

Foucault y el debate postcolonial. Historia de una recepción problemática *

Rodrigo Castro Orellana *

Resumen

El artículo estudia, desde un punto de vista crítico, la recepción del pensamiento de Foucault por parte de las teorías postcoloniales de Said y Spivak, así como también la interpretación que han hecho de los trabajos arqueo-genealógicos del autor francés, pensadores decoloniales como Mignolo y Grosfoguel. Este análisis pretende señalar una serie de insuficiencias en las lecturas que se han realizado de la obra de Foucault y que evidencian, además, las propias limitaciones y carencias teóricas de los planteamientos postcolonial y decolonial.

Palabras clave

Foucault, teoría postcolonial, teoría decolonial, orientalismo, subalternidad, latinoamericanismo, colonialidad del poder, geopolítica del conocimiento.

Abstract

The article examines, from a critical standpoint, the reception of Foucault thought by Said and Spivak's postcolonial theories, as well as the interpretation of the archeo-genealogical works of the French author, made by decolonial thinkers like Mignolo and Grosfoguel. This analysis seeks to identify a number of deficiencies in the readings have been made of the work of Foucault, and also show the limitations and shortcomings of postcolonial theory and decolonial approaches.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto: «Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (IV): Ideas que cruzan el Atlántico. La formación del espacio intelectual iberoamericano» [Nº Referencia: FFI2012-32611]. Una versión preliminar de este texto corresponde a una conferencia presentada durante el II Congreso «La actualidad de Michel Foucault», el día 09 de mayo del año 2014, en la Universidad de Zaragoza.

* Departamento de Historia de la Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: rodrigocastro@filos.ucm.es

Keywords

Foucault, post-colonial theory, orientalism, subalternaty, latinoamericanism, coloniality of power, geopolitic of knowledge.

El propósito de este trabajo consiste en presentar un análisis de la recepción que se ha hecho del pensamiento de Michel Foucault en las teorías postcoloniales y decoloniales durante las últimas décadas. Este objetivo implica describir el desarrollo histórico que ha sufrido el enfoque postcolonial desde sus primeras formulaciones, entre los autores asiáticos, hasta su introducción en las discusiones del latinoamericanismo contemporáneo. En este contexto, pretendo poner en evidencia una serie de usos problemáticos del pensamiento de Foucault por parte de los estudios postcoloniales y decoloniales. En tal sentido, voy a servirme del propio autor francés para identificar algunas de las fronteras y de los límites del postcolonialismo y la decolonialidad que explican una apropiación tergiversada, selectiva o insuficiente. Como se comprenderá, este tema exige un recorrido a través de diversos autores y obras que resulta imposible desplegar completamente en este trabajo. Por esta razón, me detendré solamente en tres episodios relevantes de esta recepción: Said, Spivak y el grupo Modernidad/Colonialidad.

1. *Said y su «Foucault imaginado»*

Sin lugar a dudas, un momento decisivo en la articulación de la teoría postcolonial lo constituye la publicación en 1978 de *Orientalism* de Edward Said. Como sostiene Robert Young en *White Mythologies*, Said sería parte junto a Bhabha y Spivak de la «santa trinidad» de los estudios postcoloniales¹. Es decir, sería uno de los máximos representantes de una construcción teórica que comprende al colonialismo no sólo como un fenómeno económico o político, sino como una realidad que posee una dimensión epistémica relacionada con la configuración de las ciencias humanas modernas².

¹ Robert Young. *White mythologies. Writing history and the West*. Nueva York: Routledge, 1990.

² Santiago Castro-Gómez. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005, p. 20.

La tesis principal de *Orientalismo* es muy conocida: el imperialismo europeo de los siglos XIX y XX en Asia, habría producido una representación de «el oriente» y «lo oriental» que cumpliría una función fundamental en la articulación de un sistema de dominación que trasciende el uso de mecanismos coercitivos, para establecer una hegemonía de carácter ideológico. Said, en este contexto, se sitúa claramente en una posición crítica respecto a la lectura marxista del colonialismo, puesto que desliza su análisis – más allá de cualquier explicación económica o sociológica- para reconocer el rol que cumplirían la elaboración simbólica de Oriente y Occidente en la construcción de subjetividades. El concepto de «orientalismo», por tanto, se referiría a la producción de declaraciones, posturas, descripciones sobre «oriente» que pretenden enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él. Se trataría del estilo occidental de dominación sobre «oriente». Said estudia la gran novela europea de los siglos XIX y XX, los libros de viajes (por ejemplo: Chateaubriand), los discursos políticos (por ejemplo: los artículos de Marx sobre la India), los tratados geográficos, etcétera. Todo ello, si bien representa un conjunto discursivo muy heterogéneo, evidencia en último término algo en común. Habría un principio que atraviesa y enlaza estos discursos: la producción de un objeto de conocimiento que pretende estar referido a un lugar real, pero que cumple más bien la función de justificar el poder colonial europeo. Este discurso orientalista, pese a sus raíces ilustradas y su autoproclamada vocación científica, produciría un conocimiento sobre oriente marcadamente negativo y promovería una serie de estereotipos. Es decir, el orientalismo modelaría una representación de «lo Otro» respecto a Occidente; lo cual supone al mismo tiempo una formación de la específica autopercepción de la cultura europea.

Dentro de este análisis, Said reconoce la deuda que su obra tendría con Foucault, y lo hace en los siguientes términos: «Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *L'Archéologie du savoir* y en *Surveiller et punir*»³. Esta mención al uso de la noción foucaultiana de discurso resulta relevante para vislumbrar que cuando Said habla de orientalismo no está pensando solamente en un proceso ligado a la conciencia (falsa o verdadera), sino que pretende reconocer «la vivencia de una materialidad objetiva»⁴. El intento de registrar dicha vivencia explicaría que Said llegue a establecer la filiación de *Orientalismo* de un

³ Edward Said. *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori, 2002, p. 21.

⁴ Santiago Castro-Gómez. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Op. Cit., p. 22.

modo mucho más categórico. En su artículo: «The problem of textuality» afirma: «el paralelo entre el sistema carcelario de Foucault y el orientalismo es sorprendente»⁵.

Pero: ¿cuál es la razón de esta sorpresa frente a la supuesta familiaridad entre el estudio de las prisiones y la cuestión del orientalismo? ¿Qué lectura estaba realizando Said de *Surveiller et punir* para que un asombro semejante fuese posible? La respuesta a estas preguntas puede inferirse irónicamente de la deriva posterior del pensamiento de Said en los años ochenta y noventa, de su propio esfuerzo por responder a las críticas que recibió *Orientalismo*.

Un número importante de tales críticas se refieren al problema de que dicha obra no ofrecería una alternativa frente a la radicalidad de su crítica que haga posible vislumbrar otras formas de conocimiento sobre oriente no atravesadas por la lógica imperial. Frankenberg, Mani, Spivak, Bhabha son algunos de los autores que han destacado este punto⁶. Sin embargo, cabe señalar que dentro de los supuestos metodológicos de *Orientalismo* la alternativa no puede ser formulada, ya que hacerlo supondría aceptar que hay un objeto que tiene una verdad independiente del orden discursivo que lo instituye.

Aquí se puede observar el esfuerzo de Said por aproximarse a la noción de discurso expuesta por Foucault en sus trabajos arqueológicos. La cuestión no estaría en la verdad o falsedad de las representaciones, sino en los efectos de un enunciado dentro de una específica economía del discurso y en su capacidad para condicionar una perspectiva y un tipo de conocimiento. El enunciado orientalista alcanzaría un valor de verdad no por su referencia a una supuesta realidad verdadera, sino por su inserción dentro de un sistema textual saturado de discursos pre-existentes.

No obstante, otros autores como James Clifford, consideran que -pese a estos criterios metodológicos- Said introduce irreflexivamente una alternativa al discurso orientalista que guarda relación con su valoración implícita de ideales humanistas propios de la cultura occidental que le permiten juzgar los estereotipos y prejuicios de dicho discurso⁷. En tal sentido, resulta ilustrativo el punto de vista de Aijaz Ahmad, quien critica la obra *Orientalismo*, principalmente por el uso que se hace en ella de

⁵ Edward Said. «The problem of textuality: Two exemplary positions». *Critical Inquiry*, 4, 1978, p. 711.

⁶ Cfr.: Ruth, Frankenberg; Lata, Mani. «Crosscurrents, crosstalk: Race, 'postcoloniality' and the politics of location». *Cultural Studies*, 7, 1993, pp. 292-310; Homi, Bhabha. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002; Gayatri, Spivak. *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.

⁷ Cfr.: James, Clifford. *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1995.

Foucault. Según Ahmad, el pensador francés no podría aceptar que la historia de un discurso se fundamente -como pretendería Said- en el análisis de los grandes textos de la tradición (Flaubert, Goethe, Marx, etcétera). Esto supondría un notable sesgo del archivo a favor de la alta cultura letrada y humanista de Europa.

Habría, entonces, una aplicación incorrecta de la metodología foucaultiana, pese a lo cual Said arribaría a conclusiones similares a las de Foucault. Para Ahmad la mayor dificultad estriba aquí en separar el orden del discurso de las luchas sociales y económicas⁸. El examen foucaultiano de los discursos occidentales sobre Oriente estaría lastrado por la omisión de la forma en que estos textos han sido recibidos, aceptados, modificados o rechazados por la intelectualidad de los países colonizados⁹. Dicho de otro modo, el «Said foucaultiano» silenciaría las voces de la historia, o lo que sería lo mismo: ofrecería un cuadro totalizante del poder que excluye la posibilidad de la resistencia. Bhabha y Spivak van a criticar un aspecto similar de *Orientalismo* cuando el primero denuncie la incapacidad de la obra para incorporar la ambivalencia¹⁰, o cuando la segunda observe que Said no puede avanzar en la dirección de un estudio sobre la marginalidad y la insurgencia de la mano del pensamiento de Foucault¹¹.

No obstante, en el devenir posterior de su obra, Said intentará hacerse cargo de estos problemas. Así lo acredita finalmente su ruptura radical con Foucault, al cual llegará a calificar como: «el filósofo del poder»¹² o «el escriba de la dominación»¹³. Desde esta nueva perspectiva, Foucault se presenta ante Said como un autor que no estaría contra el poder sino a favor de él, circunstancia que se evidenciaría por su incapacidad para ofrecer una alternativa que permita derrocar al poder e instaurar una nueva forma hegemónica. Dicha debilidad habría conducido al pensador francés a refugiarse en una comprensión de lo político como lo personal y a desconocer cualquier rol de las clases sociales o de la rebelión en las sociedades¹⁴.

