

**FOUCAULT EN LA ESCENA DEL CRIMEN: DÉFICITS Y PRESUPUESTOS
DEL PENSAMIENTO FOUCAULTIANO EN LA POLÍTICA POSCOLONIAL**

HUGO ALEJANDRO BEDOYA DÍAZ

UNIVERSIDAD PONTIFICA BOLIVARIANA
ESCUELA DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS
MEDELLÍN
2015

**FOUCAULT EN LA ESCENA DEL CRIMEN: DÉFICITS Y PRESUPUESTOS
DEL PENSAMIENTO FOUCAULTIANO EN LA POLÍTICA POSCOLONIAL**

HUGO ALEJANDRO BEDOYA DÍAZ

Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Estudios Políticos

Asesor

EUGENIO CASTAÑO GONZÁLEZ
Magíster en Historia

UNIVERSIDAD PONTIFICA BOLIVARIANA
ESCUELA DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS
MEDELLÍN
2015

6 de Julio del 2015

Hugo Alejandro Bedoya Díaz

“Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

Firma _____

AGRADECIMIENTOS

A mis padres Jorge y Mary con un profundo sentimiento de gratitud admiración y cariño.

A mis hermanos Alexander, Daniel y en especial a Samuel quien siempre nos enseña a sonreír a pesar de las dificultades.

Al Doctor Eugenio Castaño González por su lectura atenta y acompañamiento oportuno a lo largo de la presente investigación.

Por último quiero agradecer a los compañeros del Máster Interdisciplinario en Migraciones contemporáneas de la Universidad Autónoma de Barcelona por sus palabras de aliento en esta aventura académica.

TABLA DE CONTENIDO

A MODO DE INTRODUCCIÓN.....	1
NOTA METODOLÓGICA.....	4
CAPÍTULO I	
1. LA HISTORIA DEL RATÓN O LA NECESIDAD DE REVERTIR LA MIRADA.....	6
2. LA “CONDICIÓN” POSCOLONIAL: UNA POSTAL QUE LLEGA DESDE LA PERIFERIA.....	15
2.1. La “Santísima Trinidad” de los Estudios Poscoloniales.....	24
2.1.1. Edward Said: ¿Cómo se fabrica Oriente?.....	25
2.1.2. Komi K.Bhabha: estereotipo y mimetismo.....	29
2.1.3. Gayatri Spivak: la sombra del subalterno.....	33
3. MICHEL FOUCAULT: UN FABRICANTE DE LIBROS BOMBA.....	37
3.1. Bajo los adoquines la quimera del Origen.....	38
3.2. Foucault y la ideología: de la falsa conciencia a la conciencia del discurso.....	43
3.3. Espejos y palancas: herramientas para desestabilizar el sistema.....	46
3.3.1. La palanca arqueológica o cómo capturar lo visible en lo decible.....	47
3.3.2. La palanca genealógica o cómo interrumpir continuidades.....	52

3.4. Hacia un “modelo” heterárquico del Poder.....	56
3.4.1. Contra la represión, deshacer el contrato.....	62
3.4.2. Hobbes y la cabeza del rey.....	64
3.4.3. La Hipótesis Nietzsche: El arte de la batalla.....	66
3.4.4. La pregunta por la Gubernamentalidad: del impase al punto de fuga.....	68
3.5. Poder/Conocimiento: la serpiente de dos cabezas.....	73
3.6. El Discurso como epifanía del poder.....	79

CAPÍTULO II

4. FOUCAULT EN LA ESCENA DEL CRIMEN, DÉFICITS Y PRESUPUESTOS DE SU PENSAMIENTO EN LA POLÍTICA POSCOLONIAL.....	82
4.1. Foucault: silencios que hablan.....	86
4.1.2. Todas contra Foucault: ¿Marido o Amante?.....	88
4.2. El intelectual y la voz del Subalterno.....	92
5. LA GRAMÁTICA DEL DESCENSO: HACÍA LA POLÍTICA DEL DISCURSO COLONIAL.....	97
5.1. Las huellas de Foucault en la estrategia de Edward Said.....	104
5.2. Orientalismo el lado discursivo del proyecto imperial.....	111
6. LOS HIJOS DE JAFET: COLONIALIDAD DEL PODER Y GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO.....	120
6.1. La Herida Colonial: la otra cara de la Modernidad.....	125

6.2. Eurocentrismo y colonización.....	128
6.3. La hegemonía del tiempo, Europa y los Otros.....	131
7. CONCLUSIONES.....	138
8. BIBLIOGRAFÍA.....	144

RESUMEN

El presente trabajo de investigación indaga por la utilización de la obra de Michel Foucault en el campo de los estudios poscoloniales. Para ello, se especificará el contexto, el marco conceptual y el programa de investigación de los Estudios Poscoloniales, haciendo énfasis en los aportes de Edward Said, Hommi Bhabha y Gayatri Spivak, considerados “La santísima trinidad del área”. Además, se analizarán las “líneas maestras” del pensamiento foucaultiano, considerando su antiesencialismo, sus herramientas metodológicas, su “modelo heterárquico” del poder, las conexiones poder/conocimiento y las materialidades discursivas.

