Garay, 2001, p. 173). Con este nuevo orden se establecieron formas de vida diferentes, en las que se pasó de un *modelo de existencia como servilismo* a un *modelo de existencia como trabajador remunerado*. Este cambio fue uno de los puntales básicos de la construcción del ideal moderno de la subjetividad individual, independiente y autónoma, aunque dicho ideal no haya sido nunca más que una ilusión, puesto que el salario necesario para conseguir dicha independencia siempre es fruto de una relación de dependencia trabajador - empresario. Esta nueva forma de servidumbre se ilustra en el origen etimológico de la palabra salario: *salarium*, o la ración diaria de sal que el amo suministraba al esclavo para su manutención (Blanch, 2003). El mercado laboral rememora dichas prácticas de servidumbre cotidianamente; por poner tan solo un ejemplo, podemos pensar en los locales de lujo en los que trabajadores asalariados sirven a los clientes aparcando sus coches y poniéndoles sus abrigos. Estos trabajadores conservan su sensación de independencia, puesto que logran una remuneración a cambio de este tipo de servicios, que son vestigios de una época de servilismo extremo. Y es que el salario disfraza de acto libre y voluntario nuestras nuevas formas de servidumbre, y por ello es frecuente justificar condiciones de explotación disfrazándolas de pactos que suponen falsamente una igualdad de condiciones.

Pero, ¿qué es lo que ha cambiado en el Nuevo Orden Mundial?

Efectivamente, en la actualidad nos encontramos dentro de un nuevo orden/desorden social que implica distintos y diversos procesos; todos ellos

son aristas y vértices diferentes de lo que en este trabajo he dado en llamar **Nuevo Orden Mundial**. Comencemos, pues, por aclarar algunos de ellos.

Uno de los acentos posibles debe situarse en la *dimensión económica de este proceso*, ya que ésta juega un papel fundamental en la producción del malestar. En ese sentido, se hace referencia a la **mundialización** como la fase del modo de producción capitalista, iniciada después de la II Guerra Mundial, y caracterizada por una acumulación del capital de base mundial (Vidal-Villa, 1996). Tal estadio del capitalismo pretende optimizar la acumulación del capital financiero a escala global, siendo por tanto un término generalmente utilizado (aunque no siempre) para hacer referencia a la dimensión económica de la globalización (Gil, 2002). Este proceso de *mundialización* implica en primer lugar, según Vidal-Villa, que las multinacionales se han convertido en el principal agente económico del capitalismo, y que el ámbito de acción de las empresas ha pasado a ser transnacional y no nacional como lo había sido durante el período anterior (desde 1929 hasta 1945); y en segundo lugar, la mundialización también implica la adopción del principio de la libre movilidad de capital mercancía y capital dinero (financiero), mas no del capital fuerza de trabajo, como tod@s sabemos por las políticas de inmigración.

Desde otras perspectivas se suele enmarcar al Nuevo Orden Mundial en procesos más culturales, históricos y sociales, utilizando normalmente el concepto de Globalización para dar cuenta de éstos. Por **Globalización** generalmente entendemos el proceso según el cual todas las formas de organización social (la económica, la cultural, la política...) se imponen de forma prácticamente homogénea en cualquier parte del planeta.

Estrechamente vinculados a los dos anteriores, se hace referencia al **neoliberalismo** como el sistema teórico y si queremos, ideológico, que

“fundamenta” la economía actual (y las comillas son intencionadas...); por lo general, cuando hablamos de neoliberalismo hacemos referencia al conjunto de prácticas que se ponen en juego y que siguen los preceptos de dicho sistema teórico. Sin embargo, autores como Lander (2000) proponen entender el **neoliberalismo** no como una teoría económica, sino como el discurso hegemónico – y por tanto, ideológico – de la civilización occidental, que está pretendiéndose implantar a escala global:

“El neoliberalismo es debatido y confrontado como una teoría económica, cuando en realidad debe ser comprendido como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio, esto es, como una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida” (Lander, 2000, p. 11).

La palabra que, desde occidente, ha marcado las políticas económicas (y por tanto, sociales) en el mundo en la era actual es TINA (*There Is Not Alternative*), la cual hace referencia a la inevitabilidad de la puesta en práctica de las medidas y políticas económicas neoliberales, independientemente de que sus efectos para las poblaciones sean o no positivos. Desde el punto de vista neoliberal se sostiene que son dichas medidas el único medio de revitalizar la economía. Por ello, uno de los implícitos en este trabajo es la postura crítica al discurso científico de la economía y al estatus "naturalista" del mercado, apostando por entender las relaciones económicas como prácticas de naturaleza humana y social (Blanch, 2003). Ya sabemos también que el situar un discurso más allá de las prácticas humanas y sociales que lo hacen posible conlleva el efecto de naturalizarlo, reproduciendo de esta manera las relaciones de poder que dicho discurso sustenta. Esta puesta en suspenso de dicha naturalización es una apuesta para combatir lo que Carlos Frade

denomina el fundamentalismo económico de nuestra era (Frade, 2002). Efectivamente, el discurso de la economía transnacional sigue siendo una gran metanarrativa en el momento actual (Rabinow, 1992, citado en Haraway, 1997).

Otra característica de este proceso histórico, cultural y social al que llamamos globalización, enlazada así mismo con su dimensión económica, es la de la emergencia en occidente de la *crisis del llamado Estado del Bienestar*. El Estado del Bienestar ha consistido, por definirlo básica y muy brevemente, en un sistema de instituciones públicas cuyo objetivo es el de la redistribución de los bienes, de forma que se palián las desigualdades sociales que un capitalismo no regulado provoca.

Tal crisis del Estado de Bienestar está relacionada con el *recorte*, por parte de los mismos Estados, *del gasto social*; éstos recortan o eliminan prestaciones sociales en nombre de la salud de la economía, prestaciones que en su mayor parte habían sido consideradas como derechos ciudadanos (como los gastos en educación y sanidad, o como los llamados mecanismos compensatorios: subsidios de paro, pensiones, etc.). Muchas de las prestaciones sociales antiguas pasan cada vez más a ser servicios gestionados y financiados de forma individual y privada, siendo sometidos por tanto a la ley de la oferta y la demanda (Gil y otras, 2003).

Efectivamente, en el Nuevo Orden Mundial el papel del *Mercado* está muy por encima del Estado, lo que conlleva que la ley del libre intercambio sea la impuesta en prácticamente cualquier ámbito de la vida social. Y que sea el Mercado la institución que marque las prioridades sociales también tiene consecuencias nada despreciables para la organización social, en términos de

lo que podríamos llamar prioridades y valores morales, como bien han mostrado autores como Richard Sennet (1998).

Por ejemplo, en el Estado del Bienestar, alcanzar el pleno empleo era el máximo objetivo, puesto que el trabajo era considerado la forma de garantizar no sólo la supervivencia, sino también la calidad de vida. Sin embargo, en la actualidad el pleno empleo como finalidad es abandonado, y podríamos decir que desde el neoliberalismo puede considerarse que un cierto margen de población en paro es incluso "sano" para la economía, en el sentido de que permite un margen para la flexibilidad, la competitividad y la negociación en el ámbito de los recursos humanos; vemos de esta forma como los criterios económicos se superponen a criterios éticos de cualquier clase.

Las políticas neoliberales, como hemos comentado anteriormente, consisten, al menos teóricamente², en una creciente desregulación de los flujos de capital por parte del Estado, en todos los ámbitos, desde el comercio internacional hasta la contratación de mano de obra. De esta forma, el capitalismo neoliberal ha alcanzado la totalidad de las áreas de la vida cotidiana: la laboral, la del ocio (espacio que queda indefectiblemente ligado al consumo), la política, la privada... Parece ser entonces que el Nuevo Orden Mundial al que aquí nos referimos posibilita, como dice Beck (1997), lo que estuvo siempre presente en el capitalismo, pero que sin embargo fue domesticado durante algún tiempo por el Estado del Bienestar: el que los empresarios, al poder moverse a nivel planetario sin ningún tipo de restricción, puedan desempeñar

² En la práctica, las políticas neoliberales son mucho más complejas y contradictorias, y su peligro estriba justamente en que se suelen cambiar las reglas del juego en función de determinados intereses. Por ejemplo, es una práctica habitual de los gobiernos que están a favor de medidas neoliberales de cara al comercio internacional el establecer medidas de fuerte carácter proteccionista dentro de sus propios estados. EEUU constituye un buen ejemplo al respecto (Caño, 2001).

un papel clave en la configuración no sólo de la economía sino de la sociedad en su conjunto (Gil y otras, 2003).

Tampoco podemos obviar en este punto el papel que han jugado en todo este proceso las *Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación* (en el que profundizaremos en el apartado siguiente, dedicado a la dimensión tecnocientífica del Nuevo Orden Mundial). Mover capital a nivel planetario es posible gracias a las TIC's, las cuales, además de cambiar nuestra manera de percibir y simbolizar el mundo, han permitido a quienes ostentan el control de los medios de producción optimizar al máximo la acumulación de capital. No sólo las nuevas tecnologías, sino también la ya comentada disminución del papel controlador del Estado en las transacciones financieras, han participado en dicha optimización.

Por otra parte, la no intervención del Estado en cualquier área relativa a lo económico ha modificado un pilar tan básico para el mantenimiento del orden social moderno como lo es la *organización del mercado laboral*.

Tanto el declive del sector industrial como el auge del sector servicios han cambiado las características de las necesidades de mano de obra. En un capitalismo de producción, basado en la industrialización y en una demanda creciente, existe la necesidad de mano de obra constante y segura. Sin embargo, el *capitalismo de consumo* debe adaptar constante y eficazmente la producción a las necesidades del mercado y a las características de la oferta y la demanda (no sólo en función de las características del producto, sino en función de los servicios asociados a los procesos de producción).

Por ello, lo que plantea el Nuevo Orden Mundial es un modelo de *flexibilidad neoliberal* que conlleva el máximo “relajamiento” posible de los lazos

contractuales que deben establecerse entre empresa y trabajador, para poder así adaptar y ajustar en todo momento las necesidades de mano de obra a las necesidades de producción. Como efecto de esta flexibilización, el mercado de trabajo se caracteriza en la actualidad por su *precariedad*, puesto que es justamente el bajo coste de los salarios y la flexibilidad a la hora de contratar y despedir mano de obra lo que constituye una de las formas de competitividad más importantes en el ámbito de la economía internacional.

Ante tal estado de cosas, las áreas relativas a lo económico permean la totalidad del funcionamiento de nuestra sociedad, siendo las leyes del mercado las que cada vez delimitan más la forma que toman las relaciones institucionales. Pero, si pensamos la economía en términos de práctica social, ¿cuáles son sus consecuencias humanas?

1. 2. El Nuevo Orden Mundial como sociedad del riesgo

En su obra “La sociedad del riesgo”, Ulrich Beck (1986) sostiene que nuestra sociedad actual se caracteriza porque sus amenazas se sitúan dentro de ella misma, y no en el distanciamiento que suponía el poder colocar las miserias en otros mundos, lejos de nosotros mismos. En palabras de este autor, “ha llegado *el final de los otros*”. Beck sitúa esta explicación en referencia a la amenaza atómica; sin embargo, desde que se escribió aquel libro las amenazas que atenazan nuestra sociedad occidental se han multiplicado. Desde los medios de comunicación de masas se construye como LA AMENAZA en mayúsculas a la amenaza del terrorismo; la amenaza subyacente a las nuevas formas de organización del trabajo y el mercado laboral de no garantizar los medios que hacen posible la subsistencia es, sin embargo, una amenaza repudiada en los discursos institucionales, pero que se encuentra latente en las vivencias y experiencias de nuestra cotidianidad. Vivimos en una sociedad de la inseguridad.

La seguridad se ha convertido, así mismo, en el discurso legitimador de la permanencia del Estado en un contexto caracterizado por su declive, como hemos visto; paradójicamente, son los mismos Estados los que están abogando por este nuevo modelo de flexibilidad neoliberal aún cuando son ellos mismos los más perjudicados, puesto que dicho modelo implica en su forma ideal su total y completa desaparición (Beck, 1997). Efectivamente, al Estado cada vez le quedan menos funciones que cumplir, y el único papel al que se aferra, puesto que es el único que sigue dotando de sentido su existencia, es el de la seguridad (Bauman, 1998a). Esta necesidad de dotar de sentido la permanencia de unos Estados que ya no cumplen funciones políticas ni sociales no deja de ser uno de los puntales que sostiene el discurso sobre la inseguridad ciudadana, la necesidad de aumento del gasto militar, el

endurecimiento represivo de muchas leyes, el aumento de las prisiones... Este papel policial del Estado fomenta a su vez un sentimiento de terror en una población cada vez más inmersa en una ecología del miedo (Davis, 1994), lo que no deja de ser lógico, puesto que la seguridad constituye la única legitimación permanente para su subsistencia.

En este sentido, no es casual que autores como Bauman (1999) nos hablen de un desplazamiento en las demandas de seguridad, que son enfocadas hacia objetivos “políticamente correctos” y no hacia esta fuente de inseguridad original que es la inestabilidad constante y la falta de garantías respecto a los medios que permiten la supervivencia. Y es que el contexto social actual puede caracterizarse a partir del concepto “Sociedad del riesgo”: este término entrecruza las dimensiones cultural, económica, política y social de la llamada era de la globalización, y hace referencia a esta “permanencia de riesgo” como estado habitual de cosas que caracteriza al orden actual.

Las características de constante cambio y de continua incertidumbre en cuanto a la garantía de las necesidades básicas de las personas en buena parte de occidente (que es desde dónde es escrito y por tanto es también el contexto al que hace referencia este trabajo) es lo que hace que el Nuevo Orden Mundial sea también denominado como “Sociedad del riesgo”. Esta incertidumbre que caracteriza el contexto dibujado hasta el momento (que en palabras de Bauman (1999) puede llamarse competitividad, desregulación, flexibilidad... etc....) "aparece como un estilo de vida, la única manera posible de vivir la única vida de la que disponemos" (Bauman, 1999, p. 27). Sus consecuencias humanas y sociales son varias y de carácter complejo; en este trabajo pretendo dar cuenta tan sólo de dos de ellas, las cuales denomino dispositivos de subjetivación hegemónicos o formas totalitarias de construcción de la

experiencia de sí, y que son tratadas en detalle en el tercer capítulo de este trabajo. Se trata del ultraindividualismo y el simulacro.

El ultraindividualismo se caracteriza por una ausencia aparente del sentimiento de comunidad, que convierte al malestar en una experiencia puramente individual. En palabras de Bauman: "La indiferencia y la irritación tienden a compartirse, pero compartir la irritación no convierte a los solitarios sufrientes en una comunidad. Nuestra clase de inseguridad no es la materia de la que están hechas las causas comunes, las posturas conjuntas ni las filas solidarias. Tanto las oportunidades como los reveses parecen elegir a sus beneficiarios o a sus víctimas azarosamente (...)." (Bauman, 1999, p. 32).

Mientras tanto, el simulacro actúa de forma que nos conducimos como si hubiera una inexistencia total de límites, de fronteras; y este desconocimiento de límites nos llevará a no poder encontrar justificación, origen o causa a nuestro malestar. El simulacro, que se relata en los discursos consumistas sobre el individuo liberal ("nothing is impossible") y se encarna en personas reales, tiene como objetivo conducirnos a una situación en la cual actuemos "como si no existiera otra opción más que la de la dictadura del mercado y del gobierno, como si no hubiera espacio para los ciudadanos salvo como consumidores" (Bauman, 1999, p. 12).

Por último, y antes de entrar en la dimensión tecnocientífica del Nuevo Orden Mundial, creo importante señalar la importancia del miedo como instrumento de ingeniería social. Como ya hemos avanzado anteriormente, la incertidumbre y el miedo son las principales fuentes de legitimación de un estado al que ya sólo le resta la función policial. Y es el miedo el que logra que

sean las mismas poblaciones las que demanden control sobre sí³, cuestión que también será tratada en profundidad en el capítulo dedicado al simulacro.

³ En EEUU (pero no sólo en EEUU) gana las elecciones el candidato que se posiciona más contundentemente en referencia al tema de la seguridad; es decir, más a favor de la pena de muerte y de castigos ejemplares a los delincuentes (Bauman, 1999).

1. 3. La dimensión tecnocientífica del Nuevo Orden Mundial

Dado el gran impacto que las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación han supuesto en el contexto actual, la definición que hemos esbozado no quedaría completa de cara a los objetivos de este trabajo si no se contemplase el papel que han jugado, a raíz de dicho impacto, los discursos y prácticas semiótico materiales sobre la Ciencia y la Tecnología en el Nuevo Orden Mundial.

Como ya hemos avanzado anteriormente, la emergencia de la denominada Globalización no hubiera sido posible sin la aparición e implementación en todas las esferas de la sociedad de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación, de forma que en muchos sentidos podemos hablar de una auténtica revolución tecnológica (Castells, 1994). En este sentido, si la escritura revolucionó modos de pensar y procesos de relaciones humanas, como posteriormente también hizo la aparición de la imprenta (Ong, 1987), y de forma más reciente los medios de comunicación de masas, las Nuevas Tecnologías de la Información y de la Comunicación han supuesto no sólo cambios a nivel organizacional y cultural, sino también a nivel simbólico.

Ya hemos comentado que estos diferentes efectos pueden ser señalados en ámbitos tales como la economía, que se materializan en el paso de la sociedad industrial a una sociedad de consumo, o en el mercado laboral, donde, debido al desarrollo tecnológico, la productividad crece en relación inversa a los puestos de trabajo, lo que ha comportado que éstos se hayan reducido de forma más que notable en el sector secundario. Pero uno de los ámbitos en que las nuevas tecnologías han tenido un impacto más destacado, teniendo por tanto importantes efectos también a nivel no sólo económico, sino social y simbólico, es en el de la ciencia.

Donna Haraway (1997) utiliza la palabra **tecnociencia**⁴ para hacer referencia a este impacto, que es de dimensión tal que tecnología, ciencia y sociedad ya no pueden entenderse por separado. Y es la tecnociencia un mundo tanto semiótico como material, puesto que sus prácticas configuran nuevos símbolos y formas de entender la ciencia, la tecnología y la subjetividad.

En el Nuevo Orden Mundial, ciencia y tecnología se fusionan a través de la relación inextricable que se produce entre biología, tecnología y economía. Según Haraway, esta relación produce una mutación en la narrativa histórica, de forma que podemos hablar de un nuevo orden social de carácter global. En este Nuevo Orden Mundial, lo semiótico y lo material se entrelazan de formas diferentes, dando lugar a un tecnobiopoder que configura nuevas formas de subjetividad. Estas prácticas y discursos se encarnan en sujetos complejos, híbridos, que son al mismo tiempo “sujetados” – en tanto son productos directos del orden social – y posibilidades de transformación y resistencia. Su hombre-hembra y el oncoraton® son metáforas de los efectos que en la construcción de los sujetos ha tenido la implosión de lo informático, lo biológico y lo económico. Porque de la misma forma que la narrativa experimental permitió la separación entre sujetos y objetos, las nuevas narrativas de la tecnociencia producen otras formas hegemónicas de subjetividad, pero también de resistencia.

Pero, ¿en qué sentido se entrecruzan la biología y los discursos sobre el ser, la economía y las tecnologías de la información?

En cuanto a su relación con las TIC, hay que señalar que la biotecnología y los estudios sobre el genoma solamente han sido posibles en un contexto en que

⁴ En el concepto de *tecnociencia* las palabras *tecnología* y *ciencia* se encuentran fusionadas creando de esta forma un término “transgénico” y “promiscuo”, en palabras de la propia autora.

gracias a la tecnología se han podido manejar y gestionar grandes cantidades de información; el objeto de conocimiento del proyecto genoma humano no es otro que bases de datos con información sobre la vida (Haraway, 1997).

En la misma línea, Manuel Castells (2002) afirma que existen dos expresiones tecnológicas fundamentales para caracterizar a la sociedad en la que nos encontramos, la Sociedad de la Información en sus propios términos: una es Internet y la otra la ingeniería genética.

Estas dos expresiones tecnológicas están relacionadas en dos sentidos. En primer lugar, ambas se caracterizan por su capacidad de gestionar, reproducir y transformar la información. Y en segundo lugar, ambas interactúan cada vez más, puesto que las Tecnologías de la Información y la Comunicación permiten convertir las señales de la vida en señales electrónicas, para así poder manejarlas y gestionarlas:

“Las dos revoluciones [Internet y la ingeniería genética] se fusionan e interactúan a través de la capacidad de introducir sensores en la capacidad de reproducir la estructura del mapa de los procesos del genoma por capacidad informática masiva. Por consiguiente, estamos generando una doble revolución en la información que es genética y de índole electrónica, pero que interactúan cada vez más. Se convierten en una revolución en la que todos los procesos de la información, incluso los códigos de la materia prima, pueden ser programados, desprogramados y reprogramados de otra forma” (Castells, 2002, p. 2).

La biotecnología, fusionada de esta forma con las Nuevas Tecnologías de la Información, es al mismo tiempo un discurso y una práctica muy mercantilizada. ¿Cómo? En primer lugar, por medio de la marca. Marcas y

patentes funcionan como líneas duras que enquistan y presentan como producto individual un proceso colectivo de producción. Las marcas y las patentes, como los genes, son mapas de conocimiento y poder, son fetiches en el sentido marxista del término, puesto que presentan la “cosa en sí” como mercancía fuera de las relaciones sociales que la han hecho posible en tanto producto.

Donna Haraway ilustra la fusión entre biología, tecnología y economía con la figura del oncoraton®, el cual se define por un genoma empalmado, tiene un nombre empalmado, y además está patentado y tiene su marca registrada: de esta forma, el oncoratón® se convierte en paradigma de la fusión entre naturaleza y economía que caracteriza a la biotecnología actual (Haraway, 1997). El ratoncito programado genéticamente para desarrollar tumores cancerígenos no es sino un producto de consumo, parte del catálogo de ventas de una empresa llamada tecnociencia.

En este contexto, tecnología y economía – que convierten la vida en producto de gestión y de consumo – apelan todavía a la naturaleza como recurso fundacional, aún invirtiendo los clásicos términos de la relación naturaleza – cultura. La naturaleza ya no es previa, puesto que la naturaleza llega a ser calificada como una forma de ingeniería genética (Haraway, 1997). La tecnología participa, de esta forma, en este tipo de biopoder que fusiona naturaleza, ciencia y subjetividad, al cual llamamos tecnociencia. Y como en todo buen quehacer científico heredero de la modernidad, la tecnociencia interpela al deseo con la figura de la promesa, derivada esta vez del discurso judeocristiano de la salvación, con mártires como el oncoraton®, que “sufre y muere para salvarnos”.

Sin embargo, también es esta tecnociencia postmoderna la que a su vez dota de sentido a nuestro lugar colectivo de enunciación en tanto investigadores, en este contexto llamado Nuevo Orden Mundial. Y no debemos olvidar como el poder, en términos de Michel Foucault, también deja lugar a las resistencias. Por ello, a continuación explicaré en qué sentido este “yo”, sujeto de los enunciados presentes en este texto, se va a situar en este lugar colectivo de enunciación, para mirar desde él a las cuestiones de la subjetividad, la subjetivación, la sujeción y el deseo.

2. La mirada.

**El estudio de la subjetividad desde
los conocimientos situados**

*“La objetividad trata menos sobre el realismo
que sobre la intersubjetividad.”*

Donna Haraway

En este capítulo presento una reflexión epistemológica sobre el conocimiento que pretende producir esta investigación. Presento, por tanto, la mirada que va a efectuarse sobre el tema objeto de estudio de este trabajo: la relación entre poder y subjetividad en el Nuevo Orden Mundial, trabajada mediante los conceptos de subjetivación y sujeción. Por tanto, comienzo por indagar en la relación entre saber y subjetividad, que en la modernidad instauró la construcción de una subjetividad trascendente, que se negaba a sí misma como tal subjetividad, la cual se erigió como necesaria para la producción de conocimiento.

Se mostrará así mismo como dicha subjetividad trascendente pasa por una experiencia masculina de deseo como conquista. La construcción de esta subjetividad permitirá espacializar una realidad separada de dicha subjetividad en la forma de objetos, mientras que la perspectiva que posibilita esa construcción de la realidad será borrada y negada como perspectiva, constituyendo lo que algunos autores han dado en llamar “el punto de vista del ojo de Dios” (Haraway, 1997; Keller, 1994; Putnam, 1981).

A continuación, diserto sobre la cuestión de la relación sujeto - objeto, presentando una conceptualización de lo epistemológico rupturista con esta dicotomía. Desde dicha conceptualización, la subjetividad es punto de partida, a la vez que objeto, del conocimiento; ésta mirada será construida a partir de los aportes teóricos de Donna Haraway (1991) – con el concepto de conocimientos situados – y de Judith Butler (1990, 1993*a*, 1993*b*, 1994, 1997*a*) – con su teoría de la performatividad. Ambas autoras conforman el paraguas epistemológico bajo el que situar, comprender y leer este trabajo.

Por último, dedicaré un último apartado a la cuestión del sujeto de deseo. El concepto de sujeto de deseo constituye un intento por no reducir el estudio de

la subjetividad al estudio de la construcción discursiva del sujeto, aún sin negar en absoluto la importancia de la dimensión del logos, de la relación entre ser y palabra. Introducir la dimensión del deseo implica admitir que la construcción de la subjetividad tiene implicaciones que van más allá del discurso, de lo racional y de lo lingüístico, a la vez que supone introducir el plano afectivo en su estudio.

Por último, y antes de empezar a desgranar cual es la relación entre la subjetividad y el quehacer de una investigación, quiero recordar a Nietzsche, quién sostiene que la subjetividad siempre se constituye en la forma de una promesa.

Para poder hacer promesas necesitamos disponer de una "auténtica memoria de la voluntad" que ponga en suspensión la capacidad de olvido, puesto que la promesa constituye "un activo no-querer-volver-a-liberarse (...) de tal modo que entre el originario "yo quiero", "yo haré" y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte" (Nietzsche, 1887, p. 77). De la misma manera, sostengo que también la investigación ostenta entonces la forma de la promesa. Una promesa que le da todo el sentido a la noción de responsabilidad, puesto que sin capacidad de prometer no hay nada de lo que ser responsable. Promesa y responsabilidad me llevan a afirmar que el objetivo de este apartado es mostrar como, sosteniéndome en esta revisión epistemológica, la apuesta de esta tesis es, además de científica o académica, eminentemente política.

2. 1. Saber y subjetividad

Comienzo entonces por la historia de una relación íntima aunque históricamente repudiada: la relación entre saber y subjetividad.

En el ámbito académico contemporáneo hemos asistido en las últimas décadas a una crítica del concepto de representación, el cual validaba el método científico como única vía de acceso a la realidad y nos mostraba sus productos (los conocimientos extraídos) como fieles portavoces de ésta. La discusión sobre la posibilidad de conocimiento objetivo en Ciencias Sociales la podemos encontrar ya en Dilthey (citado por Ibáñez, 1990), según el cual de ninguna manera podemos obtener resultados de la misma naturaleza en Ciencias Naturales que en Ciencias Sociales, puesto que la realidad socio - histórica, al contrario que la realidad natural, no nos es externa, sino que es construida por nosotros.

No es este el lugar de revisar aquí las diferentes posturas que se han originado en este debate. Solamente quiero señalar al respecto que estoy de acuerdo con Tomás Ibáñez cuando explica que “la realidad social no es independiente de las prácticas humanas y (...) constituye precisamente un resultado de esas prácticas” (Ibáñez, 1989, p. 109). Por lo tanto, podemos concluir que la producción de conocimiento no hace sino participar en la construcción de la realidad que pretende representar, en contra de las posturas positivistas que la presuponen independiente del punto de vista del observador.

Pero la cuestión ya no es sólo demostrar la imposibilidad de la ciencia a la hora de conseguir un conocimiento objetivo, sino también discriminar los efectos que esta manera de pensar la producción de conocimiento ha tenido en la realidad social. Michel Foucault nos contó como el saber y el poder

venían íntimamente ligados, de manera que es impensable pensar en una parcela de saber sin relaciones de poder que se constituyan en ella. En palabras del propio Foucault:

“Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga o no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. Estas relaciones de “poder - saber” no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema de poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder - saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder - saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento.” (Foucault, 1975, p. 34).

Esta serie de preocupaciones acerca de la naturaleza de la realidad social surgen de la distinción sujeto - objeto, punto de partida fundamental en la epistemología clásica. Esta distinción parece clara (aunque sólo en principio) en Ciencias Naturales: tenemos un objeto de conocimiento y un investigador (o investigadora, ¿no?) que es el sujeto. El papel del sujeto en el proceso de investigación es el de diluirse tras el método científico, el cual nos hará aparecer el objeto en el estado más puro posible, sin vestigios ni rastros ya de su relación con el investigador (la cual no podía ser tratada más que como un problema, puesto que “contamina” nuestras percepciones y por tanto es

necesario encontrar el modo de acabar con ella). Sin embargo, en Ciencias Sociales tenemos que el objeto de conocimiento es el mismo sujeto, y el objetivarnos y conocernos fuera de nuestra relación con nosotros mismos parece haber sido un problema más grave todavía que el anterior.

Y sin embargo, es falso que solamente en Ciencias Sociales nos tengamos a nosotros mismos como objeto de estudio. La Medicina y la Biología, tanto en sus orígenes modernos como en su presente tecnocientífico, son ejemplos dentro de las Ciencias Naturales de todo lo contrario, y los efectos de verdad que de ellas se desprenden son altamente potentes y subjetivadores. Su retórica cientifista, con sus características correspondientes de “unicidad”, “absolutismo” y “supra - humanidad” (Ibáñez, 1991, p. 189), más su posición de instituciones fuertes en la sociedad, les convierten en importantes generadores de relaciones de poder-saber.

De todas formas, lo que me interesa aquí es también mostrar que **la relación sujeto - objeto** (o sujeto - sujeto objetivado) no sólo no es un problema, sino que **constituye la posibilidad misma del conocimiento**. Éste es el planteamiento no sólo de la postura de los “conocimientos situados”, sino en general de todas las teorías críticas al modelo representacionista, así como de la hermenéutica. En efecto, tal y como afirma Tomás Ibáñez, “es porque el sujeto es capaz de tomarse a sí mismo como objeto de análisis por lo que puede constituirse un mundo de significados compartidos y un espacio intersubjetivo sin los cuales la dimensión social no podría constituirse como tal”, concluyendo de esta forma que esta característica de reflexividad “constituye en última instancia la condición de posibilidad de lo social”⁵ (Ibáñez, 1989, pp. 122 - 124).

⁵ El participar de una visión estática y separada de sujeto y objeto responde a “la tendencia que tenemos, como personas y como investigadores, a constituir como categorías ontológicamente independientes unas entidades que sólo pueden existir en virtud de sus

La consecuencia radical de la no aceptación de la separación sujeto – objeto, así como de la crítica epistemológica al concepto de representación, es cómo la producción de conocimiento en Ciencias Sociales narra y por tanto construye la realidad social que está estudiando. Es de esta forma que el saber *nos subjetiva, es decir, nos constituye, delimitando nuestras experiencias, pensamientos, actos, emociones...en definitiva, delimitando nuestro ser* (Rose, 1996).

Y sin embargo, las consecuencias de la relación entre poder y producción de saber no se limitan a su función subjetivadora. El hecho de constituir una voz privilegiada en la producción de saber legitima acciones y decisiones sobre la realidad social, deslegitimando así para éstas a todos aquellos que no se encuentran en dicha posición. Para ilustrar este argumento transcribo unos comentarios de Francis Crick (biólogo co - “descubridor” con Watson de la estructura del ADN) en "La eugenesia y la genética" (1963), extraídos de un artículo de Evelyn Fox Keller (1994) que versa sobre la subjetividad científica:

1. “¿Posee la gente el derecho a tener hijos, en definitiva? (...)Yo pienso que si pudiéramos transmitir a la gente la idea de que sus hijos no son del todo cuestión suya (...) daríamos un enorme paso hacia delante” (Crick, 1963, p. 275).
2. “La cuestión (...) de que sea propio de las mujeres el impulso a tener hijos y de que (mi propuesta de concederles licencias) puede ocasionar trastornos es muy importante. Sin embargo, agregaría que existen técnicas mediante las cuales uno puede aplicar una presión social en forma poco notoria y así reducir tales trastornos” (Crick, 1963, p. 284).
3. “... es probable que logremos una mejora considerable (en el stock humano, gracias a la genética) (...) simplemente si tomamos a la gente que

relaciones recíprocas, y a representarnos bajo la forma de objetos lo que en realidad tiene la forma de un entramado de relaciones” (Ibáñez, 1989, p. 124).

posee las cualidades que nosotros apreciamos y hacemos que tenga más hijos” (Crick, 1963, p. 295).

La autora hace aquí un análisis muy pertinente sobre la posición gramatical del sujeto, del que podemos destacar la distancia marcada entre el “nosotros” (los que poseen el saber) y “la gente” (aquellos a quienes “nosotros” debemos comunicar nuestro saber). Pero las consecuencias de los planteamientos que propone Crick no se limitan a la posesión de la producción de saber, sino que éstos redundan en una serie de derechos de “los que saben” sobre “los que no saben”, puesto que su posición legitima tales decisiones sobre la gente y su filiación (“sus hijos no son del todo cuestión suya”).

Sin embargo, el que un determinado campo de investigación esté basado en una postura crítica no obvia en absoluto las relaciones de poder/saber. Los estudios de género, por citar tan sólo un ejemplo, no son externos a todo este entramado de relaciones de poder y efectos de sujeción (Pujal, 1998; Nández, 2001). Según Correa y otras (1994), partiendo de la “simultaneidad de la construcción sujeto-género” se explica cómo las tecnologías de género se perfilan en amplios espacios de la academia: véase la psicología, la demografía, la medicina,... y por supuesto, también en los estudios de género. El hecho de que la teorización de género se basase en los supuestos de identidad provocó la construcción de “la mujer”; es decir, constituyó a la mujer como unidad individual y no fragmentaria, lo que tiene como efecto no asumir “la implosión de la categoría”, o el no considerar que “las tecnologías de género producen campos discursivos, discursividades múltiples que producen el sujeto “mujer” de diversas y variadas maneras que no excluyen discursos antagónicos, transversales, contradictorios entre sí, y que a su vez provocan el emerger de múltiples posiciones de sujeto-mujer” (Correa y otras, 1994, p. 43). Por esta capacidad que tienen intrínsecamente los campos de producción de

saber de investirse en tecnologías de subjetividad es tan importante dotar de responsabilidad la acción investigadora, y adoptar en todo momento una perspectiva ética en cuanto a la producción de conocimiento. Se trata de luchar, como dice Donna Haraway, desde “el ombligo del monstruo” (Haraway, 1991); esta autora utiliza esta metáfora para designar la posición privilegiada de l@s investigadoras/es sociales, manifestando la paradoja de luchar contra el poder desde una importante posición de poder.

Toda esta serie de consideraciones que vengo desarrollando hasta el momento, las cuales deben entenderse como tomas de posición a la hora de fundamentar y justificar mi trabajo como investigadora, tienen su razón de ser en un intento de disolución de la dicotomía sujeto - objeto, fundamentada en otras tales como simbólico - material o cultura - naturaleza. Si partimos de que no podemos salirnos de nosotros/as mismas/os y tomarnos como objeto de investigación, no tendrá sentido entonces intentar aislar la cultura para observar que es lo que nos queda ya de “natural”, o puramente biológico. De la misma manera, tampoco tendrá ningún sentido el entender la cultura como un “prejuicio”, es decir, como aquello de lo que nos tenemos que liberar para llegar a una interpretación objetiva, como variables que debemos aislar para llegar al conocimiento de esa “realidad en sí”, trascendente y preexistente⁶.

Adopto de esta forma el sentido más gadameriano de la palabra prejuicio: se trata de entender el término como “pre - juicio”, es decir, como aquello que al constituirnos define nuestra posición en un diálogo, formando de esta manera la posibilidad misma de la comprensión. Dialogar, como nos muestra Gadamer, es aperturar espacios mediante la forma de la pregunta (“Preguntar quiere decir abrir”), de forma que “todo preguntar y todo querer saber

⁶ En este sentido se ha entendido el término prejuicio durante toda la Ilustración; según Gadamer el prejuicio de esta época ha consistido precisamente en “un prejuicio contra todo prejuicio”, lo que pone de manifiesto que el historicismo “se encuentra él mismo en el suelo de la moderna Ilustración” (Gadamer, 1975, p. 337).

presupone un saber que no se sabe” (Gadamer, 1975, p. 443). O, expresado de forma más sencilla, no estamos sino afirmando que la posibilidad de interrogación conlleva en sí misma toda una serie de prejuicios que nos conforman sin ser conscientes de ello, puesto que forman parte de nuestra tradición y nuestra historia.

Otra de las reflexiones importantes para entender el funcionamiento de dicotomías tales como la de “sujeto – objeto”, o todas sus otras bipolaridades asociadas como la de “social – natural” o “naturaleza – cultura”, es la de mostrar como cada uno de sus polos son indesligables, puesto que lo que posibilita el uso de uno de los conceptos es precisamente la comprensión del otro. Así que el objetivo tampoco es el de hacer prevalecer “lo social” por encima de “lo natural”, dado que esto presupone en cierta forma el mantenimiento de la dicotomía. Mi propuesta es entender lo ontológico como una amalgama de factores (biológicos, tecnológicos, colectivos, sociales...) en los que la distinción entre unos y otros sería puramente analítica; es decir, que resultarían construcciones útiles a determinados fines, o para determinadas líneas de producción de conocimiento (y por eso la relación poder/saber otorga a la producción de conocimiento un carácter intrínsecamente político). Hemos de evitar caer en planteamientos unidireccionales, ya que si no estaremos construyendo un sistema teórico estático y cerrado, al tiempo que fomentamos el mantenimiento de las dicotomías, como resultado de focalizar el interés en uno de los dos polos. En este sentido, el giro simétrico propuesto principalmente por los estudiosos de la Sociología del Conocimiento Científico (Domènech y Tirado, 1998) constituye una buena alternativa de cara a la disolución de las bipolaridades clásicas.

Donna Haraway apuesta también por un planteamiento no dicotómico, resolviendo de esta forma la cuestión del “interior vs. exterior” o “cultura vs.

naturaleza” en la producción científica, y abogando por un planteamiento metafórico de la misma:

“El problema principal se encuentra al poner en entredicho esta postura desde el punto de vista de las fuerzas sociales que determinan las historias científicas desde “el exterior”, en contraposición a la penosa práctica científica que elimina sesgos desde “el interior”, es que existen metáforas tanto dentro como fuera. Las fuerzas sociales y el ejercicio científico diario existen en el interior. Ambos forman parte del proceso de producción de conocimiento público y ninguna es una fuente de pureza o de polución. Más aún, el ejercicio científico diario es una fuerza social muy importante” (Haraway, 1991, p. 154).

Esta autora sugiere el hecho de que la ciencia no sea ni simplemente un “mito”, ni tampoco una empresa de producción de conocimiento objetivo y acumulativo, aunque sin embargo las dos cosas puedan contener una “sugerencia de verdad”. Abogar por un giro simétrico y subjetivo en la producción de conocimiento es reconocer la presencia de subjetividades en el interior de la producción científica, al tiempo que, sin embargo, sus productos son algo más que el fruto de una intersubjetividad consensuada; reconocer la relación sujeto – objeto como tal no es negar el objeto, sino situar cada una de las partes de dicha relación en el entramado contextual e histórico que las constituyen. Pero para poder continuar indagando en las formas en que los conocimientos situados entienden esta relación entre sujeto y objeto, quiero retomar cuáles fueron, así mismo, esas circunstancias históricas que construyeron esta dicotomía en la época de la modernidad. Por ello, en el siguiente apartado mostraré como fue posible esta dicotomización del proceso de producción de conocimiento en una polaridad sujeto – objeto, partiendo de los presupuestos de la ciencia moderna que Keller (1985, 1994) analizó en relación con la masculinidad y el deseo.

2. 2. Ciencia moderna y subjetividad trascendente masculina

Comenzaré por recordar como la subjetividad configurada por la epistemología moderna tiene que ver con una trascendencia que se consigue mediante un ejercicio de perspectiva, espacialización y borrado de dicha perspectiva. En este sentido, el espacio es una dimensión crucial para entender la relación entre poder y saber en términos de Foucault; para él el poder es productivo en el sentido de que hace visible, muestra, aparece, expone (Tirado, 2001). La subjetividad subyacente en la ciencia moderna es efectivamente de una perspectiva que debe negarse a sí misma como tal, al tiempo que espacializa su objeto, haciéndolo por tanto medible y conquistable. Esta subjetividad trascendente también consigue borrarse bajo la forma de la multiplicidad en la era de la tecnociencia, aunque continúa convirtiendo sus objetos en objetos de deseo mediante la experiencia de placer que subyace bajo la metáfora científica de la figura masculina del conquistador (Haraway, 1997). Por ello en este apartado profundizaré en el tema de la espacialización en la ciencia moderna, mostrando la relación entre ciencia, tecnología y la subjetividad masculina del conquistador, que espacializa la realidad en objetos y la hace por tanto conquistable.

La subjetividad trascendente necesaria en la ciencia moderna tiene que ver con la perspectiva y el espacio. Una perspectiva que debe borrarse como tal, al tiempo que espacializa su objeto, haciéndolo por tanto medible y conquistable. Situándose en la modernidad para tomar así como punto de partida la caracterización del sujeto en dicho periodo, numerosos autores/as han puesto de manifiesto como la pretensión de esta subjetividad en el plano epistemológico consistía básicamente en su “desaparición”, es decir, en la aspiración a borrarse como punto de perspectiva desde el cual se accede a la

realidad, para permitir el conocimiento de ésta en su esencia, en la ausencia de prejuicios.

Evelyn Fox Keller (1994) sostiene que la revolución del pensamiento que contribuyó a la aparición de la ciencia moderna fue, dentro del contexto de las artes figurativas del siglo XV, la invención del dibujo en perspectiva. El dibujo en perspectiva “proveyó una metáfora para el conocimiento del mundo natural, adquirido mediante una observación y documentación sujetas a reglas” (Keller, 1994, p. 149). Puesto que la perspectiva implica necesariamente un punto de vista, al tiempo que proporciona una imagen extremadamente “vívida” de lo real, se cierra de esta manera la paradoja según la cual, si seguimos los procedimientos adecuados, conseguiremos acceder a esta realidad independientemente de aquel que esté observando. Todo gracias a esta metáfora del cuadro, en el cual espacializamos clausurando nuestro objeto de conocimiento, mientras que nosotros como observadores sólo tenemos lugar en la forma de una ausencia. Como testigos modestos, diría Haraway.

De esta forma conseguiremos concebir la realidad como algo separado y autónomo, lo cual, a su vez, nos devolverá una imagen del “yo” del observador objetivada, separada del resto del mundo y de los demás objetos, erigiendo una dicotomización entre observador y realidad observada.

Esta construcción de observador y realidad observada mediante el juego de la perspectiva es la que subyace en la construcción ontológica del sujeto de la modernidad, un sujeto así mismo autónomo y masculino. En este sentido, Keller señala cómo existe una conjunción histórica entre hombres y ciencia, al tiempo que existe una disyunción, también histórica por supuesto, entre mujeres y ciencia (Keller, 1985). La adecuación de los hombres como testigos

modestos adecuados, es decir, como actores válidos en los juegos de poder del método experimental, llevó a considerar consecuentemente a las mujeres como testigos inadecuados (Haraway, 1997). Y de la misma forma, la misma lógica dicotómica que construye de forma trascendente y masculina esta subjetividad que se repudia a sí misma como tal, etiqueta a su vez todo aquello que dicha subjetividad niega como algo femenino.