No se trata aquí de detenerse en la pertinencia o no de esta crítica de Said, respecto a la cual sobre todo habría que considerar los aspectos del trabajo de Foucault

⁸ Aijaz, Ahmad. *In theory. Classes, nations, literatures*. Londres: Verso, 1993, p. 178.

⁹ *Ibid*, p. 172.

¹⁰ Homi, Bhabha. *El lugar de la cultura. Op. Cit.*, p. 96 ss.

¹¹ Gayatri, Spivak. *¿Puede hablar el subalterno? Op. Cit.*, p. 30.

¹² Edward, Said. «Foucault and the imagination of power», en: *Reflections on exile and other essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 244.

¹³ Edward, Said. «Criticism and the art of politics», en: Gauri Viswanathan (ed.) *Power, politics, and culture: Interviews with Edward Said*. New York: Pantheon Books, 2001, p. 138.

¹⁴ Edward, Said. *The world, the text and the critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1983, p. 243.

que se desconocían en los años ochenta y a principios de la década del noventa. Me refiero principalmente a los cursos del Collège de France en donde la *analítica del poder* se construye en toda su complejidad. Quizás sea más oportuno señalar los intereses que pueden explicar el desplazamiento teórico de Said y su necesidad de separarse de la filosofía foucaultiana.

En este punto, cabe destacar –como ha señalado Raúl Rodríguez– que la transformación del programa de Said se corresponde con una sustitución del lugar que ocupaba Foucault en su obra, por las tesis de Frantz Fanon¹⁵. Así se sugiere con claridad en *Cultura e Imperialismo*: «El trabajo de Fanon intenta, de modo sistemático, dar un tratamiento unitario a las sociedades metropolitanas y coloniales como entidades discrepantes pero al mismo tiempo relacionadas, mientras que la obra de Foucault va alejándose cada vez más de una consideración seria y rigurosa de los conjuntos sociales, centrándose en su lugar en el individuo como un ser disuelto en una “microfísica del poder”, indiscutiblemente progresiva y a la cual es inútil resistirse»¹⁶.

Habría que tener presente que los trabajos de Fanon ofrecían herramientas a un Said crecientemente interesado en pensar y discutir las formas de la lucha Palestina, a partir de la centralidad del Estado liberal y desde una afirmación sólida del humanismo ilustrado. Dadas estas exigencias y demandas, se comprende que la analítica de una resistencia post-hegemónica tenía que ser finalmente rechazada y no podía cumplir las expectativas del autor de *Orientalismo*.

2. Oír al subalterno: Spivak y su crítica de los intelectuales específicos

Otro episodio fundamental de la historia de la teoría postcolonial lo constituyen los trabajos de Gayatri Spivak, cuya aportación principal ha sido la introducción de una reflexión metodológica sobre los instrumentos y las posibilidades de la historiografía postcolonial subalterna, que pone en tela de juicio el programa de recuperación de la conciencia campesina defendido por Ranajit Guha¹⁷. En este contexto, como es sabido, la pensadora india ha desarrollado una crítica profunda de aquellas teorías occidentales

¹⁵ Raúl Rodríguez. «El Foucault de Said: notas excéntricas sobre unas relaciones metropolitanas». *Aisthesis*, N° 50 (2011), pp. 42-53.

¹⁶ Edward Said. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996, p. 429.

¹⁷ El programa de Guha se desarrolla principalmente en dos obras: *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India* (1983) y *Dominance without hegemony: History and power in colonial India* (1998).

que, pese a problematizar la noción de sujeto, preservan -en último término- dicho recurso.

Un aspecto muy significativo de dicha crítica aparece en su célebre e influyente ensayo de 1988: «Can the subaltern speak?». En este texto se expone el problema de la representación del subalterno, a partir de una discusión crítica con el diálogo «Les intellectuels et le pouvoir» sostenido por Foucault y Deleuze en 1972. Se trata de una polémica muy conocida, por lo cual solamente pretendo apuntar, aunque sea de una forma esquemática, las principales dimensiones de la crítica que Spivak dirige a los pensadores franceses.

En primer lugar, denuncia la identificación de la teoría con una «caja de herramientas» y el consiguiente desplazamiento de los prestigios del saber experto a favor de «una multiplicidad que habla y que actúa»¹⁸. Esta nueva definición del trabajo intelectual –según Spivak- reintroduciría el tema del sujeto en dos sentidos: como sujeto del deseo y del poder, por una parte, y como un sujeto que se aproxima a la idea de una «masa que sabe»¹⁹ y que puede tomar la palabra por sí misma.²⁰

El primer sujeto, que Spivak denomina «sujeto subrepticio de poder y deseo»²¹, arrastraría consigo una concepción totalizante que impediría – tal como había llegado a sostener Said – analizar el papel de las clases, la economía, la sublevación y la rebelión. Pese a argumentar a favor de la heterogeneidad y del otro, Deleuze y Foucault serían ciegos a la división internacional del trabajo²² y, por ende, no podrían pensar el modo en que el sujeto resulta constituido en el marco del capitalismo global.

Por otro lado, el segundo sujeto que Deleuze y Foucault reintroducirían, correspondería a una multiplicidad que habla, que tiene un discurso y una conciencia, y que por ello no puede ni necesita ser representada. A partir de este concepto, la política quedaría -en opinión de la autora india- desfondada y el rol del intelectual se limitaría a «informar del sujeto» y describir el funcionamiento del poder y el deseo²³. Spivak sugiere que en este desplazamiento de la función representativa del intelectual, Deleuze y Foucault confundirían peligrosamente la representación política y la representación

¹⁸ Estas palabras pertenecen a Deleuze. *Cfr.*: Michel Foucault, Gilles Deleuze. «Les intellectuels et le pouvoir», en: *Dits et écrits: Vol. II*. París: Gallimard, 1994, p. 307-308.

¹⁹ Son palabras de Foucault. *Cfr.*: Michel Foucault, Gilles Deleuze. «Les intellectuels et le pouvoir». *Op. Cit.*, p. 308.

²⁰ Gayatri Spivak. *¿Puede hablar el subalterno? Op. Cit.*, p. 29.

²¹ Gayatri Spivak. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: 2010, p. 263.

²² Gayatri Spivak. *¿Puede hablar el subalterno? Op. Cit.*, p. 31.

²³ Gayatri Spivak. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente. Op. Cit.*, p. 262.

económica, el plano de la persuasión y el plano de la sustitución. Es decir, como explica en *Crítica de la razón postcolonial*, Deleuze y Foucault esquivarían el contraste entre lo que supone ser un «apoderado» y lo que implica realizar un «retrato», para intentar situarse más allá de ambas figuras²⁴.

Los autores franceses estarían convencidos de que su crítica a la función representativa del intelectual, no afecta su posicionamiento a favor del diagnóstico de la acción y del discurso de la «masa que sabe». Sin embargo, Spivak considera que describir el funcionamiento del poder y del deseo equivale a la función de representar, en un sentido que ya no se corresponde con la figura de la delegación política, sino con el ejercicio de la interpretación. En definitiva, los intelectuales específicos seguirían ligados a la lógica totalizadora de la representación porque ocultan la subalternidad detrás de la creación de un nuevo sujeto que generaliza la lucha.

De esta manera, llegamos a lo que sería el eslabón final de esta crítica. Spivak concluye que la idea de que los subalternos pueden hablar por sí mismos, más allá de todo recurso a la representación, conduciría a una política esencialista y utópica que contiene una violencia epistemológica insoslayable, puesto que desatiende todas las condicionantes sociales y culturales que le impiden al subalterno tomar la palabra. Mientras Deleuze y Foucault llegan al convencimiento de que en el primer mundo los oprimidos pueden hablar y conocen sus específicos condicionamientos, del otro lado de la división internacional del trabajo – en aquellas sociedades que han sufrido las consecuencias de la razón imperialista – sólo cabe preguntarse: ¿puede efectivamente hablar el subalterno? ²⁵.

Ahora bien, si uno somete a evaluación -desde el punto de vista de la historia intelectual- todos los elementos involucrados en esta crítica de Spivak, hay varias cosas que sorprenden. En primer término, llama nuestra atención la absoluta prescindencia de la pensadora india respecto al contexto sociohistórico y filosófico en que se inscribe el diálogo: «Les intellectuels et le pouvoir», porque transgrede una de las señas de identidad del discurso postcolonial: dar cuenta de los contextos locales de la teoría.

Si se atiende a dicha circunstancia, cabe observar que se trata del momento de mayor intensidad del entusiasmo producido por Mayo del 68, donde ciertamente existió una experiencia amplia y fugaz de conquista de la palabra por parte de obreros y

²⁴ *Ibid.*, p. 256-257.

²⁵ Gayatri Spivak. *¿Puede hablar el subalterno? Op. Cit.*, p. 40.

universitarios, y de explicitación de una serie de inquietudes que habían sido subalternizadas. La actividad del *G.I.P (Groupe d'information sur les prisons)* – verdadero telón de fondo del diálogo «Los intelectuales y el poder» – sería otra prueba de esta experiencia.

Pero también se trata del momento de mayor intensidad de la amistad intelectual entre Foucault y Deleuze. En este segundo sentido, sorprende que Spivak se empeñe en abordar el pensamiento de Foucault y Deleuze como una unidad y totalidad coherentes, minusvalorando la especificidad teórica de cada autor y, lo que parece más grave, rechazando el esfuerzo de ponderar su propia crítica a partir del devenir complejo de la investigación foucaultiana posterior²⁶. Así pues, tanto Said como Spivak, no han sabido reconocer las transformaciones de la *analítica del poder* durante la década del setenta y la importancia de la construcción en dicho período de una serie de conceptos como: resistencia, contra-conducta, anatomopolítica, biopolítica, biopoder, gubernamentalidad, etcétera.

Solamente en razón de esta omisión puede sostenerse que Foucault limitaría su estudio exclusivamente al *nivel microfísico del poder*, que elaboraría una imagen totalizante o cerrada de éste, o que sería incapaz de ofrecer herramientas teóricas que permitan abordar el problema geopolítico. Por el contrario, el pensador francés – hacia finales de los años setenta – ya no entiende al poder únicamente como una red, sino como una función que opera a distintos niveles de generalidad y con distintos instrumentos. En concreto, siguiendo la lectura de Santiago Castro-Gómez, podrían identificarse tres dimensiones de la *analítica del poder*: la *microfísica*, que corresponde a la producción disciplinaria de los cuerpos individuales y a las tecnologías del yo; la *mesofísica*, que comprendería los procesos de *gubernamentalización* del Estado moderno y el desarrollo de la biopolítica; y la *macrofísica*, en donde se inscribirían los dispositivos supraestatales de seguridad y la mundialización del mercado²⁷.