Hay que tener en cuenta que la obra “inaugural” de los estudios poscoloniales escrita en 1978, por el palestino Edward Said bajo el título de *Orientalismo*, no hubiese sido posible sin la apropiación de la noción de discurso desarrollada por Michel Foucault. Es decir, al observar los “lentes” y las herramientas de análisis utilizadas para desarticular la autoridad imperial y desacreditar las prácticas colonialistas, se evidencia la conexión entre el “taller epistemológico” del pensador francés y las estrategias empleadas desde los estudios del área, y es precisamente en esa intersección que se sitúa la hipótesis de investigación de este trabajo.

En el segundo capítulo, se llevará la obra del pensador francés a diálogo con los estudios poscoloniales, atendiendo las críticas que el pensamiento feminista y el movimiento subalterno realizan a su pensamiento, además se analizará la especificidad del debate poscolonial en el contexto latinoamericano. En definitiva, *Foucault en la escena del crimen: déficits y presupuestos del pensamiento foucaultiano en la política poscolonial*, no responde a una reacción acrítica frente a lecturas erróneas de la obra del pensador francés, o al uso descontextualizado de sus conceptos, sino a sus contribuciones y sobre todo a las nuevas direcciones que el pensamiento poscolonial puede tomar gracias a las preguntas desarrolladas en el diálogo con el pensamiento foucaultiano.

“La conquista de la tierra, que por lo general consiste en arrebátársela a quienes tienen una tez de color distinto o narices ligeramente más chatas que las nuestras, no es nada agradable cuando se observa con atención. Lo único que la redime es la idea. Una idea que la respalda: no un pretexto sentimental sino una idea; y una creencia generosa en esa idea, en algo que se puede enarbolar, ante lo que uno puede postrarse y ofrecerse en sacrificio.”

Joseph Conrad.

“No hay bandera lo suficientemente grande como para cubrir la vergüenza de matar a gente inocente.”

Howard Zinn.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Tal vez la forma más concreta de iniciar una consideración sobre la presente investigación, sea con la “inusual” taxonomía animal, tomada de “cierta enciclopedia China”, con la cual, Foucault comienza *Las Palabras y las Cosas*, en ella, los animales pueden ser clasificados desde pertenecientes al Emperador, pasando por embalsamados, amaestrados, que se agitan como locos, hasta llegar a los que de lejos parecen moscas. Esta particular clasificación, no sólo es para el pensador francés, “un canto exótico” de lo Otro, sino una firme evidencia de la imposibilidad y los límites de nuestro pensamiento. Si no es posible clasificar los animales, como en esta enciclopedia, en sirenas, seres fabulosos, que acaban de romper el jarrón o dibujados con un finísimo pincel de camello, es porque el orden de nuestro lenguaje excluye tal representación en lo imaginario y lo simbólico y al hacerlo impide darlo como norma de entendimiento. Es decir, la “inusual” taxonomía China, nos enseña que la consistencia de nuestras formas de pensar y sus patrones generadores de sentido, se encuentran limitados por sus propios esquemas de orden y clasificación, por lo cual, al enfrentarnos a códigos culturales de interpretación ajenos o alternativos, evidenciamos la arbitrariedad y la contingencia con la que percibimos las cosas, las cuales mantienen su pretensión de “realidad objetiva” al acomodarse a un sistema taxonómico que al parecer nos “evidente” nunca cuestionamos. Pues bien, de ese encuentro entre lo Mismo y lo Otro, y de la experiencia de un orden alterado en sus propios fundamentos, surge el interés de este trabajo.