Esta separación del observador de su realidad observada inviste a éste de una aparente autonomía. Y esta aparente autonomía, al efectuarse en la forma de la trascendencia, será vivida como “un ejercicio de despersonalización”, en el cual no ya no habrá cabida para los afectos, los deseos, los valores..., en una palabra, para la subjetividad. Por otro lado, otro de los efectos de este proceso de separación y autonomía es el de negar la historicidad de la producción de conocimiento; de esta forma, este proceso será caracterizado como la de “un proceso sin sujeto, un proceso desde ningún lugar, un proceso, en fin, ahistórico y asocial” (Domènech e Ibáñez, 1998, p. 15).

Esta visión también pudo consolidarse gracias al “entendimiento tácito de que había un punto de vista privilegiado – el punto de vista de Dios – que era al mismo tiempo absolutamente particular y absolutamente omnisapiente” (Keller, 1994, p. 151). Por otra parte, la filosofía dualista cartesiana también participo en esta separación entre observador y realidad observada, ya que la racionalidad carente de cuerpo constituye para Descartes el gran privilegio epistémico.

Como ya he comentado, este proyecto de trascendencia que acabo de describir ha sido caracterizado, al menos desde Simone de Beauvoir (1949), como típicamente masculino. De Beauvoir comentaba como los hombres han tendido a confundir su punto de vista con la verdad universal, de manera que

se han asignado a ellos mismos la tarea de representar el mundo. También hemos visto como la concepción epistemológica en la cual se fundamenta esta forma masculina de producir conocimiento, al estar fundamentada en la separación y la negación, se convierte en la responsable de hacer aparecer en escena dicotomías tales como el clásico cartesiano mente - cuerpo, o cultura - naturaleza, o masculino - femenino... dicotomías que son forjadas de una forma totalmente asimétrica, dado que uno de los polos desaparece mediante el movimiento de proclamar al otro medida universal, marginando de esta forma a "sus restos".

Es este segundo polo de tales binaridades (el que se corresponde con lo subjetivo, el cuerpo, la naturaleza... en definitiva, lo femenino) el que se constituye mediante una axiomática de la mirada totalizante masculina. Esta mirada trascendente se constituye mediante un movimiento de desaparición, dado que su lugar es el de la ausencia. Para realizar este movimiento, y poder prescindir del punto de vista que la constituye, se debe efectuar de la misma forma una negación de la tenencia de un cuerpo, con toda la carga que ello conlleva (negación de subjetividades, afectos, limitaciones...). Sin embargo, ninguna mirada se constituye si es que no queda ya nada por mirar: este acto de "sublimación" hacia la trascendencia, al venir precedido por uno de separación, nos permite constituir, como ya he descrito, la realidad independiente, el "ahí fuera" en el cual será recogido todo aquello que, por definición, no cabe en "la" mirada. Y de la misma manera en que la "realidad independiente" queda constituida, así mismo quedarán absorbidos otros cuerpos y realidades naturales. Desde este punto de vista, el hombre blanco burgués no se encuentra "axiomatizado" por ningún lado, puesto que, mucho antes de que este trabajo empezara a escribirse, su mirada ya era "la mirada", aquella que había logrado capturar para sí el "punto de vista del Ojo de Dios".

Según Keller (1994), este proyecto cartesiano no se ha disuelto en la era tecnocientífica, sino que se ha radicalizado en la concepción de sujeto en el siglo XX, el cual sigue careciendo de cuerpo y buscando la trascendencia. Ilustrando su argumento con la metáfora de la inteligencia artificial autosuficiente y desencarnada, que constituye una de las metas de la ciencia en nuestra época, nos muestra de que forma ésta constituye una radicalización de esta negación de la corporeidad y la subjetividad, que como ya he mencionado caracteriza todo el proceso de producción científico. De esta forma se consigue transformar un punto de vista, privilegiado por todo un dispositivo de relaciones de poder, en la mirada desde ninguna parte; es lo que Putnam (1981) denomina “el punto de vista del Ojo de Dios”.

La argumentación de Keller, que iguala “postmodernidad” a “plusmodernidad”, consiste en el razonamiento según el cual el llevar la subjetividad a su límite, es decir, a la forma de la multiplicidad, conlleva necesariamente el precio de anularse, de tal manera, a sí misma. La multiplicidad sería otro ejercicio de borrado y desencarnación más, ya que la subjetividad múltiple no necesariamente está dotada de materialidad, con lo que en este sentido puede ser entendida como una culminación de las aspiraciones propias de la modernidad, de nuevo apareciendo en una perspectiva sin cuerpo. La unidad trascendente y desencarnada se encuentra de esta manera bajo subjetividades múltiples y multitudes.

Este efecto epistemológico de trascendencia en la subjetividad múltiple puede verse también en la retórica propia de muchos escritos postmodernos: la exterioridad respecto a lo que una escribe no se da solamente utilizando una forma impersonal en la retórica, sino también abusando de los puntos de subversión textuales, de aquellas partes en que el texto subvierte lo que pareciera que el autor pretendía decir (Žizek, 1989). Es también lo que

Haraway comenta con su famosa asección: “el relativismo es una manera de no estar en ningún sitio mientras se pretende igualmente estar en todas partes”. (Haraway, 1991, p. 329). En este sentido se concilia la paradoja de argumentar contra la trascendencia mientras siguen permaneciendo estas mismas pretensiones: “La especificidad histórica de los modernistas, la versión cartesiana ha sido simplemente remplazada por una nueva configuración postmoderna de separación, una nueva imaginación de desencarnación: un sueño de estar en todas partes”⁷ (Bordo, 1990, en McNay, 1992, p. 124).

Sin embargo, y como veremos a continuación, a pesar de que la trascendencia se consigue mediante una negación de sí misma en tanto perspectiva, esta despersonalización y desencarnación no se encuentra exenta de experiencias subjetivas de deseo. Estas experiencias de deseo están relacionadas con el importante ejercicio de control y dominación de los objetos construidos que la misma trascendencia conlleva.

Keller muestra como estos movimientos de espacialización y perspectiva en la forma de la ausencia son también una cuestión que entrecruza las relaciones de género y deseo. Relación entre género y deseo que tiene que ver con la correspondencia que existe entre la trascendencia, la autonomía y la experiencia de dominación.

El hecho es que, desde este punto de vista de subjetividad trascendente masculina, la autonomía y la dominación se dan siempre conjuntamente. Para explicar la relación entre la dicotomización entre observador y realidad observada y las relaciones de género, Keller parte del análisis del discurso de uno de los precursores de la ciencia moderna, Francis Bacon. Mediante este trabajo de análisis, esta autora nos muestra como con la modernidad se

⁷ La traducción es mía

constituye esta percepción de “una separación que les permitía a los hombres concebir un universo autónomo” (Keller, 1985, p. 77).

Esta separación conllevaría importantes implicaciones en la práctica científica y en la concepción de los valores de género: en primer lugar, para conseguir este objetivo de autonomía y generación de conocimiento científico la mente humana debía liberarse de “preconcepciones”. Una vez borradas estas impurezas, tenemos el ya mencionado producto de la subjetividad trascendente en la concepción científica, el cual es inseparable de ciertos valores de género: virilidad masculina y capacidad generativa femenina.

"Limpia de contaminación, la mente podrá ser impregnada por Dios y, en ese acto, será virilizada: se le dará potencia y capacidad de generar vástagos viriles en su unión con la naturaleza" (Keller, 1985, p. 47).

Son los mecanismos llamados de “condensación” (el poder de identificarse con el padre y con la madre, ser autónomo y a la vez poder concebir) y “elisión” (la negación de que el acto de dar a luz sea femenino), los que permiten que sobrevivan toda esa serie de deseos que, por femeninos, ya no se consideran aceptables. En el discurso de Bacon se ve como se niega lo femenino como sujeto, pero esta negación, si es tan agresiva, se debe a la necesidad de que la mentalidad científica sea "en algún sentido, una mentalidad hermafrodita", masculina en su autonomía y femenina en su capacidad generativa. En un ejercicio violento de repudio el científico, de esta manera, es capaz simultáneamente de apropiarse y negar lo femenino. De esta forma es posible un sentimiento de independencia que no entra en conflicto con el deseo de identificarse con la madre, lo que genera un sentimiento de “autosuficiencia omnipotente” (Keller, 1985, p. 49).

A partir de estas consideraciones la naturaleza se conceptualizará como femenina, es decir, como objeto de las acciones de la mente, lista para ser conquistada y puesta al servicio de la humanidad: “He llegado a la verdad misma al traerte a la Naturaleza con todas sus criaturas para someterla a tu servicio y hacerla tu esclava” (Keller, 1985, p. 47). Esta retórica de autonomía y dominación que subyace en la subjetividad trascendente del proyecto moderno de ciencia implica una total independencia de las relaciones con los demás (incluso de la relación con uno mismo, puesto que en tanto niega las propias limitaciones se niega a sí mismo como sujeto reflexivo y como cuerpo). Sin embargo, esta experiencia de independencia sólo es posible efectuando relaciones de dominación en las que, por propia definición, se niegue la necesidad de los dominados. Por ello, la autonomía se basa en una negación de los conflictos con los otros, construyéndose a su vez mediante la competencia y el control sobre los demás:

“Si el control parece una respuesta natural y necesaria al conflicto, el intento de preservar o favorecer la autonomía en condiciones adversas, la dominación es la respuesta a este conflicto en un mundo de participantes definitivamente desiguales” (Keller, 1985, p. 111).

La relación de este proyecto de autonomía y trascendencia con el control y la dominación nos muestra de forma bastante ilustrativa la relación que éste mantiene con la cuestión del deseo. Contrariamente a lo que podrían indicar sus pretensiones de desapasionamiento, esta subjetividad trascendente, al ser indesligable de los proyectos hegemónicos de dominación, “nunca es una experiencia emocionalmente neutra” (Keller, 1985, p. 106). Y es que según esta autora, la consecución de autonomía siempre va ligada a una experiencia de placer “sádico”, entendiendo “sadismo” como la pasión por el control absoluto sobre un ser viviente. Y para el sádico la agresión, al ser una

afirmación del control que se está ejerciendo sobre los otros, se relaciona con el placer de forma directa.

Ya hemos visto como el proyecto de autonomía y sus pretensiones de trascendencia son los que permitían la construcción de la realidad como algo separado e independiente del sujeto. La relación de autonomía con control en el sadismo hace que el deseo emerja conceptualizado a partir de la carencia. Al mismo tiempo, el placer proporcionado por el dominio deviene en objetivo, mientras que la realidad se construye en la forma de objetos de deseo.

En la actualidad, la subjetividad propia de la tecnociencia no consiste precisamente en una trasgresión de estos valores en las relaciones de género y deseo asociadas a la práctica científica; más bien al contrario, asistimos a una exacerbación de sus efectos. Tal y como señala Donna Haraway a partir de su trabajo sobre figuras provenientes de la biotecnología, actualmente podemos distinguir mecanismos de espacialización de los objetos científicos (los mapas genéticos, por ejemplo) en las que, a pesar de su carácter de proceso colectivo, la subjetividad individual y autónoma que se apropia del producto del conocimiento sigue apareciendo. Las marcas y patentes fetichizan dichos productos y los alienan de su carácter colectivo, de forma que la figura del héroe masculino conquistador sigue estando presente (Haraway, 1997).

2. 3. Sobre la disolución de la relación sujeto - objeto

De lo relatado en los apartados anteriores se deduce que, por lo que se refiere al quehacer científico, ninguna hipótesis ni ninguna pregunta de investigación surge de forma pura, ya que éstas son un reflejo de un sujeto deseante que las enuncia, a pesar de que dicho sujeto se niegue a sí mismo en tanto tal. Este ejercicio de perspectiva, espacialización de la realidad y borrado de dicha perspectiva es el que constituye el proceso de producción de conocimiento en la era moderna.

De esta forma, el sujeto investigador, una vez superado el punto de vista de la sociología del error (que, dentro de los estudios de Sociología de la Ciencia, todavía identificaba el contexto social del investigador como una fuente perniciosa para la producción de un conocimiento objetivo y válido de la realidad investigada), ya no será más un problema. Todo lo contrario: **es el sujeto que investiga el que deviene la posibilidad misma de la investigación.**

Ya hemos dado entonces algunos pasos previos para la disolución y superación de la relación sujeto - objeto. En primer lugar, hemos desenmascarado al sujeto siempre presente en toda producción de conocimiento. En segundo lugar, sabemos que el sujeto que investiga deviene la posibilidad misma de la investigación; por tanto, ya nunca más vamos a tratarlo como una molestia o como un error. Continuemos pues con otras consecuencias de este planteamiento.

¿Qué sucede con las preguntas de investigación? Las preguntas que efectúa el sujeto investigador también influyen de forma positiva en el objeto de nuestro conocimiento; y cuando digo que influyen de forma positiva me refiero a que

la misma pregunta construye ya al objeto en cierta forma. Como dice Tomás Ibáñez, es "como si la respuesta llevase, grabada en su seno, el sello de la interrogación más que la marca de aquello que se interroga" (Ibáñez, 2001, p. 9). Las consecuencias de este planteamiento son que ni la subjetividad, ni el Nuevo Orden Mundial, ni ninguno de los conceptos presentados en este trabajo son independientes de la forma en que hablamos de ellos, de las preguntas que nos hacemos sobre ellos. Nuestras preguntas, nuestros discursos y nuestras prácticas los conforman, la mayor parte de las veces muy a nuestro pesar.

De la misma manera que los hechos sociales que vivimos son fruto de nuestras acciones y nuestras prácticas, también el conocimiento que producimos sobre ellos lo es. Es fruto de nuestros intereses, de nuestras preguntas y de nuestras inquietudes, de forma que la misma construcción de un objeto de conocimiento puede suponer también, en cierta forma, la deconstrucción del sujeto que lo investiga (Ibáñez, 2001). El conocimiento del objeto es también, por tanto, conocimiento sobre el sujeto investigador, y la dicotomía sujeto - objeto queda diluida no sólo en tanto el objeto de conocimiento es producto del sujeto (como propone el construccionismo social) sino también en tanto el propio sujeto acabará siendo deconstruido y puesto en cuestión por el propio objeto que investiga.

Por este preciso motivo el presente trabajo es también una tesis sobre mi malestar y devenir melancólico, y sobre la imposibilidad de ruptura con ciertas relaciones de poder en las que estoy inmersa, puesto que son a su vez las que le dan sentido a mi existencia. Y sobre las cosas que me salvan a la vez de esta melancolía. Por eso, el trabajo también tiene a su vez una estructura melancólica (entendiendo melancolía como nostalgia de una comunidad perdida, en términos de Fernández Christlieb, 1994a), ya que su apariencia, su

estética y su retórica es la de un trabajo totalmente separado de mí, separado de todas aquellas relaciones que han acabado por producirlo, aún cuando epistemológicamente esta separación sea totalmente imposible.

2. 4. El aporte de las epistemologías feministas y los conocimientos situados

A partir de las reflexiones previas sobre la relación entre saber y subjetividad y sobre la dicotomía sujeto – objeto, este apartado constituirá una puesta en común de lo que para mí representa un trabajo de investigación comprometido con una determinada postura, así como una justificación de las conexiones que van configurando mi relato.

El aporte de los conocimientos situados se encuentra plasmado principalmente en la obra de Donna Haraway (1991) "Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza"; este planteamiento epistemológico fue y es utilizado por amplios sectores de la academia, pero en especial por el postfeminismo, como forma de superación teórica y epistemológica del construccionismo social (Berger y Luckhman, 1966; Burr, 1995; Gergen, 1994). Su punto de vista se complementa en muchos aspectos con la teoría de la performatividad de Judith Butler, como también intentaré mostrar. En este apartado, entonces, trabajaré, en primer lugar, el aporte político que supone dicho concepto; en segundo lugar, lo que desde este punto de vista se entiende por experiencia o por subjetividad; y por último, las implicaciones que los conocimientos situados tienen para una epistemología crítica que apuesta por las posibilidades de transformación social.

2. 4. 1. Los conocimientos situados como alternativa al “relativismo cínico”

El concepto de “conocimientos situados” se acuña y toma forma a partir de la preocupación por los efectos de la retórica que algunos autores utilizaban bajo el amparo de las entonces novedosas teorías postmodernas y postestructuralistas, mediante la cual hacían gala de un relativismo crítico, aunque posicionándose sin embargo en un punto de vista exterior al conocimiento producido. El relativismo crítico resultaba, en muchas ocasiones (por lo menos las suficientes para que resultase preocupante) en un metalenguaje que nos servía para analizar y construir el resto de discursos, pero que conllevaba como efecto posicionar al autor en un punto de vista totalmente externo al conocimiento construido, reproduciendo así las mismas relaciones de poder que en el ámbito científico y académico dichas posiciones alardeaban de estar socavando (Zizek, 1989). El igualar el concepto de “construcción de la realidad” al de “ficción” o “mito” es una muestra de dicha relación de externalidad respecto al conocimiento y las relaciones de poder, puesto que decir “la realidad no existe” es prácticamente lo mismo que situarse fuera de ella.

Efectivamente, nadie puede negar la efectividad del relativismo como forma de cuestionamiento de lo que generalmente damos por evidente. Sin embargo, hay que señalar, como dice Bauman, que el conocimiento de una situación no garantiza en absoluto las condiciones para el cambio, porque todo depende del uso que le demos; y dicho uso puede ser, recuerda Bourdieu, “clínico”, o de diagnóstico de una realidad problemática, o “cínico”, o de reconocimiento de una realidad percibida, en términos de poder, como totalmente externa al que investiga (en Bauman, 1999).

Por ello este relativismo crítico corría el peligro de caer en un relativismo cínico, puesto que al tiempo que criticaba las relaciones de poder continuaba reproduciéndolas, dada la falta de autocrítica que conlleva este posicionamiento externo. Tanto relativismo como realismo compartían la misma perspectiva, la llamada “punto de vista del ojo de Dios” (Putnam, 1981), puesto que se situaban más allá de las situaciones que analizaban y describían; en palabras de la propia Haraway: “El relativismo es una manera de no estar en ningún sitio mientras se pretende igualmente estar en todas partes. La “igualdad” del posicionamiento es una negación de responsabilidad y de búsqueda crítica (...) El relativismo y la totalización son ambos “trucos divinos” que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea a la ciencia” (Haraway, 1991, p. 329)

Cuando debatimos en torno a la cuestión relativismo vs. realismo, no debemos pensar que el concepto de conocimientos situados es una nueva palabra que servirá para sustituir a otras más antiguas diciendo las mismas cosas. Mi propuesta no es una cuestión de formas sino de perspectiva, y desde la perspectiva de los conocimientos situados podríamos incluso encontrar nuevos usos para viejos términos. Por ejemplo, desde los conocimientos situados, si decimos que un discurso tiene efectos es precisamente porque es efectivo, con lo que hablar de construcción discursiva no es lo mismo que hablar de ficción (por lo menos en el sentido en el que ficción remite a “aquello que no es real”). Con esto no defiendo un origen, una esencia o una realidad preexistente (“Ya no creemos “que la verdad siga siendo verdad cuando se le arranca el velo; hemos vivido lo suficiente como para estar persuadidos de ello””⁸), sino que pretendo poner de manifiesto que una producción discursiva es algo soportado por múltiples prácticas sociales, y por

⁸ De “Nietzsche contra Wagner”, en Foucault, 1977, p. 21.

lo tanto “pesado” y nada fácil de cambiar. Si considero importante explicitar estas cuestiones es por la tendencia que podemos encontrar en algunos escritos de considerar “leve” una construcción dado su manifiesto carácter relativo y lingüístico, y por ciertas afirmaciones según las cuales es posible cambiar la realidad sólo por hablar de ella de forma distinta. No es cuestión en este trabajo el contrariar esta cuestión hasta cierto punto; sin embargo, el que los discursos tengan efectos no depende de la intención (por buena que sea) de su emisor/autor. El eje de estas discusiones gira en torno a lo que Baskhar (en Ibáñez, 1989, p. 75) denomina “falacia epistemológica”, “en la que los enunciados sobre la existencia se sostienen como reductibles a los enunciados sobre nuestro conocimiento de la existencia”; o en la afirmación de Tomás Ibáñez según la cual se confunde la afirmación de que “algo” adquiere su estatus de objeto realmente mediante un proceso de construcción lingüístico-conceptual con la afirmación de que, por lo tanto, ese objeto “es” de naturaleza lingüístico-conceptual” (Ibáñez, 1993, en Cabruja, 1998, p. 52).

Por ello, y en lo que atañe a la apuesta por el concepto de “conocimientos situados” como lugar desde el cual situar mi quehacer investigador en el contexto de la Psicología Social, creo necesario hacer una crítica constructiva a otra serie de conceptos y formas de concebir lo epistemológico que, aún reconociéndoles un valor innegable en el cuestionamiento y la crítica de lo que generalmente se da por sentado, son a mi parecer insuficientes para entender la investigación como una apuesta, con las promesas y responsabilidades que ésta necesariamente conlleva. Se trata de conceptos tales como “construcción discursiva” y “relativismo epistemológico” igualados a los de “ficción”, “mito” y “realidad virtual”. Y es que mostrar lo construido mediante el discurso como “ficción” o “mito” nunca invalida de por sí un determinado dispositivo de poder (ojalá fuera de esta manera)... ya que, entonces, sólo viviríamos

ficciones, y nuestra existencia virtual podría cambiarse con la fuerza del verbo (el cual ya sabemos que no siempre se hace carne).

La teoría epistemológica de los conocimientos situados surge en respuesta a este peligro de externalidad del sujeto de conocimiento, puesto que el concepto de “ficción” le sitúa inevitablemente fuera de esa realidad construida. Los conocimientos situados aportan una visión de lo epistemológico que conciben como punto de partida las situaciones en las que nos encontramos, en su “relatividad” y en su “realidad”, y sin participar en absoluto en la concepción de dicha realidad como externa al sujeto de conocimiento.

El concepto de autoridad (entendido como autoría) es básico en la posición del investigador a la hora de construir este nuevo conocimiento. Sin embargo, se trata de una autoridad responsable y localizada, en el sentido de que condiciones tales como el género, la clase, la raza o la nación son categorías explícitas en la observación, despojándose de paso de toda pretensión de “universalidad”, que no de “visión objetiva” (aunque si la palabra “objetiva”, que es la que originariamente utilizó Donna Haraway, molesta mucho al lector, puede sustituirla por “rigurosa”). Por ejemplo, podemos decir entonces que la ciencia es masculina; sin embargo, esto no invalidará el uso del conocimiento producido por ella, sino que solamente lo situará, lo localizará y mostrará su parcialidad. La crítica debería revertir entonces en conceptos tales como “universal” o “abstracto”, y no “masculino” o “blanco“, puesto que, como afirma Donna Haraway, es “la gente situada en sitios históricos particulares” la que “crea los significados” (Haraway, 1991, p. 181). Al reconocer que lo negativo no es lo “masculino” de por sí, evitamos planteamientos como los de aquellas posturas feministas que defienden un verdadero conocimiento o una verdadera interpretación gracias al punto de

vista de las mujeres como vía privilegiada de acceso a la realidad, puesto que no hacen sino reproducir efectos análogos a los monólogos subyacentes en el humanismo y el realismo.

De esta forma llegamos al núcleo de lo que constituye su propuesta de reformulación epistemológica: se trata de lo que Haraway llama “conocimientos situados”, los cuales son parciales y marcados, y su única posibilidad de crecimiento estriba en la responsabilidad. Su perspectiva localizada se opone tanto al realismo como al relativismo, en el sentido de que son las dos caras de las pretensiones de trascendencia, ya que estar en todas partes equivale a no estar en ningún sitio:

“No buscamos la parcialidad porque sí, sino por las conexiones y aperturas inesperadas que los conocimientos situados hacen posibles. La única manera de encontrar una visión más amplia es estar en algún sitio en particular” (Haraway, 1991, p. 339)

Otro punto fundamental para la comprensión de este modelo epistemológico es que desde los conocimientos situados el reconocimiento de la propia posición como algo contingente y precario posibilita la aceptación de un “otro”, aunque la existencia de ese otro sea en términos tan diferentes que amenacen la propia posición. Digamos que la posición precaria y por tanto abierta al diálogo que subyace en los conocimientos situados nos permitiría dar cuenta de todos aquellos “Otros inadecuados” (concepto propuesto originalmente por Trinh T. Minh-ha), es decir, aquellos que se refieren a los “posicionamientos históricos de aquellos que rehúsan adoptar las máscaras tanto del “yo” como del “otro”, ofrecidas por las narrativas dominantes de la identidad y la política” (Haraway, 1991, p. 64). Desde esta posición podremos, entonces, reconocer al otro como adversario, mientras que si nos

encontramos en ese “ningún lugar” que nos proporciona el ejercicio narcisista de la trascendencia buscaremos anular al otro, a ese otro concebido necesariamente como enemigo⁹.

De esta posición se deriva que el compromiso con lo que una trabaja supone tomar partido y posicionamiento claro en el propio trabajo de investigación, puesto que posibilita la emergencia del diálogo y la propia transformación, al no situar los procesos de transformación social más allá de las relaciones de poder que constituyen el orden social, implicando por tanto el reconocimiento implícito de la subjetividad del/la investigador/a en el proceso de producción del conocimiento.

⁹ Mouffe (2002) nos avisa de que es justamente esta concepción del otro como enemigo al que anular, en lugar de como adversario con el que rivalizar, la que subyace en la coyuntura política actual. En el capítulo siguiente profundizaremos en esta idea, mostrando como la subjetividad actual se construye en formas tales que la otredad es siempre concebida como inadecuada y como falta que ocultar, sea mediante la violencia física (el asesinato y la guerra), sea mediante el dominio simbólico (la apropiación mediante las subjetivaciones hegemónicas del Nuevo Orden Mundial).

2. 4. 2. La experiencia como moneda y cuño: la subjetividad performativa

Inevitablemente, toda la cuestión de la situación del conocimiento y la posición del investigador nos remiten al concepto de experiencia (el cual, por cierto, no es muy bien valorado en el contexto postmoderno, puesto que remite a una cierta coherencia en la subjetividad, además de haber sido clásicamente bastión y tribunal del conocimiento positivista). A continuación expondré cómo trabaja Haraway este concepto, para más adelante completar esta perspectiva con la teoría de la performatividad de Judith Butler.

Haraway (1991) entiende la **experiencia** como un **producto a la vez relacional y dinámico, perdiendo de esta manera todos sus efectos de elemento pre – social**. La experiencia debe entenderse siempre en términos de proceso y producto social, como muestra la siguiente definición:

“Lo que pasa por ser “experiencia” no es nunca anterior a las ocasiones sociales particulares, a los discursos y a otras prácticas a través de los cuales la experiencia se articula en sí misma y se convierte en algo capaz de ser articulado con otros acontecimientos, permitiendo la construcción de la experiencia colectiva, una operación poderosa y, a menudo, mistificada” (Haraway, 1991, p. 190).

Es importante resaltar que esto no significa en absoluto que términos como “experiencia” o “diferencia” pierdan su potencial emancipador para colectivos como el feminista. Experiencia y diferencia deben ser entendidas en términos políticos, nunca psicológicos, puesto que ambas no son más que “conexiones contradictorias y necesarias”. En la misma línea, cabe subrayar que la construcción de una experiencia colectiva no se debe llevar nunca a cabo

mediante la articulación de identidades, sino la de conexiones o habilidades. Su visión de la naturaleza humana es de esta forma una comprensión de la misma como producto de la historia.

Butler (1990) también hace un aporte muy interesante para entender la experiencia, aunque sin embargo esta autora, al igual que otr@s entre las que me incluyo, prefiere no utilizar ese término, por sus implicaciones de interioridad pura, y por sus reminiscencias del empiricismo; por ello, yo prefiero hablar de subjetividad. La subjetividad, en palabras de Pujal, “se construye a partir de un complejo entramado de significados, de afectos, de hábitos, de disposiciones, de asociaciones, y de percepciones resultantes de las interacciones del sujeto y de cómo éste las interpreta/construye a través de los discursos y deseos posibles. Pero la subjetividad no proviene de una experiencia genuina e individual, por lo tanto es producida a través del lenguaje y las interacciones sociales significativas” (Pujal, 2003, p. 139).

Efectivamente, la subjetividad es **producto del lenguaje**, pero **no es reducible al lenguaje**. En el siguiente apartado trataré de profundizar en esta idea; por el momento me conformaré con tratar de dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿Cómo entiende Butler la subjetividad? ¿Cómo explica que nos sintamos entes individuales, generizados y autoconscientes? Y también, ¿qué aportaciones puede tener su teoría de la performatividad de género para una teoría de la subjetividad?

En primer lugar, para Judith Butler el ser es un efecto del lenguaje. Para trabajar esta idea, propone intentar comprender el espacio interior (lo que comúnmente entendemos como conciencia) como el efecto de una metáfora inscrita en la superficie del cuerpo: la metáfora que supone el “yo” como lugar del sujeto en el lenguaje, lugar que debe ser ocupado para poder construir la

distinción entre lo interior y lo exterior. Y el “yo”, como dicen Deleuze y Guattarie (1980), es una consigna, la consigna de un agenciamiento colectivo de enunciación.

El nombre propio es el acto discursivo que nos inaugura como sujetos sociales, aún cuando el efecto de este espacio interior todavía no ha llegado a producirse. Meses después nos iniciamos en el habla, y el pronombre que en un principio utilizamos para referirnos a nosotros mismos es el de la tercera persona, puesto que aún no somos capaces de distinguirnos a “nosotros” de “los otros”. Es el uso del pronombre “yo” el que inaugura posteriormente esta posibilidad del espacio interior, a la vez que será entonces cuando quedarán inaugurados también todos aquellos procesos clásicamente pensados como exclusivamente psicológicos, cuando no son sino productos eminentemente sociales y lingüísticos¹⁰. Por otra parte, y a pesar de que Butler presupone un momento “fundacional” en la conformación de los sujetos (Butler, 1997*b*), para ella la distinción entre interior y exterior requiere de un trabajo constante y repetitivo de construcción de fronteras y límites:

“El hecho de que el cuerpo con género sea performativo indica que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que constituyen su realidad. Esto también indica que si dicha realidad se inventa como una esencia interior, esa misma interioridad es un efecto y una función de un discurso decididamente público y social, la reglamentación pública de una fantasía mediante la política de superficie del cuerpo, el control fronterizo del género que diferencia lo interno de lo externo, y así instituye la integridad del sujeto. En otras palabras, los actos y los gestos, los deseos articulados y realizados, crean la ilusión de un núcleo de género interior y organizador,

¹⁰ En este sentido, no deja de ser significativa la ausencia de recuerdos pre-lingüísticos, hecho que abogaría por la existencia, como proponen numerosos autores (Halbwachs, 1925, 1950; Vázquez, 2001), de una dimensión discursiva y colectiva en el proceso de la memoria.

ilusión mantenida mediante el discurso con el fin de reglamentar la sexualidad del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva.” (Butler, 1990, pp. 167 – 168).

Pero si la relación entre poder y subjetividad es hasta tal punto de carácter constituyente, ¿dónde quedan las posibilidades de transformación social?

El correlato político de estas discusiones epistemológicas lo encontramos en los debates acerca de si el sujeto, en tanto constructor de la realidad, puede cambiarla a su antojo o por el contrario, en tanto el mismo es construcción discursiva, no tiene capacidad transformadora. Esta dicotomía sujeto/actor nos lleva a debatirnos entre el pensar que estamos constituidos por lo social (¿pero es que acaso somos “idiotas culturales?”), o pensar que la realidad depende de nuestras prácticas discursivas y por tanto podemos incidir en su construcción. Formulada de forma más positiva, la pregunta sería: “¿cómo es posible que un sujeto originariamente construido en y a través de determinadas estructuras simbólicas y materiales se transforme radicalmente y sea capaz de enunciar otras verdades, otros placeres, y otras relaciones de poder?” Y “¿cuáles son las **condiciones de posibilidad y los límites** de estas transformaciones?” (Pujal, 2003, p. 132).

La teoría de la performatividad que Judith Butler propone para trabajar el estudio del género nos es de especial utilidad para contestar este interrogante. Como decíamos, según Butler las mismas categorías sociales que te subordinan al mismo tiempo te producen, y es que “el poder jurídico inevitablemente “produce” lo que afirma sólo representar (...) De hecho, la ley produce y luego oculta la noción de “un sujeto anterior a la ley””. El poder jurídico produce la ilusión de este “sujeto anterior a la ley”, que funciona como pieza clave en el dispositivo reproductor de las mismas relaciones de

poder, y que es característica del liberalismo ya que, al presuponer un “antes” de lo social y lo jurídico, se instaura la imagen de la sociedad como aquel conjunto de personas que “consienten libremente ser gobernadas y, con ello, constituyen la legitimidad del contrato social” (Butler, 1990, p. 35). Es justamente esta lógica de “sujeto anterior a la ley” la que nos hace confundir la idea de sujeto constituido por el discurso con la idea de sujeto determinado por el discurso, y nos impide ver la concepción de un sujeto agente sino es en la forma de una contradicción:

“Este movimiento para adjetivar y atrapar al sujeto preexistente ha parecido necesario para establecer un punto de donde surja su acción que no esté totalmente determinado por esa cultura y ese discurso. Sin embargo, este tipo de razonamiento supone falsamente: a) que la capacidad de acción sólo puede establecerse recurriendo a un “yo” prediscursivo, aun cuando éste se encuentre en medio de una convergencia discursiva, y b) que estar constituido por el discurso es estar determinado por él, donde la determinación cancela la posibilidad de acción.” (Butler, 1990, p. 174)

Como ya hemos comentado, la performatividad implica tanto la idea de que las categorías que nos subordinan nos producen como sujetos, como la noción según la cual también son justamente estas categorías las que nos ofrecen la posibilidad de subvertirlas, mediante los procesos de repetición y desplazamiento que describe dicha teoría. En este sentido se resuelve el debate según el cual o bien el sujeto está determinado por las categorías lingüísticas, sociales y culturales, o bien el sujeto, más que sujetado, es agente, y produce prácticas que generan dichas significaciones semióticas, dichas instituciones sociales:

“Que una identidad sea un efecto significa que ni está fatalmente determinada ni es plenamente artificial y arbitraria. El hecho de que el carácter constituido de la identidad haya sido malinterpretado a lo largo de estas dos líneas incompatibles sugiere las maneras mediante las que el discurso feminista sobre la construcción cultural queda atrapado dentro del binarismo innecesario de libre albedrío y determinismo. La construcción no se opone a la capacidad de acción; es el escenario necesario de esa capacidad, los términos mismos en que ésta se articula y se vuelve culturalmente inteligible.” (Butler, 1990, pp. 177 – 178).

No debemos confundir “construccionismo” con “determinismo”. En nuestras prácticas se encuentra la posibilidad de transformación social, y sin embargo no existimos previamente a esas mismas prácticas. Paradójicamente, en las mismas categorías sociales que nos subordinan está nuestra posibilidad de transformación, ya que al tiempo que éstas nos son impuestas nosotr@s las aceptamos – dado que nos garantizan la existencia y nos producen como sujetos con capacidad de acción. Y es que sólo repitiendo podemos transformar, puesto que repitiendo las mismas categorías que reproducimos acaban, en un momento u otro, fracasando (Butler, 1997*b*).

Concluiríamos pues en el doloroso reconocimiento de que no podemos situarnos más allá de las relaciones de poder, pues éstas nos constituyen, y aún cuando nos ubicamos en un posicionamiento crítico estamos situándonos inevitablemente en el interior de estas relaciones de poder. Es más, el no reconocimiento de dicha relación de interioridad puede llevarnos a una reproducción todavía más sutil y efectiva de las relaciones de poder, en la cual el discurso crítico dificulta ubicar el origen o causa de la opresión, dando lugar al malestar como síntoma... Esto conlleva a que el fascismo pueda darse desde cualquier posicionamiento político, aún desde las izquierdas y los

anarquismos, puesto que el fascismo es producto de la posición de exterioridad que nos lleva a situarnos más allá del bien y del mal y por supuesto a caracterizarnos de una bondad muy por encima de la de nuestros enemigos, independientemente del signo o el color político que se sostenga¹¹. En definitiva, lo que sostengo es que sólo es posible la transformación desde el seno mismo de las relaciones de poder, puesto que la paradoja a la que nos someten éstas es que cuanto más piensas que estás fuera, más participas de ellas.

En definitiva, a lo que me lleva dicha concepción performativa de la subjetividad es a un deseo de ruptura con el imaginario utópico de la revolución, lo que se corresponde con una visión de lo epistemológico que tiene en cuenta las situaciones en las que nos encontramos, en su “relatividad” y en su “realidad”, y que las trabaja para así poder transgredirlas y modificarlas; en definitiva, que busca la transformación (lo que implica partir de aquello que disponemos) en lugar del cambio (que consiste en apartar lo que tenemos para empezar de nuevo).

¹¹ Maria Jesús Izquierdo, en comunicación personal.

2. 5. Sujeto del discurso, sí; pero también sujeto de deseo

Efectivamente, creo que el ser es un efecto del lenguaje. Y sin embargo, no por ello creo que debemos reducir el ser a un ámbito puramente lingüístico. Estamos contruidos, pero el ser conscientes de ello no nos hace suficientemente fuertes para la transformación social, puesto que esto equivaldría a decir que el conocimiento nos sitúa en una posición externa a nuestro objeto de conocimiento.

Explicaré esta idea paso a paso: si creemos que el conocimiento nos arma para la transformación social, estamos pensando que podemos situarnos fuera de las mismas relaciones de poder que nos constituyen. Y sin embargo, la posición externa es totalmente imposible. Por este motivo podemos ser conscientes y conocer cuales son las relaciones de poder en las que nos vemos inmersos y, aún así, reproducirlas. Por ello pienso que no podemos reducir la subjetividad a una cuestión puramente lingüística y discursiva, puesto que continuaríamos manteniéndonos en el ámbito de lo racional. De esta forma, sostengo que para tratar la subjetividad es necesario contemplar también el plano de lo afectivo, y entender que el sujeto es un sujeto de deseo más allá de un sujeto de la razón. Porque si continuamos reproduciendo las mismas relaciones de poder que nos oprimen aunque sepamos de su existencia **es por una cuestión de deseo.**

Incluir lo afectivo, o la cuestión del deseo, consiste en "incorporar en el discurso crítico y en la psicología social crítica la dimensión de **lo no sabido, lo no pensado pero actuado a través de él**" (Pujal, 2003, p. 130), es decir, todo aquello que ni se sabe, ni se piensa, pero **se hace o se lleva a cabo por una cuestión de deseo.** Efectivamente, el reducir lo social al aspecto discursivo no es más que otro movimiento metonímico que deja de lado, entre

otras cosas que no son objeto de este trabajo, la cuestión del deseo. Y es que el cambio en los discursos puede ir más deprisa que el cambio o la transformación afectiva (o transformación, y espero se me permita el tonto juego de palabras, efectiva), incluso hasta el punto de desconectarse del deseo, cosa que sostengo es la principal característica de la subjetividad hegemónica hoy día; vivimos y nos constituimos día a día en y para una realidad disociada.

El sujeto de deseo parte necesariamente de una concepción de lo inconsciente. El deseo inconsciente ha sido tradicionalmente definido desde el psicoanálisis como aquellas prácticas que acompañan, atraviesan o relacionan lo pensado y lo no pensado pero actuado (Pujal, 2002*b*, 2003). Es momento de hacer, sin embargo, una serie de aclaraciones:

Primera aclaración: nótese que esta definición de deseo inconsciente parte de una concepción de inconsciente en cuanto a la forma, y no en cuanto al contenido (Zizek, 1989); es decir, que actuamos de forma inconsciente, pero para explicar estas prácticas no es necesario remitirnos a estructuras o entidades inconscientes. El “Sujeto del deseo” sería entonces el lugar en el que se originan y desde el cual surgen estas prácticas (Pujal, 2002*b*).

Segunda aclaración: nótese que esta definición de sujeto de deseo no implica necesariamente la concepción de un sujeto individual. Un ejemplo de sujeto de deseo colectivo lo tenemos en “Masa y poder”, de Elias Canetti (1978), y en la concepción de masa más actual propuesta por Sloterdijk (2000), desarrollada en el capítulo 4.

Estas nociones intentan, todas ellas, “establecer puentes entre lo macrosocial y lo micro. Así la parte del sujeto vinculada al deseo sería *la parte no transparente de la acción discursiva*, **proveniente de la institucionalización de lo social e**

instalada en el espacio de lo micro, de lo cotidiano, a partir de las relaciones sociales significativas dentro del proceso evolutivo” (Pujal, 2003, p. 132). En este sentido lo “colectivo - macro – público” y lo “interpersonal - micro – privado” **“no son dos entidades distintas pero sí dos niveles distintos”** (Pujal, 2003, p. 135). Es decir, que la distinción entre lo micro y lo macro no se corresponde con distintas concepciones ontológicas, sino con niveles analíticos diferentes. Y es que los niveles de análisis también construyen niveles diferentes de realidad (y así, no es lo mismo la célula que el átomo, aunque en el fondo sí lo sean) pues construimos lo macro - la sociedad, lo estructural, las instituciones - y lo micro - las personas, la subjetividad - como entidades diferenciadas. Y en este orden de cosas habría que huir de cualquier movimiento metonímico - tanto del psicologismo de la psicología más convencional como del sociologismo del construccionismo social.

Por último, quiero acabar mi explicación sobre el sujeto de deseo ilustrándolo con un ejemplo ampliamente descrito y analizado en la tesis de Enrico Mora (2002) “Las clases sociales como forma de interacción social”, más concretamente en su análisis de género – al que conceptualiza como inseparable del patriarcado y del sistema capitalista.

En dicho trabajo, Mora nos explica como la forma de vida del ama de casa, inseparable del modelo de familia nuclear, es fruto de la revolución industrial. Mora explica como los empresarios “se dieron cuenta de que aquellas familias que empezaban a disponer de amas de casa, producían y mantenían a trabajadores más sanos que las esposas asalariadas, y que los niños que habían recibido una instrucción se convertían en mejores trabajadores que los que no la habían recibido (...) De ahí se van elaborando distintas estrategias de trabajadores y capitalistas, incluyendo negociaciones entre ambos en la

dirección de establecer un salario familiar; es decir de un salario que mantuviera a los hombres, a su mujer en casa y a sus hijos, donde la mujer se convertía en ama de casa” (Mora, 2002, p. 72).

De esta forma se fueron desplegando una serie de estrategias para convertir a los hombres en padres de familia y a las mujeres en amas de casa, como por ejemplo el dar al trabajo doméstico el rango de oficio, para compensar así a todas aquellas mujeres pobres que no disponían de dote, o constituir la figura de ama de casa como dispositivo de vigilancia. En este último sentido, debemos recordar que en el periodo precapitalista los hombres podían pasar su tiempo libre en las tabernas, y que sin embargo en una sociedad basada en un sistema de producción industrial este pasatiempo es poco menos que desafortunado: debemos disciplinar el cuerpo a unos horarios y a una rutina preestablecida, condición básica para que funcione una sociedad fabril. Las mujeres adquirieron en ese momento un estatus de dispositivo de vigilancia que posibilitaba, a través del control del hombre dentro del espacio doméstico, el conseguir que éste interiorizase esta disciplina.

De esta forma, instituciones como la fábrica, la escuela y la familia nuclear vehiculaban no sólo la forma de vida de las personas, sino también y por consiguiente sus deseos: el deseo del hombre para encontrar un trabajo estable, o el de la mujer por encontrar el hombre de su vida con el que casarse, tener hijos y formar una familia, por ejemplo. Todas estas afecciones surgieron de este conjunto de estrategias que configuraron un dispositivo disciplinario, el cual tenía su semilla en las instituciones que se forjaron en aquel momento histórico, a la vez que buscaba reproducirlas.