²⁶ Foucault se distancia de Deleuze cuando avanza, hacia finales de la década del setenta, en la dirección de una problematización de la desterritorialización del Estado y describe el proceso histórico de la «gubernamentalización», en donde «la fobia» a ese Estado que captura las intensidades termina convirtiéndose en un factor que determina el descentramiento de la soberanía y la diseminación del Estado neoliberal en la vida cotidiana (*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. París: Gallimard/Seuil, 2004, p. 194). Ciertamente, aquí subyace el trasfondo filosófico de la ruptura personal entre Deleuze y Foucault.

²⁷ Santiago Castro-Gómez. «Michel Foucault: Colonialismo y geopolítica», en: Ileana Rodríguez, Josebe Martínez (Eds.) *Estudios transatlánticos postcoloniales. I. Narrativas comando/ sistemas mundos: colonialidad/ modernidad*. Barcelona: Anthropos, 2010, p. 284.

Sin embargo, más allá de estas consideraciones historiográficas y filosóficas respecto a la lectura que Spivak realiza de Foucault, habría que atender al valor en sí mismo del argumento crítico de la pensadora india. En este contexto puede ser interesante recordar la inestabilidad que caracteriza al propio ensayo de Spivak: «¿Puede hablar el subalterno?». Como es sabido, el escrito fue objeto de diferentes versiones durante diez años, siendo las más conocidas la publicación de 1988, en la antología de Nelson y Grossberg²⁸, y la incorporación en 1993 del contenido del ensayo al capítulo tercero de *Crítica de la razón postcolonial*.

Esta última versión no solamente muestra una disolución de la problemática del subalterno en el marco más amplio de una historia de la razón postcolonial, sino que además evidencia una corrección significativa de la pregunta por la subalternidad y de su posible respuesta. Luego de relatar la historia del suicidio de la joven Bhubaneswari Bhaduri²⁹ y la inadecuada interpretación que su familia realizó de su acto, Spivak introduce una modificación en su planteamiento original: «Me desanimó tanto este fracaso de comunicación que, en la primera versión de este texto, escribí en la culminación de mi apasionado lamento: ¡el subalterno no puede hablar! Fue un comentario inapropiado»³⁰.

Este singular comentario de Spivak sobre su frustración, permite observar – como ha señalado Asensi – que el problema realmente no sería que el subalterno no pueda hablar, sino más bien el fracaso de su intento de comunicación³¹, en tanto en cuanto su conciencia «está sujeta a la catexis de la elite»³². En este sentido, la pregunta: «¿puede hablar el subalterno?» podría reformularse y terminar convirtiéndose en la

²⁸ Cfr.: Cary Nelson, Lawrence Grossberg (Eds.). *Marxism and the interpretation of culture*. University of Illinois Press, 1988.

²⁹ Bhubaneswari Bhaduri se suicidó en Calcuta el año 1926. La circunstancia de que ella estuviera menstruando en ese momento, instaló un enigma alrededor de su caso. No se trataba de un embarazo fuera del matrimonio, hecho que podía explicar dentro del contexto socio-cultural de la India que una mujer realizara una acción semejante. Solamente varios años después se descubre una carta que arroja alguna luz sobre las motivaciones de Bhaduri. La joven había sido miembro de un grupo armado comprometido con la lucha por la independencia y como tal se le confió un asesinato político que fue incapaz de materializar. No realizar lo que se esperaba de ella, la condujo a una difícil situación frente a sus compañeros de organización. Su suicidio tenía, por tanto, un telón de fondo político que intentó comunicar esperando al inicio de su menstruación para comerlo. Bhaduri utilizó su cuerpo para enviar un mensaje que evitase la interpretación errónea de su acto. No obstante, la idea que se impuso fue que la joven se había suicidado como consecuencia de un amor ilícito. Cfr.: Gayatri Spivak. *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Op. Cit., p. 300 ss.

³⁰ Gayatri Spivak. *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Op. Cit., p. 301.

³¹ Manuel Asensi. «La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos», en: *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: MACBA, 2009, p. 18.

³² *Ibid.*, p. 21.

pregunta: «¿puede ser oído el subalterno?»³³. Si la característica de no poder hablar debe entenderse como el efecto de una falta que le pertenece al receptor, este argumento tendría una serie de implicancias y anunciaría un conjunto de problemas al interior del análisis que nos ofrece Spivak.

En primer lugar, se podría concluir que el reconocimiento del subalterno que Spivak está problematizando debería ser sancionado institucionalmente. La pretensión, entonces, de que el subalterno puede hablar – idea que Spivak atribuye a Deleuze y Foucault – implicaría desconocer las diversas formas en que se articula la *no-escucha* de las instituciones y sería una postura a favor de la dominación. En todo esto, subyace el supuesto de que existe una comunicación insuficiente, lo cual involucra – según nuestro criterio – poner en juego un modelo que interpreta «el hablar» como la transmisión adecuada de un mensaje al otro. Este punto de vista paradójicamente contradice una de las principales fuentes teóricas de Spivak: la deconstrucción. En efecto, la crítica derridiana probablemente vería en el caso de Bhubaneswari Bhaduri una forma de mensaje no lingüístico que rompe con la comunicación de conciencias o presencias³⁴.

Desde esta perspectiva, resulta ilustrativo que Spivak seleccione como ejemplo de una subalternidad que «no habla» («no se la escucha») el caso de una joven que elige hacer de su propio cuerpo un mensaje. La cuestión de un supuesto «cuerpo-mudo» («cuerpo-silenciado») constituye un hecho decisivo para llevar a cabo una inversión de la crítica que Spivak realiza a Foucault. En tal sentido, aunque la pensadora india reproche al filósofo francés su negación de las operaciones históricas de silenciamiento de la heterogeneidad subalterna y su afirmación de una identidad y autonomía discursiva de los oprimidos, lo cierto es que Spivak está restaurando la unidad del sujeto subalterno cuando lo define como un «objeto mudo» o como una realidad que, pese a su solidez, no encuentra jamás un oído receptor para sus múltiples mensajes³⁵.

Desde una óptica foucaultiana, cabría negar esta comprensión de la subalternidad como una propiedad inherente o una instancia que contiene la regularidad constante de la subordinación. Si se atiende a la situación estratégica compleja que describiría el poder, habría que analizar las múltiples formas de ejercicio, distribución y

³³ *Ibid.*, p. 23.

³⁴ *Ibid.*, p. 33.

³⁵ Fernando Coronil. «Listening to the subaltern: Postcolonial studies and neocolonial poetics of subaltern status», en: Laura Chrisman, Benita Parry (Eds.) *Postcolonial theory and criticism*. Oxford: Brewer, 2000, p. 42.

movilidad del mismo. En este contexto, si el poder no tiene un actor que lo posea ni tampoco un actor al que le sea extraño, debe concluirse que la subalternidad es un asunto estrictamente relacional. Es decir, en la red de las relaciones de poder, hay posiciones subalternas y de dominación que circulan en un permanente devenir.

Por lo tanto, se podría concluir que finalmente es Spivak quien construye una imagen unívoca y totalizante del poder, cuando asume que la formulación apropiada del problema del subalterno tiene que ver con que éste permanece condenado al silencio como consecuencia de un sistema de dominación que nunca podrá oírle. Por el contrario, la idea foucaultiana de una subalternidad relacional e inestable permitiría estudiar de una manera más cuidadosa las condiciones materiales de la situación colonial, así como advertir puntos heterogéneos de ejercicio del poder y de la resistencia.

Spivak, aunque establece el *exceso aporético* del subalterno como principio socavador de las pretensiones hegemónicas, no puede aceptar una idea relacional de la subalternidad, como la que se desprende del pensamiento de Foucault, puesto que ello significaría *des-potenciar políticamente el concepto*. Pareciera que el subalterno tiene que inevitablemente situarse fuera del poder, como su alteridad radical y su reverso necesario, porque de ese modo puede preservarse una especie de «pureza romántica» que se sostiene en una exterioridad incontaminada y quizás esperar – aunque sea de forma irreflexiva- una eventual redención futura.³⁶ De este modo, la apuesta de Spivak necesita estar más cerca del problema de la ideología cuando formula el dilema del hablar subalterno, mientras que Foucault puede defender un proyecto de «constitución múltiple de las subalternidades». El asunto de la subalternidad, entonces, se desplaza del incierto reino del hablar y del ser oído, al plano inmanente de los modos de vida³⁷.

3. Mignolo y la «diferencia colonial» como trascendencia

Hasta aquí se han identificado dos discusiones que las teorías postcoloniales establecen con Foucault. A continuación pretendo abordar una tercera discusión que supone atender a una de las formas en que el aparato teórico postcolonial se ha

³⁶ Este argumento lo utiliza Florencia Mallon en su debate con John Beverley respecto a la apropiación latinoamericana del proyecto de los estudios subalternos. *Cfr.*: Florencia Mallon. *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. México: Ciesas, 2003, p. 64.

³⁷ Manuel Asensi. «La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos», *Op. Cit.*, p. 39.

trasladado a la realidad intelectual latinoamericana. En este contexto, algunos de los debates que ya hemos descrito reaparecen y se reproducen.

La noción de Said de «orientalismo», por ejemplo, está presente en la definición del «latinoamericanismo» como un sistema de representaciones que responde a la herencia de la estructura estatal-imperial y que genera conocimientos sobre un objeto de enunciación que sería: «América Latina». Dentro de este marco podrían mencionarse los debates entre una perspectiva humanista y teleológica del «latinoamericanismo», y el ejercicio deconstructivo y contra-disciplinar de un «latinoamericanismo postcolonial»³⁸.

Por otro lado, el grupo asiático de teóricos subalternos y particularmente Spivak, han tenido una influencia importante en la conceptualización del lugar de la subalternidad en las sociedades latinoamericanas. Las disputas y los desplazamientos internos del *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* (GLES)³⁹ durante la década del noventa, son una significativa prueba de ello. Habría que recordar, por ejemplo, la polémica acerca de la predominancia de lo textual sobre lo histórico en los estudios subalternos que John Beverley resolvería problematizando las pretensiones del archivo historiográfico –en un sentido muy próximo a Spivak- y que Florencia Mallon zanjaría con su propuesta de desplazar la centralidad de Derrida por una metodología más próxima a Foucault⁴⁰. Algo así como «montar varios caballos al mismo tiempo», según sus propias palabras⁴¹.

Sin embargo, dentro de la compleja historia de la recepción latinoamericana de las teorías postcoloniales asiáticas, no tardó mucho en emerger una reflexión sobre todo lo que podía existir de deshistorización y extrapolación inadecuada en la apropiación de conceptos centrales de los autores indios, como: «postcolonialismo» o «subalternidad». Aparece, entonces, la idea de que no se puede desatender la diferencia entre un «locus» de enunciación que corresponde a las herencias coloniales británicas de la India, y la «sensibilidad local» latinoamericana.