El supuesto básico es, que el “canto exótico” de lo Otro, es el reflejo del binario arquitectónico construido por Occidente en su encuentro con la diferencia, la cual fue reglada y distribuida de acuerdo a un criterio superioridad hegemónica, en la cual, los demás “deben de llegar a ser como ellos”, y porque son ellos, se encuentran en una “posición privilegiada” para decirles cómo hacerlo. Se trata desde luego de una extraña y paradójica mezcla entre la diversidad de lo extraño y lo Otro, cosificada y percibida a través de los convencionalismos, deseos e intereses europeos. En este sentido, la experiencia del orden de la conciencia occidental, al ser interpelada por una “inusual” taxonomía, evidencia que bajo la ilusión de un significado singular y definitivo, se esconde el ánimo de ordenar, clasificar y vigilar. De ahí, que lo “exótico” se revele, como un objeto construido bajo la mirada dominante, de una racionalidad que le asigna a la extrañez y a la diferencia un status de marginalidad. Con esto quiero decir, que Foucault en la escena del crimen: déficits y presupuestos del pensamiento foucaultiano en la política poscolonial, es un esfuerzo por problematizar la tesis según la cual, las sociedades y culturas de origen europeo, constituyen el canon “natural” para todas las demás. Todo lo contrario, a lo largo de esta investigación, veremos que este canon ha “domesticado” la diferencia y su capacidad para

crear sorpresas, al imponer una mitología blanca incapaz de entender las formas alternas de experiencia.

Para tal propósito, se ha intentado revertir la mirada, para constatar que debe conceptualmente el pensamiento europeo a los pueblos colonizados, pues fue el sometimiento del Otro como diferente y “exótico” uno de los aprioris históricos del canon europeo. De aquí, la importancia de los estudios poscoloniales, pues resulta imposible comprender el clima político actual, sin examinar los dilemas y debates que la perspectiva poscolonial introduce en la reflexión política contemporánea. En estos debates, lo “exótico” representado en los fenómenos migratorios, las poblaciones indígenas, la ciudadanía multicultural, el racismo, la sociedad patriarcal, la identidad, o los derechos humanos, se repiensa y problematizan desde el hecho histórico del colonialismo europeo y sus secuelas culturales y políticas. No en vano, los estudios poscoloniales, forman parte de los movimientos intelectuales que en los últimos 50 años, adelantan en la academia occidental una crítica a la mentalidad moderna, instaurando un campo de solución a los problemas sociales alejado de las constricciones normativas impuestas por el discurso eurocentrado. Es decir, hoy más que nunca se entiende la laureada “misión civilizadora de occidente”, como una estrategia de cobertura ideológica, utilizada para llevar a cabo una amplia gama de acciones discriminatorias, que van desde la segregación racial, hasta el prejuicio epistemológico. De ahí, que los movimientos que intentan explicar la experiencia colonial como el Grupo de Estudios Subalternos, o los intelectuales latinoamericanos reunidos bajo la categoría modernidad/colonialidad, adviertan que lo colonial no es un proceso que pueda entenderse en su totalidad en el pasado, como si se tratara de un proceso político clausurado, pues su legado histórico aún condiciona la libre determinación de un sinnúmero de países y las posibilidades que estos tienen de representarse desde valores y conocimientos no impuestos por los intereses imperiales. Más aún, cuando las luchas y reclamos que se resisten a morir a pesar de los procesos de descolonización formal, se alimentan de las formas de desigualdad y dominio heredadas de los regímenes colonialistas.

Ahora bien, ¿Dónde nos deja esto en lo que respecta al pensamiento foucaultiano? La respuesta a esta pregunta, establece el diálogo base de la tesis que estamos describiendo, pues la obra “inaugural” de los estudios poscoloniales escrita en 1978, por el palestino Edward Said bajo el título de *Orientalismo*, no hubiese sido posible sin la apropiación de la noción de discurso desarrollada por Michel Foucault. Es decir, al observar los “lentes” y las herramientas de análisis utilizadas para desarticular la autoridad imperial y desacreditar las prácticas colonialistas, se evidencia la conexión entre el “taller epistemológico” del pensador francés y las estrategias empleadas desde los estudios del área, y es precisamente en esa intersección que se sitúa la hipótesis de investigación de este trabajo. De ahí, que el título sea una elección deliberada y una declaración de intenciones, se trata de llevar a

Foucault a la escena del crimen, y al hacerlo erosionar el concepto de colonización como un acontecimiento histórico común, donde la pérdida masiva de vidas humanas sea asumida como un valor documental o como el costo a pagar por la llegada de la “civilización”. Todo lo contrario, desde la geopolítica del colonizado, no es posible borrar de la memoria el crimen masivo de la colonización y las campañas de agresión adelantadas por el imperialismo euroamericano.