La vinculación entre patriarcado y capitalismo constituyó de esta forma modelos hegemónicos de subjetividad imbricados totalmente con el deseo, en

los cuales el hombre es proveedor, jefe de familia, “ganador de pan” en términos de María Jesús Izquierdo (1998) y por tanto autoridad responsable de una mujer – ama de casa – y de los hijos, los cuales son por tanto la expresión de un orden social que demandaba hombres como fuerza de trabajo y mujeres como cuidadoras.

Por eso el orden social propio del capitalismo industrial patriarcal y del momento histórico que vamos dejando atrás produjo, a través de la institucionalización de la familia nuclear, “modelos de subjetivación hegemónicos para cada uno de los sexos; es decir, construyó y legitimó un modelo de “deber ser” para hombres y mujeres que marcaba la construcción de las subjetividades particulares. La subjetividad masculina, de esta forma, se constituyó a partir de ser un “sujeto para sí”, mientras que la femenina a partir de ser “un sujeto para otros”” (Gil y otras, 2003). En tales marcos de construcción de subjetividad, para el hombre el empleo estable y remunerado resultaba un eje vertebrador de su identidad, mientras que para la mujer este eje lo constituía el ejercicio de la maternidad.

Esta configuración tiene todavía efectos muy importantes en el orden social actual, que se encarnan en muchos de los malestares de hombres y mujeres reales. Mi/nuestra propia experiencia y malestares asociados al género tienen que ver con ellos.

Por ejemplo, y aunque pueda parecernos contradictorio, la salida al mercado laboral de mujeres por cuestiones de necesidad en las clases trabajadoras no ha sido vista como una liberación, sino todo lo contrario. Sin ir más lejos, mi madre, quién tuvo que trabajar fuera de casa desde que yo fui muy pequeña, un día me contó como lo que más le gustaría hacer en caso de no tener que trabajar por obligación sería dedicarse a cuidarnos, cuidar de su familia, cuidar

de su casa, hacernos la comida... en aquel momento, su comentario no pudo dejarme más perpleja. Yo no podía entender como mi madre, en el supuesto de verse liberada de su carga, pudiera desear por encima de todo lo que yo consideraba la mayor opresión posible: el papel tradicional de ama de casa. Sin embargo, ella no expresaba más que el deseo en el cual y por el cual había sido subjetivada, y cuya imposibilidad había logrado hacer todavía más intenso. Y mi perplejidad, sin embargo, no expresaba más que mi condición subjetivada actual, en la que las mujeres nos debatimos entre la independencia y la autonomía de los demás y el deber del cuidado y del ser “sujeto para otros”, contradicciones que ni entonces ni ahora tengo resueltas¹². Vemos como el deseo inconsciente subyace en nuestra subjetividad femenina cuando nos percatamos de que el hecho de que las mujeres hayan salido al mercado de trabajo no ha resuelto el malestar sino que lo ha exacerbado... Y es demasiado fácil entender ciertos modelos de subjetividad hegemónicos como fruto y producto de una alienación social – sin ir más lejos, el del ama de casa – cuando la mayor parte de las veces, esos modelos son criticados desde las formas hegemónicas de subjetividad de la actualidad.

Por ello, el sujeto de deseo nos remite a una concepción de la subjetividad como performativa, puesto que ésta siempre parte de unas categorías previas, en las cuales está el motor de transformación y de reproducción social. Además, la performatividad también nos remite a una concepción de la experiencia como tensión entre el deseo inconsciente y la razón del discurso (Pujal, 2002b) ya que deseamos reproducir pero también resistimos al poder que nos oprime.

La consecuencia epistemológica de esta concepción del sujeto de deseo es que deberíamos reconocer nuestra parte de responsabilidad en esta reproducción

¹² Para un análisis de las contradicciones actuales en los modelos hegemónicos de subjetividades sexuadas, ver Gil y otras (2003) *Globalización y subjetividad: una mirada de género*.

de las relaciones de poder, puesto que ésta, aunque dolorosa, es la única vía para conseguir la transformación social. La consecuencia dramática del reconocimiento de nuestra conformación como sujetos de deseo a partir de las instituciones sociales que nos atraviesan y que reproducimos es que no es posible **transformar el mundo sin transformarnos a nosotros mismos** (Pujal, 2002*b*), y nuestro malestar tiene que ver con el no poder evitar el formar parte y saber, aún inconscientemente, que reproduces las relaciones de poder; por eso, sólo convertir el malestar en dolor puede producir cambio.

SEGUNDA PARTE

SUBJETIVACIONES

HEGEMÓNICAS EN EL

NUEVO ORDEN MUNDIAL:

ULTRAINDIVIDUALISMO Y

SIMULACRO

11 de septiembre de 2001.

*Son las tres de la tarde, y enciendo la televisión para ver las noticias. La primera imagen: una torre de Nueva York incendiada. Cinco minutos más tarde, en riguroso directo, un avión se estrella contra la otra torre. Sentimos una emoción extraña. Suena el teléfono. Tomamos café mientras contemplamos el espectáculo. Nos conectamos por Internet a la CNN; su página web no puede ser más explícita: un único titular - "Pentagon on fire". Efectivamente, la emoción que sentimos es extraña. Una especie de miedo contenido, miedo sin dolor; son nervios, excitación, sabemos que algo en el mundo está cambiando y somos conscientes de estar viviéndolo en directo - ¿Es posible que esta vez los Estados Unidos sean los que están siendo atacados? ¿Es posible que por una vez los occidentales seamos **los otros**?*

***Los otros.** Ese es el título de la película que vi aquella misma tarde. Entonces sí sentí pánico. Como sucede tantas y tantas veces, el pánico que no me produjo la realidad televisada me lo produjo la ficción cinematográfica.*

*En "Los otros", el miedo no lo produce saber que quién creías vivo está en realidad muerto. El pánico surge porque los que creías muertos **son/están vivos**, mientras has estado viendo bajo la óptica de un muerto toda la película. El otro, o más bien, ese otro negado porque ya lo sabes muerto, pero que retorna de forma traumática y fantasmagórica, no es quién tú creías. **El otro eres tú mismo.***

Aquella noche no pude dormir.

Desde entonces, el miedo a ser el otro — ese miedo que sentimos nosotros, los occidentales, los modernos — está moviendo el mundo.

Mi objetivo fundamental en esta parte del trabajo será dilucidar, desde la mirada que me provee la perspectiva de los conocimientos situados, **cómo se construye de forma hegemónica la subjetividad en el Nuevo Orden Mundial** – concretamente en la parte del mundo llamada Occidente – puesto que como ya he comentado dicha subjetividad hegemónica no puede separarse de dicho orden, ya que constituye su producto, a la vez que su sustento.

Tomo el término de “hegemonía” de la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985), “Hegemonía y estrategia socialista” para referirme a esta forma de dominio simbólico, el cual funciona vehiculando los deseos hacia un orden concreto, y en la que por tanto están forzosamente implicados tanto dominantes como dominados. Por ello la dominación hegemónica no debe confundirse con la dominación que utiliza la presión de la violencia o del asesinato, aunque el asesinato (o el derecho soberano de muerte, en términos de Foucault) también se combina con la hegemonía o dominio simbólico, como veremos en esta parte del trabajo.

Las subjetivaciones que presentaré a continuación son hegemónicas en tanto pretenden constituir un tipo de subjetividad en el cual el poder se convierte en dominio simbólico, que puede manejarse con el fin de reproducir un determinado sistema; y se convierten las relaciones de poder en relaciones de dominación de forma totalitaria, en tanto estas subjetivaciones hegemónicas tienen en el miedo su principal herramienta de funcionamiento.

¿Sociedad del riesgo o sociedad del miedo? En todo caso, el contexto que he dibujado anteriormente me va a permitir acercarme a los dos principales dispositivos de subjetivación actuales: el ultraindividualismo y el simulacro.

Ultraindividualismo y simulacro no funcionan desconectados, sino que uno es complemento imprescindible del otro. El ultraindividualismo es el dispositivo de subjetivación que impide al deseo la conexión con los otros. Por ello el ultraindividualismo, al negar las conexiones subjetivas y anhelantes (Flórez-Flórez, 2002) con los otros, es la base para la disociación y desconexión con la realidad – es decir, el simulacro – que caracteriza la relación entre poder y subjetividad en el contexto actual.

**3. Primer dispositivo hegemónico
de subjetivación o construcción
totalitaria de la experiencia de sí:
EL ULTRAINDIVIDUALISMO**

En este capítulo defino ultraindividualización como la forma de construcción de la subjetividad como alienada de los otros (Rose, 1997), quienes paradójicamente también son imprescindibles para la construcción de esta subjetividad ultraindividual. La pérdida de un sentido de lo “común”, que puede leerse incluso en el espacio urbano de las ciudades postmodernas, nos lleva a experimentar los malestares como algo totalmente privado; lo político se ha situado fuera de la sociedad y de las prácticas cotidianas, y ha sido puesto al servicio del mercado.

El ultraindividualismo comporta, a sí mismo, una negación de las diferencias que trasluce en las concepciones de multiculturalidad actuales (Žižek, 2001, 2002*b*). Tras la aparente tolerancia a la diversidad se encuentra una unidad hegemónica, en la que subyace un repudio total de la alteridad, donde cualquier otro es un otro inadecuado. Como el único colectivo o unidad de supervivencia al que se puede apelar es el de la humanidad, negándoles a los otros inadecuados dicha condición, el ultraindividualismo se convierte en una experiencia de miedo que repudia y teme al enemigo que lleva dentro.

3. 1. La ultraindividualización como pérdida de un sentido común

Quisiera empezar a perfilar en qué sentido creo que se da esta relación entre la dimensión macrosocial del contexto denominado Nuevo Orden Mundial y la dimensión microsocia del ámbito de lo subjetivo. Y lo haré mostrando el ultraindividualismo – el cual es fruto de la amalgama de factores económicos, sociales, políticos, tecnológicos y espaciales que configuran el nuevo orden – como un potentísimo dispositivo de subjetivación que produce, a la vez que es producido por, un tipo de subjetividad, de experiencia de sí y de forma de conducirse (de conducirnos) determinada.

En el orden de lo socioeconómico, quiero recordar cómo la ley del mercado se mantiene gracias a un conjunto de prácticas sociales – y por tanto discursivas y materiales – de hegemonía y dominación sin las cuales la teoría económica que conocemos como neoliberalismo no podría llevarse a la práctica. El individualismo es la forma hegemónica de subjetivación en occidente, la cual se ha constituido en relación directa con el capitalismo industrial y postindustrial; todos los discursos sobre economía liberal, por poner un ejemplo claro, han venido siempre parejos con discursos sobre la naturaleza puramente individual de las personas (Llobera, 2001). De igual forma, el discurso neoliberal defiende a ultranza la libertad individual, a sabiendas de que dicho discurso es el que mejor sirve a sus intereses, y de que lo malo (o lo bueno...) de los discursos es que éstos tienen efectos; por ello, a la vez que se anuncia la existencia del puro individuo, dicha existencia también se otorga, y esto nos atraviesa a todos.

De esta forma, las políticas económicas neoliberales participan en la construcción de una concepción del sujeto como individuo independiente, autónomo y autosuficiente, eternamente adulto, sano y capaz de trabajar, sin

infancia ni vejez. Tal y como veremos a continuación, esta concepción del sujeto es una de las consecuencias de que, después de la muerte del Estado del Bienestar, en el imaginario social no exista ningún colectivo – o unidad de supervivencia, en términos de Norbert Elias (1987) – que vele por el otro en caso de enfermedades, o de necesidad de educación o asistencia.

Trataré de ahondar en esta concepción individualista de la subjetividad mediante el concepto de ultraindividualización, partiendo del trabajo de Elias (1987), el cual sostiene que la experiencia individualista viene totalmente determinada por el tipo de relación que el individuo establece con los colectivos en los que se encuentra inmerso: la familia, la aldea, la nación, el Estado... Elias llama a estos colectivos “unidades de supervivencia”, puesto que son aquellos a los que el individuo recurre para poder dar cuenta de sus necesidades.

En un periodo pre-capitalista la relación de los individuos con el grupo que asistía sus necesidades era visible e inmediata (como por ejemplo en el caso de la familia extensa, o de la aldea). Posteriormente a la revolución industrial, el Estado asumió dichas funciones de cuidado, lo que provocó en los individuos una mayor sensación de independencia, dado que su unidad de supervivencia era más abstracta e intangible; dicha sensación de independencia produjo entonces una radicalización de la individualización (Elias, 1987; Garay, 2001).

Sin embargo, con el neoliberalismo y la reducción del papel del Estado a su mínima expresión, éste también desaparece como unidad de supervivencia. Y como el colectivo al que todos pertenecemos, el de “la humanidad”, ha sido llevado a su máxima abstracción, las dificultades de identificación con dicha categoría son obvias. Por ello el resultado a nivel subjetivo es una radicalización todavía más acuciante de la individualización – o

ultraindividualización, puesto que este modelo de subjetividad ha conseguido ser llevado a su máximo extremo – muy superior a la que ya venía dándose en el contexto de los Estados de la modernidad. Efectivamente, si la única unidad de supervivencia imaginable queda tan lejos, se hace cada vez más complicado percibir las dependencias que el individuo tiene de los demás, de forma que acabamos concibiendo a la persona como "individualidad pura" o "ultraindividuo". En definitiva, **es el sentido de lo “común” lo que se pierde mediante el dispositivo de ultraindividualización.**

Sin embargo, el imaginario de la ultraindividualización produce no sólo una falta de preocupación por el otro, sino incluso por las necesidades de uno mismo... En este estado de cosas, el mercado es unidad de supervivencia suficiente, y el consumo se convierte en la única forma de vinculación colectiva posible, puesto que mediante él podemos proveernos de todos los “servicios” necesarios (porque la educación, o la alimentación, o la asistencia sanitaria... etc. ya no son vistos como necesidades públicas, sino como servicios que ofrecer a las personas en tanto individuos). Sin embargo, el considerar el mercado como proveedor de esta clase de necesidades tiene una serie de implicaciones bien importantes para la subjetividad, y es que en primer lugar supone que las personas están en condiciones de pagarlas, dándoles incluso a los cuidados un valor de mercado.

La ideología neoliberal, de esta forma, da por supuesta una igualdad de condiciones entre los diferentes entes que participan del mercado. E incluso en las ocasiones en que se reconozca abiertamente que esta igualdad de condiciones no es real, para no cuestionar este fundamentalismo económico imperante en la sociedad occidental, tendremos varios tipos de discursos justificadores: y es que, o bien se reconocerán las desigualdades pero se justificarán como algo pasajero (con la fe en que el mercado tenderá a igualar

dichas condiciones), o bien se reconocerán desigualdades pero sin ubicar el origen de las mismas en el mercado, sino en los mismos grupos sociales o individuos desfavorecidos: de esta forma, las personas se convierten en las únicas responsables de su situación.

3. 2. La ultraindividualización como pérdida del ágora: de cómo la ultraindividualización se lee y se construye en el espacio

La pérdida de un sentido sobre “lo común” puede leerse incluso en el espacio urbano.

Por eso, me gustaría detenerme un momento a hablar sobre las ágoras, sobre esas plazas y sitios de reunión que, tal y como explica Bauman (1999), sirven, en principio, para conectar lo público y lo privado, convirtiéndose en espacios privilegiados para tejer discursos colectivos sobre problemas cotidianos. Su existencia pone de manifiesto que la construcción del espacio no permanece ajena en absoluto a la cuestión de las relaciones de poder; no en vano estas ágoras empiezan a perderse ya, física y metafóricamente.

El objetivo de este apartado será entonces el de explorar la relación que estas nuevas formas de comprensión del espacio y construcción de lo urbano mantienen con la ultraindividualización hegemónica del Nuevo Orden Mundial, y con su correspondiente experiencia de malestar como experiencia solitaria; se trata de mostrar cómo la distribución del espacio urbano contribuye a una aparente imposibilidad de compartir ese malestar.

Bauman (1998a) hace todo un estudio de la distribución del espacio en las ciudades postmodernas. El espacio tiene una dimensión eminentemente social, y este autor nos muestra cómo arquitectónicamente podemos crear ciudades melancólicas o ciudades repletas de vida.

Los nuevos proyectos urbanísticos, importados de EEUU, potencian la inexistencia de plazas y parques, y convierten las calles en sitios de paso, suprimiendo su carácter de lugares públicos para ser habitados (Bauman,

1998). Bauman observa como las calles ya no son entendidas como un lugar para ser habitado, puesto que su diseño impide ocuparlas o apropiarse de ellas: por ejemplo, los nuevos diseños urbanos no contemplan la existencia de bancos, y cuando los hay éstos son individuales y están ubicados de forma que es imposible un uso colectivo de ellos, ya que las personas “nos damos la espalda”¹³ al utilizarlos. Cada vez los escalones en los portales son menos indicados para sentarse, ni tampoco hay otros recovecos que sirvan a tal uso. Y, poco a poco, van desapareciendo las plazas... las pocas que quedan son duras, sin sombras que inviten a permanecer en ellas las tardes de verano, sin niños que jueguen ni gente paseando... La excusa de la seguridad lleva a construir calles que sólo sirven para ser recorridas, pero no para ser habitadas.

La plaza siempre ha sido un elemento urbano clave en la cultura mediterránea, hasta el punto de que era el lugar alrededor del cual se iba construyendo el pueblo o la ciudad, convirtiéndose en el lugar público por excelencia (Vivas, 2000). Esta importancia tiene que ver con el papel que juega la plaza en tanto ágora o lugar de la política, puesto que es el lugar simbólico de unión entre la esfera pública y la privada. Tal y como explica Bauman:

"La distinción entre la esfera pública y la privada es de antiguo origen: se remonta al griego oikos, el hogar, y ecclesia, el lugar de la política, donde se evalúan y resuelven los asuntos que afectan a todos los miembros de la polis. Pero entre oikos y ecclesia los griegos situaban una esfera más, de comunicación entre ambas. El rol principal de esta esfera no era mantener separado lo público de lo privado, ni salvaguardar la integridad territorial de cada uno de ellos, sino asegurar un tráfico constante y fluido de ambos campos. Esta tercera esfera intermedia, el ágora (la esfera privada - pública,

¹³ El “darse la espalda” los unos a los otros en las plazas públicas tiene un carácter de metáfora política bastante claro.

como la denomina Castoriadis) unía ambos extremos y los mantenía reunidos" (Bauman, 1999, p. 96).

Según Bauman, el espacio del ágora es fundamental para la polis, puesto que es el lugar donde lo público y lo privado encuentran dónde vincularse, y donde se puede dar una manifestación y significación pública a los malestares privados. Ya no encontramos estas ágoras en nuestras ciudades, y los nuevos diseños urbanísticos contribuyen a ello; ya no existen plazas para habitarlas (Bauman, 1998), ya que de ellas desaparecieron todos aquellos elementos que hacían de ellas un lugar agradable donde permanecer.

Podemos ver ilustrada esta pérdida del ágora en ejemplos como el de la llamada "ley del botellón", la cual, más allá de ser fruto de una preocupación por el orden público, es un intento más de llevar el ocio y la congregación al ámbito del consumo y de lo privado. En las expresiones de apoyo hacia esta ley se ve muy claro cómo ahora se vive como amenazante el que la gente se reúna... Aquí tenemos una ilustración de las excusas legales que permiten a los gobiernos vaciar las calles, impedir que los jóvenes las habiten, extirpar lugares colectivos y de reunión. Y en los lugares de reunión se vehiculan los deseos colectivos, se expresan las quejas, se descubre que el vecino sufre del mismo mal que el mío, y para un gobierno de la individualidad mediante el miedo eso no es bueno... supongo que por el mismo motivo la población inmigrada tiene también prohibido el derecho de reunión.

Ya no nos dejan habitar las calles, cuando en la cultura mediterránea el ocio siempre había sido impensable si no era en un espacio público. Si uno quiere un espacio para el tiempo libre, deberá irse a un centro comercial, a un parque temático, a un IKEA... pero en lugar de habitarlo deberá permanecer en su interior siempre en continuo movimiento. En IKEA, al igual que en cualquier

centro comercial, sólo es posible parar el tiempo justo para consumir (la entrada del cine, el café y la hamburguesa, la prenda de ropa, el módulo nuevo para las estanterías...). Cuando finalice la consumición, deberemos seguir paseando en su interior o dar por finalizada la visita, y si queremos volver al parking o subir a la planta de arriba deberemos recorrer de nuevo todas las plantas, ya que hasta las escaleras mecánicas están ubicadas para tal fin. Esta distribución del espacio dedicado al ocio impide también la aparición de ágoras, es decir, de aquellos espacios que se pueden habitar colectivamente y donde se pueden vehicular malestares que si no son trabajados en un sentido comunitario pueden aparecer como aparentemente privados.

Por ello, vemos como esta pérdida del ágora no es sólo física; es también simbólica, puesto que constituye un intento de imposibilitar la vehiculación de una experiencia colectiva sobre lo que sucede en el ámbito privado, teniendo por tanto importantes consecuencias para la construcción de lo subjetivo. Esta falta de espacios para conectar lo público y lo privado promueve la constitución de este tipo de subjetividad hegemónica ultraindividualizada, ya que su inexistencia se convierte en uno de los más potentes mecanismos para conseguir aislar el malestar, desconectarlo del de l@s otr@s y convertirlo en algo puramente individual.

De esta forma, la pérdida del ágora es otro de los mecanismos que conlleva experimentar toda vivencia como algo absolutamente privado, puesto que es una forma de impedir la vehiculación de discursos colectivos. Como veremos más adelante, el propio ultraindividualismo fomentado por esta pérdida de un sentido de lo común tiene entre sus consecuencias la de internalizar la responsabilidad del malestar... y es que el modelo de poder en nuestras sociedades actuales es impresionantemente difuso, con lo cual es muy difícil

ubicar culpables si no es en uno mismo. De esta forma, por lo menos, se consigue disminuir en algo la sensación de indefensión (Beck, 1997).

Esta imposibilidad de vehicular el malestar en algo colectivo no lo anula, sin embargo; aún a pesar de que lo privado y lo público continúen desconectados, el malestar no aguanta más en la cárcel en la que está sujeto y sale... pero como le es imposible percatarse de cual es su origen, desplaza su furia, la mayor parte de las veces hacia objetivos políticamente correctos, que no sugieren peligro social, como puede ser el caso de los pederastas (Bauman, 1999). Tal y como se mostrará a continuación, vivimos en una sociedad del simulacro, en la que Bauman comenta cómo solamente ciertos tipos de discursos pueden ser articulados: discursos superficiales, como los de la tolerada crítica a la pederastia; los de autoayuda, que vuelven a situar la responsabilidad del acontecer del propio individuo en él mismo; o aquellos discursos de la élite política neoliberal que funcionan invirtiendo los términos, sosteniendo por ejemplo que la culpa de que surja la ultraderecha en Europa la tienen los propios inmigrantes. Efectivamente, también dudo mucho que hubiera existido holocausto judío sin judíos, pero el giro retórico de este discurso, que podríamos tildar de “disociado”, conlleva culpabilizar a los oprimidos de la existencia de los opresores; sería por tanto igualmente ridículo y racista comentar que la causa del holocausto nazi fue la existencia de judíos. Por ello, en este tipo de sociedad disociada, que declara la guerra en defensa de la paz, no es posible articular el malestar en un sentir colectivo, lo que conlleva el efecto de reproducirlo.

Por último, también me gustaría comentar que esta desconexión entre lo público y lo privado no es algo nuevo. En realidad, las mujeres siempre han protestado por la existencia de esta desconexión; los hombres tradicionalmente tenían cubiertas todas las necesidades referentes al ámbito

privado gracias a las mujeres, por un lado, y al Estado, por otro, ya que hasta cierto punto ésta era la institución que conectaba ambas esferas, la pública y la privada. Sin embargo, ahora es el conjunto de la sociedad el que se encuentra sumido en su privacidad, sin tener la capacidad de vehicular y dar sentido a las experiencias de malestar en el ámbito público. Finalmente, lo público ha acabado resultando igual a la simple suma de experiencias privadas, de forma que la antigua consigna "lo personal es político" se ha tornado más necesaria que nunca, e incluso habría trascendido el ámbito del feminismo. Porque lo subjetivo es político.

3. 3. La ultraindividualización como pérdida del “nomos”: de ultraindividuos “autónomos” en una sociedad heterónoma

Para ahondar en el funcionamiento de esta subjetividad hegemónica ultraindividual en relación a lo político, voy a referirme ahora a las nociones de heteronomía y autonomía social de Castoriadis, puesto que nos pueden ser de gran ayuda en este momento.

Castoriadis (1990) ya comentaba que la sociedad y lo político están indefectiblemente unidos, puesto que es la sociedad la que se autoconstituye a sí misma; ejemplos de formas históricas de autoconstitución de la sociedad son la polis griega, el Estado, etc... Para Castoriadis es importante mostrar como estas formas de autoconstitución no se corresponden en absoluto con proyectos racionales, puesto que parten de las propias prácticas colectivas. Por este motivo podemos decir que en una sociedad capitalista la economía también es algo totalmente político, puesto que su constitución parte de las propias prácticas que la hacen posible.

Sin embargo, es bien posible situar el origen de las instituciones sociales fuera de estas prácticas que las han constituido, de forma que el “nomos” (lo político) de una sociedad se enajene de la misma, y se presente como algo que está más allá de ella. Estas formas de sociedad son las que Castoriadis denomina como heterónomas, puesto que sitúan el “nomos” – lo político – más allá de la sociedad que lo hace posible. Dios, la Naturaleza, la Razón, la Historia, son ejemplos de heteronomía política que expone Tomás Ibáñez (2001) al respecto; pero en el tema que nos ocupa, pienso que como ya hemos comentado podemos mencionar las dos grandes metanarrativas que sobreviven en la actualidad: la Tecnociencia y el Mercado, las dos además totalmente relacionadas.

Para que la posibilidad de “la política” aparezca (puesto que ya hemos comentado que lo político ya está implícito en lo social) es necesario reconocer que “la fuente del “nomos” radica en el propio seno de la sociedad” (Ibáñez, 2001, p. 164). Castoriadis afirma que la política entonces sólo puede existir en una sociedad “autónoma”, una sociedad que reconoce en sus prácticas colectivas la posibilidad para la reproducción o para el cambio social. En palabras de Tomás Ibáñez, “la política” surge cuando se torna pensable la posibilidad de incidir sobre “lo político” (Ibáñez, 2001, p. 164). La constitución heterónoma de nuestra sociedad actual se instituye gracias a los discursos neoliberales y tecnocientíficos, alienando el “nomos” de la subjetividad y de lo colectivo.

Según Bauman (1999), la percepción del “nomos” como externo a nosotros también tiene que ver con la "experiencia de inmortalidad", es decir, con la percepción de pertenencia a un grupo que nos rebasa como individuos mortales, y que garantiza nuestra supervivencia más allá de la de nuestro cuerpo. En una primera época (antes de la modernidad), las estrategias para conseguir dicha experiencia de inmortalidad eran básicamente heterónomas, puesto que la situaban totalmente fuera de lo social; es decir, en la religión. En la modernidad, en cambio, se pasó a una estrategia heterónoma - autónoma, puesto que empezó a percibirse la posibilidad de la acción individual en la consecución de la experiencia de inmortalidad, a través de su relación con los dos colectivos que sí realmente superaban la mortalidad del cuerpo: la familia y la nación.

En la postmodernidad, podríamos decir que se está siguiendo una estrategia autónoma, pero a nivel puramente individual; es decir, que tenemos unos individuos puramente autónomos – ya que se subjetivan como tales – en una sociedad puramente heterónoma, que ha puesto el “nomos” al servicio de los

mandatos del mercado y de la tecnociencia. ¿Por qué hablo de una experiencia de autonomía puramente individual? Pues porque las experiencias individuales nos hablan continuamente de una búsqueda de inmortalidad, de un cuidado del cuerpo, de una preocupación por la protección y la seguridad que sólo y exclusivamente afectan al propio individuo. Respecto a esta subjetivación puramente autónoma, la única experiencia de inmortalidad posible que ofrece nuestra sociedad heterónoma es la de la fama por la fama, experiencia narcisista individual que por otro lado posibilita el sentirnos un “yo” más allá de ser un “otro”: todos y todas protagonistas, antes que espectadores.

Por otra parte, ya hemos visto como, con el neoliberalismo, el Estado desaparece como unidad de supervivencia respecto a necesidades y carencias... pero no respecto a su papel de garante de la seguridad. Seguridad que es entendida en términos de pura seguridad individual, o bien en términos de protección de este amplio y abstracto colectivo que es “la humanidad”. Pero, si la humanidad es una categoría tan amplia que nos incluye a todos a nivel transnacional ¿de quién hay que protegerla?

A la humanidad, ahora que en el imaginario conquistador occidental se le han acabado las posibilidades de descubrimiento, le ha salido un enemigo dentro. Dentro y fuera, por eso es un enemigo abstracto y repudiado. Porque a los enemigos de la humanidad se les niega la característica de humanos. Los enemigos, los que quedan totalmente excluidos de la categoría “humanidad” son, como ya el lector o la lectora ya habrán supuesto, los terroristas. Por eso, desde el 11 de septiembre, el **discurso del miedo** es todavía más utilizado como excusa para la dominación y la aniquilación del otro, y la **concepción narcisista del yo como protagonista es la hegemónica**, aunque el precio a pagar sea el del continuo terror, ese “miedo ambiente” del que nos habla Bauman (1999). El ultraindividualismo se convierte, de esta manera, en una

modalidad de **experiencia basada en el miedo**. El miedo al otro repudiado, que se vehicula en las poblaciones mediante el miedo al terrorismo.

Pero ¿cómo hemos llegado a sentir esa necesidad de ser todos protagonistas y nunca espectadores? ¿Cómo se ha podido construir esta alteridad como alteridad de lo “humano en sí”, y como algo repudiado? Para poder contestar estos interrogantes, debemos recordar cuales fueron/son las formas de subjetivación del yo y del otro en la modernidad, para poder considerar así sus formas de construcción actuales, las cuales no son más que exacerbaciones de aquel estado de cosas que todavía persiste.

3. 4. La ultraindividualización como pérdida del otro: negación y necesidad del otro inadecuado como práctica de subjetivación

Desde el 11 de septiembre de 2001 nuestro único enemigo es el terrorismo, y nuestro único referente colectivo “la humanidad”... sin embargo, ésta nos queda demasiado alejada como para sentir que podemos acudir a ella. Efectivamente, ante un enemigo y un colectivo de pertenencia tan abstractos es lógico sentir que los demás sirven de poco.

Así pues, vemos como el ultraindividualismo como modelo hegemónico de subjetividad consiste básicamente en una experiencia basada en el miedo. El miedo a ser el otro, el otro de este sujeto autónomo y autosuficiente de la modernidad, es llevado a su máximo extremo en el ultraindividuo: reconocerse en el espejo del otro, que necesariamente será concebido como inadecuado, carente y necesitado, constituye un ataque a su condición de ser más básica.

En la modernidad, la construcción hegemónica del yo y el otro se llevaba a cabo en la forma de una relación de negación a partir de la dependencia, en la cual el otro era sometido a una construcción violenta desde el yo en la forma de la apropiación – puesto que su visibilidad y existencia sólo era permitida en las formas en las que esta otredad podía servir a sus necesidades. Mediante estos procesos, el "yo" podía aparecer subjetivado como un individuo autónomo e independiente, mientras que el "otro" aparecía como una subjetividad dependiente, carente e incompleta.

Los ejemplos de género o de clase son perfectos para entender esta relación entre el self y el otro como relación de servidumbre y de dependencia: mientras que determinadas subjetividades se muestran como autónomas e

independientes, y completas y narcisistas a nivel de deseo, a otras el único espacio que les queda es el de la servidumbre, la dependencia, la incompletud y el anhelo, siendo sin embargo violentamente silenciadas, disfrazadas y enmascaradas por el discurso de la libertad y la igualdad de oportunidades.

La importancia de la aportación de Edward Sampson (1993) tiene que ver con esta presentación de la construcción de subjetividad como una relación de servidumbre, de forma que el otro siempre será negado al construirse en la forma de un “otro servicial” (“serviceable other”). El autor sostiene que esta relación ha sido construida en Occidente de forma monológica, es decir, desde el yo, que se erige en voz privilegiada para la construcción de la subjetividad de los otros. El yo es, de esta forma, el centro desde el cual se contruye al otro como servicial, lo que tiene como función el sostenimiento de las relaciones de dominación.

Se construye al otro para servir a los grupos dominantes, y se les niega mediante el control de su definición y por tanto, de su realidad: podemos poner como claro ejemplo el caso de la mujer, puesto que solamente gracias a ella, en tanto se relaciona con el hombre de forma dependiente, servicial y reproductora¹⁴, puede éste constituirse como autónomo e independiente. De esta forma el otro sólo puede ser escuchado en la forma permitida por el grupo dominante; y sin embargo, y a pesar de esta negación, a partir de esta construcción del otro puede constituirse el “self”, al situar las narrativas de construcción del self y del otro dentro de los individuos, en lugar de entre ellos. El proyecto monológico se relaciona de esta forma con las pretensiones de autonomía e independencia, al basarse en una negación de las relaciones que nos constituyen:

¹⁴ Entiendo el concepto de re - producción en su sentido más estricto: con este término quiero referirme a todas aquellas prácticas que hacen posibles las prácticas de producción (todas aquellas que remiten al ámbito privado).

“Autonomía y dependencia tienden a ser polarizadas como términos de una dicotomía rígida, en la que la confianza en uno mismo y la confianza en los demás son construidas como mutuamente exclusivas, y la consecución de la confianza en uno mismo es entendida como la necesidad de un completo rechazo de la interdependencia”¹⁵. (Code, 1991, en Sampson, 1993, p. 165)

Evidentemente, la crítica principal a las pretensiones de autonomía consiste en que, como bien nos muestra la perspectiva dialógica de Sampson, para constituirte como ser autónomo necesitas a otros que no lo sean.

Sampson, E. (1993) nos muestra como esta visión moderna del self está en íntima relación con la idea ilustrada de una mente anónima, provista de capacidad para razonar, “nadie en particular desde ningún lugar en particular que aplica su instrumento universal de medida”¹⁶ (Sampson, 1993, p. 78). Sin embargo, esta neutralidad no es más que, como ya hemos visto en el capítulo anterior, un determinado tipo de subjetividad que ha sido impuesta también en lo epistemológico: la subjetividad que, en la modernidad, se ha correspondido con el modelo de hombre blanco y burgués. Mientras que este tipo de experiencia masculina e ilustrada se constituía en universal mediante la negación misma de su existencia como tal subjetividad, se silenciaban a su vez, construyéndolas como carentes, toda una serie de múltiples modelos de subjetividades que no se correspondían con ella (Pujal, 1994), siendo construidas como dependientes desde este ficticio “centro metarreal”.

Esta construcción monológica es la que Sampson llama una “ilustrada supresión del otro”: la razón ilustrada es abstracta y por tanto funciona como medida universal. A este proyecto abstracto masculino subyace el hecho de que se niegue lo diferente, al erigirse un determinado tipo de subjetividad en

¹⁵ La traducción es mía.

¹⁶ La traducción es mía.

medida “universal”. Pero en el fondo, esta neutralidad se corresponde con el punto de vista del hombre blanco y burgués:

“La supresión de la diferencia y de la otredad ha derivado en una política de dominación por parte de un grupo sobre los otros, llevada a cabo para encontrar una perspectiva unificada y simple desde la cual toda experiencia humana pueda ser evaluada. Aunque también se “celebra a sí misma”, es la que mejor representa una política de supresión del otro, puesto que sistemáticamente niega, reprime o transforma todas esas formas de otredad en las categorías estandarizadas y presumiblemente imparciales del individuo “auto - contenido””¹⁷ (Sampson, 1993, p. 84).

Desde este punto de vista, el “individuo auto - contenido” del que habla Sampson (el individuo autó - nomo y auto - suficiente encarnado en un cuerpo que lo contiene) es una construcción dialógica que opera de forma monológica, y se corresponde con el ideal moderno (y postmoderno, si hablamos en términos económico - políticos de neoliberalismo), con aquel hombre blanco burgués autónomo y capaz de concebir el “ser en el mundo” como un proyecto. El monólogo en este caso estriba en que el “yo” y el “otro” no son igualmente constructores de realidad, puesto que el “yo” construye al “otro” de manera que pueda dominarlo; el “yo” aparece construido mediante este proceso en su forma de “individuo trascendente”, negando de paso la necesidad del otro en el proceso de construcción y reconstrucción de su realidad. Sampson devela estos mecanismos de producción y re - producción de subjetividades poniendo de manifiesto la relevancia de los procesos que se dan “entre la gente”, y no “dentro” de ella.

¹⁷ La traducción es mía.

Desde este estado de cosas, el concepto de diferencia surgió como lugar posible de resistencia, y muchas feministas ofrecieron un modelo epistemológico que insistía en la importancia de este concepto frente a la imposición que suponen los modelos basados en el concepto de “identidad” (Bonder, 1998; Braidotti, 1994; Butler, 1990; Haraway, 1991; Irigaray, 1992). De esta forma era posible pensar en la construcción de subjetividades alternativas a aquellas que dependen y refuerzan a su vez la posición de un “self” abstracto, dominante e ilustrado, en las que el otro sólo puede ser escuchado en las formas aprobadas por los grupos dominantes (Sampson, 1993). Haraway ilustra muy bien esta relación con la posibilidad de alternativas que surgen del concepto de “Otro inadecuado”, utilizado por Trinh T. Minh-ha, y que se refiere a los “posicionamientos históricos de aquellos que rehúsan adoptar las máscaras tanto del “yo” como del “otro”, ofrecidas por las narrativas dominantes de la identidad y la política” (Haraway, 1991, p. 64). Dichos procesos de resistencia, que tienen en la diferencia su mecanismo de generación, han sido transformados sin embargo (de nuevo mediante el monólogo) en un no - reconocimiento de algo más allá de la propia identidad. Para comprender de qué forma se opera monológicamente, me resulta especialmente ilustrativa la disertación que nos ofrecen Deleuze y Guattarie sobre el racismo occidental:

“El racismo europeo como pretensión del hombre blanco nunca ha procedido por exclusión, ni asignación de alguien designado como Otro: más bien sería en las sociedades primitivas donde se percibe al extranjero como “otro”. El racismo procede por determinación de las variaciones de desviación, en función del rostro Hombre blanco que pretende integrar en ondas cada vez más excéntricas y retrasadas los rasgos inadecuados, unas veces para tolerarlos en tal lugar y en tales condiciones, en tal ghetto, otras para borrarlos de la pared, que nunca soporta la alteridad (es un judío, es un árabe, es un negro, es

un loco... etc.). Desde el punto de vista del racismo, no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo (...). El racismo jamás detecta las partículas de lo otro, propaga las ondas de lo mismo hasta la extinción de lo que no se deja identificar (o que solo se deja identificar a partir de tal o tal variación)” (Deleuze y Guattarie, 1988, p. 183).

Efectivamente, si bien Trinh Minh-ha esgrime este concepto como una forma de construir la subjetividad a partir de la diferencia de forma totalmente positiva, es decir, en términos de resistencia, Angélica Nãñez (2001) advierte que el concepto de otro inadecuado también ha sido utilizado por el hombre occidental para hacer inteligibles todas esas formas de subjetividad que no se correspondían ni con el modelo de self, ni con el de esos otros serviciales y adecuados, y que han sido absorbidos, negados y silenciados tradicionalmente para legitimar la dominación, dada la experiencia de miedo que la sola existencia de dichas subjetividades producían. Subjetividades no adecuadas como las postcoloniales, como es el caso de la identidad venezolana ilustrado por Nãñez, son buenos ejemplos de esta forma de construcción de la otredad como punto de tensión entre la dominación y la resistencia.

Sin embargo, dada la gran capacidad de apropiación que ha mostrado el capitalismo postindustrial, hoy en día la diferencia parece ser de nuevo más un objeto negado por medio de su implosión que una posibilidad de resistencia; este movimiento que admite determinadas otredades para absorberlas y convertirlas en una mismidad convierte a cualquier otredad en otredad inadecuada. Pareciera en principio que, con el auge del pensamiento postmoderno, hubiéramos asistido al surgimiento de la multiplicidad, a un estallido multicolor de diferencias, tanto en el terreno de lo político como en

el de lo cultural. ¿Pero qué exclusiones están implícitas en este movimiento de celebración de la diversidad?

En este sentido, comparto gratamente con Žizek la respuesta que da a esta pregunta mediante el ejemplo de la multiplicidad de géneros: decimos que no hay uno ni dos géneros, que no hay hombres ni mujeres sino multiplicidades. Sin embargo, detrás de esta aparente definición de la diversidad, que tiene un efecto de inclusión a la vez que niega determinadas relaciones de poder que nos atraviesan tanto a hombres como a mujeres, Žizek (2001a) sostiene que se encuentra la gran unidad subyacente. Porque la construcción de hombres y mujeres no ha sido la construcción de dos géneros diferenciados sino la construcción de un género universal vs. uno construido como diferencia (como he mostrado anteriormente). Y eclosionar los dos géneros en una multiplicidad de diferencias no es sino abarcarlos a ambos bajo el signo de lo universal.

Esta celebración de la diversidad, que en principio pareciera haber roto con la construcción monológica del “yo” y del “otro”, en realidad es una exacerbación de la construcción de la subjetividad autónoma y ultraindividual, en la cual todo el mundo tiene cabida para este modelo hegemónico de subjetivación. Y esto lo podemos ver en las grandes narrativas que existen todavía hoy día, en las cuales cualquiera tiene a su alcance las posibilidades de ser autónomo e independiente (hasta las mujeres...).

Al contrario que en la modernidad, ya no es el hombre blanco burgués el que se erige en centro desde el cual se construyen estas identidades, porque todas las identidades están en el centro. En nuestros días, y siempre desde este centro aparentemente privilegiado aunque acuciado por el miedo, hasta la masculinidad ha sido marcada como identidad y puesta en cuestionamiento.

De esta forma vemos como la aparente aceptación de todas las diferencias no es más que la inclusión de todas éstas dentro de la gran Unidad. Y cuando el uno acepta todas las diferencias, lo que hay es una subyacente igualdad que lo invade todo (Zizek, 2001*a*). Pero la igualdad siempre reposa en exclusiones, aunque éstas sean repudiadas. Y digo exclusión “repudiada” porque este movimiento de exclusión tratará de no aceptar una diferencia que está dentro de nosotros mismos; ya dice Julia Kristeva, en su ensayo «Étrangers à nous mêmes» (en Zizek, 2001*b*), que si no podemos tolerar a los otros es porque no podemos tolerar la otredad en nosotros mismos.

Y es que este otro radical y repudiado del Uno – Uno que implica universalidad, es decir, a la humanidad entera – es el otro siempre inadecuado (que en determinadas ocasiones será el otro del terrorismo, o el otro del inmigrante, o el otro del país en (nuestra) guerra, o el otro del tercer o cuarto mundo, etc..., es decir, aquellos a quienes damos ayuda en aquello de lo que carecen: ayuda *humanitaria*).