³⁸ Cfr.: Alberto Moreiras. «Global fragments: A second Latinoamericanism», en: Fredric Jameson, Masao Miyoshi (Ed.) *The cultures of globalization*. Durham: Duke University Press, 1998.

³⁹ El documento fundacional del grupo se encuentra en: Latin American Subaltern Studies Group. «Founding Statement», en: John Beverley, José Oviedo, Michael Aronna (Eds.). *The postmodernism debate in Latin America*. Durham, Londres: Duke University Press, 1995, pp. 135-146.

⁴⁰ Cfr.: John Beverley. *Subalternity and representation. Arguments in cultural theory*. Durham: Duke University Press, 1999; Florencia Mallon. «Promesa y dilema de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia de latinoamérica», en: Ileana Rodríguez (Ed.) *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/ contextos latinoamericanos: estado, cultura, subalternidad*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 2001, pp. 117-154.

⁴¹ Florencia Mallon. «Promesa y dilema de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia de latinoamérica». *Op. Cit.*, p. 154.

De esta manera, se formula la necesidad de no incurrir en una sustancialización de la «situación colonial» que suprima las diferencias entre los procesos coloniales hispánicos del siglo XVI y la colonización europea del siglo XIX – aquella que precisamente estudian Said o Spivak-, o que identifica abusivamente las prácticas y los discursos anti-imperiales de los procesos independentistas latinoamericanos de comienzos del XIX, con la emancipación de las colonias europeas durante el siglo XX. Este programa de diferenciación fue asumido, entre otros, por Walter Mignolo y por lo que más recientemente se ha autodenominado *Grupo Modernidad/Colonialidad*, donde él constituye su principal figura.

En el caso de Mignolo, el propósito de construir un análisis sobre la especificidad de la «situación colonial latinoamericana», lo ha conducido a defender la tesis de que ha existido una tradición intelectual en América Latina, en la cual se ha reflexionado sobre la colonialidad o la subalternidad en un sentido estrictamente local. Esto lo lleva a reivindicar y utilizar el trabajo del historiador Edmundo O’Gorman, del antropólogo Darcy Ribeiro, de los sociólogos Pablo López Casanova o Aníbal Quijano y del filósofo Enrique Dussel. Pero incluso va más atrás en el tiempo y destaca la importancia que también tendrían los escritos de Pomá de Ayala, Bilbao, Mariategui, Césaire o Fanon, para la configuración de un «paradigma otro» que nacería de la crítica a la modernidad desde la colonialidad⁴². Es decir, toda esta heterogeneidad de autores ofrecería elementos para definir un modo distinto de producción del conocimiento que denuncia la dimensión colonial y los efectos perversos del eurocentrismo. Ese nuevo paradigma es el *pensamiento decolonial*.

Dicho pensamiento tiene como condición de posibilidad un sustrato cultural que paradójicamente obliga a Mignolo a olvidar sus intenciones iniciales de diferenciación histórica, para establecer una línea de continuidad entre la estructura de la colonización española y portuguesa del siglo XVI y la actualidad. Esta línea de fuerza corresponde a lo que Quijano ha denominado: *colonialidad del poder*⁴³ y es aquello que permite a Mignolo definir la modernidad como un *sistema-mundo* que emerge durante el siglo XVI y que requeriría constitutivamente de una periferia colonial.

En este contexto, adquiere importancia el término «occidentalización», para describir un conjunto de narrativas eurocéntricas que habrían modelado, a lo largo de

⁴² Walter Mignolo. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003, p. 27.

⁴³ Cfr.: Aníbal Quijano. «Colonialidad y modernidad/racionalidad». *Perú Indígena*, vol. 13, N° 29, 1992.

los siglos, la subjetividad de colonizadores y colonizados. Hay una serie de conceptos clave que configurarían los macro-relatos del «occidentalismo», como: la idea de «Indias Occidentales», «Nuevo Mundo», «América Latina» o «América del Sur», y que legitimarían una política de anexión de la diferencia.

Por todo esto, Mignolo denuncia lo que considera una grave omisión del trabajo de Said. Según él: «sin el occidentalismo no hay orientalismo», es decir, la configuración orientalista sería un imaginario cultural de la segunda modernidad que no habría podido existir sin la hegemonía cultural y geopolítica de España en los siglos XVI y XVII⁴⁴. Reconocer este primado del «occidentalismo» obligaría también a aceptar la especificidad de éste respecto al criterio por el cual Said define el «orientalismo» como un discurso que construye una alteridad radical o una diferencia inasimilable. El «occidentalismo», por el contrario, no modela una otredad sino que subsumiría la diferencia o la inscribiría al interior de su mismidad. Se trata, entonces, de dos maneras contrapuestas de entender la diferencia que se ponen de manifiesto, según Mignolo, porque Said estaría atrapado en medio de los discursos de autores postmodernos como Foucault o Derrida⁴⁵.

No obstante, este problema no se limitaría exclusivamente al «orientalismo» de Said. Para Mignolo la totalidad del proyecto de la teoría postcolonial se encuentra debilitado por su profunda deuda con el pensamiento europeo contemporáneo. Un pensamiento verdaderamente *decolonial*, por ende, no podría ser postcolonial ni postmoderno, sino que debería avanzar en la dirección de una teoría post-occidental. El enfoque de la postmodernidad expresaría la crisis del proyecto moderno desde una posición eurocéntrica, mientras que la perspectiva postcolonial realizaría una operación crítica equivalente y con categorías similares desde una posición periférica-colonial⁴⁶.

Serían las dos caras de una misma moneda⁴⁷, lo cual explicaría – en opinión de Mignolo- las disyuntivas y los callejones sin salida del proyecto de estudios subalternos latinoamericanos. Este último oscilaría entre la teorización postmoderna y la aceptación

⁴⁴ Walter Mignolo. *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Op. Cit.*, p. 124.

⁴⁵ Walter Mignolo. «El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura», en: Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007, p. 33.

⁴⁶ Santiago Castro-Gómez. «Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos», en: Alfonso de Toro, Fernando de Toro (Eds.) *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Madrid: Iberoamericana, 1999, p. 87.

⁴⁷ Walter Mignolo. *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Op. Cit.*, p. 275.

de la historiografía postcolonial asiática, sin lograr alcanzar una conciencia satisfactoria del problema geopolítico del conocimiento y la diferencia colonial latinoamericana. Así pues, el post-occidentalismo superaría la falsa contra-modernidad de los discursos postcolonial y postmoderno, y lo haría no por un movimiento proyectivo, sino a través de una estrategia de inserción natural en las tradiciones culturales subalternizadas de América Latina.

Se consumaría de esta forma, en nuestra opinión, un gesto de restauración de aquello que Moreiras denominó «latinoamericanismo primero»⁴⁸, el retorno a una concepción de la esencia originaria de la cultura y el rechazo de cualquier ejercicio meta-crítico respecto a las condiciones de posibilidad del propio discurso. La alianza intelectual y programática entre Dussel y Mignolo – que se ha fortalecido en los últimos años – constituye una importante prueba de todo esto. Mignolo se ha asumido como el heredero privilegiado de la vieja apuesta de la filosofía latinoamericana de la liberación por un pensamiento auténtico, identitario y antagonista.

Dentro de este contexto, el problema de la subalternidad encuentra una nueva formulación. El subalterno no sería una categoría (Guha), ni un «exceso aporético» (Spivak), ni tampoco una posición relativa e inestable en el interior de las relaciones de poder (Foucault), sino que constituiría una *perspectiva* destinada a comprender el sistema de dominación colonial que caracteriza a las estructuras de la modernidad⁴⁹. No es que el pensamiento *decolonial* sea un salto hacia el mundo irrepresentado de los subalternos para articular una mediación, más bien cabría afirmar que ese «pensamiento otro» encarna en sí mismo el punto de vista del subalterno en cuanto tal. Mignolo se desplazaría hacia el lugar del subalterno para poner de manifiesto que éste habla y ha hablado históricamente en las tradiciones locales del pensamiento.

Si Spivak permanece del otro lado del subalterno, exteriorizando su frustración porque éste no puede ser oído o reconocido institucionalmente, Mignolo – en cambio – da un paso más allá de esta frontera e identifica su propia teoría con la subalternidad o, lo que es lo mismo, trastoca radicalmente el concepto hasta convertirlo en la presencia transparente y trascendente de un pensamiento contra-hegemónico que viene desde lejos.

⁴⁸ Cfr.: Alberto Moreiras. «Global fragments: A second Latinoamericanism». *Op. Cit.*

⁴⁹ Walter Mignolo. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. *Op. Cit.*, p. 261.

Sin embargo, de esta manera la teoría *decolonial* reproduce el mismo error epistemológico que denuncia, puesto que afirmar la existencia de una resistencia colonial transhistórica equivale a una negación de la geopolítica del conocimiento, es decir, a una exclusión de las condiciones locales específicas que determinan la enunciación. El post-occidentalismo, en tal sentido, arrastra consigo un resabio de romanticismo que se evidencia en la idea esquemática de que solamente existen dos lugares de enunciación: el «locus» de la civilización europea en crisis y el «locus» de una vida natural liberadora. Esta distinción permite invalidar todas aquellas formas de pensamiento que no hayan nacido en el lugar de enunciación legítimo. Por tanto, aquello que se justifica como la apuesta inclusiva de un «pensamiento otro», oculta una operación de exclusión de discursos similar a la que denunciaba.

A partir de aquí pueden comprenderse las diferencias entre las discusiones que Said, Spivak y Mignolo establecen con Foucault. Si los dos primeros despliegan sus obras en tensión con formas de pensamiento como la foucaultiana, Mignolo –por su parte- considera que resulta inevitable excluirlas de una forma radical. De este modo, condena y rechaza la reflexividad crítica interna de la modernidad europea, en unos términos semejantes a los que el discurso colonial utilizaría para producir al subalterno. Esto quiere decir que el post-occidentalismo no abandona realmente la hegemonía eurocéntrica, porque en su propia negación confirma dicha racionalidad invirtiéndola.

Mignolo no advierte que cuando descalifica la contribución de una crítica interna de la modernidad occidental, abandona al mismo tiempo una de las aportaciones de dicha crítica, esto es: la superación de las dicotomías elaboradas por un pensamiento con pretensiones de universalidad. Por este motivo, no sorprende que su programa consista principalmente en definir una oposición de máximos entre el sistema global moderno/colonial y su afuera local/originario. En el marco de dicha dicotomía, pareciera que no se puede aceptar que ese «espacio local» pueda ser un resultado de líneas de divergencia e integración que se deslizan como lógicas de poder en niveles heterogéneos (micro, meso, macro).