De aquí, que esta tesis tenga como objetivo responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo se utiliza e interpreta la obra de Michel Foucault en el campo de los Estudios Poscoloniales? Como podemos ver, es una pregunta epistemológica y política, que configura un campo de problematización donde las ideas del pensador francés pueden ser ampliadas, impugnadas o defendidas, lo cual evita trazar analogías simplificadoras o comparaciones reduccionistas, fruto de la adopción acrítica de su marco teórico, antes bien, lo que se busca es aportar algunas perspectivas que den continuidad al debate. En este sentido, la controversia en torno a la utilización de la obra de Foucault dentro de la teoría poscolonial, no responde a una reacción acrítica frente a lecturas erróneas de su obra, o al uso descontextualizado de sus conceptos, sino a sus contribuciones, a los debates del área y sobre todo a las nuevas direcciones que el pensamiento poscolonial puede tomar gracias a las preguntas desarrolladas en el diálogo con el pensamiento foucaultiano.

Se procederá entonces, de la siguiente forma: en el primer capítulo se intentará especificar el contexto, el marco conceptual y el programa de investigación de los Estudios Poscoloniales, haciendo énfasis en los aportes de Edward Said, Hommi Bhabha y Gayatri Spivak, considerados “La santísima trinidad del área”, del mismo modo, se analizarán las “líneas maestras” del pensamiento foucaultiano, considerando su antiesencialismo, sus herramientas metodológicas, su “modelo heterárquico” del poder, las conexiones poder/conocimiento y las materialidades discursivas. En el segundo capítulo, se llevará la obra del pensador francés a diálogo con los estudios poscoloniales, atendiendo las críticas que el pensamiento feminista y el movimiento subalterno realizan a su pensamiento, además de analizar la apropiación del enfoque arqueológico por parte de Edward Said en el despliegue de Orientalismo, por último, examinaremos la especificidad del debate poscolonial en el contexto latinoamericano.

NOTA METODOLÓGICA

Considera Giovanni Sartori en la primera parte de su libro *Cómo hacer Ciencia Política*, (2011, p.15) “que dominar la "teoría" y el "método" es convertirse en un pensador consciente, un hombre que trabaja sabiendo cuáles son los presupuestos y las implicaciones de lo que hace. Ser dominado por la "teoría" y por el "método" significa no empezar nunca a trabajar”.¹ Tal cosa quizás resulte para muchos obvia, sin embargo dominar “teoría” o “método” y no pensar activamente en los valores morales y políticos asociados a su construcción, no garantiza la producción de hechos incontrovertibles, ni mucho menos, que el investigador esté más cerca de la “verdad”. Es decir, abordar el proceso de obtención del conocimiento político, desconociendo que será construido e interpretado por un sujeto, social y geopolíticamente situado, es una forma de reeditar la arraigada creencia en la existencia de un punto de vista completo y definitivo deducido de las fuentes primarias.

En tal sentido, el presente ejercicio de investigación es “consciente” de su condición situada, (elaborada desde la perspectiva de un latinoamericano, de edad media y mestizo) lo cual afecta notablemente su proceder analítico, construido desde un posicionamiento ético y social ante la realidad que describe. Con esto quiero decir, que el ejercicio interpretativo que transversaliza el marco teórico y metodológico de esta investigación, considera como inexorable la conexión entre el lugar de enunciación del investigador y los resultados de su exploración. Por lo cual, su construcción epistemológica y metodológica se ve afectada por su raza, clase y género. Ahora bien, ¿Dominar la teoría y el método, como lo sugiere Sartori, garantiza a los politólogos un análisis fiable y objetivo de los problemas de su disciplina? y si la respuesta a este interrogante fuera afirmativa, ¿Qué consecuencias trae para este análisis los cuestionamientos realizados por parte de las “epistemologías marginadas”? Sin lugar a dudas, preguntas como estas (y las respuestas que puedan darse) evidencian las tensiones hoy presentes, aunque no siempre visibles, que atraviesan la agenda de los estudios políticos, y de las cuales, esta investigación no puede sustraerse.

Por el momento, resaltemos que metodológicamente este trabajo busca hacer explícitas las fuentes y los valores que orientaron su ejercicio interpretativo en determinada dirección, renunciando a cualquier pretensión de “privilegio epistémico” o a rutas unívocas de comprensión. Esta disposición conlleva a no utilizar la evidencia de manera selectiva, o sin sentido crítico o “castrar” a un pensador multifacético como Foucault, adentrándolo en el

¹ Es de anotar que esta frase utilizada por Sartori, pertenece al sociólogo norteamericano Charles Wright Mills, y hace parte de las cuestiones de teoría y método, publicadas en 1959 en la obra *La Imaginación Sociológica*.

molde político de los Estudios Poscoloniales, todo lo contrario, metodológicamente se intenta proporcionar un diálogo-contraste, que nos permita refinar nuestra comprensión de las tesis foucaultianas y poscoloniales, a la luz de los debates surgidos tras 500 años de colonialismo. Visto de esta forma, dominar la "teoría" y el "método", como sugiere Sartori, y desconocer que tanto teoría y método son construcciones culturales y políticamente interesadas, introduce una inconsciencia mayor de la que se quiere evitar, relacionada con la ausencia de determinada actitud ética en una academia que en nombre del "cientifismo" realiza un "apartheid epistémico" de los saberes enunciados desde lugares no euroamericanos.