Zizek (2001*b*) sostiene, en esta línea, que los terroristas son un espejo de nuestra civilización. Que no están afuera, sino que son un reflejo nítido de Occidente; el reflejo repudiado, la imagen del fantasma que en las películas de miedo nos acompaña en el espejo. Zizek ejemplifica esta postura con el siguiente ejemplo:

“En la CNN vemos al presidente Bush leyendo la carta de una niña de siete años, hija de un piloto que ahora vuela sobre Afganistán. En la carta dice que ella quiere a su padre, pero que si su país necesita que muera, ella está dispuesta a perderlo en aras de su país. El presidente Bush describió esto como patriotismo americano. Ahora bien, hagamos un simple ejercicio mental: imaginemos una niña afgana diciendo eso. Diríamos de inmediato:

“¡Qué cinismo, qué fundamentalismo, qué manipulación infantil!” De modo que ya hay algo en nuestra percepción. Pero lo que nos ofende de otros, también nosotros lo hacemos en cierta manera” (Zizek, 2001*b*, p. 4).

De esta forma, podemos sostener que desde una estrategia de subjetivación ultraindividualista, los "serviceables others" son invisibilizados, puesto que desde el discurso hegemónico cualquiera puede conseguir autonomía independientemente de sus condiciones iniciales. Y, por contrapartida, la subjetividad autónoma, para constituirse como tal, depende totalmente de todos aquellos otros inadecuados, necesarios como el único modelo de alteridad posible. Esta identidad que glorifica, bajo la forma de una aparente tolerancia, una diferencia que en el fondo no es tal, depende de esta forma de este otro repudiado que retorna de manera traumática.

El miedo a un otro inadecuado que tenemos dentro no deja de ser, sin embargo, un movimiento lógico del capitalismo tardío. El capitalismo tardío es caracterizado en términos de “vampiro” (Haraway, 1997), el cual se apropia de todo lo que le resulta exterior y amenazante, para así neutralizarlo (Deleuze y Guattarie, 1980). Pero cuando toda exterioridad desaparece, la propia amenaza se sitúa dentro, aunque repudiada y sin forma concreta, como amenaza de algo que sabes ya muerto. La amenaza de un fantasma.

**4. Segundo dispositivo hegemónico
de subjetivación o construcción
totalitaria de la experiencia de sí:
EL SIMULACRO**

El simulacro es el segundo dispositivo hegemónico de subjetivación que presento en este trabajo. El ultraindividualismo, como ya hemos visto, hace aparecer a la subjetividad como algo separado de las relaciones con los otros, relaciones que sin embargo la hacen posible; esto acaba dando lugar a una subjetividad disociada, desconectada de sus relaciones. Esta ausencia de reconocimiento de los otros nos lleva a una aparente total falta de límites en la concepción de nuestra subjetividad (lo que he dado en llamar las fronteras de cristal), concepción que además es fomentada poderosamente en la actualidad.

Si el ultraindividualismo está conformado por un conjunto de pérdidas – de lo “común”, del “ágora”, del “nomos” o lo político y del “otro”, que es concebido como necesariamente inadecuado – el simulacro está conformado por los procesos que posibilitan la negación de éstas como tales pérdidas.

Pero para poder mostrar el funcionamiento de este dispositivo hegemónico de subjetivación, debo remitirme a dos momentos que conviven en la actualidad: la sociedad de productores y la de consumidores, la primera vehiculada mediante la disciplina y la segunda mediante el control. La sociedad de productores tiene en la vigilancia su principal mecanismo de poder – mediante el panóptico – mientras que la sociedad de consumidores lo tiene en la seducción – mediante el sinóptico. Mientras que la primera vehicula el deseo como carencia de un objeto a obtener a largo plazo, la segunda vehicula cortas pero intensas experiencias de placer. El sinóptico, donde muchos tienen la posibilidad de mirar a unos pocos, convierte de esta manera, invirtiendo los términos de Baudrillard (en López Petit, 2003), al espectáculo en simulacro, ya que estos pocos nos invisten con las normas que nos convierten en subjetividades aptas para la sociedad del consumo, y contribuyen también de esta manera a convertir el malestar en una experiencia solamente privada. De

esta forma, el simulacro se convierte en el dispositivo de subjetivación que nos lleva a situarnos al otro lado del espejo en nuestra sociedad del espectáculo.

Ambos momentos, el del panóptico y el del sinóptico, son articulados mediante las normas; efectivamente, las normas articulan tanto la disciplina, propia de la sociedad de productores, como el biopoder, propio de la sociedad de consumidores, en el complejo entramado de relaciones de poder y subjetividad en la actualidad (González, 2003; López Petit, 2003; Morey, 1983). Además el biopoder, que tiene uno de sus principales bastiones en el discurso de la prevención, legitima mediante el mecanismo del racismo de Estado una vuelta al poder de soberanía, al derecho de muerte que de esta forma se convierte en el tercer nivel que se superpone, mediante la legitimación de la guerra, a esta disciplina y a este poder sobre la vida (Foucault, 1976a; González, 2003).

4. 1. Las fronteras de cristal

En nuestro mundo, las fronteras son de cristal; no se ven, pero funcionan, no nos dejan pasar al otro lado, y funcionan de forma todavía más eficaz gracias a su invisibilidad.

Empecé a pensar en la cuestión del simulacro cuando vi la película “La eternidad y un día”, de Théo Angelopoulos; en ella, hay una escena en la cual se ve como muchos albaneses permanecen literalmente pegados a la red metálica que separa la frontera de Albania y Grecia (por el lado de Albania, por supuesto...). Es una escena espeluznante, y todavía lo es más si cuando estás viendo la película sabes que es una escena completamente real. La escena me recordó inmediatamente a una imagen que yo observaba en mi casa cuando era pequeña: una mosca se quedaba atrapada en la habitación, e intentaba salir al espacio abierto a través del cristal de la ventana cerrada. Me alucinaba pensar que, desde su perspectiva, la pobre mosca no sabía que, por más que lo intentase, no podría traspasar el cristal; y por ese mismo motivo, seguía chocando una y otra vez.

Y así mismo se me aparecían los albaneses pegados a la reja; noche y día allí enganchados, con la fe de que tarde o temprano conseguirían pasar al otro lado. Alguien nos explicó a todos que en nuestro mundo ya no existían fronteras, y aún sabiendo que esto no es así... ¿quién se resistiría a creer en ello cuando te empuja la desesperación?

Efectivamente, el discurso neoliberal promete abrir las fronteras, pero sólo lo hace para las cosas (determinadas cosas, porque los Estados cuando tienen determinados intereses también levantan bloqueos y políticas proteccionistas) y no para las personas (aunque para algunas personas la afirmación también es

cierta). Y es que la frontera existe, aunque no sea visible, y aunque exista sólo en una dirección.

Y sin embargo, ¿cómo se instala este discurso de ausencia de límites y de simulacro en nuestra vida, en nuestros deseos, en nuestra subjetividad? ¿Mediante qué dispositivos de poder la anulación de los límites se reifica y se instala en lo más profundo de nuestro ser?

Intentar responder estos interrogantes será el objetivo del que a continuación intentaré dar cuenta.

4. 2. De la disciplina al control

Para poder dar cuenta de cómo el simulacro funciona como subjetivación hegemónica en la actualidad, consiguiendo la negación de las pérdidas proveídas por el ultraindividualismo, no podemos dejar de referirnos a las principales tecnologías de poder de la sociedad de productores y la sociedad de consumidores – la **disciplina**, en el primer caso, y el **control**, en el segundo – ni tampoco a las implicaciones que ambas tecnologías tienen en la construcción de subjetividad.

Mientras trabajaba en mi proyecto de tesis, y como consecuencia de mis elucubraciones en torno al feminismo y la identidad de género, me asaltó la preocupación acerca de la separación entre el ámbito público y el ámbito privado. Los discursos académicos que se producían al respecto a finales de los años 90 estaban totalmente empapados de las reacciones enardecidas que había suscitado la implantación de Internet en la vida cotidiana, y en ellos una de las principales cuestiones a debatir era el peligro de la disolución de lo privado en lo público, mediante el gran panóptico que suponía Internet: se trataba del miedo a la desaparición de la privacidad.

Sin embargo, parece que con el tiempo se ha visto que el poder de la red como panóptico es más bien limitado, por no decir que ni siquiera funciona de forma efectiva como tal (Mora, 2002). Parece que lo que constituye actualmente un gran mecanismo de poder es el sinóptico, donde en lugar de unos pocos mirando a muchos, como sucedía en el panóptico, tenemos a muchos mirando a unos pocos (Bauman, 1998a, 1999). Y el sinóptico no funciona mediante la vigilancia sino mediante la seducción, seducción que nos lleva a adquirir unas determinadas formas de comportamiento en consonancia con la sociedad de mercado. Bauman (1999) nos describe como fue la

transición del panóptico, dispositivo de poder propio de las sociedades disciplinarias, y más que necesario en una sociedad industrial, al sinóptico, propio de las sociedades de control, en las que el principal fin de los individuos es el consumo.

El panóptico posibilitaba que unos pocos, invisibles, pudieran mirar a muchos. La invisibilidad de estos pocos producía el efecto de que su presencia no fuera necesaria para que se interiorizase la vigilancia: es así como aparece la disciplina, tan importante en la sociedad de productores. A nivel de deseo, la sociedad del trabajo estaba ligada con una concepción del deseo como carencia, como motor que te inducía a la pretensión de alcanzar un proyecto de totalidad en el futuro.

El sinóptico, en cambio, posibilita que haya muchos mirando a unos pocos, los cuales devienen, mediante la seducción, en modelos de privacidad. Éstos proveen de normas para el comportamiento y fomentan una imagen de lo privado como individualidades puras... Imaginad los muchos miles de sinópticos que podemos encontrar en los medios de comunicación: talk shows en los que los invitados son gente, en principio “común”, que cuenta su excepcional caso al gran público; reality shows como Gran Hermano en todas sus variaciones... programas de prensa rosa y programas que son extrañas combinaciones de todos ellos... Todos ellos son mecanismos que generan normas de comportamiento, que nos proporcionan información sobre lo que es importante y lo que no socialmente, y sobre todo, que nos muestran y construyen el ámbito privado como algo puramente individual y desconectado de las cuestiones sociales.

El sinóptico está relacionado con una concepción de deseo como placer inmediato, que es justo el tipo de vehiculación libidinal que más conviene en

una sociedad de consumo. Placer inmediato y fama inmediata: con un curso intensivo te convertirás en artista, siempre y cuando te esfuerces lo suficiente. Precioso ejemplo del paso del panóptico al sinóptico el de Operación Triunfo; en él se muestra en qué formas se combinan hoy día la sociedad disciplinaria – en la que hay que esforzarse por conseguir lo que se desea – con la sociedad del consumo y del placer. Y en la constante visibilización de lo privado en que se basan los sinópticos, se va construyendo este ámbito de forma que queda totalmente reducido e igualado al estatus de “performance” pública. Los sinópticos de esta forma nos ofrecen normas de comportamiento, apareciendo así como potentes mecanismos reguladores de la subjetividad, y subjetivando lo público, la masa, como la suma de individuos totalmente separados e individualizados:

“En lo esencial, las masas actuales han dejado de ser masas capaces de reunirse en tumultos; han entrado en un régimen en el que su propiedad de masa ya no se expresa de manera adecuada en la asamblea física, sino en la participación en programas relacionados con medios de comunicación masivos. (...) En ella uno es masa en tanto individuo. Ahora se es masa sin ver a los otros. El resultado de todo ello es que las sociedades actuales o, si se prefiere, posmodernas han dejado de orientarse a sí mismas de manera inmediata por experiencias corporales: sólo se perciben a sí mismas a través de símbolos mediáticos de masas, discursos, modas, programas y personalidades famosas. Es en este punto donde el individualismo de masas propio de nuestra época tiene su fundamento sistémico” (Sloterdijk, 2000, p. 17).

Y es que los medios de comunicación de masas han sido sin duda de gran impacto en la subjetivación de lo individual y lo colectivo en nuestro contexto histórico, cultural y social... Para entender el alcance del sinóptico en el momento actual, basta con formularnos la siguiente pregunta: ¿no es cierto

que todos deseamos ser protagonistas de nuestra vida? ¿No queremos todos tener acceso a estas experiencias prácticamente inmediatas de placer y éxito, aunque tengamos también que esforzarnos para conseguir lo que queremos? Quizás, más que encontrar respuestas para estas preguntas, tendríamos que pensar en sus condiciones de posibilidad, y reflexionar sobre porqué es tan habitual en nosotros desear placer y tener a la vez una concepción del esfuerzo a largo plazo como imprescindible para conseguir algo... ¿de dónde surge esta contradicción?

Placer y disciplina son concepciones que ya por sentido común se encuentran totalmente contrapuestas. Y no es extraño, ya que ambos términos pertenecen a formas de ver el mundo que, aun siendo completamente diferentes, se encuentran conviviendo en la actualidad. El placer sólo podemos entenderlo como asociado a una sociedad de consumidores, donde tenemos todo lo que podamos desear al alcance de la mano. La disciplina, en cambio, sólo tiene sentido en una sociedad de trabajadores o de productores, en la que es imprescindible entender el deseo como algo a conseguir a largo plazo, a la vez que interiorizar, como decía Michel Foucault (1977), ciertos ritmos corporales de vigilia y de sueño, de alimentación, de esfuerzo y de descanso, para que este tipo de sociedad pueda tirar adelante. Estas dos formas de sociedad occidental, la de trabajo y la de consumo, conviven en nuestro modelo actual; y ambas tienen dispositivos de vigilancia y de control que ayudan a contribuir a su perdurabilidad.

4. 3. El panóptico como tecnología disciplinaria

El filósofo postestructuralista francés Michel Foucault (1926-1984), en sus estudios sobre instituciones penitenciarias, ya mostró como funcionaba la más importante tecnología de poder de la sociedad de los trabajadores: el panóptico. El funcionamiento del panóptico forma parte del diseño arquitectónico de la prisión tradicional; se trata de una torre en mitad de la prisión, desde la cual se puede observar la totalidad de sus espacios y rincones. Las particularidades de este tipo de construcción hacen posible que no sea necesaria la presencia de una persona en la torre para que esta vigilancia resulte efectiva, ya que sólo con la existencia de esta torre, dentro de la cual es imposible ver si hay alguien ocupándola o no, hay más que suficiente para que los prisioneros interioricen esta vigilancia. Esta interiorización es justo lo que conforma la base de lo que supone la disciplina: delante de la posibilidad de que unos pocos vigilen a muchos, esta población aprende el control de sí misma e internaliza las relaciones de poder, aprendiendo a disciplinar su cuerpo y su forma de vida... hasta el punto de que incluso sus deseos acaban siendo fruto de esta disciplina.

Este tipo de tecnología disciplinaria coincide, en absoluto por casualidad, con la aparición de una nueva forma de sociedad que empieza a forjarse de los siglos XVI al XVIII, y que acaba derivando en las formas de organización de la producción características de la revolución industrial. Durante esta época surgieron mecanismos de vigilancia hasta entonces no utilizados, pero que adquirieron muchísima importancia dadas las necesidades que el nuevo sistema social imponía: se trataba de disciplinar al cuerpo en unos horarios y a una rutina preestablecida, cuestión básica para el buen funcionamiento de una sociedad fabril:

“Vemos crecer en el ejército, los colegios, los talleres, las escuelas, toda una domesticación del cuerpo, que es la domesticación del cuerpo útil. Se ponen a punto nuevos procedimientos de vigilancia, de control, de distribución del espacio, de notación, etc. Hay toda una investidura del cuerpo por mecanismos de poder que procuran hacerlo a la vez dócil y útil. Hay una nueva anatomía del cuerpo” (Foucault, 1975, p. 181).

Fue entonces cuando se constituyó la figura del ama de casa, y es que debemos pensar que ésta, a parte de proveer a los obreros y a los futuros y futuras obreros y amas de casa de los cuidados necesarios para su más óptimo funcionamiento, constituían también un importantísimo mecanismo de vigilancia: los hombres no se hicieron clase obrera de la noche a la mañana, ya que la disciplina es un ejercicio de autosometimiento difícil, que fue inculcándose gracias a diversos dispositivos – y entre ellos, la vigilancia instalada en la propia casa (Mora, 2002). Y es que hay que recordar que la sociedad de los productores o trabajadores y la sociedad disciplinaria es un todo, ya que una se constituyó gracias a la otra y viceversa.

Efectivamente, las mujeres adquirieron en ese momento un estatus de dispositivo de vigilancia que posibilitaba, a través del control del hombre dentro del espacio del hogar, el conseguir que éste interiorizase esta disciplina. A su vez, eran también las mujeres las que velaban para que los hijos se fueran acostumbrando a ser disciplinados gracias no sólo a la institución de la familia nuclear, sino también mediante esta otra institución que forjaría los hombres/trabajadores/productores del futuro: la escuela. Un ejemplo de cómo estas instituciones no solo vehiculaban la vida de las personas, sino también sus deseos, es como a menudo incluso han sido los mismos niños los que han querido ir a la escuela, al darse cuenta de que ésta constituía su única oportunidad de mejora en un mundo ya definitivamente industrializado.

Dichos deseos como carencia de algo que conseguir a largo plazo, que posibilitaban el esfuerzo diario necesario para el buen funcionamiento de una sociedad del trabajo, son los frutos de un dispositivo disciplinario que tenía su simiente en las instituciones que se forjaron en aquel momento histórico: el trabajo fabril, el ejército, las prisiones, los hospitales, las escuelas y la misma familia nuclear.

El deseo en este tipo de sociedad disciplinaria y organizada en torno al mercado de trabajo será siempre deseo a largo plazo, deseo de algo siempre difícil de conseguir, pero no imposible, deseo de algo que se puede alcanzar con el suficiente esfuerzo y dedicación... con esta concepción de vida como proyecto, el deseo que se construía en el sujeto era el modelo de deseo como carencia, como falta, puesto que aquello a conseguir siempre estaba más allá, y había que trabajar para conseguirlo. Sin embargo, poco a poco hemos ido haciendo de nuestra sociedad occidental, en la que la centralidad estaba en el trabajo, una sociedad mediatizada por el consumo (Bauman, 1998*b*). Una sociedad con un mercado de trabajo flexible pero también precario, que por este motivo no puede sostenerse como espacio de referentes identitarios, pero con un mercado de consumo suficientemente fuerte como para llegar a todas partes y hacer de cualquier estrato social un segmento de consumidores, y en el cual sí es posible que todo el mundo encuentre elementos de identificación. Es por este motivo que nuestra sociedad ya no necesita hordas de gente disciplinada y adecuada para un mercado de trabajo con necesidades de mano de obra para la producción estables e incluso en continuo aumento, sino gente apta para el mercado de consumo: gente ocupada en el oficio de obtener placer.

4. 4. Del panóptico de Bentham al sinóptico de Beckham: el sinóptico como tecnología de control social

Dentro de nuestras sociedades actuales, donde el poder hegemónico parece tener como objetivo que el consumo acabe siendo el eje central de identificación, el panóptico, aún sin dejar de existir, ha perdido mucha de su efectividad. Seguramente, los acontecimientos ocurridos aquel famoso 11 de septiembre (aquel 11 de septiembre que ha conseguido eclipsar todos los demás) nos mostraron que ya no es posible la ficción del panóptico como mecanismo de vigilancia absoluta, al mostrarse en aquel momento sus rincones ciegos (Mora, 2002).

Pero quizás es que el panóptico ya no es necesario en una sociedad que no necesita tanto la disciplina, que sirve para forjar el espíritu de un trabajador, como el control, que permite continuamente captar nuevos perfiles de consumidores. ¿Y qué se necesita para que el control sea efectivo? Pues entrar en el espacio que se vive como más personal, propio e intransferible: nuestro ámbito privado.

En la actualidad vivimos en un mundo tecnificado como nunca habíamos conocido, y con una sociedad, la occidental, totalmente mediatizada por la red de redes que es Internet; las características de esta tecnificación hacen que cada vez sea más difícil entender el ámbito privado tal y como se ha concebido tradicionalmente. Éste solía ser definido como un espacio que escapa al control público, social y político; pero... ¿es posible esta concepción del ámbito privado hoy en día? Ya hemos visto como el espacio llamado privado o personal no puede estar sino construido por el contexto social y las relaciones de poder establecidas en cada momento histórico determinado. Parece quedar clara entonces la imposibilidad de esta idea de espacio único y

propio que es el ámbito privado; sin embargo, que no se pueda entender este ámbito como algo exclusivo de la persona no quiere decir que no lo experimentemos como tal... entonces, ¿cómo ha sido posible controlar este aparente último espacio de resistencia a las relaciones de poder que provienen del contexto social? ¿De qué forma entraremos y conformaremos éste de forma que sirva a los intereses dominantes? Bauman, para poder dar respuesta a esta pregunta, nos ha ofrecido la idea de una tecnología bien diferente al panóptico, la cual llama sinóptico, y que tendría por objetivo ya no la disciplina sino el control. El sinóptico, como ya hemos comentado, ya no generaría grandes deseos a largo plazo; al contrario que los dispositivos disciplinarios, nuestro modelo hegemónico de satisfacción no son sino pequeñas e intensas chispas de placer inmediato.

A diferencia del panóptico, donde unos pocos tenían la posibilidad de mirar a muchos, el sinóptico es un dispositivo que, gracias a la tecnología de los grandes medios de comunicación de masas, permite que muchos sean capaces de mirar a unos cuantos, que son el centro de la atención y que constituyen el modelo de realidad, de comportamiento y de normas sociales a seguir; es decir, que configuran aquello que entendemos por éxito en nuestra sociedad actual. Efectivamente, tenemos muchísimos ejemplos de sinóptico al alcance de nuestra mano: talk shows, reality shows, programas de prensa rosa... y en todos ellos, el premio no es ganar tal o cual concurso, sino simplemente estar, aparecer, y el éxito se mide no en función de un trabajo llevado a cabo, sino en función de lo que hablan de ti. Incluso los sinópticos han conseguido generar otros nuevos fenómenos televisivos asociados: en primer lugar, tenemos espacios dedicados ya no a entrevistar directamente a famosos, sino a personas "supuestamente" expertas en famosos, que - aunque no sabemos de que forma lo consiguen - saben mil y una historias de su vida e intimidades, y no tienen ningún problema en explicarlas a todo el mundo a través de la

televisión. Y, en segundo lugar, encontramos los espacios de programas de TV que hablan de otros programas de TV... o, más exactamente, podríamos hablar de espacios televisivos que hablan de sinópticos, mediatizando - por si acaso quedaban fisuras a través de las cuales se pudieran colar posibles interpretaciones no interesadas - el discurso que se genera sobre estas experiencias privadas, íntimas y personales pero al alcance de todo aquel que las quiera conocer, haciendo que el espacio de los medios de comunicación sea cada vez más autorreferencial. Y es que el poder del sinóptico para construir y potenciar una determinada visión de la realidad social es innegable. El sinóptico conforma la realidad de una forma concreta, interesada siempre en función de las relaciones de poder y dominación, e incluso las polémicas que generan son puestas al servicio de dichas relaciones.

Con el panóptico hemos de recordar que era justamente la posibilidad de la perpetua vigilancia la que constituía la esencia y la efectividad de este dispositivo de poder, cumpliendo de esta forma su función disciplinaria; pero, en el caso del sinóptico, ¿qué función estará implícita en la posibilidad de mostrar estos ámbitos privados de forma pública? Las experiencias privadas que se nos muestran en los sinópticos son presentadas como el modelo de vida a alcanzar más magnífico que nos podría aportar nuestra sociedad occidental, dado que están basadas en el éxito - entendido no como un reconocimiento de méritos, sino como simple conocimiento de tu existencia por parte de las masas - y en una existencia basada en continuas, intensas y inmediatas experiencias, algunas de dolor, pero en una inmensa mayoría de placer.

Según el modelo hegemónico que nos aporta el sinóptico, una vida que valga la pena ser vivida no es una vida en la cual sólo se disfrute de experiencias positivas, sino una vida llena de intensas emociones. Hay una cierta relación

entre estos espacios televisivos y los culebrones, primeros sinópticos de nuestra era, aquellos que todavía necesitaban de actores y actrices que les ayudasen a construir mundos de experiencias privadas - respetando aún la siempre dudosa frontera entre ficción y realidad - y que, fruto sin embargo de una sociedad de trabajadores que se comenzaba a dejar atrás, construían el deseo como algo a largo plazo (¡los deseos vehiculados en los culebrones acostumbran a durar en torno a los mil novecientos capítulos!): de la misma manera que en los culebrones, los sinópticos ponen de manifiesto que lo peor que te puede pasar no es ni mucho menos tener una vida llena de sufrimientos, sino una vida vacía de experiencias, una vida en la que no te pase absolutamente nada.

¿Y en que espacio se puede alcanzar este modelo de continuas experiencias y emociones a corto plazo, inmediatas y plenamente satisfactorias pero que duran lo que un suspiro, sino dentro de los espacios de consumo? Es éste, entonces, el espacio donde nuestra identidad toma sentido, donde podemos tener una cierta visibilidad: sólo con la compra de ciertos productos (una cierta música, una cierta ropa...) los otros pueden saber de nuestra existencia y aceptarnos; no sólo compramos productos sino incluso nuestras experiencias, y por este motivo también compramos nuestras vacaciones e incluso nuestra boda. De esta forma, el sinóptico sirve, como sirvió el panóptico en su momento, de dispositivo de control que permite interiorizar las relaciones de poder y hacerlas nuestras, hacerlas propias... haciendo del poder una experiencia incluso individual y privada.

4. 5. Panóptico y sinóptico... ¿Complementarios o contradictorios?

Sin embargo, la idea de que el sinóptico ha sustituido para siempre el panóptico no parece la más adecuada... todavía existen muchísimos panópticos a nuestro alrededor, y nuestra sociedad todavía necesita de cuerpos disciplinados y habituados a dormir ocho horas y a madrugar, a comer a determinados ritmos y a descansar cuando les toca, y a ser forzados por voluntad propia a seguir los hábitos y las costumbres cuando el deseo de quedarse durmiendo y no ir a trabajar baila por las sábanas al sonar el despertador.

Dice López Petit (2002) que los cambios sociales y su impacto sobre los individuos nunca se dan en un orden de sustitución; todo lo contrario, éstos son acumulativos y superpuestos, y cuando un orden social aparece no sustituye al anterior, sino que se superpone y se genera a partir de éste, forjando contradicciones y malestares nuevos o exacerbando los que ya existían. Siguiendo sus planteamientos, no podemos decir que la sociedad de consumidores ha sustituido a la sociedad de productores, sino que se ha generado a partir de sus contradicciones inherentes. Marx (en Mora, 2002) ya comentaba que si el capitalismo se impuso como sistema de producción en Gran Bretaña fue gracias a la expropiación de las tierras a los campesinos ingleses, lo que les obligó no sólo a formar parte de un mercado de trabajadores, sino a formar parte de un mercado de consumidores aptos para recibir los productos que ellos mismos producían como mano de obra en las fábricas e industrias; por este motivo, el trabajo concebido como eje vertebrador de la propia existencia, y el consumo como forma de dar sentido a la alienación que provoca el capitalismo industrial, van inextricablemente ligados. La sociedad de consumo aparece en el momento en que el declive del sector de la producción provoca una nueva configuración del mercado laboral,

que ya no permite responder a las necesidades de las personas de dar sentido a su vida mediante el trabajo... por ello la contradicción inherente en nuestra sociedad es la de estar centrada en el consumo cuando justamente no se tienen garantizados los medios para conseguir éste, dado que se ha enfatizado la importancia del placer inmediato mientras que - y al menos para la mayoría de los mortales - para sobrevivir, es indispensable darle importancia al trabajo, puesto que es el único medio que puede proveerte de lo necesario para tu supervivencia.

Por ello, quizás el éxito de los sinópticos radica simplemente en que éstos otorgan un espejo en el que la gente puede vivir y resolver de forma positiva sus contradicciones, propias, por otra parte, de una sociedad de consumidores y de trabajadores, y en la cual se superpone el modelo de trabajo, disciplinamiento y esfuerzo a un modelo de consumo, control y simulacro - en el que ya no importa que te pase, sino que te vean y el cómo te vean - de placer inmediato y de consumo ya no de productos, sino de experiencias. En la novela de George Orwell "1984", donde el Gran Hermano utilizaba un despliegue tecnológico que era a la vez panóptico y sinóptico (y dónde se conjugaba también vigilancia y control) ya se mostraba esta confluencia de sociedades, pero con una jerarquía fuertemente marcada; ahora, en cambio, "El gran hermano" somos todos, y gracias a las promesas de placer que el sistema nos aporta, éste se consolida y se mantiene. De esta forma, podemos decir que en algún sentido el sinóptico invierte los términos en que Baudrillard explicaba que el simulacro devenía espectáculo (en López Petit, 2003): el sinóptico convierte el espectáculo en simulacro, imponiendo mediante la seducción un conjunto de normas que convierten los malestares en experiencias puramente individuales.

4. 6. Simulacro y control social

Para entender en qué sentido la cuestión del simulacro atiende a una nueva forma de control social (propia de la sociedad de consumidores), que se superpone y hace por ello más eficaz formas de poder más antiguas (no sólo la disciplina propia de una sociedad de productores sino también del poder soberano del derecho de muerte), quiero recurrir de nuevo a Michel Foucault, concretamente a su trabajo sobre la genealogía del racismo y a la forma en que conceptualiza el poder sobre la vida con el término biopoder (Foucault, 1976a; González, 2003).

En su “Genealogía del racismo”, Foucault (1976a) nos habla de tres tecnologías distintas de poder, que apuntan a distintas superficies y que conviven en la actualidad, a pesar de pertenecer a momentos distintos en el tiempo (Morey, 1983):

En primer lugar, *el poder de soberanía*. Se corresponde con el poder soberano del derecho de muerte. Surge en el Antiguo Régimen, y está muy bien ilustrado al inicio de su obra "Vigilar y castigar". ¿Quién no recuerda la brillante descripción de los suplicios en la plaza pública, símbolo y muestra de un poder soberano ilimitado?

En segundo lugar, *el poder disciplinar*, que tiene lugar en la revolución industrial, y tiene en el panóptico su modelo de dispositivo de vigilancia. Los cuerpos individualizados producidos por el surgimiento de la disciplina como tecnología de poder son su símbolo, y está en íntima conexión, como ya hemos mostrado, con el inicio de la sociedad industrial y de productores (Mora, 2002).

Y por último, el *biopoder*¹⁸ o *biopolítica*, el cual se efectúa mediante la regulación de los procesos vitales, a través de estadísticas, censos, minería de datos, créditos, hipotecas... Se genera mediante procesos como el control de los nacimientos, las migraciones, la fecundidad, el envejecimiento, el acceso a la cultura... Es propio de las sociedades de consumo y de control, dónde, a diferencia del Antiguo Régimen, ya no es tan necesario el control de los cuerpos mediante el castigo – es decir, mediante el derecho de muerte – como el poder sobre la vida, sobre el control de las poblaciones. Las nuevas tecnologías refuerzan y dotan cada vez de mayor sentido este tipo de sociedad de control (Deleuze, 1991). Además, si esta tecnología de poder triunfa es gracias a la utilización del discurso que le es propio, el discurso de garantizar la vida.

Estas tres tecnologías de poder se dan a la vez, superponiéndose las unas a las otras. Como puede verse, y en indiscutible conexión con la sociedad de control y los sinópticos, el ejercicio del poder propio de nuestra era es el biopoder. El biopoder, que pone la vida en tanto motor productivo al servicio del sistema, se sostiene mediante el discurso de la seguridad, de garantizar la misma vida que controla: se trata del derecho de hacer vivir y dejar morir, contrariamente al derecho de hacer morir y dejar vivir propio del ejercicio de soberanía. La verdad es que este texto, escrito en 1976, parece prácticamente premonitorio a la luz del discurso de seguridad y prevención que inunda los medios de comunicación de masas.

Ya hemos visto que la segunda y tercera formas de tecnología conviven a la vez en la actualidad; sin embargo, el aporte de Foucault que nos interesa en

¹⁸ La relación entre biopoder y Nuevo Orden Mundial es muy bien ilustrada por Berardi (2001), Hardt y Negri (2000) y Virno (2002), en el sentido de que estamos movilizados para convertir nuestra propia subjetividad en productiva. Por otra parte, Haraway (1997) ilustra la relación entre biopoder y tecnociencia en el orden social actual, utilizando el término tecnobiopoder.

este momento es el de la conjugación del poder soberano del derecho de muerte y del biopoder en el momento actual: ambas tecnologías funcionan la una gracias a la otra en este momento, y lo hacen mediante el mecanismo del "racismo de Estado". Foucault nos explica, mediante este mecanismo, porque el racismo está hoy más vivo que nunca, aunque ya no se trate de la antigua guerra de razas sino de un "racismo de Estado" que va a **legitimar el retorno del poder de muerte como comportamiento legítimo y preventivo**: y es que cuando el otro es percibido como una amenaza para tu seguridad, como aquello que amenaza la vida en sí misma, el racismo se torna en la justificación plena y totalitaria de la vuelta al poder de soberanía unilateral del derecho de muerte que estamos viviendo en nuestra era. Efectivamente, el discurso y el hecho de la guerra preventiva son totalmente acordes con lo que Foucault propone en el texto; se trata del **racismo como mecanismo de Estado**.

De esta manera, se está dando una forma de vinculación social en la sociedad global que permite que se despliegue una tecnología de poder que regula la vida pero que a la vez recupera el derecho soberano sobre la muerte: se trata de las técnicas de adiestramiento y control sumadas a la vieja potestad de matar.

Y es que, efectivamente, en el momento actual no solamente no ha desaparecido una sociedad disciplinaria sino que sus efectos se han exacerbado, conviviendo ésta con un intensificado biopoder que ha recuperado el poder soberano de derecho de muerte mediante el discurso de la seguridad y la prevención. El objetivo de dicho discurso y de las tecnologías de poder que entrecruza no es otro que el de que la forma en que nos vinculamos entre nosotros no cambie; es decir, que la subjetividad continúe siendo uno de los más potentes mecanismos de reproducción social.

4. 7. ¿Sociedad del riesgo o sociedad del miedo? El miedo como gran instrumento de la ingeniería social postmoderna

El sinóptico nos ha mostrado como en una sociedad de control lo colectivo, la masa que se vincula libidinalmente gracias a los medios de comunicación (Sloterdijk, 2000), se subjetiva como viviendo en un plano diferente al de lo cotidiano, en un mundo de pura ficción. Pero volvamos a nuestro interrogante inicial: ¿Por qué funciona el simulacro en nuestra sociedad?

Existe una primera respuesta a esta pregunta que es harto evidente: funciona porque nosotros, con nuestras prácticas, reproducimos esta conformación del orden social. Y la reproducción del orden social es también una cuestión de subjetividad.

Efectivamente, esta ordenación del mundo funciona porque está instalada en lo subjetivo; vivimos y funcionamos con un discurso que no da cuenta del malestar en nuestra cotidianidad, y en el que no se nos permite reconocernos en el espejo de los que sufren: nosotros no somos el otro... ¡Qué maravilloso ejemplo de simulacro la guerra televisada de Irak! La pantalla verde con el fondo negro y los fuegos artificiales en el cielo oscuro de la noche, sin los lamentos ni las heridas ni la sangre dejada por los bombardeos. Los periodistas en las trincheras, dando cuenta de los inicios de no se sabe qué batalla, con unos tenientes que explican cual será la operación militar que se pondrá en escena... ¡pura estrategia! ¡Y tan pura! No hay nada más allá según las pantallas de los televisores, puesto que sólo se muestra la táctica, y nunca los cuerpos ensangrentados que necesariamente ésta conlleva.

Todo lo contrario nos muestran las imágenes de los soldados estado unidenses muertos o prisioneros, o las imágenes de sus ataúdes, aquellas que

el gobierno estadounidense tiene prohibido mostrar a sus ciudadanos; ¿y por qué resultan estas imágenes tan duras? Es bien cierto que es duro ver a un compatriota muerto en el suelo, o presa de un ataque de pánico, pero ¿no será quizás que es más duro todavía reconocer que la guerra que se está librando no es simple ficción? ¿No será que lo insoportable es darse cuenta realmente de que uno es el "otro del otro", qué uno puede ser también el perdedor?

En una subjetividad hartamente narcisista como la de la subjetividad ultramoderna y ultraindividual, la otredad es siempre una amenaza. Pero sin embargo, es imposible habitar permanentemente este lugar del "yo privilegiado"; esta imposibilidad, junto con los otros procesos característicos de la ultraindividualización (autonomía focalizada en el cuerpo individual y no en la colectividad propia de esta sociedad neoliberal y heterónoma, imposibilidades de identificación con el colectivo al ser concebido como abstracto y alejado de la cotidianidad) convierten a la subjetividad en una experiencia de miedo, puesto que la otredad en un mundo capitalista neoliberal occidental siempre será percibida como un lugar inadecuado.

Comenta Bauman cómo, en épocas anteriores, la unión de amigos conseguía mitigar los peligros y las amenazas. Éstos eran un lugar seguro al que acudir, y en el que resignificar los miedos, volviéndolos controlables y por tanto superables. Sin embargo, ante los miedos y amenazas actuales estamos solos, necesariamente solos además, puesto que éstos nos cogen a cada uno de nosotros "por separado". Como dice Bauman, "la catástrofe llama a cada puerta selectivamente, en días diferentes, a diferentes horas. Estas visitas no parecen guardar ninguna relación entre sí. Y los desastres no se deben a la maldad de un enemigo a quien sus víctimas puedan nombrar, señalar con el dedo o combatir en conjunto. Están perpetrados por fuerzas misteriosas sin domicilio fijo, que se esconden tras nombres tan curiosos y desconcertantes

como "mercados financieros", "comercio globalizado", "competitividad", "oferta" y "demanda"" (Bauman, 1999, p. 63). Bauman dice que es muy difícil compartir los problemas porque éstos nos cogen a cada uno de nosotros en momentos diferentes y en situaciones diferentes, lo cual contribuye a la experiencia de un sentimiento de soledad y a percibir nuestros males como males individuales, como algo no compartido...

Por otra parte, y aunque hemos descrito el sinóptico como un fenómeno particular de los medios de comunicación de masas, éste también puede percibirse en las calles: en los espacios urbanos hay cada vez más separación entre los barrios de gente acomodada, que se encuentran blindados respecto a la masa de desfavorecidos que les miran desde fuera. Además, los medios de comunicación de masas intentan construir la realidad en la forma precisa para que dicho orden de cosas se mantenga. Pero no habitar ágoras, sino habitar en el sinóptico – es decir, conducirnos mediante el simulacro – tiene un precio. El precio de la amenaza constante. El precio de habitar en el miedo.

5. Ultraindividualismo y Simulacro: ilustraciones en el ámbito del consumo y del trabajo

Las consecuencias de estos dos dispositivos hegemónicos de subjetivación actuales, el ultraindividualismo y el simulacro, son la construcción de una subjetividad en la que no es posible no relacionar lo económico y lo vivencial, mediante dos ejes fundamentales: el consumo y el trabajo. En este apartado utilizo estos dos ejes, es decir, los ámbitos cotidianos del consumo y del trabajo, como ilustraciones de los efectos de las subjetivaciones de ultraindividualización y simulacro.

Consumo, luego existo: el consumo, como eje que vertebra una identidad de la que el mercado de trabajo ya no puede dar cuenta, se convierte así mismo en el eje de una subjetividad disociada, puesto que se actúa como si el consumo fuera posible como fin en sí mismo sin la necesidad de poner a disposición de la gente los medios para que éste se lleve a cabo.

Por otro lado, ultraindividualismo y simulacro también pueden ser ilustrados en el ámbito del mercado de trabajo. Para ello, muestro como funcionan dichos dispositivos en el ámbito de las políticas públicas, focalizadas más en el individuo que en las condiciones sociales que le rodean. Así mismo, también ilustro el dispositivo del simulacro mediante el caso del cierre de la fábrica Lear en la comarca catalana de la Segarra, que con el despido de 1.200 trabajadores dejó a gran parte de la población de la zona de la provincia de Lleida en situación de paro, mostrando como funcionó la subjetividad vehiculada por el simulacro en este caso.

5. 1. Consumo, luego existo

Uno de los ejes que puede servir para ilustrar los efectos de estos dos dispositivos de subjetivación actuales, y dónde por tanto se muestra la conexión del nivel macrosocial con el de nuestra propia subjetividad, es el ámbito del consumo. Ya hemos visto como el declive del sector de la industria y el aumento del sector de servicios en Europa diluyó también la construcción de la propia subjetividad a partir de las pertenencias de clase; en todo caso, parece que las desigualdades ya no vienen marcadas tanto por el acceso al trabajo como por las consecuencias que dicho acceso, en un mercado flexible y precarizado, tiene para las posibilidades de las personas en tanto consumidores: el consumo ha devenido así el eje vertebrador de la identidad en la sociedad postindustrial, de forma que Bauman nos habla del paso de una sociedad de productores a una sociedad de consumidores (Bauman, 1998*b*).

Efectivamente, "consumo, luego existo". Según Garay, "es éste el espacio en el que cada uno y cada una somos invitados a ser libres, a elegir entre las posibilidades existentes. La libertad se transforma en la libertad de elección entre alternativas ya dispuestas" (Garay, 2001, p. 188). La construcción de la libertad y de la autonomía está permanentemente ligada al ámbito del consumo (donde "ser libre" es "ser libre para elegir"...). Probablemente, incluso podríamos afirmar que la creciente autonomía adjudicada a colectivos como el de las mujeres o el de la tercera edad tiene que ver tanto con el reconocimiento de estos colectivos como sujetos de derecho como con la adecuación de los mismos como sectores de mercado apropiados para el consumo.

Sin embargo, tampoco debería extrañarnos que una exacerbación del capitalismo comporte una exacerbación de la importancia relativa al consumo.

Según Mora (2002), Marx ya explicaba que el capitalismo pudo instaurarse no sólo gracias a la construcción de un mercado de trabajadores, sino sobre todo gracias a la imposición sobre dichos trabajadores de convertirse en consumidores de los mismos productos que fabricaban. De esta forma, parece que el capitalismo no surgió solamente de la organización fabril, sino que para que ésta se impusiera fue necesaria la expropiación de territorios a los campesinos ingleses, expropiación que no sólo les obligó a trabajar en fábricas sino, lo que es más importante, les obligó también a adquirir sus productos dentro del mercado. Y como no podían mantenerse más que por medio del consumo, los mismos trabajadores constituían el mercado de consumidores que permitían a los empresarios industriales enriquecerse rápidamente.

De la misma manera, ya hemos visto como en la misma época se impusieron diversas instituciones que funcionaban como dispositivos disciplinarios, como la escuela o la misma familia nuclear, las cuales iban inculcando en los niños los hábitos necesarios para convertirlos en futuros buenos trabajadores. Y como en este tipo de sociedad el eje fundamental era el del trabajo, la identidad era concebida como un proyecto personal que iba construyéndose con la carrera profesional (la cual podía ser pensada como algo estable para toda la vida), mientras que el consumo devenía la forma de abastecimiento no sólo de las necesidades, sino también, y cada vez de forma más importante, de una diversidad inacabable de placeres.

Para el capitalismo es pues imprescindible el disponer de un mercado de consumidores fuerte y consolidado. El keynessianismo, por ejemplo, funcionó durante la modernidad como forma de ofrecer mecanismos compensatorios a los desajustes del mercado, de forma que se aseguraba, mediante estas compensaciones, una forma de sociedad que tendría siempre a su disposición un mercado de consumidores sanos. Más tarde, con la implantación de las

políticas neoliberales, se genera una ruptura aparentemente insalvable entre el mercado de trabajadores y el mercado de consumidores; y es que se fomenta la flexibilidad en el ámbito laboral, lo que no garantiza ni ingresos fijos y por tanto previsibles para toda la vida, ni tampoco ingresos en un futuro próximo... Y sin embargo, mientras tanto, nuestra dependencia del consumo es tan fuerte que ya hace mucho tiempo que sobrepasó la cuestión de consumo como pura necesidad.