Cabe subrayar que lo que está en juego en todo esto, guarda una relación directa con cómo se defina la noción de *diferencia colonial*. Si Mignolo entiende que la *diferencia colonial* debe ser estudiada como una realidad trascendente con respecto al proceso

imperialista constitutivo de la modernidad eurocéntrica⁵⁰, Foucault más bien podría contribuir a un concepto de *diferencia colonial* como efecto de estrategias de poder que siguen una secuencia inmanente. Se comprende, entonces, que Mignolo no pueda aceptar el planteamiento de Hardt y Negri en *Imperio*. Como afirma en su artículo: «Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica»: «(...) mientras que Hardt y Negri emplean la metáfora del imperio para sostener que no hay afuera del imperio y del capitalismo, la metáfora de la colonialidad del poder permite afirmar que sí hay un afuera del discurso que sostiene que no hay un afuera del imperio y del capitalismo»⁵¹.

En suma, el post-occidentalismo define la modernidad como sinónimo de *colonialidad eurocéntrica* de una manera tan radical y reduccionista, que es incapaz de concederle algún significado a la razón moderna autónoma e igualitaria o a los componentes emancipadores de la ideología ilustrada. Si la modernidad posee un «lado oscuro» (*dark side*), el pensamiento *decolonial* permanece en silencio sobre su eventual «lado luminoso». Ciertamente, Mignolo reconoce escenarios históricos específicos de la modernidad (el poder imperial hispánico del siglo XVI, la segunda modernidad del siglo XIX, la actual sociedad globalizada, etcétera), pero cuando lo hace no registra verdaderamente transformaciones del *sistema-mundo*, sino más bien «transubstanciaciones» de la colonialidad⁵². Es decir, describe la continuidad de una esencia que adquiere diversas configuraciones o, lo que es lo mismo: congela la modernidad en el primer acto colonizador hispánico⁵³.

En síntesis, las tres recepciones del pensamiento de Foucault (Said, Spivak, Mignolo) que hasta aquí hemos estudiado, inciden en lecturas incompletas o insuficientes y se ven conducidas a rechazar aspectos clave de la *analítica del poder* elaborada por el autor francés. Esto último pone de manifiesto que la teoría postcolonial y decolonial resulta totalmente dependiente del concepto de hegemonía y que encuentra extraordinarias dificultades a la hora de avanzar en la dirección de una comprensión de la ubicuidad difusa de la política. Por este motivo, Foucault ha sido un discurso complejo de administrar en el interior de esta racionalidad que subraya las

⁵⁰ Orlando Bentancor. «El pensamiento desde los bordes: del postestructuralismo a la diferencia colonial y viceversa», en: *Enciclopedia*, 2001, Revista Electrónica.

⁵¹ Walter Mignolo. «Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica», en: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (Eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, p. 228.

⁵² Jed Schlosberg. *La crítica posoccidental y la modernidad*. Quito: Editorial Abya Yala, 2003, p. 120.

⁵³ *Ib.*, p. 122.

dicotomías o que pretende dotar al concepto de subalternidad de un contenido sustantivo.

4. *Grosfoguel y el eurocentrismo foucaultiano*

Sin embargo, la lectura que Mignolo realiza de Foucault no es completamente hegemónica al interior del grupo Modernidad/Colonialidad. Hay otros autores que han intentado establecer una relación mucho más crítica con el trabajo del pensador argentino y que incorporan significativamente los aportes del autor francés. Tal es el caso de la obra del pensador colombiano Santiago Castro-Gómez, quien se ha situado en una posición cada vez más periférica con respecto a las señas de identidad del grupo decolonial, en la misma medida en que ha profundizado en el uso historiográfico de las herramientas foucaultianas⁵⁴.

Otro caso muy distinto sería el de Ramón Grosfoguel, quien pese a esbozar algún apunte crítico sobre «el populismo epistémico» característico del pensamiento de Mignolo, persiste en el uso de conceptos clave del grupo sin someterlos a una discusión

⁵⁴ La crítica a algunos aspectos de los planteamientos teóricos de Mignolo aparece muy temprano en el trabajo de Castro-Gómez. En *Crítica de la razón latinoamericana* (Barcelona: Puvill, 1996) le reprocha a Mignolo su incapacidad para integrar adecuadamente el pensamiento de Foucault (p. 153), un problema que explicaría el tipo de lectura que el autor argentino realiza de Zea, Dussel o Kusch como expresiones de un «locus poscolonial de enunciación» (p. 150). Según Castro-Gómez, estos autores se encontrarían más bien comprometidos con el tipo de crítica característico de la «episteme moderna» (p.169). También el filósofo colombiano se ha pronunciado críticamente respecto a los alcances de la noción de «sistema-mundo» expuesta por Wallerstein («Michel Foucault: Colonialismo y geopolítica», *Op. Cit.*, p. 285) y sobre las insuficiencias del concepto de «colonialidad del poder» en Quijano (*Ib.*, p. 284 ss.). En tal sentido, la entrevista concedida al Grupo de Estudios sobre Colonialidad (GESCO) de Argentina ilustra de una forma muy significativa las diferencias teóricas entre los planteamientos de Castro-Gómez y las tesis dominantes al interior del colectivo decolonial («Los avatares de la crítica decolonial». *Tabula Rasa*. N° 16, enero-junio 2012, pp. 213-230). En mi opinión, todos estas correcciones en cuanto al modo en que cabría comprender las nociones de «sistema-mundo» o «colonialidad del poder», conducen inevitablemente a Castro-Gómez a situarse en un lugar epistemológico distinto al que pretende ocupar el grupo Modernidad/Colonialidad (en concreto, autores como Mignolo, Grosfoguel o Maldonado-Torres). Este hecho, como es evidente, no niega en absoluto que haya existido una importante colaboración personal y profesional entre Castro-Gómez y la red decolonial (acreditada por una serie de publicaciones y ediciones colectivas). En cualquier caso, el hecho más significativo que evidencia la incompatibilidad entre las investigaciones del pensador colombiano y las líneas teóricas fundamentales del planteamiento decolonial guarda relación precisamente con el lugar que se le asigna a las herramientas arqueogenológicas foucaultianas. Castro-Gómez ha demostrado la importancia de los enfoques del autor francés para una problematización de la cuestión colonial, en una serie de trabajos (*Cfr.*: *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2005; *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2009). La originalidad de su aproximación praxeológica a Foucault, explica que no abordemos su propuesta de un modo específico en este estudio, centrado en las anomalías de una recepción principalmente crítica con respecto al pensador francés. Sin embargo, como podrá advertirse, a lo largo de todo este texto estamos utilizando varios de los argumentos desarrollados por Castro-Gómez.

crítica más compleja⁵⁵. Se trata especialmente de las nociones de «sistema-mundo» y «colonialidad del poder», las cuales -como veremos- tendrían una difícil articulación con el método foucaultiano. No voy a realizar aquí un recorrido exhaustivo por los trabajos de Grosfoguel, objetivo que excedería los límites de este artículo. Simplemente me detendré en identificar algunos nudos problemáticos y algunas tergiversaciones que circulan en sus argumentos y que tienen relación con la recepción del pensamiento de Foucault.

En primer lugar, debemos recordar que la idea de «sistema-mundo» es un término que construyó originalmente el sociólogo Immanuel Wallerstein para describir la configuración de la modernidad como una «economía-mundo» que emergería hacia el siglo XVI en función de la expansión territorial de España. Este planteamiento incide en la importancia que tendría la periferia colonial americana para la articulación de un sistema capitalista global. Es una idea decisiva para el grupo decolonial porque ofrece una justificación histórico-económica acerca de la necesaria relación entre colonialismo y modernidad.

⁵⁵ Grosfoguel se ha encargado de aclararnos, por ejemplo, que cuando Mignolo habla de la geopolítica del conocimiento, aunque nos suene como un planteamiento esencialista, esta no sería su intención («Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos». *Tabula Rasa*. N° 7, julio-diciembre de 2007, p. 323). Para evitar este malentendido, propone introducir una distinción entre «ubicación epistémica» y «ubicación social» («La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Tabula Rasa*. N° 4, enero-junio de 2006, p. 22). Estar situado en el «locus» del oprimido, compartir el espacio de la negación y la exclusión, no garantizaría por sí mismo el hecho de que se esté en disposición de una episteme efectivamente subalterna (Cfr.: Eduardo Restrepo; Axel Rojas. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010, p. 188). Habría, por ende, que establecer una diferencia entre «ubicación» (como lugar del pensamiento) y «perspectiva» (como la posición asumida). Entre ambos elementos no existiría una relación directa y necesaria, lo cual no significa que el lugar desde el que se piensa sea un asunto completamente irrelevante. Sin embargo, este argumento que pretende alejar la propuesta de Mignolo de un «pensamiento fronterizo» de cualquier identificación con un «populismo epistémico», olvida la distinción que el propio autor argentino defiende entre un pensamiento fronterizo en cuanto tal y lo que denomina: pensamiento fronterizo débil. Si «el pensamiento fronterizo fuerte surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía» (*Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Op. Cit.*, p. 28) como sería el caso de Pomá de Ayala o Frantz Fanon; el pensamiento fronterizo débil no nacería del sufrimiento, sino que lo producirían «quienes no siendo desheredados toman la perspectiva de éstos» (*Idem.*). En nuestro criterio, al utilizar la expresión «débil» Mignolo está identificando al mismo tiempo el déficit de un pensamiento comprometido pero des-localizado, y el valor suplementario de un pensamiento que pertenece a un cuerpo y a un lugar concreto. Así pues, la invitación de Grosfoguel a leer las intenciones de un discurso como el de Mignolo, choca con la materialidad manifiesta de lo escrito. Como podrá comprobarse, también este es un problema recurrente en el estilo teórico del autor puertorriqueño. Una y otra vez nos está diciendo que la apuesta decolonial no consiste en el rescate de una autenticidad de tipo fundamentalista o esencialista, que se persigue el diálogo intercultural Norte-Sur o que no se trata de una posición anti-europea. No obstante, y aquí no deseamos interpretar intenciones, siempre vamos a encontrar en sus textos una idea o un argumento que desmiente estos esfuerzos de clarificación.

Ahora bien, en la articulación de este «sistema-mundo» no solamente habría que identificar el proceso de «acumulación originaria» que estudia Wallerstein, sino también –en palabras de Dussel- la producción de la primera cultura o estructura simbólica de orden mundial⁵⁶. Como explica Mignolo: la conquista de América habría determinado el nacimiento del capitalismo, pero sobre todo marcó la irrupción de la «diferencia colonial». Esto es: la emergencia de un dispositivo discursivo con pretensiones de universalidad que sanciona el recorte de la población en función de un criterio étnico-racial, es decir, la génesis de una racionalidad que afirma el valor superior del hombre europeo.