El consumo, además, ha pasado a convertirse en el eje que vertebra las identidades en el sentido más simbólico de la palabra, puesto que es solamente éste el que permite existencia y visibilidad en nuestra sociedad actual... Si no consumes, no existes. Y sin embargo, ¿cómo puede mantenerse un modelo de sociedad de consumo sin tener garantizados los medios para consumir? (es decir, sin tener garantizada la obtención de dinero, puesto que, como comúnmente se dice, la única forma de conseguirlo sin caer en la ilegalidad o sin que te toque la lotería es mediante un salario, es decir, trabajando). Pues bien, la posibilidad material de este consumo infinito es proporcionada mediante los mecanismos de crédito, puesto que estamos en una sociedad en la que no es necesario tener dinero para consumir; sólo importa estar en disposición de poder pagarlo en algún momento.

En los periodos precapitalistas las formas de comercio estaban basadas en el trueque, o bien en el intercambio de mercancía por dinero; en cambio, en el periodo capitalista el círculo se cierra, puesto que la obligatoriedad del consumo y el trabajo como ejes en la producción de la propia existencia establece determinadas formas de intercambio, en las que el trabajo se cambia por dinero y el dinero por mercancía, convirtiendo a la mano de obra en mercancía y al salario en el precio de dicha mercancía. En el neoliberalismo tenemos una vuelta de tuerca más, según la cual ya es el propio dinero el que

tiene valor de mercancía, de manera que la principal forma de intercambio es la de dinero por dinero. En la actualidad, las transacciones financieras abarcan un gran porcentaje de los movimientos de capital actual (George, 1999), provocando que sea el mismo dinero el que genere dinero; con este tipo de movimientos ya no hace falta ningún tipo de materialidad en el intercambio para generar capital.

Mediante el crédito, el mismo dinero tiene valor de mercado... los flujos financieros actuales, gracias por supuesto al desarrollo de las nuevas tecnologías, permiten “hacer dinero” en segundos mediante operaciones financieras en las cuales sólo el dinero, y ningún otro tipo de mercancía más, se pone en movimiento. En la actualidad, estas operaciones financieras están libres de impuestos, de forma que al estado actual – basado en un sistema presupuestario – sólo lo sostienen los que todavía mantienen una economía productora – pequeñas y medianas empresas fundamentalmente, como dice Beck (1997).

En este sentido se produce una disociación en el mismo sistema social y por tanto en la propia identidad, la cual, concebida como simulacro, funciona como si no fuese importante el hecho de no tener ningún trabajo garantizado, como si lo importante sólo fuera el presente y las necesidades y debilidades no existieran, concibiendo a la persona como siempre en disponibilidad de trabajar... y por supuesto, de consumir.

5. 2. El ultraindividualismo neoliberal en las políticas públicas del ámbito del trabajo

La ultraindividualización como experiencia de miedo se plasma de forma clara en el ámbito del trabajo. La disociación de la subjetividad que comporta la negación de las necesidades en el desorden neoliberal conlleva efectos claros en la relación entre la subjetividad y el mercado laboral, tal y como mostraremos a continuación.

Las consecuencias inmediatas del ultraindividualismo neoliberal son:

1. Una absoluta falta de preocupación por el otro (Chomsky, 2002).
2. Una construcción de la propia subjetividad como totalmente independiente de las relaciones, y por tanto falta por completo de carencias y necesidades.

Este panorama posibilita pensar en la privatización de aquellos derechos ciudadanos considerados como básicos y públicos hasta hace muy poco (educación, atención sanitaria, etc.). A su vez, la existencia de dichas privatizaciones también posibilita pensar en los colectivos como meros agregados de individuos totalmente independientes y autosuficientes. La autosuficiencia, por otra parte, también permite entender las necesidades y carencias como responsabilidad de los propios individuos.

Esta situación tiene dos consecuencias claras. La primera, que podemos despreocuparnos de los otros. Y la segunda, que efectivamente nos suponemos a nosotros mismos en lo inconsciente como sujetos independientes, eternos e inmortales.

Dentro de este funcionamiento inconsciente y simbólico de la subjetividad, la percepción de necesidades en los otros comporta directamente la construcción de un sujeto incompleto, carente, y por tanto inferior. Si la característica de lo humano es la autosuficiencia, serán sujetos susceptibles de recibir aquello de lo que carecen: como ya hemos comentado, ayuda *humanitaria*. Ya hemos visto como este funcionamiento se puede constatar en los discursos hegemónicos que se construyen acerca del tercer y el cuarto mundo (y en general, acerca de todos aquellos a los que la necesidad apremia). En dichos discursos se efectúa un mecanismo de reapropiación simbólica de dichos sujetos según los intereses del sistema, legitimando las relaciones de poder establecidas al construirlos como subjetividades carenciales, y enajenando de esta forma las posibilidades de crítica.

Uno de los ejemplos de las formas de construcción de estas subjetividades carenciales u otros inadecuados es aquella que sanciona automáticamente a las personas que disfrutan de las políticas públicas y de los recursos del Estado mediante ayudas, programas y subsidios, puesto que se supone que, al menos para el primer mundo, existe una igualdad de condiciones como punto de partida, y nadie tiene necesidades si se esfuerza lo suficiente; por el momento, baste con mencionar el ejemplo de la reforma laboral llevada a cabo mediante decreto ley por el gobierno del Estado Español en el año 2002, que justificaba el recorte de subsidios de esta forma: se trata de un magnífico ejemplo de los mecanismos políticos y sociales que ayudan a ocultar nuestras miserias.

En el ámbito económico vemos pues el paso de una sociedad de productores o trabajadores (en la que la relación subjetividad - trabajo era clara y continua) a una sociedad de consumo que, al materializarse en una precarización del empleo y una flexibilización del mercado laboral, ha comportado la desaparición del trabajo como plataforma de una carrera profesional y una

identidad estable para toda la vida (Beck, 1998; Bauman, 1998; Sennet, 1998). Y es que el capitalismo postindustrial ya no requiere de un obrero vinculado para siempre a su puesto de trabajo, sino de un trabajador flexible y reciclable, hiperadaptable y con visión a corto plazo (Sennett, 1998). Estas nuevas necesidades laborales requieren también nuevas prácticas de adiestramiento permanente, entre las cuales el “reciclaje” o formación continua ocupa un lugar más que destacado.

La disociación entre subjetividad y necesidad comporta que, por un lado, no exista un discurso colectivo claro y contundente acerca de la importancia del trabajo para nuestra vida cotidiana: es como si en lo inconsciente¹⁹ no pudiéramos reconocer que necesitamos el trabajo para sobrevivir; además, el mercado laboral ya no es el espacio donde se busca la visibilidad social o, en otras palabras, el sentido de nuestra existencia.

Efectivamente, las demandas de flexibilidad que son impuestas desde el mercado laboral participan en la construcción de un sujeto autónomo, pero también flexible, y que por tanto se pretende enteramente libre y sin ataduras ni dependencias de tipo alguno, ya que solamente un individuo con estas características puede responder de forma exitosa en este tipo de coyuntura. La relación entre subjetividad y trabajo se conforma entonces de forma totalmente diferente al periodo anterior, el de la sociedad industrial.

En el periodo de la sociedad industrial, el trabajo era también a su vez fuente de los valores éticos y morales que sustentaban y organizaban la vida de las personas (Sennet, 1998); sin embargo, en la actualidad nos muestra Sennet como, debido a los cambios mencionados, nos encontramos, por un lado, con una falta de puntos de referencia para formar valores éticos y formas

¹⁹ Recordar la noción de deseo inconsciente trabajada en el capítulo 2.

"correctas" de conducirse, una falta de marcos que encuadren las posibilidades de actuación; y por el otro, con una hiperresponsabilización fruto del ultraindividualismo comentado, que es consecuencia directa de un entorno cambiante en el que la única certeza de continuidad la da uno mismo, de forma que es lógico achacar cualquier situación a nuestras acciones particulares. Esta hiperresponsabilización, además, lleva a las personas a hablar en primera persona incluso en aquellas situaciones que la persona no pudo hacer nada por evitar.

Un ejemplo concreto de este proceso de hiperresponsabilización que expone Sennet a partir de sus trabajos empíricos sobre la relación entre identidad y trabajo es el de la posición discursiva de las personas a las que dicho autor entrevistó. Uno de los entrevistados, al recordar un despido que había trastocado por completo su vida y sus proyectos personales, no utilizaba en absoluto expresiones que reflejasen una posición pasiva del hablante (como hubiera podido ser, por ejemplo, un enunciado del tipo "*Me despidieron en un recorte de plantilla*") sino que aún en este tipo de situaciones que escapan por completo al control de cualquier trabajador se utilizaba la primera persona, con enunciados del tipo "*Tuve que hacer frente a una crisis y tomar una decisión*" (Sennet, 1998, p. 27). El siguiente chiste de Woody Allen es otra magnífica ilustración al respecto, ya que muestra como incluso podríamos llegar a imaginar el despido como una de las mejores razones para dejar el trabajo:

"- ¿Ya has vuelto ha dejar el trabajo sin ningún motivo?

- No he dejado el trabajo sin ningún motivo... ¡Me despidieron, y me pareció una buena razón para dejarlo²⁰!"

²⁰ Woody Allen, en *Un final made in Hollywood*.

De esta forma, el despido puede ser concebido, en términos de deseo simbólico e inconsciente, como una opción que lleva a cabo la propia persona, mostrando claramente en qué formas se conduce la subjetividad ultraindividual y simulada.

Este tipo de subjetividad ultraindividual, autónoma, que interioriza la responsabilidad de la situación para mantener de esta manera una fantasía de control sobre las situaciones que le exceden, se construye también a partir de las políticas públicas que se perfilan en el contexto europeo actual.

En líneas generales, podemos decir que las políticas que se han realizado hasta el momento en los estados de la Unión Europea han sido de tipo “terapéutico” o “compensatorio”. Lo que pretenden dichas políticas es facilitar recursos a aquellas personas o colectivos excluidos socialmente; si se considera que dicha falta de recursos es debida a una carencia provisional del sistema, las campañas, llamadas compensatorias, van dirigidas a dotar temporalmente de esos recursos, normalmente materiales, a las personas y colectivos excluidos, para facilitar de esta forma su “inserción social”²¹. Puede en cambio considerarse que la falta de recursos es debida a una carencia en la persona: se trata entonces de las campañas “terapéuticas”, puesto que su objetivo es el de “curar” a la persona de dicha carencia, mediante técnicas de “empoderamiento”, la mayor parte de veces (Musitu, 2002). En todo caso, dichas políticas están pensadas para establecer actuaciones una vez la exclusión ha sido producida.

Últimamente, se añaden a estos dos tipos de políticas otro tipo de líneas de actuación, ya no pensadas para facilitar recursos de cara a corregir la exclusión, sino pensadas para prevenir el que dicha exclusión pueda producirse. Estas

²¹ Entre estas políticas pueden estar tanto los diferentes subsidios de desempleo como aulas públicas de ordenadores o viviendas de protección oficial, por ejemplo.

campañas de *prevención*²² tienen como objetivo principal al ciudadano, y conllevan como efecto el mostrarle sólo a él como responsable de padecer la exclusión, puesto que la ideología que subyace deja intacto y fuera de discusión al sistema social, sin ponerlo en absoluto en cuestionamiento o, aún poniéndolo en cuestionamiento, dejando al individuo como al único responsable de su “inserción” en el sistema. Lo que dichas campañas suponen es que las líneas políticas y económicas son las correctas, y que si de alguna manera hay que combatir la exclusión será mediante actuaciones que consigan “coger a tiempo” a los susceptibles de padecerla.

Podemos ver como estos tres tipos de políticas - compensatorias, terapéuticas y preventivas - conllevan importantes efectos a la hora de reproducir este modelo hegemónico de subjetivación actual que es el *ultraindividuo del neoliberalismo*.

- Políticas compensatorias: cada vez gozan de menos popularidad y se tiende a su desaparición, puesto que desde el discurso hegemónico se dice que este tipo de ayudas sólo sirve para que algunos se aprovechen, no trabajen, no se esfuercen y lo tengan todo resuelto; constituye una magnífica ilustración al respecto la reforma laboral impuesta por el gobierno de este país en el año 2002 (Blanch, 2003). Hay que tener en cuenta que este tipo de ayudas fueron pensadas en base a compensar y paliar carencias en el propio sistema, mientras que el discurso hegemónico potencia otro tipo de foco explicativo de las desigualdades sociales: carencias en el individuo.

Incluso los propios usuarios de este tipo de ayudas o programas hacen alarde en muchas ocasiones del mismo tipo de discursos hegemónicos ultraindividualistas; cosa que, por otro lado, es más que lógica y poco

²² De nuevo el discurso de la prevención se muestra como tremendamente importante en cuanto al despliegue de los dispositivos de poder y subjetivación en la actualidad.

criticable, puesto que en el fondo estos usuarios lo único que hacen es seguir los dictados del individualismo actual. Y es que aprovecharse de las ayudas les deja en un buen lugar a nivel de subjetividad (puesto que se pueden experimentar a sí mismos como sujetos autónomos y con control de su situación), mientras que ser simples beneficiarios les deja en el peor de los lugares posibles, el lugar que ocupa “el otro inadecuado” (sujetos carentes y, por tanto, con necesidad de ayuda).

- Políticas terapéuticas: como ya hemos comentado, se basan en que es el propio individuo el carente y, por tanto, lo construyen también como responsable de su propia situación. Dejan al sistema intacto, poniendo la responsabilidad y el control de la propia situación en el individuo, aún reconociendo que dotándolo de recursos es posible su inserción social (todos los programas de formación forman parte de este tipo de políticas).
- Políticas preventivas: al intentar encontrar factores de vulnerabilidad a la exclusión social en el propio individuo, continúan dejando intacto al sistema, pero con el agravante, de cara a las consecuencias de subjetivación, que dan por supuesta esta vulnerabilidad en determinados individuos. Dicha vulnerabilidad, en el fondo, constituye la base del racismo, de la discriminación y de la propia exclusión que pretendían prevenir. En este sentido, vale la pena comentar el interés que ha suscitado últimamente en el ámbito de las políticas públicas el concepto de “resiliencia”. La resiliencia es la capacidad que muestran determinadas personas de salir adelante a pesar de encontrarse en contextos y condiciones totalmente desfavorables (Kotliarenko, Cáceres y Fontecilla, 1997). Como se puede ver, dicho concepto focaliza totalmente en el individuo las posibilidades de resistencia.

Volviendo al ámbito del trabajo, en éste los programas de intervención también funcionan en el mismo sentido que las campañas terapéuticas, potenciando por tanto dichos modelos ideales de autonomía, independencia e individualismo: los programas de intervención van dirigidos a la inserción de las personas, focalizando las acciones en las supuestas carencias de los individuos o colectivos no integrados, y nunca en carencias procedentes del propio sistema.

En líneas generales podemos decir que la intervención que se lleva a cabo en este país en el ámbito del trabajo se corresponde con un modelo de intervención dirigida²³ (que incluye sobre todo políticas terapéuticas), en las cuales las instituciones son consideradas como los principales agentes de intervención, mientras que los usuarios/as de los programas institucionales se conceptualizan como pasivos. En este tipo de intervención social las necesidades de “los intervenidos” siempre son definidas por “los interventores”, y el objetivo es la integración de aquellos colectivos y personas excluidas pero sin poner en cuestionamiento, como ya hemos comentado, el contexto social que produce estas exclusiones.

El hecho de calificar a los usuarios como pasivos y dependientes, dada la manifiesta importancia concebida actualmente a características como la autonomía y la independencia de los individuos, puede provocar dos tipos de respuesta diferentes en los usuarios: por un lado, es prácticamente inevitable un sentimiento de fracaso y baja autoestima, puesto que se sitúa la responsabilidad de la exclusión en el propio individuo, en un contexto que, por otro lado, no ofrece posibilidades estructurales para la mejora. Por el otro, una respuesta frecuente es la ya mencionada reapropiación de la sensación de

²³ Para una revisión de los diferentes modelos y formas de concebir la intervención social se puede consultar Montenegro, M. (2001) *Conocimientos, agentes y articulaciones: una mirada situada a la intervención social*. Tesis doctoral no publicada. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

control de la situación por parte de los usuarios, que generan explicaciones en las cuales son ellos los que se aprovechan de la situación (Gil, 2002). Esta tensión que se produce entre las demandas sociales de individualismo y autonomía, por un lado, y el hecho de definir a los sujetos objetos de intervención como carentes y pasivos, por otro, llevan a éstos al consecuente rechazo de los programas de intervención, o también, como ya he comentado, a su utilización solamente parcial y en función de los intereses particulares de los/as usuarios/as, cosa totalmente lógica por otra parte, puesto que ésta es la forma de reconceptualizar sus acciones y subjetivarse de una forma en la que ya no son “carentes de recursos”, sino agentes activos que muestran el control de su vida al sacar un provecho personal de las mismas instituciones.

Como ya he explicado, en nuestro contexto no se da la existencia en el imaginario de una entidad colectiva que dé su apoyo y sus cuidados a los individuos, y que por tanto les haga reflexionar sobre su condición de seres sociales, de sujetos colectivos. El que sea el mercado de consumo la entidad que responde a las necesidades de estos individuos hace suponer que no nos debemos preocupar por el otro más allá de lo que éste sea capaz de darnos a cambio. Además, el discurso según el cual uno es responsable de su propio destino se internaliza, y favorece esta construcción de un ultraindividuo autónomo; por ello, nos comportamos como si no necesitáramos a los demás cuando incluso nuestra propia subjetividad como experiencia individual es una construcción colectiva.

El individuo neoliberal, según Garay (2001), se basa en el presupuesto de la capacidad de hacer lo que se quiera y ser lo que se quiera. Efectivamente, era éste originariamente un modelo de subjetividad masculino (Gil, 1999), aunque en la actualidad ya hemos visto como las consecuencias de discriminación son mucho más sutiles, puesto que el modelo ideal parece que ya no es el del

hombre blanco y burgués: y es que se parte del presupuesto de que cualquiera que trabaje y se esfuerce lo suficiente puede llegar a donde quiera. De este mismo discurso surge un fuerte efecto discriminatorio, ya que el que no triunfa es que no ha hecho lo bastante – es culpa suya y no del sistema – sin tener en cuenta las imposibilidades de mejora estructurales que todavía existen para muchos colectivos (mujeres e inmigrantes, por poner tan sólo un par de ejemplos). En palabras de esta autora, “Estos tiempos sugieren la necesidad de un sujeto que se auto-invente continuamente (...) Por eso el mantenimiento del orden necesita del sujeto autorresponsable (...). Por tanto, el fracaso... se entenderá siempre como un fracaso personal” (Garay, 2001, p. 188).

Los efectos de esta autonomía individual hemos podido verlos en los ejemplos de las políticas públicas de empleo y en el mercado laboral; en efecto, “los programas neoliberales responden a los que sufren como si ellos fuesen los autores de su propia desgracia” (Garay, 2001, p. 176). Y es que al encontramos en una sociedad que focaliza los éxitos en el individuo, es lógico entonces que también los fracasos se vivan y se construyan como algo exclusivamente individual. Otra de las muestras de este funcionamiento social es el éxito actual de las técnicas de autoayuda, puesto que éstas vuelven a situar tanto la posibilidad de cambio como la percepción del control de la situación exclusivamente dentro del mismo individuo (Garay, 2001).

Y como puede comprobarse, estos mecanismos de responsabilidad sólo nos hacen responsables de lo que nos sucede a nosotros mismos, y no de lo que les sucede a los demás. Frases como “El tabaco perjudica seriamente la salud”, que constan en todas las cajetillas de cigarrillos, o los programas de ayuda contra la drogadicción, son una buena muestra de cómo la dependencia es construida como un problema de responsabilidad exclusiva del que la “sufre”, negando cualquier posibilidad de carácter relacional y macroestructural en ella. De esta

forma, diciendo cosas como “bebe con moderación, es tu responsabilidad” se puede negociar alegremente con el alcohol, puesto que si uno acaba alcoholizado ya no será responsabilidad ni de la industria que lo comercializa, ni del Estado que gana buen dinero con los impuestos que recauda gracias a su venta.

5. 3. Sobre cómo subjetiva el simulacro: otra ilustración en el ámbito del trabajo

En el ámbito del trabajo también se puede ilustrar cómo funciona el dispositivo de subjetivación que es el simulacro, a partir de esta negación total de límites fruto a su vez de la negación de las pérdidas que configuran el ultraindividualismo. Y es que **es justamente el trabajo como necesidad el que queda negado a nivel simbólico en el orden actual**. La ausencia de límites visibles que caracteriza al simulacro nos lleva a concebir el trabajo en la forma de una posibilidad siempre presente, aunque las condiciones reales no sean éstas. “...el que no trabaja es porque no quiere”; entonces, ¿qué es lo que sucede cuando el que no trabaja es uno mismo?

Tenemos un ejemplo en la situación que se produjo con el cierre de la fábrica “Lear” en el pueblo de Cervera (La Segarra), que dejó en el paro a 1.200 personas, lo que implicaba un importante porcentaje de la población activa de la zona²⁴. Este caso es paradigmático, puesto que muestra los efectos del paso de un mercado de trabajo propio de la sociedad industrial (con puestos de trabajo estables e indefinidos) a uno propio de la sociedad de consumo (donde la mayoría de puestos de trabajo se ubican en el sector servicios, y caracterizado por su flexibilidad y precariedad) en una población concreta.

Estas personas dejaron tras de sí un puesto de trabajo que sentían como estable y para el resto de su vida, y se encontraron con un mercado de trabajo local sin lugar para ellos. Desde los servicios de orientación laboral se intentó que concibieran cual era la situación del nuevo mercado de trabajo, insistiendo en la necesidad de desplazarse o bien de cambiar de perspectiva y entender que no habría ya por la zona posibilidades de un puesto de trabajo en el sector

²⁴ Agradezco a Maribel Anglès i Rebeca Colao, trabajadoras de los servicios de orientación laboral de Cervera, la información sobre este caso.

industrial. Numerosas resistencias a un cambio de perspectivas en lo laboral fueron armadas por las personas afectadas; sin embargo, las resistencias y críticas a estos nuevos modos de conducirse laboralmente no radicaban en su injusticia o en su precariedad. Todo lo contrario, lo que sucedía es que creían que sería posible un puesto de trabajo de las mismas características que el que habían perdido, puesto que ellos se concebían a sí mismos como personas trabajadoras; por lo tanto, nunca llegarían a encontrarse en el lugar de todos aquellos que pasaban largo tiempo en paro, afirmando que “nosotros no somos vagos como ellos, nosotros *queremos* trabajar”. Tal era la fe en el discurso impuesto por el sistema que en múltiples casos se invirtió el dinero de las indemnizaciones de la fábrica en la compra de nuevas casas y nuevos coches, mediante créditos caros y a largo plazo, puesto que su nueva situación “no podía durar mucho tiempo”.

Y es que el trabajo como eje de la identificación aún tiene muchísima fuerza, a pesar de que el trabajo para toda la vida es ya prácticamente una falacia; por otro lado, las empresas potencian al máximo el discurso de identificación de los trabajadores con la misma, aunque pongan en práctica todas las políticas de flexibilidad y subcontratación posibles. No dejé de sorprenderme el día que escuché a una conocida quien, contratada mediante una empresa de trabajo temporal para una multinacional española, y aún estando subcontratada de forma temporal y precaria, no dejaba de utilizar la primera persona del plural para referirse al trabajo en esa empresa (“porque nosotros vendemos...”, “nosotros contratamos...”, etc.). Y, ¿qué es eso sino simular una pertenencia que no existe, construyendo de forma ficticia un “yo” y un “nosotros” adecuado, dada la imposibilidad de aceptarse como un “otro inadecuado”? (el parado, el trabajador temporal, el precario, el que sufre por conseguir los medios para ir subsistiendo...).

5. 4. Conclusiones de una aparente distopía

No es ninguna novedad el hecho de que en este Nuevo Orden/desorden Mundial se están aumentando las diferencias entre los grupos dominantes y los subordinados. Cada vez hay más distancia entre una élite y el resto del mundo (globales y locales según Bauman (1998)), y es que la globalización sólo existe para unos pocos, al igual que el acceso a la tecnología y a las comodidades que nos brinda la sociedad de consumo. Lógicamente, cada vez hay más resistencias por parte de esta élite a perder sus privilegios; pero también hay muchas resistencias por parte del resto de nosotros a aceptar que estamos en el lado de los desfavorecidos, de los excluidos, o bien a aceptar que, aún sin no estarlo, nada nos garantiza que no podamos estar ahí algún día... Ese miedo sí que trasluce en el inconsciente, sin embargo, como ya he tratado de mostrar.

Efectivamente, la sociedad del simulacro en la que nos encontramos nos brinda espectáculos continuos que nos muestran cómo debemos comportarnos, vestirnos, etc.... cómo debemos ser, en definitiva. Y es que en esta sociedad del simulacro, donde la única realidad es la realidad virtual, ya no queremos unas pestañas postizas para simular unas pestañas naturales impresionantes, sino que para tener unas pestañas impresionantes es necesario hacer que tus propias pestañas naturales parezcan postizas (como dice el anuncio de rimmel).

Nuestros medios de comunicación nos construyen una realidad que muestran como **la única** realidad posible, aunque sólo sirve a los intereses de unos pocos; y aunque su discurso no conecte con nuestra experiencia, esta separación no se vivirá como tal, creando las ya mencionadas fronteras de cristal... cada vez más cerradas y cada vez permitiendo menos el paso al lugar

de los privilegiados. Como ya hemos comentado, en las mismas calles de Estados Unidos podemos incluso observar la visión distópica de ciudadelas enrejadas rodeadas de las masas de gente pobre que los rodea desde fuera, ambicionando poseer todo lo que ellos tienen... y con unos medios de comunicación de masas que construyen la realidad precisa para que esos pocos dominantes se mantengan, y para que sigan siendo el modelo social para los demás que están fuera... y es que el sinóptico no está sólo en los medios, también está en la calle... ¿y sus efectos? Sus efectos ya hace tiempo que se encuentran en nosotros.

Efectivamente, ya sabemos que en el contexto actual las desigualdades se están exacerbando; por poner tan sólo un par de ejemplos, en 1999, los 84 individuos más ricos del mundo poseían una riqueza que excedía el PIB de China con sus 1.300 millones de habitantes, y en el 2002, el 5% de los hogares con mayor poder adquisitivo de Estados Unidos disponía de casi el 50% de la renta nacional (Raventós y de Francisco, 2002). Se trata de pequeñas muestras de la cada vez más polarizada situación de la realidad social. Esto, unido a que los dispositivos de ultraindividualización y de simulacro conducen a ver a los desfavorecidos como culpables de su propia desgracia, me lleva a sentir que vivimos en la más terrible distopía que escritor/a alguno/a pudiera imaginar. Pero creo que existen promesas que rompen la imagen de ese mundo como distopía, ya que las distopías son productos de las grandes y buenas novelas de la tradición utópica, y por tanto reflejan mundos cerrados, sin fisura y sin apenas conflicto o posibilidades de resistencia.

Y en nuestro mundo hay fisuras; sólo hace falta que nos dejemos navegar por ellas.

**6. Conexiones en la tecnociencia.
Desenredando y volviendo a en-
red-ar el deseo**

Este capítulo estará dedicado a mostrar como se imbrican los dispositivos de subjetivación presentados con la dimensión tecnocientífica del Nuevo Orden Mundial, explorando en concreto su relación con las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación. Así mismo, el impacto cualitativo que las tic han tenido a nivel social y su relación con la subjetividad me servirá para introducir el concepto de sujeción; la sujeción implica tanto aceptación de las relaciones de poder por su inevitabilidad, como tener en cuenta la cuestión del deseo en el estudio de la relación entre poder y subjetividad, lo que permite comenzar a indagar las posibilidades de resistencia y transformación social. Por ello presentaré una propuesta de cómo entender la sujeción en nuestra sociedad tecnificada y, a continuación, mostraré las posibilidades de conexión que, como formas de resistencia a la subjetivación hegemónica, nos ofrecen las Nuevas Tecnologías: en concreto pensando una utopía diseñada a partir de las posibilidades que ofrece la implementación de Internet móvil en el tejido social. En un contexto en que las subjetivaciones hegemónicas se presentan como proyectos de muerte que pretenden enquistar el deseo, las Nuevas Tecnologías de la información y la Comunicación se erigen en herramientas privilegiadas para en-red-arlo de nuevo.

Pero para mostrar la relación entre tecnociencia y construcción de subjetividad, debo volver en primer lugar a la relación entre saber y subjetividad en la ciencia moderna. La tecnología en la modernidad se muestra ya como inseparable del conocimiento científico que produce (Doménech y Tirado, 2002); nuevas formas de concepción y construcción del espacio se configuran en esta tecnociencia moderna, cuadrículando el globo terráqueo, espacializándolo en formas medibles, y haciéndolo navegable y por tanto conquistable. La colonialidad del poder fruto de la tecnología que hizo posible la cartografía tal y como la conocemos hoy día, y por tanto la navegación, no

puede desligarse de una colonialidad del saber que tiene su subjetividad hegemónica en la figura masculina del conquistador.

Y sin embargo, y en consecuencia con mi planteamiento desde los conocimientos situados, yo también quiero aprovechar esta oportunidad para dibujar mapas. Puesto que, como veremos, la sujeción implica aceptar el poder pero también subvertirlo. Así que, por último, mostraré un mapa utópico del mundo: un mapa del Nuevo Orden Mundial que abra espacios para desenredar y volver a en-red-ar el deseo. Un mapa del Nuevo Orden Mundial que muestre, a partir de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación, la posibilidad de configurar nuevos espacios de resistencia.

Ya hemos visto que la subjetividad trascendente propia de la ciencia moderna conlleva una parcialización del espacio que lo separa y convierte en objeto, haciéndolo por tanto navegable y conquistable. A continuación, insistiremos un poco más en este punto, mostrando como modernidad y colonialidad son procesos que se articularon conjuntamente, a partir de una determinada configuración del tiempo y el espacio que toma como punto de partida a la Europa colonial; todo ello gracias a la articulación siempre presente entre ciencia, tecnología, política y subjetividad.

Parece que esta subjetividad trascendente y masculina conquistadora conserva su huella en la subjetividad múltiple propia de la llamada postmodernidad... ¿Pero, qué nuevas concepciones del espacio se configuran en la tecnociencia postmoderna? ¿Se trata simplemente, como sostiene Haraway, de una radicalización de la trascendencia moderna en la forma de la implosión de sujetos y objetos, pero que conserva esta figura masculina del conquistador gracias a los procesos de capitalismo trasnacional que configuran la empresa científica? ¿O podemos estar asistiendo a nuevas configuraciones del tiempo y

el espacio proveídas por las Nuevas Tecnologías, que podrán por tanto socavar estas históricas formas de relaciones de poder y deseo?

Para responder a estos interrogantes, a continuación dibujaré una propuesta para entender las subjetivaciones presentadas en la sociedad marcada por las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación: sociedad que, dentro del Nuevo Orden Mundial, se ha dado en llamar sociedad – red (Castells, 1996). También utilizaré este ámbito, el de la dimensión tecnocientífica del Nuevo Orden Mundial, para introducir el concepto de sujeción; éste implica la aceptación radical de no poder situarnos más allá de las relaciones de poder que configuran nuestra subjetividad, con lo que nuestro mundo virtualizado se nos muestra como una auténtica matriz de sujeción en este sentido. Pero por otro lado la sujeción también implica introducir la dimensión del deseo en el estudio de la subjetividad y el poder, y por tanto conlleva así mismo posibilidades de conexiones y resistencias. Así que, por último, dibujaré un mapa utópico que me permitirá explorar las posibilidades de resistencia que se ofrecen para esta reinención de la subjetividad en lo colectivo, mostrando como las Nuevas Tecnologías, además de sujetar y subjetivar, también ofrecen nuevas formas de conexión para volver a en-red-ar el deseo; volver a enredar el deseo para posibilitar de esta manera la configuración de nuevas formas colectivas de subjetividad y resistencia. Esta concepción de sujeción, que supone inevitabilidad del poder pero también posibilidad de resistencia, será trabajada en detalle en el último capítulo de esta tesis.

6. 1. De las subjetivaciones mediante las nuevas tecnologías

En este apartado mostraré cómo nuestra sociedad tecnificada participa en los dispositivos de subjetivación de ultraindividualismo y simulacro anteriormente presentados. Efectivamente, los efectos de la individualización propia de la modernidad pueden ser radicalizados con la implantación social de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación, las cuales, en absoluto paradójicamente, sirven tanto a la reproducción del orden social, como mostraré, como a la vehiculación de diferentes formas de resistencia²⁵. Pero comenzaré por argumentar en qué sentido las TIC forman parte de los dispositivos de ultraindividualización y simulacro ya comentados. Y es que uno de los impactos simbólicos más importantes de las TIC es que éstas marcan una nueva forma de relación y de prioridad entre lo que se entiende por fondo y por superficie, entre lo superfluo y lo profundo, entre la apariencia y la esencia, en definitiva.

Una de las personas que más ha trabajado en el impacto de las TIC en la subjetividad es Sherry Turkle (1995). De su trabajo, nos interesa ahora especialmente la relación que establece entre la distinción entre el hardware y el software (el fondo y la superficie) en cuanto a las anteriores y a las nuevas conformaciones de la identidad - ya que, como argumentaré, constituyen el núcleo simbólico en cuanto a la forma de entender la relación entre identidad como algo autocontenido (fondo) e identidad como simulacro (superficie).

Y es que en los principios de nuestra era informática (hace apenas unos 40 años) debía estudiarse el hardware para entender el software: interesaba qué había por debajo del funcionamiento exterior, porque sin este conocimiento no era posible aprender a utilizar el ordenador. Sin embargo, para que la

²⁵ Por citar en este momento tan sólo un ejemplo, véanse la cantidad de iniciativas políticas y movimientos sociales que se vehiculan mediante Internet (Rodríguez, 2002; Roma, 2001).

informática realmente pudiera implementarse como algo vital en todas las capas sociales se necesitaba trascender este nivel. Por ello, se han invertido y se invertirán millones en mejorar las interfícies (los espacios de comunicación entre usuario y máquina, como por ejemplo el escritorio de Windows), de forma que no sea necesario ningún conocimiento sobre lo que hay debajo del software para llegar a utilizar éste a la perfección²⁶.

El concepto que resume el objetivo de mejorar las interacciones entre personas y máquinas mediante interfícies fáciles de aprender y de utilizar es el de “transparencia”. Este concepto sostiene perfectamente nuestra hipótesis de que la tecnología nos provee de una forma de entender la realidad en la que prevalece la superficie sobre el fondo: y es que, curiosamente, dentro del estudio de las nuevas tecnologías y sus interacciones con lo humano se entiende por *transparencia* justamente lo contrario. Decimos que una aplicación está diseñada de forma transparente cuando sus usuarios no tienen posibilidad de saber qué procesos tecnológicos están ocurriendo mientras interactúan con la aplicación (Borghoff y Schlichter, 2000); por ejemplo, si nuestro teléfono móvil selecciona automáticamente una red accesible cuando se queda sin cobertura sin avisarnos de lo que está haciendo, podemos decir que el teléfono está actuando de forma transparente. Vemos como la *transparencia* es entendida entonces como falsa transparencia o simulacro de transparencia, ya que funciona como el espejo de las salas de observación experimentales, reflejando sólo las acciones que el propio usuario quiere ver, sin que éste sea consciente de lo que está pasando más allá del espejo.

Y sin embargo, justamente en este proceso de facilitar el uso de las tecnologías subyace el que éstas se hayan implementado tan rápidamente en el tejido social. En este sentido, utilizar el ordenador nos recuerda totalmente a la

²⁶ En la actualidad, esta línea de investigación es una de las prioridades de la Unión Europea (<http://www.cordis.lu/ist>).

magia, al quehacer de un prestidigitador, en el sentido que comenta Ibáñez (2001): la varita es el mouse, y basta con una palabra mágica (¿doble clic, por ejemplo?) para que el acto se produzca; y el acto se produce, sin necesidad de conocer los mecanismos que subyacen al “doble clic”, imprescindibles para ello. Hoy en día, la mayoría de personas que dicen “entender de informática” en realidad no tienen ni idea de ordenadores, puesto que comprenderlos no es necesario para poder utilizarlos a la perfección²⁷; de esta forma, la “superficie” ha acabado imponiéndose y ocultando de forma completa al “fondo”. Por eso, justamente creo que las posibilidades que han marcado a nivel simbólico las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación es que, al menos a nivel de subjetividad, estas tecnologías nos hacen sentir dueños de nuestros actos, creadores, agentes... puesto que posibilitan, con pocos conocimientos, llevar a cabo procesos de creación de forma aparentemente autónoma (la autonomía en la edición de textos sería el ejemplo más sencillo, pero quizás también el más extendido, de este proceso).

Siguiendo a Elías, por ejemplo, podemos decir que la tecnología ha puesto tanta distancia entre el “yo” y el “nosotros” que ya no somos capaces de darnos cuenta de hasta qué punto necesitamos a los demás para constituir nuestra subjetividad; todo lo contrario, actuamos como si fuéramos fruto sólo de nosotros mismos, y estuviéramos totalmente solos. Actuamos como si las relaciones no existieran, y hasta en caso de aceptar su existencia éstas parecen

²⁷ Para ejemplificar este impacto de las nuevas tecnologías en el orden simbólico, explicaré cómo hace poco un amigo mío, aficionado a la informática (es decir, aficionado al uso del software) me comentaba que los ingenieros informáticos en realidad no tenían ni idea de informática, ya que en la facultad apenas les enseñaban a programar ni tampoco a utilizar el "Windows xp". Enseguida le replicamos que lo que se enseñaba en las facultades de ingeniería informática no era el utilizar del ordenador, sino el pensar en su funcionamiento, en idear formas nuevas del mismo (lenguajes de programación nuevos, por poner un ejemplo desde nuestra indiscutible ignorancia sobre el tema). Él argumentó que en realidad lo verdaderamente importante era el uso, ya que para pensar la tecnología no hacía falta mucha gente; pero lo que subyacía a su discurso, sin embargo, era la convicción de que él realmente entendía de informática, aunque no tuviera ni idea de que era lo que hacía que un sistema operativo como el Windows xp funcionase.

carecer de importancia alguna. Y justamente de esta forma las nuevas tecnologías han posibilitado también un gran ultraindividualismo, ya que es posible que una persona pueda gestionarse y producir su vida sin interactuar cara a cara, lo que da una sensación de control de uno mismo y de las situaciones que nos rodean casi ilimitada.

Las nuevas tecnologías potencian, de esta manera, la fantasía de control y autonomía del individuo – que acompaña siempre a la ultraindividualización y al simulacro – puesto que gracias a ellas parece que podamos estar en cualquier lado y que nuestra acción no tenga barreras, llevando tal fantasía a su máxima expresión. Por poner un ejemplo, ya existe la posibilidad de entender a la persona como una figura que siempre tiene la posibilidad de estar conectada en red. Los avances en nuevas tecnologías móviles pronto harán que en el “mundo occidentalizado” no podamos pensar en un individuo sin mediación tecnológica: dentro de poco la implementación de Internet “sin hilos” en dispositivos móviles posibilitará tener acceso mediante telefonía móvil no solamente a los servicios y recursos que ya hoy en día nos proporciona la Red, sino, por ejemplo, a cualquier aparato tecnológico que tengamos en casa (con lo que podremos apagar la lavadora o la calefacción si al salir nos damos cuenta de que nos hemos olvidado de hacerlo, por ejemplo). En pocas palabras, caminaremos con la Red a las espaldas; como dice Genís Berbel, pasaremos de una Internet definida como la red de redes de ordenadores, a una Internet definida como personas conectadas en red mediante la tecnología (Berbel, 2001).

Y sin embargo, y como venimos mostrando en este trabajo, no deja de ser dicha fantasía de control una paradoja, puesto que las nuevas tecnologías posibilitan también un control sutil y efectivo de sus usuarios, permitiendo bastante fácilmente el acceso a información de carácter privado. De esta

forma, nos encontramos con que una de las potencialidades de las nuevas tecnologías es ni más ni menos la de un control sutil y afinado de las personas, mientras que al tiempo se les dota de una sensación de poder absoluta, puesto que por lo general no se es consciente del control que estos dispositivos tecnológicos permiten.

La prevalencia de la superficie sobre el fondo, más el hecho de que en la misma superficie nos podemos sentir creadores y agentes (a pesar del absoluto control sobre las personas que las nuevas tecnologías posibilitan), es una de las cuestiones que me ha llevado a sugerir que nos encontramos en una sociedad de ultraindividuos subjetivados mediante el simulacro, puesto que nuestras identidades y relaciones funcionan sin evidenciar los mecanismos colectivos necesarios para ello; y es que parece que importa más el uso que podamos hacer de nuestras identidades (es decir, la gestión de impresiones) que no el cómo llegamos a ser lo que somos – es decir, los procesos de construcción de la propia subjetividad a partir de lo colectivo – lo que por otro lado equivaldría a reconocer los conflictos y contradicciones que nos conforman.

6. 2. Sujeción y nuevas tecnologías: sujeciones en la matriz

Sin embargo, este auge de las nuevas tecnologías también me lleva a afirmar que nuevas posibilidades de conectar el deseo en una subjetividad colectiva y de resistencia se están forjando. Como siempre, dónde hay relaciones de poder, también hay relaciones de libertad (Foucault, 1984; Ibáñez, 1982). Por ello, creo ahora imprescindible trabajar como la dimensión tecnocientífica definida al principio de este trabajo tiene que ver con el concepto de sujeción, entendiendo éste como la dimensión de deseo de la subjetividad. La sujeción conlleva entender cómo, en primer lugar, no es posible situarse en una relación de exterioridad con las relaciones de poder que conforman la sociedad de la que nuestras subjetividades son un producto; y cómo, en segundo lugar, dicha relación de interioridad con el poder no conlleva ni determinismo social, ni reproducción de las relaciones de poder de una forma pura, ni imposibilidad de resistencia. Por ello, el interrogante del que pretendo dar cuenta a continuación es: ¿cómo podemos entender el concepto de sujeción en una sociedad tecnificada?

Para empezar, merece la pena señalar que estamos de acuerdo con Ibáñez (2001) en que las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación pueden pensarse como tecnologías de inteligencia, en el sentido de que marcan un nuevo momento o etapa histórica, y por tanto nuevas formas de entender lo subjetivo. ¿Y a qué nos referimos concretamente con el término “tecnologías de inteligencia”?

Este término es utilizado por diversos autores para describir aquellas tecnologías que provocan saltos cualitativos en las formas culturales de la sociedad donde aparecen, y que por tanto modifican las formas de construir lo social y lo subjetivo. Estas tecnologías “tienen por función y como efectos el

posibilitar ciertas operaciones de pensamiento que no eran del todo posibles antes de que estas tecnologías de la inteligencia se construyeran” (Ibáñez, 2001, p. 92). Si bien existieron en épocas anteriores otras tecnologías de inteligencia, como por ejemplo la escritura o la imprenta, no cabe la menor duda de que nuestra época histórica está marcada de forma clara por las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación.

En la misma línea, Zizek insiste en su obra en lo que el llama “virtualización o digitalización de nuestro medio ambiente” (Zizek, 2001*a*). Evidentemente, el autor se refiere con este término solamente a una pequeña parte del planeta, apenas un 30%; sin embargo, los que pertenecemos a este porcentaje estamos viviendo en una sociedad por completo tecnificada (Zizek, 2001*b*, 2004). Podemos negar si queremos la importancia de la tecnología en nuestra vida cotidiana; pero es indudable que la mayoría de actos que llevamos a cabo en nuestra vida cotidiana están marcados por estas tecnologías, aún cuando nosotros no seamos conscientes de ello.

Por ejemplo, Zizek muestra como toda la alarma social que se generó alrededor del llamado “efecto 2000” no fue sino un síntoma de esta virtualización y tecnificación de lo social. Un simple fallo de previsión en la programación de los sistemas (el no saber si las máquinas sabrían reconocer el paso del “99” al “00” o no) hacía augurar catástrofes de tamaño impredecible (fallos y cortes en el suministro de energía, desbarajuste total de los servicios públicos y privados... etc.), poniendo de manifiesto hasta qué punto nuestra sociedad se sostiene mediante sistemas de control de la información y la comunicación:

“Con lo que nos confrontó el Millenium Bug²⁸ fue con el hecho de que nuestra vida “real” misma está sostenida por un orden virtual de conocimiento objetivado, cuyo mal funcionamiento puede tener consecuencias catastróficas (...). Una versión más popular y paranoica de la misma noción es el Matrix de la película de los hermanos Wachowsky que lleva el mismo nombre” (Zizek, 2001a).

Estamos de acuerdo con el autor en que la similitud del panorama de la virtualización o tecnificación de la sociedad con la película de los hermanos Wachowsky es innegable: justo lo que mostraba la alarma social del efecto 2000 era la posibilidad de quedarnos sin esta matriz tecnificada, y de encontrarnos enfrentados – como se dice en la película – con “el desierto de lo real”. Pero el término matriz, además, puede sernos útil para mostrar a continuación en qué sentido puede entenderse el concepto de sujeción en esta sociedad tecnificada, y cuáles son las nuevas configuraciones de nuestro espacio – y por tanto de dominio simbólico – que se derivan a partir de ella. Por ello, lo que quiero mostrar a continuación es que esta sociedad tecnificada puede ser entendida en términos de una auténtica matriz de sujeción, dando lugar, como ya hemos visto, a una exacerbación de la individualización propia de la cultura de la modernidad, pero que a su vez también provee de los mecanismos necesarios para su resistencia.

¿Por qué utilizar el término matriz? Pues no solamente por la película; en este sentido, me resulta sumamente atractiva la propuesta de Sloterdijk (2003) de entender la relación de lo humano con la sociedad mediante su concepto de niutenia. La niutenia es un concepto que proviene de las Ciencias Naturales, y que sirve para dar cuenta de un fenómeno que sucede con algunas especies de aves: éstas disponen de un nido donde las crías se encuentran

²⁸ Término anglosajón que sirve para designar lo que en castellano dimos en llamar “efecto 2000”.

“sobreprotegidas”, de forma que en él pueden tener todavía un cierto tiempo de maduración. Y según Sloterdijk, lo que caracteriza a la especie humana en tanto tal es que todavía no hemos salido de este nido, de esta gran matriz que sería la sociedad y la cultura.

De esta forma, según Sloterdijk, el homo sapiens nunca deviene totalmente adulto; y es que la especie humana está definida biológicamente por la fijación de ciertas características infantiles. Si tomamos como referencia los mamíferos, con los que somos familia, notaremos nuestras siguientes peculiaridades:

1. Al igual que los bebés de simio al nacer, la piel humana no está enteramente cubierta de pelo.
2. Al igual que los bebés de simio al nacer, la cara humana no tiene morro, y sólo acaba desarrollando formas y arrugas que reflejarán nuestra historia vital. Los simios desarrollan el morro en dos años (en este sentido, Sloterdijk comenta que una cara humana sería algo así como “un morro que nunca acabó de formarse”).
3. Igual que en los fetos de simio, los genitales femeninos tienen una formación subcaudal y no subventral. Los genitales femeninos de una simia se posicionan subventralmente a medida que crecen.
4. Y por último, Sloterdijk destaca una característica que ya no es solamente biológica, sino que también es simbólica: la dependencia y la fase juvenil se alarga cada vez más. Si suponemos que uno llega a adulto cuando ha acabado su etapa de aprendizaje, podemos comprobar como en la especie humana hay una prolongación considerable de dicha etapa, prolongación que, por cierto, en el Nuevo Orden Mundial y con las exigencias de adaptación al mercado laboral, se alarga hasta alcanzar la totalidad de la vida (con el concepto de formación continua).

Las simias tienen 21 meses de embarazo; por eso, el homo sapiens podría ser llamado también “9+12”, donde “9” son los 9 meses de la gestación y “12” es la totalidad de su vida restante. Somos como seres fruto de un aborto natural, un drama que es el nacimiento; pero es muy importante señalar que si bien este concepto se refiere a características biológicas, Sloterdijk lo utiliza plenamente en un sentido simbólico. Este nacimiento como drama tiene que ver con el abandono de un primer nicho ecológico para pasar a un segundo nicho de carácter simbólico: el de nuestra sociedad tecnificada.

Esta sociedad sería, en términos de este autor, como una **esfera** que nos rodea y que en el momento actual nos caracteriza en tanto humanos, en el sentido de que “vivir, formar esferas y pensar son expresiones diferentes para lo mismo” (Sloterdijk, 1998, p. 22). Coincidimos con Sloterdijk en afirmar que el giro copernicano que dio inicio a la era moderna supuso el inicio, de la misma forma, de toda una serie de descentramientos, ya que desde ese momento el humano empezó a mirar hacia el exterior (lo no humano) y por tanto a sentirse desprotegido, buscando nuevas esferas que ya no podían encontrarse en la cosmología:

“La modernidad se caracteriza porque produce técnicamente sus inmunidades y va eligiendo progresivamente sus estructuras de seguridad sacándolas de las tradicionales coberturas teológicas y cosmológicas. La civilización altamente tecnológica, el Estado del Bienestar, el mercado mundial, la esfera de los media: todos esos grandes proyectos quieren imitar en una época descascarada la imaginaria seguridad de esferas que se ha vuelto imposible” (Sloterdijk, 1998, p. 34).

En este sentido, la esfera actual, es decir, el lugar del ser humano en este mundo occidental, es el de la matriz sociotecnológica, puesto que somos

como seres que pasan la totalidad de su vida en la incubadora: se trata de un efecto invernadero no solamente neurológico sino, lo que es más importante, simbólico. Desde esta óptica, y curiosamente, la imagen de la película *The Matrix* en la que puede verse una matriz de cuerpos en estado embrionario, dominados mediante el simulacro, y de los que el sistema utiliza su energía para poder sobrevivir en tanto tal, tiene impresionantes paralelismos con el funcionamiento de las subjetivaciones hegemónicas del Nuevo Orden Mundial que hemos mostrado.

Pero la matriz tecnológica que es nuestra sociedad tecnificada no sólo sujeta el deseo subjetivándonos en la forma del simulacro ultraindividual, como veremos a continuación. Las nuevas configuraciones que ésta representa en las dimensiones espacio – tiempo y sus posibilidades de conexión también nos proveerán de nuevas formas de enredar el deseo en una subjetivación colectiva, en la que, al menos en Occidente, residen algunas de las esperanzas de transformación social.

6. 3. Poder, subjetividad y espacio en la tecnociencia postmoderna

En este apartado me he querido dedicar a mapear las posibilidades de resistencia en un campo muy específico, el de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación, concretamente en lo que se refiere a la Internet móvil y a la computación nomádica, en relación a la posibilidad de configurar espacios simbólicos comunes de resistencia que eran imposibilitados por la pérdida física y simbólica del ágora.

Pero para ello, antes quiero retomar cuales fueron las configuraciones del espacio que posibilitó la relación entre ciencia, tecnología y política en la era de la modernidad. Veremos cómo nuevas formas de concepción y construcción del espacio se configuraron en la tecnociencia moderna, cuadrículando el globo terráqueo, espacializándolo en formas medibles, y haciéndolo navegable y por tanto conquistable. La colonialidad del poder fruto de la tecnología que hizo posible la cartografía, y por tanto la navegación, no puede desligarse de una colonialidad del saber que tiene su subjetividad hegemónica en la figura masculina del conquistador.

Y es que la pérdida del ágora es solo aparente. Porque aunque consideremos que la tecnociencia todavía es una metanarrativa heredera de la modernidad que persiste en la actualidad, visto el proceso de sujeción que comporta debemos indagar también en el tipo de conexiones que posibilita. Para explorar estos procesos me centraré en una pequeña parte de la relación entre tecnociencia, subjetividad y resistencia, la que tiene que ver con las Tecnologías móviles de la Información y la Comunicación; por ello quiero apostar por nuevas posibilidades de conexión de lo público y lo privado que se estarían abriendo en el ámbito de la tecnociencia con la implementación social de las tic.

6. 3. 1. Ciencia moderna, tecnología y apropiación del espacio: de la colonialidad del poder a la colonialidad del saber

A continuación profundizaré en el tema de la espacialización en la ciencia moderna, mostrando la relación entre ciencia, tecnología y la subjetividad masculina del conquistador (comentada en el capítulo 2), y cómo ésta no puede desligarse de una colonización de los saberes y las subjetividades que ha trascendido hasta la era de la postmodernidad, en la forma de las subjetividades hegemónicas presentadas.

La tecnología permitió formas de apropiación del espacio que hicieron el mar parcelable y por tanto navegable, haciendo a su vez el conjunto del globo explorable y por tanto dominable. El meridiano cero (que, como todos los ceros, no expresa más que la necesidad de un punto de partida para cualquier viaje en la empresa conquistadora científica) parte de Greenwich, Inglaterra, en el corazón de uno de los imperios más salvajemente colonizadores de Europa.

En 1675, el Rey Carlos II de Inglaterra inauguró el Royal Observatory de Greenwich; éste fue construido específicamente para trabajar en la resolución del llamado “problema de la longitud”, es decir, de construir la tecnología que hiciera posible medir la posición entre este y oeste en alta mar y que permitiera por tanto “un perfecto arte de la navegación”. Antes de encontrar la tecnología que resolvió el problema de la longitud, haciendo posible la espacialización del globo en meridianos, la orientación para navegantes se basaba en la latitud, guiándose mediante las estrellas, las cuales permitían “encontrar el norte”. En cambio, para poder calcular la longitud es necesario conocer la hora exacta en alta mar y en algún otro lugar de longitud conocida en ese momento; la relación tiempo – espacio en que hemos objetivado la

totalidad de nuestro mundo a partir de la era copernicana nos permite convertir la diferencia temporal en diferencia espacial, y conocer el punto en el que nos encontramos²⁹. Sin embargo, el tiempo influía en la medición de la longitud, ya que no existía el mecanismo que permitiera consultar la hora exacta en alta mar, donde los relojes se atrasaban, adelantaban, paraban... dando lugar a problemas en la orientación que desembocaban en largas travesías, cuando no en naufragio. Y en un período colonial, el perfeccionamiento de la navegación era suficientemente importante como para que el problema de la longitud fuera susceptible de concursos y premios científicos.

Una vez conseguido el mecanismo que permitió una medición del tiempo en alta mar, pudo afinarse la tecnología espacio – temporal que permitió la medición de la longitud, lo que conllevó unas consecuencias de espacialización completa del globo inminentes. Los meridianos – esas rayitas que de pequeña pensaba que alguien dibujó una vez en la superficie del globo, sin yo saber muy bien para qué... – son el resultado de la articulación de la construcción de una herramienta que permitía su constancia a través de condiciones marítimas extremas con unas circunstancias políticas y estratégicas determinadas. A partir de allí el Royal Observatory de Greenwich se erigió en primer meridiano, en longitud 0° 0' 0".

Según la propia página web del observatorio³⁰, un meridiano es una línea arbitraria que va de norte a sur, usada por los astrónomos como un punto 0 para poder así realizar sus medidas. Pero ni la dominación ni el poder dejan lugar a la arbitrariedad. El centro desde el cual se parcializa tiempo y espacio está en el corazón mismo de la Europa colonial.

²⁹ Cómo la tierra tarda aproximadamente 24 horas en hacer un giro de 360°, 1 hora de diferencia equivale a 15°.

³⁰ <http://www.rog.nmm.ac.uk/>

A partir de estos procesos de espacialización, la conquista colonial ha trascendido en una capacidad de axiomatización y apropiación por parte de la Europa colonial que no puede ser puesta en cuestión (Lander, 2000; Quijano, 2000). La conquista del continente americano es señalada por numerosos autores del campo de los estudios culturales y postcoloniales como el momento en el que se fundan conjuntamente los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la *modernidad* y la *organización colonial del mundo*. Europa se erige de esta manera en centro de universalidad, en punto de partida para medir tiempo y espacio y en medición de lo universal y lo humano:

“Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo – todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados – en una gran narrativa universal. En esta narrativa, Europa es – o ha sido siempre – simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal” (Lander, 2000, p. 16).

Dicha apropiación ha servido, en una era postcolonial heredera de la modernidad, para imponer de forma global una determinada forma de vida al modo occidental, la que se impone desde el Nuevo Orden Mundial; y es que, como ya avisa Rabinow, ni el capitalismo transnacional ni el discurso tecnocientífico en el que éste pretende sustentarse han sido afectados por esta desaparición de las metanarrativas que suponemos como propia de nuestra era postmoderna (en Haraway, 1997). Y sin embargo, no podemos dejar de ver cómo esta imposición a nivel global mediante el disfraz de la universalidad de

un determinado imaginario es fruto de una serie de relaciones de dominación coloniales que se configuraron paralelamente a la constitución de la modernidad.

Esta concepción de universalidad es la que da origen a esta subjetividad trascendente con capacidad de apropiación ilimitada de la otredad en las formas en que le son convenientes. Y desde esta perspectiva, se entiende que cualquier alteridad o diferencia que se resiste a dicha apropiación ha de concebirse como inadecuada: “Al construirse la noción de la universalidad a partir de la experiencia particular (...) de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de esa particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente” (Lander, 2000, pp. 16 - 17).

En la era postcolonial, esta capacidad de apropiación de la otredad se esconde detrás de la preocupación humanitaria; en palabras de Escobar, detrás de este término existen nuevas formas de poder y control más sutiles (Escobar, 1995). Por otra parte, desde este punto de vista el establecimiento de unos derechos humanos no ha sido una manera de universalizar la justicia, sino una forma de entronizar el propio universo jurídico europeo (Lander, 2000). Y el otro que no comparte esta definición es necesariamente negado y repudiado:

“Ésta es una construcción *eurocéntrica*, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y el espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico – cultural como patrón de referencia superior y universal. (...) Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante un dispositivo colonizador del saber en la forma “normal” del ser humano y de la sociedad (...) *Aniquilación o civilización*

impuesta definen así los únicos destinos posibles para los *otros*” (Lander, 2000, p. 23 – 24).

Aniquilación o civilización impuesta, es decir, negación completa de la alteridad: por eso, en esta configuración moderna y colonial de las relaciones de poder y dominación se encuentra la base para concebir a cualquier otro como a un otro inadecuado.

Pero, ¿qué nuevas configuraciones del espacio se están llevando a cabo en la tecnociencia postmoderna? Y, ¿cuáles son sus impactos en las relaciones de poder y subjetividad del contexto actual? Ya hemos visto como en la actualidad la figura del héroe masculino y conquistador sigue estando presente en las prácticas y narrativas tecnocientíficas. Sin embargo, y cómo mostraremos a continuación, otras configuraciones diferentes de la relación entre subjetividad, tiempo y espacio son construidas en la tecnociencia postmoderna, configuraciones que nos permiten imaginar nuevas formas de resistencia.

6. 3. 2. De la subjetividad, el espacio y las nuevas tecnologías: mi mapa utópico

Desde mi perspectiva, que es la de los conocimientos situados y la objetividad parcial, el compromiso es el de apostar fuerte: conocimiento parcial y por tanto abierto al diálogo, pero con todas las cartas sobre la mesa. Por ello, y al igual que se hacía y se hace desde la tecnociencia moderna y postmoderna, yo también quiero dibujar mapas. Sé que voy a utilizar una estrategia que se erige como masculina a partir de igualar poder y masculinidad, pero desde un paradigma estratégico, el poder es necesario para la resistencia. Y ya lo dice Haraway, hay quién confundió falo con pene, y olvidó que las mujeres podemos ser poderosas y creativas. Así que presentaré a continuación mi mapa utópico del mundo: un mapa del Nuevo Orden Mundial que abra espacios para desenredar y volver a en-red-ar el deseo. Un mapa del Nuevo Orden Mundial que muestre, dentro de la matriz de sujeción en la que nos encontramos, la posibilidad de configurar nuevos espacios de resistencia.

Podemos afirmar después de lo mostrado que la apropiación del espacio propia de la modernidad ha venido dada por la figura de la conquista; el espacio es parcelable, y por tanto conquistable. Y como recuerdan los autores postcoloniales, el derecho de apropiación de un espacio ha venido dado por la posibilidad de habitarlo (en el sentido occidental del término, por supuesto (Lander, 2000)).

Durante la modernidad incluso las subjetivaciones de la masa han sido vehiculadas mediante esta concepción de apropiación colectiva del espacio (Canetti, 1978); sin embargo, las nuevas configuraciones del espacio urbano imposibilitan una apropiación de éste por parte de los colectivos en el sentido de la modernidad. En este sentido, la pérdida física y simbólica del ágora

como lugar de lo político se nos ha mostrado como uno de los mecanismos más potentes del dispositivo de ultraindividualización comentado. Por ello, quiero comentar en primer lugar en qué sentido las nuevas tecnologías participan en construir esta metáfora del espacio que invita a la navegación, al recorrido y al movimiento constante para acabar mostrando cómo, sin embargo, nuevas posibilidades de conexión de los malestares privados en un sentir colectivo pueden estar configurándose gracias a ellas.

El que en la modernidad la apropiación del espacio sea conceptualizada bajo la forma de la conquista y la ocupación conlleva dos implicaciones importantes para mi objetivo en este apartado: en primer lugar, **el espacio no es algo dado en sí, sino que se espacializa o construye el espacio en el mismo acto de la conquista y la ocupación.** Y en segundo lugar, dicha concepción del espacio supone que la orientación y el recorrido por el mismo son importantes en tanto te permiten llegar a algún lugar y hacerlo tuyo. Podemos observar como, efectivamente, **este tipo de espacialización supone la construcción del espacio en la forma de objetos de deseo,** mientras que la potencia y el movimiento surgen de un motor de deseo movido por la carencia que representa lo exterior, lo no conquistado.

En este mismo sentido, las subjetivaciones colectivas también se han dado en la modernidad en relación con el espacio como lugar para ser apropiado (Canetti, 1978), pero en un sentido de conquista del espacio público por parte de las masas. La masa siempre hace su aparición apropiándose del espacio público, ocupándolo y haciéndolo suyo; por otra parte, la conexión de lo público y lo privado debe darse mediante la apropiación del ágora como lugar de la política. Sin embargo, ya hemos visto que los nuevos proyectos urbanísticos contribuyen a una cada vez mayor imposibilidad de apropiación del espacio en el sentido de la modernidad, tal y como hemos ilustrado con el

ejemplo de la pérdida de plazas y de lugares públicos que puedan ser ocupados colectivamente. Ahora las masas se subjetivan, como dice Sloterdijk, mediante las vinculaciones libidinales que suponen los medios de comunicación de masas. Sloterdijk (2000) nos propone entender la subjetivación de las masas a partir de la vinculación en los términos de deseo y de apropiación simbólica que se generan a partir de los medios de comunicación: nos sentimos masa, es decir, colectivo, cuando estamos viendo un partido de nuestro equipo de fútbol favorito en Canal Plus, o cuando oíamos a Rosa cantar en la final de operación triunfo (“la televisión nos une”...). Y esta subjetivación de la masa, que participa mediante los sinópticos en la ultraindividualización y el simulacro hegemónicos de nuestro orden social, no se da en un sentido colectivo, sino en términos de **agregados de individuos**.

De esta forma, este dispositivo de control llamado sinóptico contribuye, al igual que la pérdida del ágora en tanto espacio privilegiado físico y simbólico de vinculación entre lo público y lo privado, a esta dificultad para la construcción de una subjetividad comunitaria que vincule lo colectivo y lo político en términos de resistencia. Ya hemos visto como Bauman (1999) denuncia, junto con otros autores, la pérdida de esta posibilidad de conexión entre el ámbito público y el ámbito privado que, en realidad, nunca llegó a producirse más que en algunas ocasiones y en algunas luchas concretas, como fruto de reivindicaciones y resistencias, la mayor parte de las veces desde la precariedad. Desde el feminismo, por ejemplo, es una reivindicación histórica la de luchar por una conexión efectiva entre el ámbito público – el del Estado – y el ámbito privado – el personal, el de la familia, dada la posición de dominación a la que era sometida la mujer, fijándola al espacio privado de forma naturalizada.

Podemos comprobar que, así mismo, la relación particular que las mujeres mantienen con el espacio tiene que ver con circunstancias sociales e históricas específicas. El descentramiento del sujeto que comenzó en la era copernicana conllevó en sí mismo la triangulación para la orientación y la parcelación del espacio ya comentada: las relaciones de dominación consecuentes **erigieron la navegación por el espacio como un privilegio masculino, llevando a la mujer a esta fijación en el espacio privado** (hoy en día, todavía no saben leer los mapas...). El espacio privado ha sido generalmente configurado como un espacio cerrado, con umbrales que cierran en lugar de conectar; además, la indesligable relación espacio – tiempo ha convertido consecuentemente el tiempo de las mujeres, al estar éstas fijas en un único lugar sin posibilidad de tránsito, ya no en lineal sino en circular. Su deseo, por tanto, ya no ha sido deseo de conquista, sino el de ser conquistada: su deseo es el deseo del otro. Sin poder moverse del sitio, y teniendo en cuenta, como hemos visto, que desear está necesariamente conectado con el poder de transitar lugares para así poder ocuparlos y apropiarse de ellos, no es de extrañar el que nuestro deseo haya sido desear el deseo del otro; parafraseando a Nietzsche, diríamos que siempre es mejor desear la nada a no desear. Desear el deseo del otro, y esperarlo... nunca activas, sólo pasivas, ya que hacer visible nuestro deseo puede anular este deseo del otro – ya que efectivamente el otro desea objetos, y no otros sujetos deseantes. Esperar... ¡cuántos iconos femeninos se han modelado en la figura de un eterno esperar! Y sin embargo, y curiosamente, quizás pareciera que en la actualidad todo el mundo está fijado en un lugar, sin la posibilidad de transitar... pero con la desventaja de que esa fijación, paradójicamente, está en continuo tránsito.

Efectivamente, no sólo los nuevos proyectos urbanos, sino también las nuevas tecnologías han provocado cambios cualitativos en la construcción de los ejes espacio - temporales mediante los cuales organizamos nuestra experiencia: la

red como metáfora nos lleva a pensar una concepción del espacio en el cual éste ya no existe para ser habitado, sino para ser recorrido, para ser simplemente navegado. A diferencia de la modernidad, en la que nuestra apropiación del espacio venía dada por la posibilidad de habitarlo, en la actualidad las formas de apropiación del espacio urbano se dan mediante el recorrido del mismo.

Podemos decir, con Castells, que el nuevo territorio – espacio “depende totalmente del transporte y de las comunicaciones, y estos sistemas se organizan en Internet y alrededor de Internet” (Castells, 2001, p. 242). De esta forma, también podemos observar como lo urbano mediante lo tecnológico lo invade todo, y en la red que supone la nueva concepción de ciudad ya no hay exterior al que contraponerla... La ciudad, que se definía anteriormente por oposición al ámbito rural, ha dejado de existir en este sentido (Vivas, 2000).

De esta forma, ya no nos queda ningún “exterior” ni ningún “otro” que pueda ser conquistado. Gracias a las tecnologías la ciudad puede apropiarse ilimitadamente de todo aquello que le era "extraño" o "exterior". Las ciudades se han desbordado; ya hace tiempo que se rebasaron las murallas, desaparecieron los límites, las calles no pudieron contener la circulación y se convirtieron en autopistas. Y sin embargo, ya hemos visto como esta nueva configuración de la ciudad puede suponer de la misma manera un empobrecimiento de lo comunitario, de la ciudad como espacio público (Gil y Vivas, 2003).

Y es que no sólo los nuevos proyectos urbanos, sino también las metáforas y las nuevas concepciones del espacio que suponen las nuevas tecnologías obligan a una forma de relación con el espacio en la forma del recorrido, del continuo movimiento. Y la desventaja clara del continuo movimiento es que,

si performamos nuestro deseo mediante la experiencia narcisista y simulada de la ultraindividualización, no nos será posible construir espacios simbólicos comunes; porque en este sentido, no podemos olvidar que la apropiación de un espacio siempre tiene un carácter colectivo. Incluso la apropiación del espacio privado por parte de la mujer era dada en compañía de otros, ya que es completamente imposible apropiarse de un lugar en el que te encuentres completamente sólo... Para tomar posesión de un espacio hacen falta otros que te acompañen, como la familia acompaña a la mujer en la toma de posesión de su casa, otorgándole así su tan pequeño espacio de poder (Valle, 1997).

Por este motivo, mi modesta propuesta de resistencia a las subjetivaciones es la de inventar nuevas **astucias nómadas** para apropiarnos colectivamente de estos espacios simbólicos comunes. Porque no han sido sino los nómadas los maestros en apropiarse colectivamente de los espacios mientras los van recorriendo (Deleuze y Guattarie, 1980); y parece que son las tecnologías las que, en la actualidad, nos pueden permitir construir, a partir de las conexiones que su uso provee, espacios simbólicos comunes en este mundo en continuo movimiento.

En este momento creo preciso señalar que cuando decimos que las nuevas tecnologías han provocado cambios cualitativos en la construcción de los ejes espacio - temporales mediante los cuales organizamos nuestra experiencia, y en la concepción del espacio que la red supone, no nos estamos refiriendo solamente a las posibilidades de no coincidencia en el tiempo y el espacio que proveen varias de las herramientas que ofrece Internet, como los foros o el correo electrónico. Efectivamente, estas herramientas tecnológicas son de gran importancia para la vehiculación de lo colectivo, puesto que son justamente las que permiten dar lugar a la aparición de sociabilidad on-line en

las comunidades virtuales (Gálvez, 2004; Jones, 1998; Smith y Kollock, 1999; Vayreda y otros, 2001). Pero no nos estamos refiriendo solamente a este tipo de tecnología; nos referimos también a aplicaciones móviles que permiten que la triangulación que hace posible la configuración del espacio en la forma en que la hemos conocido hasta la actualidad cambie.

En la actualidad, disponemos de tecnologías móviles que, mediante un sistema de comunicación global con satélite (GPS – Global Position System), pueden informarte de tu posición en el espacio sin necesidad de más artefactos. En este sentido, el dibujo del espacio se da mediante el recorrido del mismo, siendo posible dibujar un mapa a partir de la misma ruta que estás siguiendo en un momento determinado. Con estas nuevas posibilidades de orientación, lo humano, lo espacial y lo tecnológico aparecen imbricados tal y como señalaba Haraway con su figura del cyborg (Haraway, 1991), puesto que la tecnología no puede separarse de lo humano y del recorrido, y de la espacialización que dicho recorrido supone.

Esta posibilidad de dibujar el espacio a partir de la hibridación de uno mismo con la tecnología tiene varios efectos; en primer lugar, efectivamente tiene un efecto claro de ultraindividualización, puesto que no es necesario que nadie te acompañe para poder dibujar tu propio mapa: sensación de control proveída por el ultraindividualismo fruto de la interacción con las nuevas tecnologías de nuevo. Pero sin embargo, esta metonimia de lo que supone la implementación de las tecnologías en la cuestión del espacio también tiene otras implicaciones importantes a nivel social, por los efectos de su imbricación con los nuevos usos de Internet: la Internet móvil, al ser un híbrido con herramientas tecnoespaciales y de comunicación, permitirá posibilidades de conexión en un mundo en el cual se nos obliga a estar en continuo movimiento.

La implementación de Internet móvil en nuestro tejido social proveerá, mediante dispositivos como los teléfonos móviles o los ordenadores de bolsillo, del mismo tipo de conexión que ya conocemos mediante portátiles o PC's. Además, en dichos dispositivos tendremos acceso no sólo a la información de la que actualmente nos provee Internet, sino a localizaciones espaciales como las que ya hemos descrito con el GPS y a comunicaciones telefónicas como las que realizamos habitualmente con el móvil. Pero, ¿en qué sentido esta tecnología puede proveernos de resistencias frente al sinóptico, con sus efectos ya comentados de ultraindividualización y simulacro?

Recordemos de nuevo como la subjetivación de las masas en la actualidad se da, según Sloterdijk, en términos de agregados de individuos mediante la vinculación libidinal que se genera gracias a los medios de comunicación de masas. Los medios de comunicación de masas se convierten, de esta manera, en un importante mecanismo de dominación simbólica, puesto que la comunicación fluye de unos pocos a una gran cantidad de personas de forma unidireccional. Sin embargo, creemos que las nuevas tecnologías pueden servirnos en este sentido a un rescate de esta relación entre lo colectivo y lo político que se está perdiendo: y es que con las nuevas tecnologías esta dirección en la comunicación se construye en la forma de una red, lo que nos da una posibilidad de configuración de las relaciones colectivas y comunitarias totalmente diferentes. Y es conocido como las nuevas tecnologías se van a imbricar, mediante la implementación de Internet móvil, con los medios de comunicación de masas de una forma clara (Benjamin, 2004).

La Internet móvil no sólo permitirá el acceso a Internet de forma completa, sino también a medios de radiodifusión mediante tecnología digital (radio y televisión) desde estos diferentes tipos de aplicaciones móviles. La implementación de esta tecnología hará muy pronto que en nuestro mundo

virtualizado, en esta matriz sociotécnica de la que he pretendido dar cuenta, no se pueda pensar en individuos ni en colectivos sin mediación tecnológica (cosa que hoy en día ya es bien complicada). Tal y como ya hemos comentado, la red ya no se dará entre PC's ni ordenadores, sino entre las mismas personas. Y gracias a esta tecnología, los sinópticos no se vehicularán solamente en la dirección de unos pocos a muchos, sino que la red dotará de pluralidad a estos artefactos de dominación simbólica. De esta forma, otra de las implicaciones de la implementación de esta tecnología en el tejido social será la de la disolución de la tan consabida como artificial dicotomía virtual-real, puesto que no será posible de diferenciar de forma tan clara como hasta ahora ambos contextos.

En un espacio urbano que cada vez imposibilita más una apropiación colectiva del mismo, las posibilidades de conexión mientras se te obliga a estar en continuo movimiento son y pueden ser proveídas por estas tecnologías. Por ello, las posibilidades de conectarse con los otros para así poder apropiarse colectivamente de espacios virtuales y presenciales y generar nuevas ágoras en un contexto en el que los proyectos urbanos y políticos cada vez insisten más en impedirlo, son de muchísima potencia.

Considero necesario volver a aclarar en este punto que, como ya he comentado, cuando hablo de la posibilidad de generar nuevas ágoras no me estoy refiriendo en absoluto a las comunidades virtuales tal y como son entendidas comúnmente, aunque éstas tienen un papel indudable en cuanto a la sociabilidad que generan las nuevas tecnologías. Me estoy refiriendo más bien a esta imbricación de lo tecnológico, lo espacial y lo social mediante estas tecnologías móviles que estoy describiendo, y que pronto rodearán y darán sentido a muchas de nuestras experiencias; los estudios de tales tecnologías se agrupan bajo el nombre de **computación ubicua o nomádica** (Smith, 2000).

De esta forma, el uso de estas tecnologías por parte de personas y colectivos darán lugar a nuevas formas de relaciones de poder y resistencia, y diferentes maneras de coordinar las interacciones e intercambios desde lugares diferentes en un mismo momento.

La computación nomádica permitirá posibilidades de conexión y configuración de los deseos de resistencia con los otros de formas que ahora ya empiezan a imaginarse³¹: de esta manera, presento una imagen utópica de lo que ofrecerán las nuevas tecnologías en el futuro, mediante la conexión de Internet y dispositivos móviles, una nueva manera de entender Internet que romperá definitivamente con la dicotomía “real” – “virtual”. Performar las nuevas metáforas del espacio implica que éstas pueden erigirse en subjetividades ultraindividuales pero también en subjetivaciones de resistencia y colectivas, puesto que la hibridación con la tecnología permite la conexión: tú, herramienta y espacio sois uno, y por eso eres cyborg, ente híbrido y necesariamente conectado (aunque en muchos sentidos lo seamos, y éste sea tan sólo uno de ellos...).

Por último, cabe señalar que hasta el momento las investigaciones sobre la relación entre lo urbano y las nuevas tecnologías han apuntado a una concepción de la ciudad como espacio para el arraigo, mientras que la red ha sido concebida como el espacio para el desarraigo, un espacio de flujos y cambios constantes (Vivas, 2000). Sin embargo, creemos que las nuevas concepciones de lo urbano que hemos mostrado nos llevan a una concepción del espacio físico como no - lugar o como espacio del desarraigo, un espacio

³¹ La utilización de los SMS con teléfonos móviles para convocar manifestaciones y caceroladas la jornada de reflexión previa a las elecciones del 14 de marzo es un ejemplo bonito de las posibilidades de conexión de deseos y dessujeciones colectivas posibilitadas por las tecnologías móviles (Israel Rodríguez, en comunicación personal). Y el insistir en que determinadas formaciones políticas están detrás de las convocatorias no es más que un síntoma del desconocimiento, por parte de la política institucionalizada, de lo que pueden suponer estas tecnologías para movilizar a la ciudadanía.

para ser recorrido y no para ser habitado de forma pública, colectiva. Y las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación son justamente el único medio que posibilita la vehiculación de intereses y motivaciones colectivas en un mundo en el cual se te obliga a estar siempre en continuo movimiento. Pasaríamos entonces a un cambio de óptica cualitativamente distinto: en lugar de entender la ciudad como espacio para el arraigo, y la red como espacio del desarraigo y del continuo movimiento, hemos mostrado una concepción de la ciudad como espacio de desarraigo y de no lugar, con identidades nómadas en continuo movimiento. En este panorama, la red emergería como lugar privilegiado de apropiación privada del espacio público simbólico, donde existe la posibilidad de vehicular globalmente resistencias locales, convirtiendo a la tecnología en una potentísima herramienta de apropiación colectiva del espacio y de la construcción de una subjetividad colectiva... precaria, frágil y momentánea, pero colectiva.

Para acabar, y para que el mapa dibujado sea realmente utópico, es imprescindible señalar que de lo que aquí he expuesto se derivan importantes consecuencias en cuanto a la necesidad de democratización del acceso y uso de las nuevas tecnologías. Al principio de este trabajo señalábamos como la dimensión tecnocientífica de este Nuevo Orden Mundial venía marcada principalmente por dos características, las dos referidas a una cuestión de códigos: la implementación de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación y el estudio de la información genética, cuestiones ambas indesligables (puesto que el estudio del genoma solamente ha sido posible gracias a una tecnología que permite un almacenamiento y gestión masivos de información). Diversos autores están señalando, sin embargo, que ambos aspectos, que se muestran como de indiscutible importancia social, se encuentran en manos de capital privado, y libres por completo de cualquier tipo de control público (Haraway, 1997; Zizek, 2001*b*). En este panorama, la

brecha digital se erige en una de las fronteras de cristal más peligrosas y difíciles de superar.

El acceso al conocimiento sobre nuevas tecnologías es así mismo de radical importancia. Desde los conocimientos situados, el conocimiento, desde este punto de vista, no deja de ser importante porque sea relativo; todo lo contrario, el conocimiento es muy importante en tanto te permite moverte en tu esfera, y en este caso se trata de una esfera claramente conformada, entre otras cosas, por la red que suponen las nuevas tecnologías. Y con las nuevas tecnologías sostengo que estamos asistiendo a un nuevo cambio de esfera, por lo que la democratización en el acceso y la producción del conocimiento se convierten en radicalmente importantes para evitar nuevas y dolorosas relaciones de dominación, y para implosionar, de esta manera, múltiples espacios de relaciones estratégicas de poder y libertad.

TERCERA PARTE

SOBRE LA MELANCOLÍA:

ENTRE EL DESEO DE

SUJECIÓN Y DE RESISTENCIA

Fattema Mernissi explicaba en su libro “Sueños en el umbral” que las fronteras más infranqueables son las que se encuentran varadas en nuestra propia mente; y quizás sean justamente “las fronteras de la mente”, o estas formas de dominación simbólica anteriormente dibujadas, las que nos impiden navegar por las fisuras de nuestro orden/desorden social, haciendo del mismo una aparente distopía...

Generalmente, hemos entendido las fronteras como símbolos del poder, y por tanto entendimos las normas como todo aquello que separa y limita, que cierra e imposibilita salir... Frente a dicha simbología, la resistencia al poder siempre se ha pensado, y sobre todo vivido, como aquello que queda fuera del mismo; y ¡qué fácil resulta pensar que somos ajenos a todas las relaciones de poder que acontecen, y vivir con el sentimiento de que uno no hace nada por reproducirlas y que, todo lo contrario, simplemente se esfuerza por acabar con ellas! Dicha simbología, propia de la modernidad, se ha hecho tan fuerte en nuestro mundo postmoderno que, aunque sepamos racionalmente que las cosas no suceden de tal manera, nos es imposible actuar en otras formas que no sean las de la subversión como eterna adolescencia: eterno posicionamiento fuera de las normas, y eterna posibilidad de los espacios de libertad. Quizá por eso en nuestro mundo las fronteras sean de cristal. Y quizá volverlas visibles es justo lo que hace falta para empezar a construir dispositivos de resistencia que vayan más allá de un habitar espacios de simulacro (o no habitar, en definitiva), y para que, a partir de su aceptación (me refiero a aceptar definitivamente el poder como constituyente de nosotros mismos y de lo que nos rodea, pero no a aceptar las formas activas en que en cada momento histórico este poder acaba instituyéndose...) podamos organizarnos en su resistencia.

De lo contrario, mientras que sintamos que habitamos en la ligereza, nos encontraremos a nuestra vez como Sísifo llevando la piedra eternamente hacia la cima de la montaña, aún a pesar de que forzosamente, cuando llegemos arriba y por más esfuerzos que pongamos, la piedra caerá de nuevo estrepitosamente hacia abajo, quedando atrapados en el trabajo de hacerla subir una y otra vez.

Y es que, sin embargo, ya hemos empezado a vislumbrar como el círculo no se cierra. Por ello, partiendo del malestar como síntoma, y desde el estudio de las subjetivaciones hegemónicas presentadas, me propongo a continuación utilizar la subjetividad como diagnóstico para identificar la fuente de estos malestares provocados por el Nuevo Orden Mundial, y apuesto por la posibilidad de abrir nuevas vías de resistencia a este dominio simbólico totalitario.

**7. Sujeción y subjetividad en el
Nuevo Orden Mundial: del
malestar como síntoma al
diagnóstico de melancolía**

“Esta forma de lamentación perpetua [la melancolía] siempre fue la expresión más incandescente de una rebelión del pensamiento y también la manifestación más extrema de un deseo de autoaniquilación ligado a la pérdida de un ideal (...) el relato de la intensa y sombría irradiación del sujeto de la civilización víctima del desfallecimiento de su deseo”

Roudinesco y Plon (1997). Diccionario de psicoanálisis.

Hasta el momento hemos trabajado dos dispositivos de subjetivación hegemónicos o formas totalitarias de construcción de la experiencia del sí: el ultraindividualismo, o forma de construcción de la subjetividad como pérdida de lo común, y el simulacro, o la forma de construcción de la subjetividad como negación de dicha pérdida, y fruto a su vez de las tecnologías de control de la actualidad: los sinópticos. El simulacro, de esta forma, funciona a partir de una doble negación de las relaciones con los otros, en el sentido de que se niega incluso la existencia de su pérdida.

Estas subjetivaciones conllevan como producto una subjetividad en la forma de la melancolía; la melancolía es la nostalgia de esa pérdida negada, puesto que aunque repudiamos al otro, tampoco podemos soportar la soledad a la que nos condena el ultraindividualismo narcisista y simulado, lo que se traduce en el síntoma de malestar que fue punto de partida de este trabajo. Por eso, el miedo a estar sólo y el miedo a ser el otro (causas y efectos del ultraindividualismo y del simulacro) constituyen el doble vínculo con el que vamos topando al constituirnos como sujetos en el modelo hegemónico actual.

Por otra parte, al no reconocer ni a los otros ni por tanto a nuestros límites con ellos, el deseo se vuelve hacia el propio sujeto, haciendo que la responsabilidad de las propias situaciones sea interiorizada; por este motivo, decimos que la autoridad se sitúa dentro del propio sujeto. Esta interiorización, producida para que las fantasías de ultraindividualización y de control total de la situación puedan ser mantenidas, es la responsable del surgimiento de la culpa y el autocastigo, tan propios y característicos de la subjetividad hegemónica de nuestra sociedad actual (Zizek, 2004).

De esta forma, esta doble negación es la que provoca en la subjetividad un repliegue sobre sí misma, ya que este doble vínculo nos lleva a la ambivalencia de, por un lado, desear la autonomía, y por el otro, no soportar la soledad... Y sin embargo, necesitamos a los demás para devenir sujetos. Por ello, la subjetividad hegemónica del Nuevo Orden Mundial tendrá la figura imaginaria de un bucle, un bucle entre el deseo de sujeción – que nos lleva a aceptar las categorías de poder puesto que son las únicas que nos permiten la existencia – y el de resistencia – resistencia a esas mismas categorías, que debemos negar para poder surgir en tanto subjetividad ultraindividualizada. Curiosamente, no es sino el deseo de resistencia al poder el que nos lleva a constituirnos en la forma más hegemónica de subjetivación de la actualidad: el ultraindividualismo; por ello, el deseo de sujeción puede convertirse así mismo en una poderosa forma de resistencia.

Y es que a pesar de los deseos de autonomía, la transformación política siempre pasa por la construcción de un sentido compartido. Por definición, la producción de efectos transformadores sobre el orden social pasa por armar un discurso público y colectivo. Bien saben esto los expertos en ingeniería social, amos de los mass media (que ya he mostrado como las más potentes herramientas a la hora de forjar subjetividades). Las formas de control social que se desprenden de los discursos mediáticos están rebasando las mejores distopías, y a dichos discursos se les otorga el estatus de realidad aunque no resistan la experiencia de ninguno de nosotr@s: por ello podemos hablar de una sociedad del simulacro, porque la simulación funciona tanto a nivel macro como a nivel micro, gracias al poder de vehiculación que estos discursos tienen de subjetividades hegemónicas huecas, simuladas. La simulación del ámbito público trasciende al ámbito privado mediante el sinóptico; y es que, según el modelo hegemónico de subjetividad, el ultraindividualismo y el simulacro nos llevan a aceptar como modelo normativo a una imagen

idealizada de nosotros mismos, la cual no permite admitir ni el miedo, ni el fallo, ni el dolor... en definitiva, **una subjetividad constituida negando el “doloroso vínculo de la dependencia”**, del que habla Judith Butler.

Y es que si bien los dispositivos de subjetivación presentados son hegemónicos en tanto introducen la dominación en la relación entre poder y la subjetividad, no debemos confundir las condiciones de posibilidad con su producto, porque ello nos llevaría a la distopía anteriormente comentada. Pero como las posibilidades de transformación son inherentes a la subjetividad, rescato en este momento la concepción de sujeto de deseo, en la forma en que es trabajada por Judith Butler, quién habla de la sujeción y de la melancolía como forma de sometimiento de la subjetividad, pero también como semilla para las posibilidades de resistencia. Este bucle que nos lleva a movernos entre el deseo de sujeción y el de resistencia será la cuestión que trabajaré más a fondo en este capítulo, dedicado al malestar como síntoma y al diagnóstico de la subjetividad como melancolía.

7. 1. Del malestar como síntoma al diagnóstico de melancolía

Para continuar con nuestro trabajo de subjetividad como diagnóstico, volvamos de nuevo a nuestro punto de partida: el malestar. ¿Por qué se habla tanto de malestar en el contexto actual?