Este dispositivo -según Grosfoguel- se manifiesta a lo largo de toda la historia de la modernidad occidental mediante un «universalismo abstracto» que invisibiliza el rostro de quien habla y el lugar desde donde habla⁵⁷. El pensamiento moderno europeo, entonces, estaría marcado de un extremo al otro por un «racismo epistémico» y la tarea de cualquier eventual diálogo intercultural, por ende, pasaría necesariamente por una descolonización de las relaciones de poder en el «sistema-mundo moderno/colonial»⁵⁸.

El sociólogo peruano Aníbal Quijano, ha sido el primero en advertir este nexo entre el «sistema-mundo» forjado con la conquista de América y la cuestión racial. Según él, la dominación global del Norte sobre el Sur nace con la irrupción de la discriminación racial (europeo/no europeo) durante el siglo XVI y se prolonga hasta el presente. La idea de raza habría determinado la formación de relaciones sociales y la construcción de identidades en América, legitimando o naturalizando diversas modalidades de explotación. Esto es lo que Quijano denomina: «colonialidad del poder».

Un proceso que supone la promoción del «imaginario de la blancura» y los privilegios de la raza europea en desmedro de todas las otras. Tiene efectos, por tanto, en el nivel de la producción de un tipo hegemónico de subjetividad y también en el nivel epistemológico, ya que distingue al saber eurocéntrico como la única forma de conocimiento verdadero. Así pues, la «colonialidad del poder» habría determinado el

⁵⁶ Cfr.: Enrique Dussel. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*. La Paz: Plural, 1994.

⁵⁷ Ramón Grosfoguel. «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas», en: Santiago Castro-Gómez; Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007, p. 71.

⁵⁸ Ramón Grosfoguel. «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Op. Cit.*, p. 40.

espacio intelectual euro-americano como un contexto asimétrico y sería un obstáculo decisivo – según Quijano – en los procesos de democratización social dentro de América Latina hasta la actualidad⁵⁹.

Grosfoguel entiende, a partir de este argumento, que existirían una serie de jerarquías que configuran la cartografía del poder del «sistema-mundo», entre las cuales cabría subrayar el rol crucial de la jerarquía etno-racial que privilegia a los hombres europeos frente a los no-europeos. Pero se trataría de una jerarquía más entre otras, puesto que dicho principio de discriminación general y de larga duración histórica se entrelazaría con jerarquías de tipo sexual, de género, espirituales, epistémicas o lingüísticas.⁶⁰ De este modo, Grosfoguel pretende describir la «colonialidad del poder» como un sistema heterogéneo de campos de fuerza múltiples, sirviéndose del concepto de «heterarquía» propuesto por Kyriakos Kontopoulos⁶¹.

La concepción heterárquica del poder, según el autor puertorriqueño, ofrecería un modelo explicativo que se aleja del reduccionismo del individuo y del funcionalismo de una única lógica general, describiendo la articulación enredada de múltiples jerarquías de poder donde ninguna es reducible a la otra, pero donde también todas las jerarquías tienen una dependencia mutua. Este punto de vista representa la principal aportación de Grosfoguel a la formulación de la teoría decolonial, puesto que aparentemente despeja todas las posibles interpretaciones de la «colonialidad» como un espacio de totalización y uniformidad.

En este punto, nos parece ilustrativo el intento de Grosfoguel por conectar su lectura de Kontopoulos con la interpretación que Castro-Gómez expone de la *analítica del poder* foucaultiana como una heterarquía.⁶² El argumento es sencillo: habría dos lecturas de Foucault en Latinoamérica, aquella que lo ha comprendido como un

⁵⁹ Cfr.: Aníbal Quijano. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

⁶⁰ Ramón Grosfoguel. «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Op. Cit.*, p. 25 y 26.

⁶¹ Cfr.: Kyriakos Kontopoulos. *The logic of social structures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

⁶² Ramón Grosfoguel. «Foucault y la genealogía del racismo». Conferencia inaugural del I Congreso «La actualidad de Michel Foucault». Universidad de Zaragoza, España, 07 de mayo de 2013. El audio de dicha conferencia se encuentra en la siguiente página Web: <http://teresanalvarez.com.ar/foucault-y-la-genealogia-del-racismo/#axzz30voDnlHn>. Como podrá comprobarse, Grosfoguel reúne en su intervención diversos elementos teóricos que había trabajado con anterioridad en dos artículos: «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Op. Cit.*; «El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?», en: *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, N° 16, enero-junio 2012, pp. 79-102.

pensador postmoderno y la que construye el filósofo colombiano desde el problema de la colonialidad.

No obstante, Grosfoguel parece olvidar que Castro-Gómez se sirve del modelo heterárquico para criticar, desde una perspectiva foucaultiana, el reduccionismo de la idea de «colonialidad del poder» que plantea Quijano. En efecto, podríamos hablar de distintos niveles en que se desenvuelve la *analítica del poder* del pensador francés, pero no sería posible identificar un principio organizador transversal que estructure las diversas jerarquías como una red de interdependencias. Este olvido de Grosfoguel resulta útil para no problematizar un planteamiento fundamental de Quijano: la idea de que el racismo opera como el patrón general de un poder colonial de larga duración y continuidad histórica.

La aparente incorporación de un principio de diversidad y multiplicidad al análisis del sistema/mundo moderno/colonial queda desmentida, entonces, por una estrategia discursiva e ideológica que no puede realmente abandonar el supuesto de que existe una racionalidad unívoca en la modernidad. El sistema, afirma Grosfoguel, tiene un «patrón colonial de poder» que es el mismo desde hace 450 años⁶³ y que «afecta todas las dimensiones de la existencia social, como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad y el trabajo»⁶⁴. Cualquier diversidad, por tanto, es puramente ilusoria ya que existiría una legalidad eurocéntrica global que subyace en cada manifestación local.

En suma, el problema del análisis del «sistema-mundo» y de la utilización del concepto de «colonialidad del poder», se halla en que representan una metodología constreñida a la dimensión molar y de tipo arborescente que es ciega a la reproducción rizomática y al anclaje molecular del poder⁶⁵. Dicha perspectiva impide, en tal sentido, una interpretación del proceso de colonización, de los discursos y las prácticas de colonizados y colonizadores, como una dinámica que carece de un punto de control preciso y dominante, y que precisamente por este motivo, está siempre amenazada por la inestabilidad o la fuga. La noción de «sistema-mundo» está lastrada por el concepto hegeliano-marxista de totalidad, lo cual no permite avanzar hacia una comprensión de la sociedad post-industrial como una realidad compleja y ambivalente.

⁶³ Ramón Grosfoguel. «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Op. Cit.*, p. 28.

⁶⁴ *Ib.*, p. 26.

⁶⁵ *Cfr.*: Santiago Castro-Gómez. «Michel Foucault: Colonialismo y geopolítica». *Op. Cit.*

El tipo de análisis que realiza Foucault, además, está muy alejado de la idea de que existe un principio global del poder que pueda determinar en última instancia a todos los otros eventuales niveles o ámbitos de la vida social. El conocimiento, las prácticas de subjetivación o la sexualidad, no son – para el pensador francés – simples momentos al servicio de una totalidad, los cuales carecerían de toda autonomía frente a una lógica única, vertical y unilateral de la dominación. Por el contrario, Foucault considera que hay diferentes «dispositivos de poder», cada uno de ellos con una lógica específica y un régimen de enunciación local, que pueden acoplarse formando un conjunto más amplio pero nunca un sistema general y homogéneo. Estos dispositivos, además, se encuentran saturados de historicidad.

Por lo tanto, el planteamiento foucaultiano siempre incide en la cuestión de la pluralidad. No tendría sentido, entonces, hablar de «la colonialidad del poder», de una racionalidad única de gobierno en la escena colonial y postcolonial, ni del racismo como una construcción simbólica y política que se reproduce esquemáticamente a través de los siglos. No existiría «el racismo», sino más bien una multiplicad de prácticas y discursos que tendrían que ser estudiadas en relación con diferentes coyunturas estratégicas e históricas.

Esto último explica los problemas que Grosfoguel dice tener con la «genealogía del racismo» expuesta por Foucault en sus cursos del Collège. Se trataría, según él, de una perspectiva intra-europea que es completamente ciega a la invención imperial hispano-portuguesa de una lógica racial que se arrastra con monotonía a través de los siglos. Es decir, lo que se está cuestionando en definitivas cuentas sería el resultado de la metodología foucaultiana: dejar desprovisto al «credo decolonial» de una *ratio* que le permita construir un relato global de la historia de Latinoamérica durante los últimos 500 años.

En tal sentido, hay una doble lectura que se puede realizar del comentario que Grosfoguel realiza sobre las supuestas pretensiones de Castro-Gómez de identificar a Foucault como un pensador de la «colonialidad del poder»⁶⁶. Por una parte, se está destacando el mérito de una lectura no postmoderna de Foucault que se aproxima a la comprensión heterárquica del poder que defiende Grosfoguel. Pero, por otro lado, no se está reconociendo la singularidad y los alcances de la operación historiográfica de Castro-Gómez.

⁶⁶ Cfr.: Ramón Grosfoguel. «Foucault y la genealogía del racismo».

El programa del investigador colombiano, como hemos dicho, consiste en avanzar hacia una elaboración praxeológica del pensamiento de Foucault que permita obtener rendimientos teóricos del mismo en relación con el problema colonial. El gesto premeditado de confundir la tarea hermenéutica, dirigida a los textos de un autor, con su utilización historiográfica, reproduce en este caso una estrategia característica del pensamiento decolonial: denunciar y descalificar un punto de vista simplemente por el hecho de ser occidental.

Este procedimiento puede advertirse en la conferencia «Foucault y la genealogía del racismo». En un principio, Grosfoguel señala que ha existido un uso eurocéntrico del pensamiento de Foucault en Latinoamérica, de la mano de los teóricos postmodernos del continente, el cual no se correspondería con el propio Foucault. No obstante, más tarde, él mismo afirma que el eurocentrismo sería inherente a la propia filosofía de Foucault y, de este modo, logra instalar una sombra de duda y sospecha que se extiende – aunque no se diga expresamente – sobre las investigaciones arqueogenealógicas de Castro-Gómez.

Es decir, Grosfoguel subraya la anomalía hermenéutica de la recepción latinoamericana de Foucault porque le interesa descalificar la aproximación que algunos estudiosos latinoamericanos realizaron al problema de la subalternidad⁶⁷, y luego – haciendo uso de una lógica similar– resta valor de un modo implícito a la apuesta praxeológica de Castro-Gómez simplemente porque incorpora al pensador francés⁶⁸. En ambos casos, se trata de disputar en el espacio intelectual, la aproximación al objeto «latinoamérica»⁶⁹ estableciendo a la teoría decolonial como un planteamiento epistémico superior, ya que se hallaría incontaminado y libre de cualquier resabio eurocéntrico.

⁶⁷ Ramón Grosfoguel. «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Op. Cit.*, p. 19 y 20. Los autores latinoamericanos, según Grosfoguel, «al privilegiar pensadores occidentales como su aparato teórico central, traicionaban su meta de producir estudios subalternos». Se está refiriendo a la utilización de pensadores como Foucault, Derrida o Gramsci. Unas líneas más abajo puede encontrarse el mismo reproche, ahora dirigido al *Grupo Asiático de Estudios Subalternos*: « (...) al usar una epistemología occidental y privilegiar a Gramsci y Foucault, constreñían y limitaban la radicalidad de su crítica al eurocentrismo».

⁶⁸ En la entrevista «Diálogos descoloniales: Transmodernizar los feminismos», Grosfoguel afirma: «Resignificar desde Foucault o Derrida (sin negar sus aportaciones) no te lleva muy lejos, pues estás resignificando desde la epistemología/cosmología eurocentrada que te lleva a *más de lo mismo*» (p. 329). Dado este planteamiento, deberíamos entender que –según Grosfoguel– aunque Castro-Gómez se acerque a una comprensión más adecuada de la «colonialidad del poder» mediante el uso del concepto de heterarquía, todo su análisis resultaría fallido por el mero hecho de estar apegado a Foucault.

⁶⁹ Ese objeto recibe también otros nombres en el contexto del planteamiento decolonial: Abya Yala, el Sur Global, la zona del no-ser, etcétera.

Grosfoguel ha insistido en varias oportunidades que la decolonialidad no representa una crítica esencialista, fundamentalista o antieuropea⁷⁰, en la misma medida en que reitera en muchas ocasiones que Foucault es un autor postmoderno y eurocéntrico. En este contexto, se destaca la importancia del «locus de enunciación» o, como prefieren hablar los autores decoloniales: la «geopolítica del conocimiento». Foucault, como cualquier otro pensador, produciría un discurso desde un lugar y a partir de las particulares condicionantes de dicho contexto, lo cual lo conduciría a no observar la diversidad de otras realidades locales.

Ahora bien, según nuestro punto de vista, el argumento geopolítico no pretende simplemente establecer las determinaciones evidentes que el lugar supondría para un pensamiento, sino que intenta fundar un «cuerpo de la enunciación». Esto significa que la tesis principal de la teoría decolonial consiste en que habría que reconocer en todo discurso un cuerpo, una sangre, una etnia o un rostro. En el caso de occidente, ese cuerpo, además, sería un «cuerpo violento» que se auto-representa como «Sujeto Universal», un cuerpo que en tanto que se olvida de sí mismo y se convierte en una abstracción, se transforma también en el principio constituyente de la dominación. A partir de este supuesto, la perspectiva decolonial de Mignolo o Grosfoguel evidencia su naturaleza reaccionaria; que consiste en creer que un pensamiento verdadero acerca de Latinoamérica no debería nunca utilizar fuentes que no se correspondan con el «cuerpo de enunciación» latinoamericano o, lo que es lo mismo, que habría que rechazar cualquier intromisión de un discurso que nazca de la *corpo-geopolítica* del conocimiento europea.

El habla occidental sin excepciones, entonces, se convierte en sinónimo de un acto de dominación. De esta manera, la teoría decolonial – demostrando que carece de toda perspectiva metacrítica – pretende situarse a sí misma como el único baluarte teórico, y como el único criterio práctico-político, de una descolonización verdadera de

⁷⁰ Ramón Grosfoguel. «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Op. Cit.*, p. 20. La denuncia de un supuesto fundamentalismo eurocéntrico, como es lógico, no garantiza por sí misma que la crítica esté desprovista de los mismos elementos que se cuestionan. Una prueba evidente del esencialismo implícito en el argumento de Grosfoguel se encuentra en su idea de que se precisa de un proceso de inflación de identidades sólidas y fuertes en la «zona del no ser» (Sur Global), en la misma medida que es necesario un proceso de des-esencialización en la «zona del ser» (Norte Global) [*Cfr.*: «El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?». *Op. Cit.*, p. 100 y 101]. Resulta difícil comprender cómo esta asimetría puede convertirse en un espacio en el cual tenga cabida la diversidad y la multiplicidad que reclama el punto de vista heterárquico.

nuestros «cuerpos europeos»⁷¹. Se trata de un ejemplo muy claro de «inflación teórica» que muestra el completo desconocimiento de las innumerables tradiciones filosóficas y de las ciencias sociales contemporáneas que han considerado a ese «Sujeto Universal» que modelaría el saber europeo, como un mito característico del siglo XIX que debe ser superado radicalmente.

La «inflación teórica» es una prueba importante de la debilidad de un argumento y condena a los pensadores decoloniales a minusvalorar el trabajo con el archivo historiográfico o a despreciar la investigación realizada por los historiadores⁷². Si el problema consiste en describir una racionalidad eurocéntrica no resulta suficiente con identificar los regímenes discursivos y sus contextos específicos, hay que hiperbolizar el

⁷¹ Refiriéndose a Césaire, Grosfoguel señala que los pensadores negros «pensando desde su cuerpo, desde su piel, desde el otro lado de la “diferencia colonial”, logran ver procesos que le son invisibles al hombre europeo» (Ramón Grosfoguel. «Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial», en: Aimé Césaire. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006, p. 149). Resulta sorprendente que una teoría que ha denunciado el «discurso de la pureza de sangre» del sistema mundo/moderno/colonial, fundamente en último término el privilegio epistémico de notables pensadores como Aimé Césaire o C.L.R James en el color de la piel.

⁷² Un buen ejemplo de la falta de rigor historiográfico en la argumentación decolonial es la tesis de Grosfoguel y Maldonado-Torres respecto a que existiría una correlación entre la lógica del proceso de la conquista del Al-Ándalus y la conquista de las Américas (Cfr.: Ramón Grosfoguel. «El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?». *Op. Cit.*, p. 88 y 89; Nelson Maldonado-Torres. «Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial», en: Mohamed Mestiri, Ramón Grosfoguel, El Yamine Soum (Eds.). *Islamophobia dans le monde moderne*. París: Institut international de la pensée islamique, 2008). Esta idea se fundamenta en el mito de que la conquista española fue obra de un ejército de soldados enviados por el Rey, una estructura militar similar a la que habría operado en la lucha contra los musulmanes. Sin embargo, como ha mostrado Matthew Restall: la falta de instrucción militar y la inexistencia de jerarquía eran dos notas características de los conquistadores (Cfr.: *Seven myths of the spanish conquest*. Nueva York: Oxford University Press, 2003). Además, se trataba de fuerzas ínfimas si se las compara con un cuerpo militar (Cortes partió de Cuba para conquistar México con 400 hombres, Pizarro partió de Sevilla para conquistar Perú con 160). Por el contrario, el ejército de los Reyes Católicos en la guerra de Granada (1482-1492) -por ejemplo- estaba formado por tres bloques que sumaban unos 65 mil soldados (uno de dichos bloques correspondía a las tropas reales, un grupo de infantería y caballería profesional y asalariado). Por otro lado, tampoco puede afirmarse que los métodos de evangelización de musulmanes y judíos en la colonización del Al-Ándalus fueron extrapolados a las Américas y usados contra las poblaciones indígenas. La gran mayoría de los conquistadores, la intelectualidad de la época y la propia corona eran plenamente conscientes de la singularidad del indio respecto al morisco o al marrano. Todo el debate intenso y profundo, desde principios del siglo XVI, sobre la conquista y el destino de los indígenas evidencia la excepcionalidad de la situación. De esto último también es una prueba la aplicación completamente novedosa de la figura de la encomienda, una política que muestra con mucha claridad la especificidad de los métodos castellanos de conquista y evangelización en las Indias. Grosfoguel desconoce la importancia de todos estos elementos históricos, como lo demuestra el hecho de que afirme que la encomienda nace como consecuencia del «juicio en la Escuela de Salamanca en 1552» sobre la humanidad de los indios («El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?». *Op. Cit.*, p. 91). Aclaremos brevemente: 1) La encomienda nace mucho antes, entre 1503 y 1504 como resultado de una decisión de la Reina Isabel I de Castilla, 2) No hubo un juicio en la Escuela de Salamanca en 1552, sino un debate sobre las conquistas españolas ordenado por Carlos V y con sede en Valladolid durante los años 1550 y 1551, 3) Dicho debate no versaba sobre la cuestión de si los indios tenían alma o no, sino sobre los medios para llevar a cabo la evangelización. (Cfr.: Jean Dumont. *La vraie controverse de Valladolid: premier débat des droits de l'homme*. París: Critérium, 1995).

diagnóstico hasta establecer una equivalencia absoluta entre todas las tradiciones del pensamiento europeo y «la colonialidad». Si hay que diagnosticar la circulación del racismo en las sociedades capitalistas contemporáneas no parece satisfactorio limitarse a establecer la singularidad de las prácticas discriminatorias en nuestra actualidad, sino que se maximiza la interpretación histórica hasta llegar a afirmar que el racismo estatal y biológico-científico del siglo XIX es un fenómeno producido por la *ratio* imperial hispano-portuguesa del siglo XVI⁷³.

Grosfoguel nos ofrece otro extraordinario ejemplo de esta exageración del análisis cuando afirma que el nazismo nace antes de la propia formación del movimiento nazi en Alemania, es decir, que no habría nada original en él porque todo habría sido implementado por el colonialismo europeo.⁷⁴ En este planteamiento subyace un punto de vista decisivo para la perspectiva decolonial: la idea de que no existe novedad alguna desde aquel momento en que se produjo el primer acto conquistador hispánico en América. Desde ese instante, se habría instalado irreversiblemente la violencia genocida que luego se reproduce en cada gesto del pensamiento europeo y en cada momento de la historia.⁷⁵ Esto último, como es lógico,

⁷³ Ramón Grosfoguel. «El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?». *Op. Cit.*, p. 91. En tal sentido, Grosfoguel no acepta el planteamiento de Foucault acerca de la novedad del racismo del siglo XIX y su génesis europea. La tesis del pensador francés consiste en entender al discurso racista decimonónico como una forma de racionalidad, ligada al desarrollo de los dispositivos biopolíticos de la modernidad, que establece un desdoblamiento de la raza en el interior de un mismo «cuerpo-social» para justificar dar muerte a la raza inferior en nombre de la supervivencia biológica de la raza superior (*Cfr.*: Michel Foucault. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*. París: Gallimard/Seuil, 1997). Así pues, no se entiende cómo es posible establecer una conexión entre determinados discursos acerca de la «pureza de sangre» que circulan en el siglo XVI y esta racionalidad biopolítica descrita por Foucault, porque no hay un aparato de Estado que diseñe una política de exterminio o purificación racial, ni una jerga médica que sancione determinadas prácticas discriminatorias, ni mucho menos un recorte en la población que aisle la supuesta raza inferior. La velocidad de los procesos de mestizaje en las Américas, desde finales del siglo XV, si bien no oculta la existencia de formas de exclusión racial, demuestra que no se trata de un tipo de racismo que pueda compararse con las modalidades eugenésicas y genocidas del siglo XIX o XX.