En “El malestar en la cultura”, Freud ya explica como son los otros los que nos aportan una gran cantidad de bienestar, a pesar de que esto conlleva un gran coste en términos psicológicos. Los demás no son solamente fuente de placeres sino también de displaceres, al ser al tiempo límites de los propios deseos en el seno de la cultura. Por ello, en determinadas ocasiones nos encantaría poder descargar con los otros una violencia – la cual según este autor es en principio intrínseca al individuo – que el contrato social contiene:

“(…) es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales: hasta qué punto su condición previa radica precisamente en la insatisfacción (¿por supresión, represión o algún otro proceso?) de instintos poderosos. Esta frustración cultural rige el vasto dominio de las relaciones entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la hostilidad opuesta a toda cultura.” (Freud, 1930, p. 43).

En esta obra, Freud manifiesta desconocer el porqué las masas humanas se vinculaban libidinalmente; en esta obra su objetivo no era éste, sino más bien el de constatar cómo la formación de la cultura, al tiempo que servía para satisfacer en los individuos muchas de sus necesidades y les otorgaba bienestar y seguridad, reprimía gran cantidad de instintos naturales.

No hace falta decir que para Freud el “yo” es previo a la cultura y al poder. Como veremos más adelante, el planteamiento de Judith Butler, que supone

una concepción de la subjetividad ya no como previa, sino como producto de las relaciones sociales, lleva implícita la explicación de la vinculación de lo colectivo en términos de deseo. Esta concepción de la subjetividad como proceso y producto social hubiera resuelto el interrogante de Freud, desde luego. Sin embargo, y a pesar de sus planteamientos esencialistas, su explicación del malestar como tensión en el ámbito de las relaciones entre el “yo” y el “nosotros” (recuperando los términos de Elias) es sin duda de mucha utilidad, puesto que muestra como el concepto de malestar parece estar entonces, históricamente, ligado al mismo concepto de cultura en cuanto tal.

Por otra parte, se ha recuperado el concepto de malestar en los discursos políticos y culturales actuales. “El malestar en la globalización” de Joseph Stiglitz es una buena muestra de ello. Pero, ¿qué implicaciones tiene este término? O, más bien, quizá la pregunta clave en este momento es la siguiente: ¿en qué se diferencia malestar de sufrimiento?

El que sufre, el que siente dolor, sabe o cree saber quién, quienes o qué son la fuente de origen de su sufrimiento. Sin embargo, el que siente malestar no se queja, no llora... se trata de un sentimiento poco definido y poco localizado, el sentimiento de quién está mal sin saber porqué: el malestar es el sentimiento de un melancólico. Y la melancolía es, más allá de un sentimiento caracterizado por esta “tristeza sin causa”, un proceso psicosocial que permite y da sentido al malestar actual.

Este proceso psicosocial que da forma a la subjetividad hegemónica actual llamado melancolía se sostiene mediante la doble negación de las relaciones de poder que nos constituyen como individuos; doble porqué no sólo las negamos, sino porque negamos la posibilidad de su existencia, mediante la

negación de su pérdida. Negamos al otro y lo perdemos, para más tarde negar también esta misma pérdida: la melancolía es entonces la nostalgia imposible, la nostalgia de lo que nunca pudo pasar.

Por ello, el diagnóstico de la subjetividad hegemónica actual es de melancolía. Así que, a continuación, mostraré la melancolía como este proceso fruto de la expresión en la subjetividad de las relaciones de poder, marcadas por las estrategias de simulacro y ultraindividualización producto del orden social actual.

7. 2. Sobre la melancolía

La melancolía, dice Fernández Christlieb, “es una nostalgia sin objeto, una nostalgia de lo irremisible que busca sociedades perdidas” (Fernández Christlieb, 1994a, p. 31).

En un mundo ultraindividualista y de simulacro, la nostalgia de lo colectivo hace de la melancolía el sentimiento hegemónico, ya que “los melancólicos están vivos en una sociedad que ya no existe, y por eso no les interesa nada, y los puede uno ver moverse por la calle o por la casa como si estuvieran perdidos en algún planeta equivocado, suspirando por el mundo que se les escapo (...) es el dolor de vivir, de tener el cuerpo vivo cuando la realidad se ha muerto” (Fernández Christlieb, 1994a, p. 31). Pero yo pondría el acento en el término “sociedades pérdidas”. Porque ni siquiera sabemos qué perdimos, ni cuándo, ni porqué. La melancolía es el dolor de una pérdida negada. Una ausencia sin nombre. Una falta, sin más.

Por ello, la imposibilidad del duelo es una característica definitoria de la melancolía, tal y como se explica en el diccionario de psicoanálisis de Roudinesco y Plon: “en la estructura melancólica hay una constante (...). Se trata de la imposibilidad permanente de que el sujeto haga el duelo del objeto perdido” (Roudinesco y Plon, 1997, p. 695). Hay una pérdida que no pudo ser admitida, y que por tanto no pudo ser llorada.

Pero, ¿cuál es el origen del término melancolía?

El término melancolía fue trabajado por Sigmund Freud en su ensayo “Duelo y melancolía”, de 1917. Sin embargo, los orígenes de este término se remontan a la teoría hipocrática de los humores; la melancolía ha sido, así

mismo, pensada y trabajada por poetas y por psiquiatras, por filósofos e historiadores, por artistas y psicoanalistas... convirtiéndose, desde finales de la Edad Media, en un lugar común para dar cuenta del sentimiento de tristeza provocado por la pérdida negada de referentes heterónomos, tales como Dios, la Razón, el Estado... o el amor.

Etimológicamente, el término melancolía proviene del griego “melas” (negra) y “khole” (bilis). Esta “bilis negra” se encontraba ya descrita en la teoría hipocrática de los humores, que la caracterizaban como un estado de “humor triste, sensación de un abismo infinito, extinción del deseo y la palabra, embotamiento seguido de la exaltación, atracción irresistible de la muerte, las ruinas, la nostalgia, el duelo”. El término adquiere sin embargo desde finales de la Edad Media el significado de “tristeza sin causa”, y fue relacionado también con el drama de “un sujeto librado a sí mismo en un mundo atravesado por la revolución copernicana”. En este sentido, el filósofo Robert Burton (1577 – 1640) asimiló la melancolía “a una desesperación del sujeto abandonado por Dios” (Roudinesco y Plon, 1997, p. 693).

La psiquiatría moderna pasó a relacionar manía y melancolía, dando lugar a finales del siglo XIX a la patología conocida como psicosis maniaco – depresiva. Sin embargo, el interés de Freud no tenía que ver con vincular la melancolía a una enfermedad, sino que prefirió entenderlo como “un destino subjetivo” (Roudinesco y Plon, p. 694, 1997). Y partiendo de este sentido de lo subjetivo que Freud otorga a la melancolía, Butler pasa a utilizar ésta como base para su concepto de **sujeción**.

Siguiendo a Michel Foucault, Judith Butler considera que las relaciones de poder constituyen la subjetividad, y que no hay subjetividad ni libertad posible más allá de las categorías sociales que nos conforman. Desde esta premisa,

Butler desarrolla el término sujeción a partir de su teoría de la performatividad, según la cual la subjetividad se construye a través de repeticiones y desplazamientos, y sólo es posible transformar a partir de las mismas relaciones de poder que te constituyen en un momento determinado.

Su planteamiento supone una aceptación radical del poder como constitutivo del sujeto, ya que las mismas categorías que te subordinan al tiempo te permiten la existencia. Pero, ¿qué implicaciones tiene esta premisa? Vamos a ilustrarla con el ejemplo del género.

Desde el punto de vista de Judith Butler (1990), el género es una relación de poder que atraviesa y da forma a los cuerpos, mediante mecanismos de performación y repetición, lo que nos otorga la falsa ilusión perceptiva de que el género (el sexo) ha estado siempre ahí, aunque requiera de un arduo trabajo de apropiación y repetición de determinadas normas sociales. Desde su punto de vista, entonces, una aserción del tipo "el género no existe" es imposible, al menos en el plano político, puesto que supone negar la existencia de unas categorías sociales que nos conforman a nosotros y a nuestras relaciones; además, dicha negación conllevaría concebir el poder, necesariamente, como algo externo a nosotros.

La cuestión estriba entonces en preguntarnos qué mecanismos y procesos hacen posible esta apropiación, en la forma de la continua repetición en y mediante el cuerpo, de estas normas sociales inscritas en las relaciones de poder y género. ¿Por qué aceptamos este sometimiento fundacional, por qué nos damos la vuelta ante la interpelación del poder?

La respuesta a este interrogante estriba, según Judith Butler, en que las categorías que nos oprimen al mismo tiempo nos garantizan la existencia. De

esta manera, la conformación de la subjetividad se daría en la forma de un "síndrome de Estocolmo"³², puesto que es lógico sentir un deseo hacia aquellos que, pese a tenerte sometida, te proveen de todo lo necesario para tu supervivencia. La subordinación se produce entonces gracias a la explotación de los "requerimientos de continuidad, visibilidad y localización" de la subjetividad en tanto tal:

"Cuando las categorías sociales garantizan una existencia social reconocible y perdurable, la aceptación de estas categorías, aun si operan al servicio del sometimiento, suele ser preferible a la ausencia total de existencia social" (Butler, 1997b, p. 31).

Sin embargo, tampoco debemos entender esta subordinación en términos de dominación unilateral: Althusser señala, respecto a esta interpelación del poder, que la media vuelta hacia la voz de autoridad no es unilateral, sino un lugar neutral (en Butler, 1997b, p. 119- 120), puesto que de la misma forma que uno debe darse la vuelta ante el poder para tener existencia, la autoridad también necesita de este "darse la vuelta" para existir como tal. Autoridad y sujeto se forman conjuntamente en esta respuesta a la interpelación del poder.

En su obra "Mecanismos psíquicos del poder" ya no es el género el que ocupa las reflexiones de Butler, sino esta formación de la subjetividad individual a partir de las relaciones de poder y deseo. En este sentido, y de la misma forma que el "sexo", el "individuo" también parece "haber estado siempre ahí", independientemente de las normas sociales que lo conforman en tanto tal, y como si cuerpo y experiencia de interioridad no fuesen también una construcción social.

³² Maria Jesús Izquierdo, en comunicación personal.

La cuestión del individuo como algo construido y no natural, a pesar de contradecir nuestro sentido práctico y cotidiano, es ya un lugar común en el ámbito de las Ciencias Sociales. Numerosos trabajos abordan el estudio de su historicidad, y su constitución a través de las propias prácticas sociales es una premisa apenas discutida. Sin embargo, muy pocos se encargan de ahondar en el tema de esta conciencia de interioridad, quizás porque el hacer de ella un objeto de estudio parece contradecir la idea de la interioridad como construcción, y como si sólo por hablar de interioridad, aunque sea de forma crítica, se fuese ya responsable, al menos en parte, de la existencia de la misma. Como yo no participo de dicha posición, y además no creo que por decir que algo sea una construcción dicha construcción deje de existir, creo que es importante abordar el estudio no sólo de su historicidad y relatividad, sino también de sus mecanismos de producción y reproducción. Así pues, las preguntas a las que estoy pretendiendo dar respuesta son ¿mediante qué mecanismos se hace posible esta dimensión de la subjetividad como interioridad individual?, y ¿qué formas adopta dicha forma de subjetividad hegemónica en el contexto del Nuevo Orden Mundial?

En el capítulo 2 ya hemos visto como Butler, que utiliza el término psique para dar cuenta de esta experiencia de individuación, entiende ésta como un espacio "incorporado", como un lugar que es posible habitar mediante el lenguaje; un lenguaje que posibilita entender el cuerpo como espacio de interiorización, pero que a su vez **se encuentra “sobre” el cuerpo, dotando a éste de significado**. En palabras de Butler, “el espacio interior (...) se lleva a cabo dentro de un lenguaje que puede evocar y reificar tales espacios. (...) ¿dónde está este espacio incorporado? Si no está literalmente dentro del cuerpo, tal vez se encuentre sobre el cuerpo como el significado de su superficie, de modo que el cuerpo mismo debe entenderse como un espacio incorporado” (Butler, 1990, p. 101).

De esta forma, si es el lenguaje el que da forma a la autoconciencia, y el lenguaje – que no es nunca un lugar neutral, sino que está cargado de valores, símbolos y significados sociales – es el espacio mismo en el que tienen lugar las relaciones de poder, entonces el individuo mismo es el resultado de las operaciones de poder a las que se ve sometido. Por ello, Butler utiliza el concepto de sujeción en las dos acepciones expuestas en el Oxford English Dictionary: “subjection” (sujeción) es al mismo tiempo **“la condición de estar sujeto, o bajo el dominio de otro”**, y la **“acción de proporcionar un sujeto a un predicado”** (en Butler, 1997b, p. 11).

La pregunta que se hace entonces Butler es: ¿cómo resolver este dilema según el cual el poder es represivo y productivo a la vez? Si bien queda claro que el poder es condición del sujeto, éste tipo de poder represivo según Butler es por fuerza distinto al poder productivo que el sujeto puede ejercer. La performatividad, que supone apropiación y repetición de las categorías de poder pero también desplazamiento de las mismas, **es fruto de una sumisión, al tiempo que semilla de una posible subversión**, siendo posible transformar el mismo poder que da origen al sujeto.

El término inglés “performativity” significa “interpretación”, pero en el sentido pragmático de lenguaje como acción: el sujeto actúa, interpreta, como lo haría un actor o un músico. **La misma “performance” actúa ya en contra del poder que subordina, ya que incorpora la agencia del sujeto en su interpretación del poder que lo sujeta** (como bien explica Butler con su ejemplo de la drac en Gender Trouble). La performatividad resuelve de esta forma la dicotomía entre transformación y reproducción del sistema, y explica a su vez porque tenemos la sensación de que es más fácil reproducirlo que transformarlo. Y es que en el fondo es muy fácil proyectar el poder como algo externo al sujeto y en su propia contra, y nos cuesta ver esta idea de

performatividad en la que se reproduce transformando, y se transforma reproduciendo. La interpretación y la negociación implican aceptación del poder opresivo, y transformación a partir de esa misma aceptación; y ya comenta Butler que resolver una dicotomía no es lo mismo que disolverla, ya que “el sujeto supera precisamente aquello a lo que está atado” (Butler, 1997, p. 28).

La melancolía es, de esta forma, el mecanismo psicológico, discursivo y social que integra las relaciones de poder y autoridad en lo subjetivo. Pero ya estamos viendo como esta integración de las relaciones de poder y autoridad no se dan de una forma estática, sino que requieren de una acción, de una labor de desvío. Por este motivo, la melancolía también supone un punto de articulación, y las operaciones del poder sobre la psique no se dan nunca en una única dirección. Mediante los actos performativos, el sujeto ejerce un poder cualitativamente distinto a aquel que lo subordina.

La sujeción implica que, de la misma forma que no podemos hablar de un poder externo al sujeto, no podemos hablar de un sujeto previo a la acción. Si nos pensamos a nosotros mismos como situados fuera del poder, al participar de la dicotomía poder – sujeto es probable que nos encontremos a nosotros mismos reproduciendo ese sistema que queríamos transformar. En este sentido, Butler comenta como en ocasiones las relaciones homosexuales han comportado un fortalecimiento de los roles y normas sociales del amor heterosexual (Butler, 1990). Pero de la misma forma, la normalización da lugar a nuevos sitios de impugnación de la ley, que a su vez pueden ser nuevamente normalizados (como comenta la propia Butler con el ejemplo de la pesada normatividad y presión hacia los homosexuales a “salir del armario” a cada momento). La conclusión, sin embargo, no podría ser más optimista; **si bien en cada situación ponemos en juego todo un conjunto de normas**

sociales inevitables, cada situación es también una nueva ocasión para la subversión.

Por otra parte Butler, con su concepto de sujeción, nos remite a un momento de fundación del sujeto. Sin embargo, este “momento fundacional” es paradójico, en el sentido de que en ningún caso se trata de un momento pre-social. Para explicar esta aparente paradoja, Butler sitúa el repudio, mecanismo que da lugar a la sujeción y por tanto al sujeto, dentro del orden social. Esta forma de entender lo social nos remite a una concepción en la cual el sujeto es moneda y cuño, como dice Elías (1986); reconocer el momento fundacional del sujeto es reconocer, como comenta este autor, que el sujeto no siempre ha sido adulto.

7. 3. El repudio

Para emerger como sujeto, es preciso que el niño acepte y niegue el vínculo de la dependencia; esta dependencia debe surgir, en la forma de este “darse la vuelta” ante la interpelación del poder, y ser negada. Y esta negación del vínculo de la dependencia es el mecanismo que Freud denomina repudio.

El concepto de repudio es muy diferente al concepto de represión freudiano. Como ya es bien sabido, la represión se basa en el triángulo edípico, el cual le supone al niño rechazar su deseo por la madre. Este deseo reprimido, sin embargo, emergerá de nuevo en la edad adulta, en la forma del amor heterosexual.

El repudio, en cambio, se basa en la absoluta negación y rechazo social de la homosexualidad, que lleva al niño a repudiar su deseo por el padre, de forma que no sólo se niega este deseo, sino la misma posibilidad de que éste alguna vez haya existido. Sin embargo, este repudio es fundamental para emerger como sujeto individual, y es el momento que posibilita situar al sujeto en el lugar de enunciación “YO”, dando paso así a la metáfora de interioridad que inaugura la experiencia de subjetividad individual e interior.

En este sentido, Butler entiende la sujeción como un proceso eminentemente social, ya que el repudio proviene del rechazo a la homosexualidad y de la negación de la paternidad como relación afectiva. Y la negación de esta pérdida, en el caso del sujeto, es anterior al habla, pero no anterior al lenguaje ni a lo social (Butler, 1997*b*, p. 184). Desde su punto de vista, reconocer el amor y el deseo hacia al padre por parte del niño implicaría reconocer la existencia de un vínculo homosexual, el cual es totalmente negado

socialmente, sin tener lugar simbólico ni posibilidad de expresión (Butler, 1999).

De esta forma, no se podrá nunca más aceptar la posibilidad de la existencia de dichas relaciones homosexuales. Simbólicamente entonces, es este rechazo originario del amor hacia el padre el que da lugar a la melancolía, puesto que se trata de una pérdida que por repudiada no puede ser tomada como tal, y que por tanto no puede ser llorada. Este proceso melancólico, según Freud, es el responsable de la formación del carácter, ya que la forma de resolver este duelo incompleto es la incorporación del objeto mediante la identificación con él. Y el fantasma del objeto perdido continuará reapareciendo, por lo que deberá ser constantemente negado; en este proceso de reescenificación y negación se forma la distinción entre interior y exterior, dando lugar a la subjetividad como algo interiorizado³³.

El repudio sirve para producir y a la vez excluir; no sigue una hipótesis represiva, sino que actúa “como un mecanismo de producción que, sin embargo, puede tener como base una violencia originaria” (Butler, 1997b, p. 36). El repudio reproduce a través del sujeto un determinado orden social: orden porque ordena, categoriza y permite dar sentido, a la vez que ordena, manda. En palabras de Butler:

“Si la vuelta melancólica es el mecanismo por el cual se instituye la distinción entre los mundos interno y externo, entonces la melancolía inicia un límite variable entre lo psíquico y lo social, un límite que (...) distribuye y regula el

³³ Norbert Elías (1987) trabaja la dimensión histórica de esta formación de la autoconciencia individual y la construcción de la distinción entre interior y exterior a partir del proceso de elaboración de la autoconciencia que supuso percibirse separado de las unidades sociales de las que el individuo formaba parte. A partir de la radicalización de la duda en Descartes se instituye esta nueva separación, este nuevo nivel de autoconciencia que supone la división entre un interior que se corresponde con el individuo y un exterior que se corresponde con la realidad “externa” al sujeto.

ámbito psíquico en relación con las normas imperantes de regulación social”. (Butler, 1996b, p. 185).

Para devenir ser, uno debe primero someterse a la dependencia para más tarde negarla; sin embargo, esa negación es también indispensable para ser, puesto que si uno no niega las relaciones de dependencia no puede devenir sujeto. Pero también es indispensable la negación de la negación que es el sometimiento del deseo, puesto que necesitamos a los demás para devenir sujeto; y una negación no puede triunfar sobre la otra, puesto que esto equivaldría a la disolución del ser en la forma de la psicosis. Pero, ¿cómo se forja esta dependencia que debe constantemente surgir y ser negada?

Siguiendo planteamientos freudianos, Butler sostiene que la dependencia se forja con los vínculos paternos y maternos; la conciencia se formará, entonces, como la reaparición y renegación repetidas de esos amores prohibidos, y estos fantasmas serán revividos y desplazados por el inconsciente una y otra vez. Sin embargo, no es sólo el repudio a las relaciones afectivas entre personas del mismo sexo el que hace reaparecer el fantasma de la dependencia. Aunque Butler nos habla de este repudio social a la homosexualidad, creo que para apoyar la tesis de este trabajo debemos ir un poco más allá que esta autora, y entender el repudio a la homosexualidad en su sentido más estricto: porque cuando hablamos de repudio a la “homo – sexualidad” no estamos hablando simplemente de un repudio a las relaciones entre hombres, o a las relaciones entre mujeres. Simbólicamente, estamos hablando de un repudio a las **relaciones afectivas y sexuales entre iguales**. Así pues, serán **las relaciones afectivas en sí mismas las que harán resurgir el fantasma de la dependencia, y que serán por tanto revividas como una amenaza a la autonomía individual**.

En la edad adulta, **serán las relaciones afectivas y de deseo con los otros las que hagan reaparecer este fantasma de la dependencia.** Por ello, es el otro el que aparece como totalmente negado y repudiado, gracias al sustrato social que tenemos en la forma de las subjetivaciones hegemónicas del ultraindividualismo y del simulacro que he mostrado en los apartados anteriores. De esta forma, las implicaciones de esta ambivalencia entre la dependencia y la negación de la misma son claves para entender la subjetividad en el orden actual: por este bucle que estamos comentando, **el ser no sólo se reconocerá en la autonomía, sino también en la amenaza a dicha autonomía: es decir, en la experiencia de miedo,** experiencia que, como ya hemos visto, funciona como instrumento de control social en el Nuevo Orden Mundial.

Y es que la subjetividad melancólica no sólo no puede reconocer sus vínculos de dependencia o sus conexiones con los otros (las relaciones sociales que la constituyen y de las que depende para su existencia, en definitiva) sino que ni siquiera puede reconocer que dichas relaciones alguna vez existieron... Esas relaciones afectivas son ese algo no reconocido que se echa de menos, esa nostalgia de una comunidad perdida y sin nombre. De esta forma, la única salida viable que le queda para poder continuar manteniendo una existencia en términos ultraindividuales, y para poder continuar negando las pérdidas derivadas de este ultraindividualismo mediante el simulacro, es la de **situar la responsabilidad de su acontecer en ella misma en tanto subjetividad individual e independiente.** De esta manera se podrá mantener una **fantasía de control de la situación,** aunque el precio a pagar sea el de percibir como propias las culpas ante los fracasos.

7. 4. La culpa como fantasía de control vuelta contra el sujeto en la forma de la agresión

Esta fantasía de control característica de la subjetividad ultraindividual y por tanto del individuo occidental moderno y postmoderno conlleva internalizar la responsabilidad y autoría de todo lo que le acontece, lo que supone, en un contexto de malestar y desigualdad, una agresión dirigida contra el propio sujeto, adquiriendo, como veremos a continuación, la forma de la culpa, es decir, de la internalización de la responsabilidad ante el fracaso.

Ya hemos visto como Butler, en su libro “Mecanismos psíquicos del poder”, nos muestra el surgimiento de la conciencia individual como una vuelta que efectúa el sujeto sobre sí mismo, ilustrando su explicación con la media vuelta del sujeto ante la interpelación de la autoridad a partir del trabajo de Althusser. Pero Butler también trabaja este repliegue del sujeto contra sí mismo en términos de deseo (cómo en el psicoanálisis), de voluntad (cómo en Nietzsche), y de poder (ya que partiendo de Hegel, se diría que el amo reemerge como la conciencia del esclavo). Estos autores nos permiten ver como esta vuelta contra el sujeto adquiere la forma de un autocastigo, que es el precio que el sujeto ultraindividual debe pagar para mantener la fantasía de control de las situaciones en las que se encuentra inmerso.

Según Nietzsche (1887) el sentimiento de culpa se genera, a través de la cultura judeocristiana, en la forma de una deuda. No hay más que recordar la historia: Cristo vino al mundo para salvarnos, y murió por nosotros, generando una deuda impagable, ya que murió para que nosotros pudiéramos pagar nuestras penas (como dice el credo, "por mi culpa, por mi culpa, por mi grandísima culpa..."). Y era esta culpa, o la pena que se pagaba por esta culpa,

la única forma posible de vincularse con Dios, y de existir en tanto creyente en el discurso judeocristiano.

Este discurso ha impactado enormemente nuestra forma de entender las relaciones sociales; por poner un ejemplo, no hay más que fijarse en la forma en que hemos gestionado lo normal y lo anormal en cuanto al discurso “penal” (penal de pena...), según el cual, uno no va a la cárcel (al centro “penitenciario”, donde se va a hacer penitencia...) por cometer un delito hasta que no se demuestra que es “culpable”. Cuando se demuestra la culpabilidad, se cumple una determinada “pena” para restablecer la deuda con la sociedad; el sufrimiento es, de esta manera, el precio que pagar por nuestras deudas.

En el momento actual, los mecanismos que adoptan esta formulación de lo social como relaciones acreedor-deudor funcionan de forma visible en el ámbito cotidiano. Y la concepción ultraindividualista actual permite, como pretendo mostrar a continuación, la generación de deudas mediante mecanismos de chantaje, especialmente en lo referente al mercado laboral.

En este ámbito, la explotación es posible gracias a que en el Nuevo Orden Mundial el empleo es la única manera de garantizar los medios necesarios para la existencia. El chantaje en el ámbito laboral actúa gracias a la concepción de las relaciones laborales como relaciones entre iguales, en las que el individuo toma decisiones y actúa por modus propio. De esta forma, se entiende que las situaciones de explotación no son imposiciones del sistema, sino libres decisiones del individuo. Y por ello, los fracasos no tendrán que ver con contextos y condiciones de posibilidad determinadas, sino con responsabilidades personales e individuales.

La fuerza de la manipulación mediante el chantaje en subjetividades ultraindividuales es impresionante, en el sentido de que los deseos de autonomía no pueden aceptarlo como tal chantaje. Y éste también es un doble vínculo, puesto que la presión que los otros ejercen se convierte en una presión por ser más uno mismo. Con el chantaje, uno hace las cosas inevitablemente por la presión de los demás, pero con tal de no sentirnos manipulados nos forzamos a creer que las hacemos porque deseamos hacerlo. Por ello, el chantaje también funciona bajo la falsa premisa de que la información es todo el recurso que necesita un ciudadano para tomar sus decisiones libremente. Por ejemplo, el letrero “Fumar mata” en las cajetillas de tabaco es suficiente para responsabilizar al fumador y culparle de sus enfermedades, sin tener en cuenta, de esa manera, los beneficios que reporta la comercialización de esta sustancia homicida, por un lado, a muchas empresas privadas, y por el otro, al Estado en la forma de impuestos.

Este movimiento metonímico que me permite utilizar el chantaje en el ámbito laboral para explicar la relación de la subjetividad con la interiorización de una autoridad en la forma de culpa puede realizarse también en la lectura que hace Butler de la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana. Butler explica como la culpa es fruto de esta media vuelta del deseo sobre sí mismo, que a su vez surge fruto de la negación del **doloroso vínculo de la dependencia**, que en la dialéctica del amo y el esclavo se explica muy bien mediante el fenómeno de subordinación negada en el ámbito del trabajo.

Con el capitalismo, la forma de reconocimiento del ser propia del esclavo es justamente la pérdida de su firma en los objetos por él creados (la pérdida de autoría propia de un sistema en el que estás excluido de los medios de producción):

“El esclavo aparece como un cuerpo instrumental cuyo trabajo provee al amo de las condiciones materiales de su existencia y cuyos productos materiales reflejan tanto su subordinación como la dominación del amo” (Butler, 1997b, p. 47).

Pero como ya hemos visto, **la fantasía de control lleva al sujeto a interiorizar a amo y esclavo a la vez**. Una parte de esta conciencia será juez puro (amo) y la otra cuerpo (esclavo). Y el deseo del amo es justamente negar el cuerpo, pero como esta negación es imposible, la conciencia se instituye en la forma del autocastigo, que no es tanto postura del yo como puesta en práctica de la voluntad del otro en el propio yo, según Hegel.

También para Nietzsche y para Freud la culpa surge del autocastigo. Para Nietzsche, la conciencia también es posible justo gracias a este mecanismo: para él la conciencia es una memoria de la voluntad, y la representa la figura de la promesa. Pero en realidad esta memoria de la voluntad sólo puede forjarse a través del autocastigo, ya que es imposible mantener una promesa sin pagar un precio. Y es que es imposible que el contenido de una promesa se mantenga de la misma forma que en el momento en que fue realizada, ya que los significados van cambiando a través del tiempo y pueden acabar significando algo que no tenga nada que ver con el original.

Por lo que hace al trabajo de Freud, según este autor para poder sobrevivir en la cultura, la agresión es dirigida hacia el propio yo, ya que la cultura está caracterizada por la interiorización de la autoridad en el sujeto. ¿Y como funciona el sometimiento a esta autoridad interiorizada? En primer lugar - y Freud coincide con Nietzsche en este punto - cuando nos sentimos mal **no** es por haber hecho algo que se sitúa al otro lado de la línea que separa el bien del

mal. Al contrario, nos sentimos mal cuando la autoridad nos descubre, puesto que la moral se basa en el miedo a la pérdida de amor del otro.

Pero si en la cultura interiorizamos al otro en la forma de la autoridad, es totalmente imposible que dicha autoridad no te descubra. De esta forma, la culpa no tiene que ver con la transgresión entre el bien y el mal, sino con la **transgresión de las normas**, normas que, como hemos visto anteriormente, son interiorizadas por el propio sujeto tanto en el poder disciplinar como en el biopoder (en términos de Foucault), ambas tecnologías propias del Nuevo Orden Mundial. Además, con la interiorización de la autoridad da igual que hayamos hecho algo o solo lo hayamos querido hacer, puesto que el descubrimiento de la falta por parte de la autoridad y la culpabilidad se van a dar de igual forma. La culpabilidad se da cuando la autoridad nos descubre, y al estar esta autoridad interiorizada se nos culpabiliza, y sobre todo nos culpabilizamos, por no asumir las normas.

El sentimiento de culpa surge mediante el repudio del otro y su consecuente identificación al interiorizar el objeto. Esta interiorización es la que produce la reescenificación de los fantasmas de la dependencia una y otra vez, los cuales van apareciendo y son negados constantemente. Por ello, negamos una y otra vez que en alguna ocasión no fuimos autónomos, lo cual nos internaliza el sentimiento de responsabilidad sobre todo lo que nos pasa, ya que es mejor pensar que es culpa nuestra y así seguir manteniendo nuestra fantasía de autonomía. A parte, este funcionamiento sigue el mecanismo del chantaje: no tienes más remedio que trabajar para vivir, pero vivimos con una fantasía de que trabajamos porque queremos. No tienes más remedio que recurrir a los otros para tu supervivencia, pero vivimos con una fantasía de autonomía perpetua. Como dice Judith Butler, nos damos la vuelta ante la llamada del poder porque es la única forma de tener visibilidad y existencia, aunque de la

misma manera que nos damos la vuelta debemos negar esta autoridad, para así aceptar e internalizar la fantasía de responsabilidad y de control o autoría de la situación.

Al no poder aceptar la pérdida de la autonomía ni la subordinación a las categorías de poder preferimos "querer la nada a no querer" (Nietzsche, 1887, p. 205), con lo cual internalizamos la culpa y la responsabilidad de casi todo lo que nos acontece, enquistando el deseo en nosotros mismos y taponándolo, sin darle posibilidad de fluir de nuevo hacia los demás. **La culpa se deriva entonces del chantaje de la existencia, en términos de la necesaria pero contradictoria negación de las relaciones de poder como constituyentes de nuestra propia subjetividad.**

7. 5. La melancolía y el miedo al otro inadecuado como subjetividad hegemónica en el Nuevo Orden Mundial

Con la constitución y reproducción de la subjetividad melancólica, no es posible el reconocimiento de las relaciones de poder y autoridad que nos constituyen en tanto sujetos. Dicha imposibilidad de reconocimiento se traduce en una interiorización de esta autoridad, y este movimiento constituye a la conciencia en la forma del autocastigo.

Esta falta de reconocimiento de la existencia de las relaciones con los otros como constitutivas de la propia subjetividad tiene que ver con la imposibilidad de duelo, ya que al no reconocer la existencia de la relación con el objeto de deseo, tampoco es posible llorar su pérdida. Freud explicaba como “mientras que en el trabajo de duelo el sujeto logra desprenderse progresivamente del objeto perdido, en la melancolía, por el contrario, se piensa culpable de la muerte que ha sobrevenido, la niega, se cree poseído por el difunto o afectado por la enfermedad que llevó a la muerte de este último” (Roudinesco y Plon, 1997, p. 694).

Ya hemos visto como las subjetivaciones hegemónicas tienen que ver con este repudio de los otros, que siempre son concebidos como inadecuados; la interiorización de la autoridad convierte de esta forma a la subjetividad hegemónica en una experiencia de miedo. Miedo perpetuo a ser un otro inadecuado, al que niegas sin sentir su pérdida, lo que lleva a reescenificar su vuelta mediante el miedo a identificarte con él. No aceptamos la otredad en nosotros mismos, con lo cual el amo al que interiorizamos es tremendamente autoritario, y el esclavo que llevamos dentro, que paga sus deudas mediante el sufrimiento, también se encuentra en una forma exacerbada.

Esta negación radical de los otros, fruto del ultraindividualismo y el simulacro del Nuevo Orden Mundial, supone una interiorización de ese objeto que necesariamente se desea, puesto que no son sino los otros la base para la propia sujeción y para la propia subjetividad. Por eso, al final todos tenemos miedo a ser eso que hemos interiorizado: esta otredad, en la forma de la carencia, en nosotros mismos. Mediante el repudio de los otros, la subjetividad se convierte entonces en este producto de una ausencia sin nombre. Una falta, sin más. Falta como ausencia, pero también falta como deuda a pagar ante el amo que hemos interiorizado. Porque las faltas son motivo de culpa. Culpa que necesita, mediante una autoridad interiorizada, de un trabajo de castigo constante. La interiorización de la autoridad supone entonces de esta agresión vuelta contra uno mismo, de forma que nos reconocemos no sólo en la autonomía, sino en la experiencia de miedo que supone la perpetua amenaza a dicha autonomía.

Quizás esto explique lo que, en términos de Žižek (2001*c*) implica sentir las experiencias de miedo y la violencia del terror como la vuelta a una vida real. Esto es ejemplificado con el fenómeno del “cutter” en Estados Unidos, “un fenómeno patológico muy difundido en los EEUU. Debe haber alrededor de dos millones de personas, en su mayoría mujeres, pero varones también, que se cortan con navajas. ¿Por qué? No tiene nada que ver con masoquismo o impulsos suicidas. Es simplemente que no sienten ser personas reales, de modo que la idea básica es que sólo a través del dolor y cuando se siente la tibieza de la sangre es posible volver a conectarse” (Žižek, 2001*c*).

En la misma línea, en su análisis de la película “El club de la lucha”, Žižek (2002*a*) comenta como es la agresión a uno mismo la única salida de la subjetividad monádica (la que yo llamo ultraindividual y simulada) provocada por el capitalismo de ficción, el capitalismo de consumo. La agresión hacia

uno mismo supone una liberación momentánea del deseo, sobre todo cuando esta agresión representa la liberación delante del castigo de la autoridad, representada por el jefe del protagonista. Sin embargo, esta forma de liberar el deseo sigue manteniendo exactamente la misma lógica individualista narcisista, ya que **la única forma de evitar el castigo del amo es infringiéndose uno mismo dicho castigo, apropiándonos así de la agresión que hacía nosotros dirigía la autoridad.** De esta forma, en una escena de la película el protagonista se infringe una paliza a sí mismo para chantajear a su jefe, de manera que hace así real la fantasía que tiene su jefe de agredirle a él; y es justamente ésta la manera en que interiorizamos al amo en la forma de la agresión. El sujeto interioriza mediante este acto el deseo del otro, el deseo de la autoridad, y demuestra de esa manera lo poco importante que es el amo; el amo es superficial en tanto uno sólo ya puede interiorizar su agresividad. Este intento desesperado por librarse del amo interiorizándolo es, según Zizek, una forma momentánea de liberar al deseo del amo: la autotortura del masoquista frustra al sádico porque le libra de su poder, siendo el masoquismo el primer paso necesario para la liberación. Pero sin embargo, este inicio de rebelión es fácilmente sofocado, puesto que desde la lógica de la subjetividad ultraindividual y melancólica del capitalismo de consumo, el intento de rebelión por librarse de la autoridad es solamente interiorizarla, lo que hace que dicha rebelión también fracase. En este intento de conexión del deseo éste se vuelve de nuevo hacia el interior del individuo, en lugar de ser dirigido a los otros y a la propia colectividad.

En una cultura consumista en la que el deseo es aniquilado mediante las experiencias de placer inmediato que provee el mercado de consumo, se vive la agresión contra uno mismo como una forma momentánea de liberar el deseo, enquistado en los proyectos hegemónicos de muerte que suponen las subjetivaciones totalitarias. En este mismo sentido, Deleuze y Guattarie ya

comentan como las torturas del masoquista no tienen que ver con una consecución de placer mediante el sufrimiento, sino con un intento desesperado por desconectar placer de deseo, puesto que el primero supone necesariamente la muerte del segundo:

“El sufrimiento del masoquista es el precio que tiene que pagar, no por alcanzar el placer, sino por romper la pseudounión del deseo con el placer como medida extrínseca. El placer no es en modo alguno aquello que sólo podría ser alcanzado indirectamente por el sufrimiento, sino aquello que debe retrasarse al máximo, pues interrumpiría el proceso continuo del deseo positivo” (Deleuze y Guattarie, 1980, p. 160).

De esta forma, liberas el deseo al conseguir desligarlo del placer propio de la cultura consumista mediante la agresión y la violencia hacia uno mismo, pero este movimiento solo consigue construir de forma más poderosa una subjetividad individual e interiorizada, convirtiéndola en una experiencia de autocastigo y por tanto de miedo. Y es que lo que se olvida en estos análisis sobre la interiorización de la autoridad y la autonomía es que **interiorizar al amo supone también interiorizar al esclavo**: interiorizar al esclavo y negarlo.

La experiencia en la forma de bucle de la que nos provee la subjetividad melancólica nos lleva a instalarnos en un debate continuo entre el deseo de sujeción (desear a los otros, y por tanto, desear el poder) y un deseo de resistencia (desear la subjetividad ultraindividual pura). De esta forma, este deseo de resistencia se convierte paradójicamente en un potente mecanismo de dominación, que nos lleva incluso a interiorizar la experiencia de autoridad para no tener que renunciar a la fantasía narcisista de control de la realidad. Es fácil ver este movimiento en el ámbito laboral: cuanto más autónomo es uno

en el mercado de trabajo, más explotado se encuentra. Cuanto más trabajamos en lo que nos gusta, más nos explotamos a nosotr@s mism@s...

Por eso, cuanto más neguemos las relaciones de dependencia que necesariamente nos constituyen, y cuanto más independientes nos creamos, más esclavos nos habremos vuelto.

**8. A modo de conclusión
provisional: de la dominación
simbólica a las relaciones
estratégicas de poder y libertad**

“La dominación era un modo de obligar al otro a morir dentro del contexto de la vida”

Judith Butler

“Me parece que es necesario distinguir las relaciones de poder en tanto que juegos estratégicos entre libertades (...) de las situaciones de dominación que son las que ordinariamente se denominan poder”

Michel Foucault

“La realidad social sólo adquiere forma a través de su articulación en relaciones de poder y (...) es ilusorio – y peligroso – creer que se podría prescindir de ello. El objetivo de una política democrática, por tanto, no es erradicar el poder, sino multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática”.

Chantal Mouffe

Después de un largo camino, hemos llegado por fin al término del viaje. Es momento de parar y mirar hacia atrás, observando, recordando y recreándonos en el recorrido realizado; y si se quiere, continuar caminando en otras direcciones, pero tomando este lugar como punto de partida.

Este trabajo ha estado dedicado al estudio de la subjetividad en el contexto occidental actual – contexto que he dado en llamar Nuevo Orden Mundial – tanto desde su dimensión hegemónica o de dominio simbólico como desde sus posibilidades para la resistencia. Partiendo del malestar como síntoma, hemos intentado utilizar la relación entre poder y subjetividad como método de diagnóstico, principalmente mediante dos de sus ejes: en primer lugar, mediante el estudio de la **subjetivación**, o de **las formas mediante las cuales se convierten en posibles determinadas formas de subjetividad**; y en segundo lugar, mediante la introducción del concepto de **sujeción**, o del análisis de la **relación entre deseo y poder siempre presente en nuestra experiencia de sí**.

El estudio de la subjetivación es el estudio de las condiciones de posibilidad de una determinada experiencia de sí, es decir de una determinada subjetividad. **La subjetividad es pues producto de las relaciones de poder**, es decir, de estas **subjetivaciones**, o de **relaciones de dominación simbólica**, como en el caso de las **subjetivaciones hegemónicas**. Pero la subjetividad no es algo estático, porque es una **experiencia de deseo**; el deseo sería el residuo de los procesos de subjetivación, aquello que funciona como motor, como potencia: aquello que hace que la vida fluya, en definitiva. El concepto de sujeción nos muestra, a su vez, que esta concepción del deseo como residuo del proceso de subjetivación no es algo, en absoluto, previo o exterior a las relaciones de poder, sino que es de una naturaleza eminentemente social: este residuo es fruto del doble vínculo que nos lleva a someternos al poder, a dichas

subjetivaciones, pero también a resistirnos a él para poder ocupar el lugar colectivo de enunciación “yo” y devenir así sujetos.

Desde estas conceptualizaciones que han sido construidas durante mi labor de investigación, he partido de un malestar que, fruto de un contexto experimentado como de riesgo y continua incertidumbre, me ha llevado a preocuparme por el estudio del dominio simbólico en la subjetividad dentro lo que he dado en llamar Nuevo Orden Mundial. Y para conectar este nuevo contexto o orden mundial – marcado por cambios cualitativos en lo tecnológico, cultural, político, económico y social – con el estudio de la subjetividad – la cual es producto y sustento de dicho orden mundial – he recurrido a Donna Haraway – con el concepto de **conocimientos situados** – Michel Foucault – con la relación entre **poder y subjetividad** y el concepto de **subjetivaciones** – Judith Butler – con los conceptos de **performatividad**, **sujeción** y **melancolía** – y Gilles Deleuze y Felix Guattarie – con su concepción sobre el **deseo**, complementada ésta con el trabajo de Santiago López Petit, pero también de Judith Butler – para proveerme de herramientas analíticas que me permitieran, tomando como punto de partida la experiencia y lo local, una relación de traducción entre las relaciones de poder macrosociales y las relaciones de poder microsociales – es decir, entre el orden social y lo subjetivo e intersubjetivo. Debo recordar que, por lo tanto, mi objetivo no era otro que el de introducir una mirada crítica en la relación entre lo social y lo subjetivo dentro del contexto actual, para así poder pensar posibilidades de resistencia a este malestar experimentado en tantas ocasiones como algo puramente individual.

He escogido dos dimensiones para ofrecer un dibujo de este contexto que supone el Nuevo Orden Mundial: el de la llamada “sociedad del riesgo” – que señala el riesgo y la continua incertidumbre en lo cotidiano como

características definitorias – y el de su dimensión tecnocientífica – que muestra la importancia de las nuevas tecnologías en el contexto científico actual mediante su imbricación con los modos de producción actuales. Por otra parte, la mirada que he querido introducir para estudiar la relación entre el poder y la subjetividad en este contexto occidental y sus pretensiones de globalidad no es otra que la de los conocimientos situados. Desde esta perspectiva, **el punto de partida no es otro que la propia subjetividad del/la investigador/a, pero bajo una concepción performativa y situada de esa propia subjetividad, que no existe más allá de las relaciones de poder que la conforman y que es así mismo un lugar y un punto de partida para las relaciones de poder y resistencia.** En este sentido, debemos indicar que la producción de conocimiento que se obtiene en el ejercicio de una investigación no se limitará sin embargo a una expresión de la subjetividad del propio investigador, ya que no debemos confundir el producto con sus condiciones de posibilidad. Y la subjetividad de la investigadora es condición de posibilidad del conocimiento producido, pero dicho conocimiento no se reduce a esa subjetividad, sino que también tiene que ver con las conexiones, contextos y prácticas semióticomateriales que acabarán por conformarlo.

En este mismo sentido, tampoco se debe confundir el estudio de las subjetivaciones o de las condiciones de posibilidad de una determinada experiencia con el producto de esa experiencia en sí. Sin embargo, evidentemente el estudio de las condiciones de posibilidad es imprescindible para el análisis de la relación entre poder y subjetividad. En mi caso, al vivenciar la experiencia de malestar como algo negado, por no vincularse éste en un discurso colectivo en el cual se pudieran pensar sus causas – lo que a nivel de subjetividad parecía reducir al mínimo las posibilidades de resistencia – quise escoger el **estudio de la subjetivación en relación con la**

hegemonía o dominio simbólico, a lo que también llamé forma totalitaria de construcción de la experiencia de sí. Estudiar la subjetivación en su relación con la hegemonía o el dominio simbólico tiene que ver con un intento de **introducir el concepto de dominación en el estudio de la relación entre poder y subjetividad**. Porque las relaciones de poder son siempre al mismo tiempo relaciones de libertad, ya que donde hay poder hay posibilidades de resistencia (Foucault, 1984a; Mouffe, 1993); pero sin embargo, “hay que señalar que existen efectivamente estados de dominación. En muchos casos, las relaciones de poder son fijas de tal forma que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado” (Foucault, 1984a, p. 127). En las situaciones de dominación, las resistencias se convierten en astucias que no llegan a invertir nunca las relaciones de poder; por ello, dichas situaciones conllevan necesariamente violencia, bien contra uno mismo, bien contra los demás.

Si partimos de esta diferencia conceptual entre relaciones de poder y situaciones de dominación, **las subjetivaciones hegemónicas son un ejemplo de cómo el dominio y la violencia también tienen un carácter simbólico**. Puesto que se trata de relaciones entre poder y subjetividad que se forjan de tal manera que intentan llevar a la mínima expresión las posibilidades de resistencia, utilizando el miedo como arma e instrumento de control social.

En este estudio teórico y conceptual de dichas subjetivaciones hegemónicas, dibujé principalmente dos dispositivos: uno **en relación con la subjetividad como alienada de los otros – el ultraindividualismo –** mediante la pérdida de lo común, del ágora, de lo político y de la otredad, que es siempre concebida como inadecuada; y otro **en relación con la producción de una normatividad, a través de los medios de comunicación de masas y otras estrategias de control, que, mediante la negación de las pérdidas que**

configuran el ultraindividualismo, daba lugar a una aparente experiencia de falta de límites, lo que di en llamar fronteras de cristal; a este segundo dispositivo hegemónico de subjetivación le llamé **simulacro**. Evidentemente la distinción entre ultraindividualismo y simulacro es puramente analítica, puesto que ya hemos visto cómo se trata de mecanismos totalmente relacionados y entrecruzados.

En este trabajo hemos visto como las subjetivaciones hegemónicas de ultraindividualismo y simulacro nos llevan a una experiencia o gobierno de sí en la forma de un proceso melancólico, que interioriza la autoridad para mantener el repudio al otro al tiempo que la niega, provocando un repliegue del deseo contra sí mismo. Este proceso constituye el reflejo de las relaciones de poder macrosociales en el ámbito de lo microsocial, es decir, en lo subjetivo y lo intersubjetivo, aunque sea en la forma de la negación de esta misma intersubjetividad. La subjetividad, de esta manera, se encuentra movilizadora y puesta al servicio del sistema, paradójicamente gracias a vivenciarse como una subjetividad enteramente libre y sin fronteras – mediante el dispositivo del simulacro – que puede decidir por sí misma y construir su destino – mediante el dispositivo del ultraindividualismo. Por ello, cuanto más independientes simulemos ser, más esclavos nos habremos vuelto.

De cara a romper este bucle o círculo vicioso de la subjetividad actual me parece imprescindible una **reinención de la subjetividad**, (Zizek, 2001) pero no en el sentido neoliberalista de ver como oportunidad aquellos momentos en que no hay otra opción posible que el cambio (como en los momentos de despido laboral, por ejemplo). Me refiero más bien a explorar nuevas formas de ligar el deseo a lo colectivo, cosa que sólo puedo hacer desde el lugar en que me encuentro: un lugar de producción del conocimiento.

Y es que confundir el estudio de determinadas estrategias hegemónicas de subjetivación con su producto, el de la subjetividad, sería un error, como ya hemos comentado. Así que para indagar en las **posibilidades de resistencia**, que pasan, en la dimensión de la relación entre poder y subjetividad, por las posibilidades de conectar el deseo con los otros, quienes son repudiados por estas formas de subjetivación hegemónicas, también he retornado al lugar desde el cual miro, actúo y performo: un lugar de producción de conocimiento. Volviendo a la epistemología como lugar privilegiado para el estudio de la subjetividad, he indagado en esta capacidad de absorción del otro que construye cualquier alteridad como inadecuada. Y para ello he vuelto de nuevo a sus orígenes, es decir, a la construcción de la relación entre saber y subjetividad en la época moderna, donde modernidad, colonialidad y experiencia de deseo como deseo de conquista se dieron a la vez.

La subjetividad trascendente que se construye en el contexto de la ciencia moderna tiene que ver con el arte de la cartografía y la navegación, es decir, con los procesos de espacialización del globo. Pero al igual que todo saber no es sino producto de una determinada perspectiva, perspectiva que en dicho proceso debe aprender a borrarse como tal, la zona cero que se toma como punto de partida de dichos procesos de espacialización no es sino el mismo centro de la Europa colonial. De esta manera, Occidente se convierte en el centro desde el cual medir tiempo, espacio, poder, saber y subjetividad. Este centro se erige simbólicamente en universalidad y por tanto cualquier otra alteridad será conquistada y negada, mientras que las alteridades que resisten en alguna forma este proceso de apropiación serán concebidas como “no apropiadas”, es decir, como no adecuadas.

Pero la esfera que conforman las nuevas tecnologías en nuestra sociedad actual – la cual puede ser entendida en términos de una auténtica matriz

sociotécnica de sujeción – puede proveernos a su vez de formas de resistencia a esta subjetivación hegemónica de ultraindividualismo y simulacro, que concibe cualquier otredad como otredad inadecuada. Esta negación de la otredad niega por tanto cualquier tipo de diálogo, y legitima con el discurso de la prevención la vuelta al poder de la espada y la guerra, mediante el mecanismo del racismo de Estado. Pero nuevas concepciones del espacio se configuran mediante la implementación de las nuevas tecnologías en el tejido social, concepciones que conciben una apropiación colectiva del espacio durante el mismo ejercicio de su recorrido.

Ya no es posible esa apropiación del espacio que en la modernidad era requisito previo de la aparición de las masas, de lo colectivo. **Pero otras formas de apropiación del espacio y de sentir colectivo (de sentido de lo común, en definitiva) pueden surgir de las posibilidades de conexión que ofrece la tecnología.** Partiendo del malestar que produce la obligación de ser enteramente responsable de tu vida y de tu destino sin tener a tu alcance los mecanismos que te permitan serlo realmente, **se debe buscar esta salida del deseo de nuevo más allá del propio sujeto individual, y favorecer el desarrollo de un nuevo vínculo entre el espacio público y el privado, donde lo público sea algo más que una suma de experiencias privadas** (para así articular resistencias al sinóptico, el nuevo dispositivo de control social de nuestro tiempo), y donde se puedan generar **discursos colectivos a partir de los malestares individuales.**

En principio, las nuevas configuraciones del espacio parecen suponer un empobrecimiento de lo colectivo en el espacio urbano, y ya vimos en su momento como la pérdida del ágora se mostraba como una de las más potentes herramientas en la desvinculación de lo privado y lo público. Pero las resistencias pueden articularse gracias a que esta pérdida del ágora, este

sentido de lo “común” que nos hace experimentar la soledad como la única forma de subjetividad posible y por tanto como experiencia de miedo, es sólo aparente. **Las tecnologías pueden proveernos de la materialidad necesaria para forjar nuevas astucias nómadas que permitan la apropiación de un espacio simbólico colectivo al mismo tiempo que éste está siendo recorrido.** De esta forma, nuevas posibilidades de conexión pueden proveerse mediante la tecnología, de forma que deseos y malestares puedan ser vehiculados de nuevo en un sentir colectivo.

Sin embargo, debo señalar que quedan cuestiones políticas muy importantes que evidentemente trascienden el ámbito de la subjetividad, y que tienen que ver con las posibilidades de acceso a los recursos tecnológicos. Dichos recursos se encuentran en la actualidad en manos de carácter privado, y solamente una democratización de dichas tecnologías podría participar en eludir una de las más peligrosas fronteras de cristal, la de la brecha digital. Pero sin esta democratización, será difícil convertir las relaciones de dominación en relaciones estratégicas de poder y libertad. Porque donde hay poder hay posibilidades de resistencia.

Creo importante también señalar que, como ya hemos visto, la aparente muerte de lo colectivo a la que asistimos es fruto del progreso tecnológico y de sus formas de organización social derivadas. Y digo aparente, porque su falsedad paradójica radica en que lo mismo que crea la posibilidad de estar separados es lo que nos conecta. Estas paradojas que dan forma a nuestra subjetividad actual se expresan en la forma de un síntoma que es el malestar. Por ello, he querido mostrar también que el malestar no es ni de lejos la raíz del problema: el malestar no es sino un síntoma o un efecto de estas contradicciones. Y todos los síntomas son un excelente punto de partida, aunque erramos el tiro si pensamos que tratando el síntoma estaremos

tratando la raíz del problema. **Si decimos que el malestar es el síntoma y por tanto el punto de partida y que hemos utilizado el estudio de la relación entre poder y subjetividad como método de análisis, en este trabajo llegamos a la conclusión de que el diagnóstico de la relación problemática entre poder y subjetividad que se da en la actualidad es de melancolía.**

Por ello quise introducir la cuestión del **deseo**, siendo éste entendido como el **residuo que queda de los procesos de subjetivación**. Incluyendo de esta manera la dimensión del deseo en el estudio de la relación entre poder y subjetividad recurrí al concepto de sujeción de Judith Butler, mediante el cual podemos darnos cuenta de cómo **estas subjetivaciones hegemónicas se traducen en la subjetividad y experiencia de deseo propia del Nuevo Orden Mundial: la melancolía**. La subjetivación ultraindividual se convierte en sujeción porque el poder nos interpela, y es necesario que nos demos la vuelta ante él si queremos tener visibilidad y existencia en el lugar de enunciación “yo” del que nos provee el lenguaje. Pero este movimiento melancólico del deseo en un repliegue sobre sí mismo no se reduce solamente al sometimiento a las subjetivaciones hegemónicas, puesto que entendemos el deseo como ese residuo que se resiste a dicha subjetivación (López Petit, 1996). **Vehiculada por el deseo, la sujeción implica tanto sometimiento al poder como posibilidades de conexión con los otros, performando de esta manera las mismas relaciones de poder a las que te encuentras sometida.**

Ultraindividualismo, simulacro y melancolía. Pienso que es justamente así como nos sentimos en un mundo globalizado, tan grande que nos hace experimentarnos como demasiado pequeños, frágiles e indefensos, y sobretodo, demasiado solos... porque el orden social nos impele a “ser” sólo

en términos individuales, con lo cual la frustración del deseo imprescindible en la reescenificación del sometimiento es perpetua, y la agresión, la culpa y la sensación de miedo absoluto constante. El sentimiento de agorafobia se nos ha instalado en lo cotidiano, al darnos miedo las ágoras ya que creemos, irracionalmente, que éstas nos podrían anular la existencia. Sólo existimos en tanto que solos, y por ello, sólo existimos en tanto tenemos miedo.

Pero la melancolía conlleva en sí misma las posibilidades de volver a conectar el deseo, ya que el deseo desde esta perspectiva es siempre una potencia y un residuo que resta a la subjetivación. Por tanto, en la subjetividad melancólica siempre está la potencia de volver a conectar con los otros, y por ello las posibilidades de resistencia que pueden llegar a manejarse son múltiples. No repudiar el poder sino utilizarlo nos puede permitir admitir la existencia de otros espacios de poder, de otros adversarios (no ya enemigos); se trata de implosionar los espacios de poder para convertir las dolorosas relaciones de dominación en relaciones estratégicas de poder y libertad.

Por ello esta subjetividad melancólica supone al mismo tiempo reconocimiento del poder y poder que ejerce el sujeto: por ello tenemos en ella la semilla para concebir a la subjetividad de nuevo inmersa en un paradigma estratégico en que las relaciones de poder son a su vez relaciones de libertad. **La melancolía, a pesar de ser un estado de nostalgia de una comunidad perdida y sin nombre, conlleva en sí misma la posibilidad de resistencia que convierte el dominio simbólico en relaciones de poder y por tanto en ejercicio de libertad**, mediante el deseo, que intenta salir de su repliegue y conectar de nuevo con *los otros*; **pero para ello resulta imprescindible reconocer “el doloroso vínculo de la dependencia”** del que habla Judith Butler.

El doloroso vínculo de la dependencia... Pero, ¿dependencia de qué, o de quiénes? **Dependencia de los demás, pero también de nuestro propio sistema.** Dependencia negada que se expresa en la forma de malestar y de subjetividades narcisistas, que no son capaces de configurar discursos colectivos de resistencia y de alternativa a nuestro sistema capitalista. Y es que el capitalismo, sistema hegemónico que nos hace y nos deshace, es a la vez fuente de placeres y de comodidades que disfrutar, aún causando tanto dolor en personas reales. Y en una contradicción y ambivalencia tan fuertes, se disminuyen las posibilidades de cambio al ser incapaces de reconocer, como dice Kristeva, la otredad en nosotros mismos, las relaciones de poder que estamos reproduciendo, el sistema al que estamos dando nuestro apoyo queriendo o sin quererlo. Pero las relaciones de poder y dominación nunca son externas a nosotros. Formamos parte – dolorosamente – del mismo sistema al que queremos transformar y al que queremos resistirnos.

Para ejemplificar en qué sentido formamos parte del mismo sistema que queremos transformar, voy a recurrir de nuevo al ejemplo de la brecha digital. Ya hemos visto que el aumento de fronteras entre personas (porque sólo circulan libremente las cosas) es una característica de la sociedad del simulacro. De todas ellas, quizás las fronteras más sutiles son las que he dado en llamar fronteras de cristal, aquellas que no se ven, como por ejemplo ésta que acabamos de comentar: la brecha digital.

¿Pero cual es el drama de la brecha digital? La primera imagen que nos viene en mente es la del tópico según el cual una diferencia crucial entre primer y tercer mundo es que en éste último no tienen ordenadores; sin embargo, el drama de la brecha digital, y lo que la vuelve tan invisible y abstracta es justamente el hecho de que se encuentra entre nosotros, aunque no podamos o no queramos verla: de nuevo negación del otro inadecuado, que es más fácil

verlo siempre fuera que en nosotros mismos. Pero el verdadero drama de la brecha digital es que si alguien no tiene ordenador en su casa no puede hacerse un currículum por ordenador, y un currículum a mano nadie se lo va a mirar; el drama de la brecha digital es que si no te pueden localizar por teléfono móvil para ofrecerte un puesto de trabajo van a llamar al siguiente de la lista. Y es que la brecha digital, al tiempo que nos excluye de las condiciones de posibilidad que nos permiten la supervivencia, nos está excluyendo también del funcionamiento del mismo sistema capitalista. Y luchar contra este tipo de exclusión no sólo supone luchar por la supervivencia: supone apoyar la vigencia del sistema.

Por ello, se nos hace imprescindible reconocer nuestras ambivalencias y contradicciones, reconocer que queremos luchar contra aquello que ha dotado de sentido no sólo a nuestra existencia, sino también a todo aquello de lo que alguna vez hemos disfrutado. Porque negar las relaciones de poder de las cuales formamos parte sólo contribuye a la formación de un malestar que se perpetúa a sí mismo, y a la reproducción de dolorosas relaciones simbólicas de dominación. Y porque negar el poder es también negar a los otros, convirtiendo nuestra subjetividad en una experiencia de soledad y de miedo.

11 de marzo de 2004.

30 meses después.

El terror está en la ciudad de al lado.

El dolor y el miedo nos encarnan más que nunca.

Pero a pesar de todo, y permanentemente, otro mundo será posible.

BIBLIOGRAFÍA

Aibar, E., Ferrero, J. A., Galán, W., Garcés, M., López Petit, S. y Vázquez, F. (2004). *Informe Barcelona 2004: el fascismo postmoderno. La otra cara del Fòrum de las Culturas S. A.*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Albertín, P. (2000). *Un estudio etnográfico sobre usuarios/as de heroína. Conocimiento psicosocial y práctica reflexiva*. Tesis doctoral no publicada. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Baudrillard, J. (1983). The ecstasy of communication. En H. Foster (Ed.), *Postmodern culture*. London: Pluto Press, 1985.

Bauman, Z. (1998a). *La globalización: consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1999.

Bauman, Z. (1998b). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa, 1999.

Bauman, Z. (1999). *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2001.

Bauman, Z. (2001). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI, 2003.

Beauvoir, S. de (1949). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.

Beck, E., Butler, J. y Puigvert, L. (2001). *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona: El Roure.

Beck, U. (1986). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.

Beck, U. (1997). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós, 1998.

Beck, U. (2000). *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.

Beck, U. (1999). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI, 2002.

Beck, U. (2002). *Sobre el terrorismo y la guerra*. Barcelona: Paidós, 2003.

Beck, U. y Beck, E. (2002). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, 2003.

Benhabib, S. y Cornell, D. (Eds.) (1987). *Feminism as Critique: On the Politics of Gender. Feminist Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Benjamin, D. (2004). *DVB-H inspires visions of 'TV in your pocket'*. Consultado el 27 de abril, 2004, desde

<http://www.eetimes.com/story/OEG20040304S0036>

Bentham J. (1989). *El Panóptico*. Madrid: La Piqueta.

Berardi, F. (2001). *La fábrica de la infelicidad. Nueva economía y movimiento del cognitariado*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.

Berbel, G. (2000). *Una introducció a la Internet mòbil*. Consultado el 27 de abril, 2004, desde http://www.uoc.edu/web/cat/articulos/berbel/Internet_i_mobilitat.htm

Berger, P. L. y Luckhman, T. (1966). *La construcció social de la realitat. Un tractat de sociologia del coneixement*. Barcelona: Herder, 1996.

Bhaskar, R. (1989). La poética de la transformación social y los límites del paradigma lingüístico. En Ibáñez, T. (Ed.), *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai.

Bhaskar, R. (1989). *Reclaiming reality. A critical introduction to contemporary philosophy*. Londres: Verso.

Birulés, F. (1996). Del sujeto a la subjetividad. En Cruz, M. (Ed.), *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós.

Blanch, J. M. (Ed.) (2003). *Teoría de las relaciones laborales: fundamentos*. Barcelona: Editorial UOC.

Bonder G. (1998). *Género y Subjetividad. Avatares de una relación no evidente*. Encuentro de Universidades de Latinoamérica y el Caribe: Género y epistemología: mujeres y disciplinas. Santiago de Chile. Consultado el 27 de abril, 2004, desde <http://www.revue.csociales.unchile.cl/genero/mazorka/debate/gbonder.htm>

Borghoff, U. y Schlichter, J. (2000). *Computer Supported Cooperative Work*. Berlín: Springer.

- Braidotti, R. (1994). *Sujetos nómades*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Bruner, J. (1990). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Burr, V. (1995). *Introducció al construccionisme social*. Barcelona: Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya y Proa, 1997.
- Burin, M. y Dio-Bleichman, E. (Eds.) (1996) *Género, psicoanálisis y subjetividad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (1987). Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault. En S. Benhabib y D. Cornell (Eds.), *Feminism as Critique: On the Politics of Gender. Feminist Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Butler, J. (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós, 2001.
- Butler, J. (1993a). Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Feminist Review*, 43, 296-314.
- Butler, J. (1993b). *Bodies that matter. On the discursive limits of sex*. London: Routledge.
- Butler, J. (1994). Gender as performance. An interview with Judith Butler. *Radical Philosophy*, 67, 32 – 39.
- Butler, J. (1997a). *Excitable speech. A politics of performativity*. London: Routledge.

Butler, J. (1997b). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001.

Butler, J. (1999). *El grito de antígona*. Barcelona: El Roure, 2001.

Butler, J. (2001). La cuestión de la transformación social. En Beck, E. y otras (Eds.), *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona: El Roure.

Cabruja, T. (1998). Psicología social crítica y postmodernidad: implicaciones para las identidades construidas bajo la racionalidad moderna. *Anthropos*, 177, pp. 49 – 59.

Cabruja, T. (Ed.) (2002) *Sociogènesi de la psicologia científica*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

Canetti, E. (1978). *Masa y poder*. Madrid: Alianza, 1983.

Cantera, L., Herrero, J., Montenegro, M., Musitu, G. (2002) *Psicologia Comunitària i del Benestar Social*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

Caño, X. (2001). Trampas neoliberales. *El grano de arena. Correo de información ATTAC*, 113.

Carbonell, N. (2003). *La dona que no existeix. De la Il·lustració a la Globalització*. Vic: Eumo Editorial.

Carbonell, N. y Torras, M. (Eds.) (1999). *Feminismos Literarios*. Madrid. Arco/libros.

Casado, E. (1999). Cyborgs, nómadas, mestizas... Astucias metafóricas de la praxis feminista. En G. Gatti y I. Martínez (Eds.) *Las astucias de la identidad. Figuras, territorios y estrategias de lo social contemporáneo*. Bilbao: Universidad del País Vasco.

Castells, M. (1994). Flujos, redes e identidades. Una teoría crítica de la sociedad informacional. En M. Castells (Ed.), *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Barcelona: Paidós.

Castells, M. (Ed.) (1994). *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Barcelona: Paidós.

Castells, M. (1996). *La era de la información 1. La sociedad – red*. Madrid: Alianza, 2000.

Castells, M. (1997). *The information age II. The power of identity*. Malden: Blackwell.

Castells, M. (2000). *Internet y la sociedad red. Lección inaugural del Programa de doctorado sobre la sociedad de la información y el conocimiento*. Consultado el 27 de abril, 2004, desde <http://www.uoc.es/web/cat/articles/castells/menu.html>

Castells, M. (2001). *Internet i llibertat. Lliçó inaugural del curs acadèmic 2001 – 2002*. Consultado el 27 de abril, 2004, desde <http://www.uoc.edu/web/cat/launiversitat/inaugural01/index.html>

Castells, M. (2001). *La galàxia Internet. Reflexions sobre Internet, empresa i societat*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002.

Castells, M. (2002). *La dimensión cultural de Internet*. Consultado el 27 de abril, 2004, desde <http://www.uoc.edu/culturaxxi/esp/articulos/castells0502/castells0502.html>

Castoriadis, C. (1990). *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. Paris: Éditions du Seuil.

Chomsky, N. (2002). Asaltando la solidaridad: privatizando la educación. *El grano de arena. Correo de información ATTAC*, 157.

Cigarini, L. (1995). *La política del deseo*. Barcelona: Icaria y Antrazyt.

Correa, N. y otras (1994). Las mujeres son, son, son... implosión y recomposición de la categoría. En H. Figueroa, M. López y M. Román (Eds.), *Más allá de la bella (in)diferencia*. San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas.

Costa, J. (2002) *¡Vida mostrenca! Contracultura en el infierno postmoderno*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.

Cruz, M. (Ed.) (1996). *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós.

Davis, M. (1994). *Control urbano: la ecología del miedo*. Barcelona: Virus, 2001.

Deleuze, G. (1967). *Presentation a Sacher – Masoch. Le froid et le cruel*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1973.

Deleuze, G. (1991). Postdata sobre las sociedades de control. En C. Ferrer (Ed.), *El lenguaje literario*. Montevideo: Nordan.

Deleuze, G. (1995). Deseo y placer. *Archipiélago*, 23, 12 – 20.

Deleuze, G. (2002). El intelectual y la política. Sobre Foucault y la prisión. *Archipiélago*, 53, 68 – 74.

Deleuze, G. y Guattarie, F. (1972). *El anti – Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós, 1985.

Deleuze, G. y Guattarie, F. (1980). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre – textos, 1997.

Diamond, I. y Quinby, L. (Eds.) (1988). *Feminism and Foucault. Reflections on Resistance*. Boston: Northeastern University Press.

Domènech, M. (1998). El problema de “lo social” en la Psicología Social. Algunas consideraciones desde la Sociología del Conocimiento Científico. *Anthropos*, 177, 34 – 39.

Domènech, M. e Ibáñez, T. (1998). La Psicología Social como crítica. *Anthropos*, 177, 12 – 21.

Domènech, M. y Pujal, M. (Eds.) (2002). *Psicología dels grups i els moviments socials*. Barcelona: Editorial UOC.

Domènech, M. y Tirado, F. (Eds.) (1998). *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa.

Domènech, M. y Tirado, F. (2002). *Ciencia, tecnología y sociedad: nuevos interrogantes para la psicología*. Consultado el 27 de abril, 2004, desde

<http://www.uoc.edu/web/esp/art/uoc/domenech-tirado0302/domenech-tirado0302.html>

Dreyfus, H. L. (2001). *Acerca de Internet*. Barcelona: Editorial UOC, 2003.

Elias, N. (1987). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península, 1990.

Escobar, A. (1995). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1996.

Feliu, J. (2000). Influència, conformitat i obediència. Les paradoxes de l'individu social. En T. Ibáñez (Ed.), *Introducció a la Psicologia Social*. Barcelona: Eduoc.

Fernández, A. M. (1994). *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Buenos Aires: Paidós.

Fernández Christlieb, P. (1991). *El espíritu de la calle. Psicología de la vida cotidiana*. México: Universidad de Guadalajara.

Fernández Christlieb, P. (1994a). La melancolía: una depresión cultural. *La Jornada*, 254, 28 – 31.

Fernández Christlieb, P. (1994b). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona: Anthropos.

Figuerola, H., López, M. y Román, M. (1994). *Más allá de la bella (in)diferencia*. San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas.

Flórez–Flórez, J. (2002). (Des)encuentros con la Psicología desarrollista. *Revista Heterotopía*, 21(2), 55 – 87.

Flórez–Flórez, J. y Nández, A. (2004). *Las Ciencias Sociales latinoamericanas frente al legado de la Modernidad/Colonialidad: desafíos para la psicología social desde América Latina*. Manuscrito no publicado.

Foster, H. (Ed.) (1983). *Postmodern culture*. London: Pluto Press, 1985.

Foucault, M. (1964). *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de cultura económica, 1976.

Foucault, M. (1975). *Los anormales*. Madrid: Akal, 2001.

Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. París: Gallimard, 1986.

Foucault, M. (1976a). *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta, 1992.

Foucault, M. (1976b). *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Madrid: Siglo XXI, 1992.

Foucault, M. (1977). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre – textos, 1988.

Foucault, M. (1984a). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta, 1994.

Foucault, M. (1984b). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (1984c). *Historia de la sexualidad III. La inquietud del sí*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Frade, C. (2002). La diversidad cultural a la luz de la antropología. En A. Andreu y J. Pascual (Eds.), *Diferencias humanas y diversidad*. Barcelona: Eurecamedia.

Freud, S. (1917). *Duelo y Melancolía*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

Freud, S. (1986). *Textos de psicoanálisis*. Barcelona: Altaya, 1993.

Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Gadamer, H. G. (1975). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1996.

Galbraith, J. K. (1992). *La cultura de la satisfacción*. Barcelona: Ariel, 1994.

Gálvez, A. (2004). *Posicionamientos y puestas en pantalla. Un análisis de la producción de sociabilidad en los entornos virtuales*. Tesis doctoral no publicada,. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Garay, A. (2001). *Poder y subjetividad. Un discurso vivo*. Tesis doctoral no publicada. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Garay, A., Lara, T., Martínez, L., Gil, E., Pujal, M. y Nãñez, A. (2003). *Los cambios en el mundo laboral como espacio de construcción de nuevas subjetividades y*

sujecciones. Comunicación presentada en el VIII Congreso Nacional de Psicología Social, Málaga.

Gergen, K. J. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26, 309-320.

Gergen, K. J. (1991). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1992.

Gergen, K. J. (1994). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós, 1996.

George, S. (1999). *Informe Lugano*. Barcelona: Icaria, 2001.

Gil, E. (1999). *Aproximación a una arqueología de la mirada sexual: un relato sobre autonomías, dependencias y deseos*. Trabajo de investigación no publicado,. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Gil, E. (2002). *Identidad y nuevas tecnologías: repensando las posibilidades de intervención para la transformación social*. Consultado el 27 de abril, 2004, desde <http://www.uoc.edu/web/esp/art/uoc/gil0902/gil0902.html>

Gil, E. (2003). ¿Por qué le llaman género cuando quieren decir sexo? Una aproximación a la teoría de la performatividad de Judith Butler. *Athenea Digital*, 2. Consultado el 27 de abril, 2004, desde <http://antalya.uab.es/athenea/num2/gil.pdf>

Gil, E., Pujal, M., Ñañez, A., Garay, A., Lara, T. y Martínez, L. (2003). Globalización y subjetividad: una mirada de género. *Encuentros en Psicología Social*, 1(4), 233 – 237.

Gil, E. y Vivas, J. (2003). De ágoras perdidas y trayectos nómadas: mediaciones tecnológicas y espaciales en la construcción social de la identidad. *Encuentros en Psicología Social*, 1(2), 316 – 320.

Gomà, R. y Subirats, J. (Eds.) (1998). *Políticas Públicas en España. Contenidos, redes de actores y niveles de gobierno*. Barcelona, Ariel.

González, F. (2003). *Michel Foucault: el biopoder y la reproducción de la vida cotidiana*. Comunicación presentada en Ecoconcern, Barcelona.

Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Albin Michel, 1994.

Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. París : P. U. F., 1968.

Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.

Haraway, D. (1997). *ModestWitness@Second_Millennium. FemaleMan©Meets Oncomouse™*. Londres: Routledge.

Harding, S. (1993). *Ciencia y Feminismo*. Madrid: Morata. (1996)

Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

Henriques, J., Hollway, W., Urwin, C., Venn, C., and Walkerdine, V. (1984). *Changing the subject. Psychology, social regulation and subjectivity*. London: Methuen.

Ibáñez, J. (1994). *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.

Ibáñez, T. (1982). *Poder y libertad: estudio sobre la naturaleza, las modalidades y los mecanismos de las relaciones de poder*. Barcelona: Hora.

Ibáñez, T. (Ed.) (1989). *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai.

Ibáñez, T. (1990). *Aproximaciones a la psicología social*. Barcelona: Sendai.

Ibáñez, T. (1991). Social Psychology and the Rethoric of Truth. *Theory & Psychology*, 1(2), 187 – 201.

Ibáñez, T. (1994). *Psicología Social Construcionista*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2001.

Ibáñez, T. (Ed.) (2000). *Introducció a la Psicologia Social*. Barcelona: Ediuoc.

Ibáñez, T. (2001). *Municiones para disidentes. Realidad - Verdad - Política*. Barcelona: Gedisa.

Ibáñez, T. e Íñiguez, L. (1997). *Critical Social Psychology*. London: Sage.

Irigaray, L. (1992) *Yo, tú, nosotras*. Valencia: Cátedra.

Izquierdo, M. J. (1997). “Ideas” contra pensamiento. *Impacto social del “pensamiento único”*. Jornades sobre neoliberalisme i educació, Barcelona.

Izquierdo, M. J. (1998). *El Malestar en la desigualdad*. Madrid: Cátedra.

Izquierdo, M.J. (1996). El vínculo social: Una lectura sociológica de Freud. *Papers*, 50, 165 – 207.

Izquierdo, M. J. (2001). *Sin vuelta de hoja. Sexismo: poder, placer y trabajo*. Barcelona. Edicions Bellaterra.

Jameson, F. (1983). Postmodernism and consumer society. En H. Foster (Ed.), *Postmodern culture*. Londres: Pluto Press, 1985.

Jones, S. G. (Ed.) (1998). *Cibersociedad 2.0: una nueva visita a la comunidad y la comunicación mediada por ordenador*. Barcelona: Editorial UOC, 2003.

Keller, E. F. (1985). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1989.

Keller, E. F. (1994). La paradoja de la subjetividad científica. En D. F. Schnitman (Ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.

Kotliarenco, M. A., Cáceres, I. y Fontecilla, M. (1997). *Estado de arte en resiliencia*. Organización panamericana de la salud. Oficina sanitaria panamericana, oficina regional de la Organización mundial de la salud. Consultado el 27 de abril, 2004, desde <http://www.adolec.org/pdf/Resil6x9.pdf>

Kristeva, J. (1995). *Las nuevas enfermedades del alma*. Barcelona: Cátedra.

Laclau, E. y Mouffe, C. (1985). *Hegemonia y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1997.

Lander, E. (2000). Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos. En E. Lander (Ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Larrauri, M. (2000). *El deseo según Gilles Deleuze*. Barcelona: Tàndem edicions.

Latour, B. (1987). *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Barcelona: Labor, 1992.

Latour, B. (1991). *We have never been modern*. Nueva York: Harvester Wheatsheaf, 1993.

Lévy, P. (2002). *Cyberdémocratie*. Paris: Editions Odile Jacob.

Llobera, J. R. (2001). *Fonaments antropològics del comportament humà*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

López Petit, S. (1996). El sujeto imposible. En M. Cruz (Ed.), *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós.

López Petit, S. (2002). La vida como acto de sabotaje. *Archipiélago*, 53, 31 – 35.

López Petit, S. (2003). *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Malouff, A. (1998). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

Martínez, L. (1999) *Las utopías como materiales de comprensión: exploración de un relato en su textualidad de género*. Trabajo de investigación no publicado. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Mato, D. (1995) *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

McNay, L. (1992). *Foucault and feminism*. Cambridge: Polity Press.

Mernissi, F. (1994). *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén*. Barcelona: Muchnick editores, 2002.

Miguel Marinas, J. (2001). *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*. Madrid: A. Machado Libros.

Montenegro, M. (2001). *Conocimientos, agentes y articulaciones: una mirada situada a la intervención social*. Tesis doctoral no publicada. Barcelona: Universidad Autònoma de Barcelona.

Montes, P. (1996). *El desorden neoliberal*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

Mora, E. (2002). *Las clases sociales como forma de interacción social. Una estrategia de aproximación*. Tesis doctoral no publicada. Barcelona: Universidad Autònoma de Barcelona.

Mora, M. (1999) *Horizontes urbanos y quimeras proteiformes. Psicología impresionista de los personajes liminales*. Tesis doctoral no publicada. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Mora, M. (2002). *Poder y resistencia en entornos virtuales: notas para un debate sobre el fetichismo de las TIC y la desmovilización política*. Consultado el 27 de abril, 2004, desde <http://cibersociedad.rediris.es/congreso/comms/g01mora.htm>

Morey, M. (1983). *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus, 1990.

Mouffe, C. (1993). *El Retorno de lo Político. Comunidad, Ciudadanía, democracia radical*. Barcelona: Paidós. (1999)

Mouffe, C. (2002). *La democràcia a europa: el repte del populisme d'extrema dreta*. Comunicación presentada en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, Barcelona.

Musitu, G. (2002) Desenvolupament comunitari i potenciació (“empowerment”). En Cantera, L., Herrero, J., Montenegro, M., Musitu, G. *Psicologia Comunitària i del Benestar Social*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

Nietzsche, F. (1887). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Ñáñez, A. (2001). *Reflexión situada sobre la construcción de un objeto de estudio: Un ejercicio de deconstrucción del Yo que investiga*. Trabajo de investigación no publicado. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Orwell, G. (1952). *1984*. Barcelona: Ediciones Destino, 1997.

- Parker, I. (1998). Against Postmodernism. *Theory and Psychology*, 8 (5), 601 – 627.
- Postman, N. (1994). *Tecnòpoli*. Barcelona: Llibres de l'Índex.
- Potter, J. (1996). *Representing reality. Discourse, rhetoric and social construction*. London: Sage.
- Pujal, M. (1993). Mujer, relaciones de género y discurso. *Revista de Psicología Social*, 8(2), 201-215.
- Pujal, M. (1994). La marca de género en la encrucijada entre subjetividad e intersubjetividad. *Iztapalapa*, 35, 131 – 142.
- Pujal, M. (1998). Del saber feminista como práctica de poder a la resistencia post-feminista. *Anthropos*, 177, 73 – 39.
- Pujal, M. (2000a). *Imaginario, relación y posición subjetiva: entre el socioconstruccionismo y la transformación de las relaciones de género*. VII Congreso Nacional de Psicología Social. Oviedo.
- Pujal, M. (2000b). La identitat (el self). En T. Ibáñez (Ed.), *Introducció a la Psicologia Social*. Barcelona: Editorial UOC.
- Pujal, M. (2002a). Estudi de cas: el feminisme. Un moviment social generador de saber crític. En M. Domènech y M. Pujal (Eds.), *Psicologia dels grups i els moviments socials*. Barcelona: Editorial UOC.

Pujal, M. (2002b). Reproducción y cambio psicosociales: interconexiones entre lenguaje, deseo y subjetividad en torno al discurso crítico. En I. Pípper (Ed.), *Políticas, Sujetos, y Resistencias. Debates y Críticas en Psicología Social. Cuadernos de Psicología Social*. Santiago de Chile: Universidad ARCIS.

Pujal, M. (2003). La tarea crítica: interconexiones entre lenguaje, deseo y subjetividad. *Sociedad y Política*, 40(1), 129-140.

Putnam, H. (1981). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos, 1988.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Raventós, D. y Francisco, A. de (2002). Ricos y pobres. *El grano de arena. Correo de información ATTAC*, 163.

Rodríguez, I. (2002). *L'efecte de les TIC en l'organització de l'acció col·lectiva: la virtualització dels moviments socials*. Consultado el 27 de abril, 2004, desde <http://www.uoc.edu/web/cat/art/uoc/irodriguez0602/irodriguez0602.html>

Roma, P. (2001). *Jaque a la globalización. Como crean su red los nuevos movimientos sociales y alternativos*. Barcelona: grijalbo mondadori.

Román, M. (1994). “Préndeme fuego si quieres que te olvide...” del delito pasional a lo pasional del delito. En H. Figueroa y otras (ed.) *Más allá de la bella (in)diferencia*. San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas.

Rorty, R. (1980). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983.

Rose, N. (1991). *Governing the soul. The shaping of the private self*. London: Routledge.

Rose, N. (1996). *Inventing ourselves*. New York: Cambridge University Press, 1998.

Rose, N. (1997). El gobierno en las democracias liberales “avanzadas”: del liberalismo al neoliberalismo. *Archipiélago*, 29, 25 – 41.

Roudinesco, E. y Plon, M. (1997). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

Rousseau, J. J. (1762). *El contrato social*. Barcelona: Altaya, 1993.

Sampson, E. (1993). *Celebrating the other. A dialogical account of human nature*. Londres: Harvester Wheatsheaf.

Schnitman, D.F. (Ed.) (1994). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.

Scott, J. (1986) El género: una categoría útil para el análisis histórico. En J. S. Amelang y M. Nash (Eds.) (1990) *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Alfons el Magnànim.

Sennet, R. (1998). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2000.

Sloterdijk, P. (1998). *Esferas I*. Madrid: Ediciones Siruela, 2003.

Sloterdijk, P. (2000). *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre – Textos, 2002.

Sloterdijk, P. (2001). *La ironía cibernética*. Consultado el 27 de abril, 2004, desde <http://www.otrocampo.com/3/ironia.html>

Sloterdijk, P. (2003). *Esferes cotidianas*. Comunicación presentada en Caixaforum, Barcelona.

Soley-Bertrán, P. (1999). Supermodelos como emblema cultural. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 22, 105 – 111.

Smith, M. A. (2000). Some social implications of ubiquitous wireless networks. *Mobile Computing and Communications Review*, 4 (2), 25 – 36.

Smith, M. A. & Kollock, P. (Eds.) (1999). *Comunidades en el ciberespacio*. Barcelona: Editorial UOC, 2003.

Stiglitz, J. (2002). *El malestar en la globalización*. Madrid: Taurus.

Tirado, F. (2001). *Los objetos y el acontecimiento. Teoría de la socialidad mínima*. Tesis doctoral no publicada. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Turkle, S. (1995). *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Buenos Aires: Paidós, 1997.

Valle, T del (1997). *Andamios para una nueva ciudad*. Madrid: Catedra.

Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social*. Barcelona: Paidós.

Vayreda, A., Miralles, L. y Núñez, F. (2001). *e-communitas?* Consultado el 27 de abril, 2004, desde

<http://www.uoc.edu/web/esp/articulos/vayreda/ecomunitats%20esp.html>

Vidal-Villa, J. M. (1996). *Mundialización. Diez tesis y otros artículos*. Barcelona: Icaria, 1998.

Virno, P. (2002). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.

Vivas, P. (2000). *Trajectes per l'espai, la identitat i el paisatge social de la Cerdanya: una anàlisi dels efectes insostenibles de la ciutat global*. Trabajo de investigación no publicado. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Waugh, P. (1989). *Feminine fictions. Revisiting the postmodern*. London: Routledge.

Walkerdine, V. (2002). *Psychology, post modernity and neo-liberalism*. Politics of Psychological Knowledge Conference, Berlin.

Woolgar, S. (1991). *Ciencia: abriendo la caja negra*. Barcelona: Anthropos.

Zavala, L. (2002). La tendencia transdisciplinaria en los Estudios Culturales.

Casa del Tiempo. Disponible en:

<http://www.uam.mx/difusion/revista/mar2002/zavala.pdf>

Zizek, S. (1989). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI, 1992.

Zizek, S. (1994). *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

Zizek, S. (2001a). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Consultado el 27 de abril, 2004, desde <http://huesohumero.perucultural.org.pe/textos/5zizek.doc>

Zizek, S. (2001b). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

Zizek, S. (2001c). *La medida del verdadero amor es: Puedes insultar al otro. Entrevista a Slavoj Žižek*. Consultado el 27 de abril, 2004, desde http://www.otrocampo.com/7/amor_zizek.html

Zizek, S. (2002a). El club de la lucha ¿Verdadera o falsa transgresión? *Archipiélago*, 53, 47 – 51.

Zizek, S. (2002b). *El multiculturalismo*. Consultado el 27 de abril, 2004, desde <http://www.redfilosofica.de/zizek2002.html>

Zizek, S. (2004). *La biopolítica i els límits dels drets de l'home*. Comunicación presentada en Caixaforum, Barcelona.