⁷⁴ Ramón Grosfoguel. «Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial». *Op. Cit.*, p. 150. Habría que recordar a Grosfoguel que antes de Césaire, el propio pensamiento europeo ha sabido reconocer que el nazismo no era una anomalía o un accidente de los valores culturales de Occidente. Hay una serie de autores que han intentado explicar desde diversas perspectivas las condiciones civilizatorias que han hecho posible la barbarie nazi (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Levinas, Foucault o más recientemente Bauman en su *Modernidad y holocausto*). Por otra parte, intentar establecer la falta de originalidad del nazismo (p. 148) para así cargar las tintas de la crítica al colonialismo hispano-portugués, supone una comprensión superficial de ambos momentos históricos. La expresión «genocidio» debería abandonar el orden de la adjetivación gratuita para someterse al mayor rigor histórico posible. Solamente dicha actitud intelectual puede evitar incurrir en una descripción tan desafortunada como la que realiza Grosfoguel cuando califica la vivencia del nazismo en Europa como la conquista de «los conquistadores» (p. 150).

⁷⁵ Sin lugar a dudas, está operando en todo esto una falacia histórica muy evidente. Nos referimos a la supuesta autoridad jurídico-moral del presente a la hora de pronunciarse sobre el pasado. ¿Se puede

se traduce en una inquietante disyuntiva: a la hora de pensar sólo podrías estar del lado de las víctimas o de parte de los victimarios. Dicha opción la realizarías cuando eliges las tradiciones epistémicas con las cuales producir teoría. Así pues, teniendo presente esta dicotomía dramática, resulta difícil suponer que este no sea realmente un argumento esencialista y antieuropeo.

5. *Epílogo*

Como es evidente, no se deben comprender todos estos apuntes críticos sobre la teoría postcolonial y decolonial como una renuncia al uso del pensamiento de Foucault para el estudio de las diversas escenas históricas del colonialismo, las prácticas de poder y los discursos desplegados en la América española en la época de la conquista, en el contexto de los procesos independentistas del siglo XIX o en el actual auge de las formas de gobierno neoliberal. Se trataría de apuntalar una aproximación a estos y otros problemas que se sitúe más allá de todo etnocentrismo del norte y del sur; que articule un uso amplio, crítico y sin prejuicios del archivo europeo y americano, que no se apropie del lugar del subalterno para hablar en su nombre, y que asuma su carácter relacional y no sustantivo.

Foucault señaló en alguna oportunidad, en un debate con historiadores a propósito de *Surveiller et punir*, que era preciso realizar un trabajo común para «desdisciplinar» las aproximaciones de la historia y la filosofía⁷⁶, mediante un estudio local de las prácticas de poder y sus discursos. En este contexto planteó, además, que sus investigaciones no debían considerarse como «afirmaciones dogmáticas que hay que aceptar en bloque». Se trataría de unas «ofertas de juego» que no son tratados de filosofía ni estudios históricos, sino simplemente «unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos»⁷⁷.

Tal vez resulte fundamental tener presente este espíritu de la investigación histórico-filosófica que sugiere Foucault, a la hora de abordar problemáticas tan complejas como las del colonialismo, la violencia simbólica y las relaciones culturales e

denunciar la violencia del gesto conquistador y evangelizador de las Américas en el siglo XV como si se tratase de un acontecimiento que se nos está relatando en algún informativo periodístico actual? ¿No habría que tener en consideración, aunque sea mínimamente, el horizonte posible de experiencias y representación del mundo de los hombres y mujeres de dicha época?

⁷⁶ Michel Foucault. *La imposible prisión*. Barcelona: Anagrama, 1982, p. 53.

⁷⁷ *Ib.*, p. 57.

intelectuales entre América y Europa. Defendemos la necesidad de un programa de investigación sobre los discursos y las prácticas que han atravesado la historia latinoamericana, renunciando a una serie de supuestos que han obstaculizado cualquier comprensión que se encuentre más allá de dicotomías como dominación/liberación, amigo/enemigo, victimario/víctima, etcétera. Se trata de un camino en el cual descubrimos una vez más la actualidad de Michel Foucault.

Madrid, verano de 2014

Bibliografía

AHMAD, Aijaz; *In theory. Classes, nations, literatures*, Verso, Londres, 1993.

ASENSI, Manuel; «La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos», en: *¿Pueden hablar los subalternos?*, MACBA, Barcelona, 2009.

BENTANCOR, Orlando; «El pensamiento desde los bordes: del postestructuralismo a la diferencia colonial y viceversa», en: *Henciclopedia*, 2001, Revista Electrónica.

BEVERLEY, John; *Subalternity and representation. Arguments in cultural theory*, Duke University Press, Durham, 1999.

BHABHA, Homi; *El lugar de la cultura*; Manantial, Buenos Aires, 2002.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.

_____. «Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos», en: Alfonso de Toro, Fernando de Toro (Eds.) *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Iberoamericana, Madrid, 1999.

_____. *La poscolonialidad explicada a los niños*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2005.

_____. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2005.

_____. *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2009.

_____. «Michel Foucault: Colonialismo y geopolítica», en: Ileana Rodríguez, Josebe Martínez (Eds.), *Estudios transatlánticos postcoloniales. I. Narrativas comando/ sistemas mundos: colonialidad/modernidad*, Anthropos, Barcelona, 2010.

_____. «Los avatares de la crítica decolonial», *Tabula Rasa*, N° 16, enero-junio 2012, pp. 213-230.

CLIFFORD, James; *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995.

CORONIL, Fernando; «Listening to the subaltern: Postcolonial Studies and Neocolonial poetics of subaltern status», en: CHRISMAN, Laura; PARRY, Benita (Eds.), *Postcolonial theory and criticism*, Brewer, Oxford, 2000.

DUMONT, Jean; *La vraie controverse de Valladolid: premier débat des droits de l'homme*, París, Critérion, 1995.

DUSSEL, Enrique; *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*, La Paz, Plural, 1994.

FOUCAULT, Michel; *La imposible prisión*, Barcelona, Anagrama, 1982.

_____. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 1995.

_____. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*, París, Gallimard/Seuil, 1997.

_____. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard/Seuil, París, 2004.

FOUCAULT, Michel; DELEUZE, Gilles; «Les intellectuels et le pouvoir», en: FOUCAULT, Michel; *Dits et écrits: Vol. II*, Gallimard, París, 1994.

FRANKENBERG, Ruth; MANI, Lata; «Crosscurrents, crosstalk: Race, 'postcoloniality' and the politics of location», *Cultural Studies*, 7, 1993, pp. 292-310.

GLES; «Founding Statement», en: BEVERLEY, John, OVIEDO, José, ARONNA, Michael (Eds.), *The postmodernism debate in Latin America*. Durham, Londres, Duke University Press, 1995, pp. 135-146.

GROSFUGUEL, Ramón; «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global», *Tabula Rasa*. N° 4, enero-junio de 2006.

_____. «Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial», en: CÉSAIRE, Aimé; *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006.

_____. «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas», en: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Eds.); *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre editores, 2007.

_____. «Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos», *Tabula Rasa*. N° 7, julio-diciembre de 2007.

_____. «El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?», *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, N° 16, enero-junio 2012, pp. 79-102.

_____. «Foucault y la genealogía del racismo», Conferencia 07 de mayo de 2013, <http://teresanalvarez.com.ar/foucault-y-la-genealogia-delracismo/#axzz30voDnlHn>

KONTOPOULOS, Kyriakos; *The logic of social structures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

MALDONADO-TORRES, Nelson; «Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial», en: MESTIRI, Mohamed; GROSFUGUEL, Ramón; SOUM, El Yamine (Eds.); *Islamophobie dans le monde moderne*, París, Institut international de la pensée islamique, 2008.

MALLON, Florencia; «Promesa y dilema de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia de latinoamérica», en: RODRÍGUEZ, Ileana (Ed.); *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/ contextos latinoamericanos: estado, cultura, subalternidad*, Rodopi, Atlanta, 2001, pp. 117-154.

_____. *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, Ciesas, 2003.

MIGNOLO, Walter; *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003.

_____. «El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura», en: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Eds.); *El giro decolonial*.

Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Siglo del hombre editores, Bogotá, 2007.

_____. «Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica», en: WALSH, Catherine; SCHIWY, Freya; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Eds.); *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2002.

MOREIRAS, Alberto; «Global fragments: A Second Latinoamericanism», en: JAMESON, Fredric; MIYOSHI, Masao (Ed.); *The cultures of globalization*, Duke University Press, Durham, 1998.

NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (Eds.); *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988.

QUIJANO, Aníbal; «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú Indígena*, Vol. 13, N° 29, 1992.

_____. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: LANDER, Edgardo (Comp.); *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

RESTALL, Matthew; *Seven myths of the spanish conquest*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel; *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RODRÍGUEZ, Raúl; «El Foucault de Said: notas excéntricas sobre unas relaciones metropolitanas», *Aisthesis*, N° 50, 2011, pp. 42-53.

SAID, Edward; «The problem of textuality: two exemplary positions», *Critical Inquiry*, 4, 1978.

_____. *The world, the text and the critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

_____. *Cultura e imperialismo*. Anagrama, Barcelona, 1996.

_____. «Criticism and the art of politics», en: VISWANATHAN, Gauri (Ed.); *Power, politics, and culture: Interviews with Edward Said*, Pantheon Books, New York, 2001.

_____. *Orientalismo*, Mondadori, Barcelona, 2002.

_____. «Foucault and the imagination of power», en: *Reflections on exile and other essays*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

SCHLOSBERG, Jed; *La crítica posoccidental y la modernidad*, Editorial Abya Yala, Quito, 2003.

SPIVAK, Gayatri; *¿Puede hablar el subalterno?*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2011.

_____. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Akal, Madrid, 2010.

YOUNG, Robert; *White mythologies. Writing history and the West*, Routledge, Nueva York, 1990.