1. LA HISTORIA DEL RATÓN O LA NECESIDAD DE REVERTIR LA MIRADA.

Quisiera empezar citando un pasaje de Elías Canetti, quien en el apartado Elementos del Poder, de Masa y Poder (1981) ofrece un panorama sobre el conflicto, el poder y la supervivencia humana, a través de la metáfora de un ratón, atrapado en las garras del gato:

La diferencia entre fuerza y poder se puede ejemplificar de manera evidente por la relación entre el *gato* y el *ratón*. El ratón, una vez atrapado, está bajo el régimen de fuerza del gato: éste lo agarra, lo mantiene apresado, su intención es matarlo. Pero apenas comienza a *jugar* con él, agrega algo nuevo. Lo suelta y le permite correr un trecho. No bien el ratón se vuelve y corre, escapa de su régimen de fuerza. Pero está en el *poder* del gato el hacerle regresar. Si le deja irse definitivamente, lo ha despedido de su esfera de poder. Dentro del radio en que puede alcanzarlo con certeza permanece en su poder. El espacio que el gato controla, los vislumbres de esperanza que concede al ratón, vigilándolo meticulosamente, sin perder su interés por él y por su destrucción, todo ello reunido –espacio, esperanza, vigilancia e interés destructivo – podría designarse como el cuerpo propiamente dicho del poder o sencillamente como el poder mismo. (p. 207)

Se ha dicho con frecuencia que la historia la escriben los vencedores y nunca los vencidos, no sólo porque los ganadores apelan a una versión épica de los acontecimientos con el fin de racionalizar su dominio, sino porque en el afán de endilgar la responsabilidad de la contienda y distorsionar el precio de la victoria, se suprime la memoria del abatido como garantía de su subordinación. De ahí, que considerar la historia como una disciplina inocente, es desconocer los nexos entre el poder y la palabra, entre la pluma y la espada. En el caso anterior, Canetti, ilustra el comportamiento humano a luz pesimista del interés destructivo del verdugo con su presa, en la cual, la proximidad e inmediatez de la fuerza, se conjuga con el breve espacio de esperanza y libertad que otorga el poder. Pensar que la derrota del ratón está garantizada, pues al final, será agarrado por la fuerza y llevado a la boca por la fuerza, es suponer que la tinta que escribe la historia está en la pluma del vencedor. Es decir, si el acto de comer y la intención de aniquilar siempre permanecieron ocultos en los breves espacios de esperanza y libertad, el destino del ratón, estuvo sellado desde el principio por su imposibilidad de escapar. Se trata desde luego de un fatal desenlace que interpreta y naturaliza las relaciones de dominio y subordinación a través de la mirada avasallante del más fuerte. Pero aquí lo que nos interesa es todo lo contrario, dado que la historia de los vencedores ha sido contada suficientemente, es el momento de preguntarnos por las posibilidades del perdedor, por sus luchas y vicisitudes violentamente

reprimidas de la memoria y que ahora hacen parte del botín de la conquista. ¿Por qué no contar la historia del ratón y su esfuerzo por sobrevivir? ¿Por qué no narrar los acontecimientos desde la perspectiva de los que han llevado la carga en lugar de aquellos que la disfrutaron? ¿Cómo reescribir y dignificar la representación del oprimido en una historia marcada por el imperativo de la exclusión? Pues bien, para responder a este tipo de preguntas, no sólo debemos pensar lo histórico desde otro lugar, además necesitamos una disposición especial para interrogar los márgenes y así entender como Occidente desarrolló su historia a condición de silenciar y excluir lo Otro.

Es por ello, que este capítulo pretende analizar, en primer lugar, el contexto, el marco conceptual y el programa de investigación de los llamados Estudios Poscoloniales, los cuales son una poderosa herramienta para invertir la mirada y observar la historia desde la perspectiva del ratón, desde allí, es posible reflejar la situación de millones de hombres y mujeres sometidos en nombre de la modernidad, el progreso y la civilización. Hacer visible su existencia es reconocer que no hay tal cosa como una historia imparcial,² pues la supuesta utilización apolítica del conocimiento ha sido uno de los instrumentos más efectivos para la toma y el mantenimiento del poder. En segundo lugar, analizaremos las líneas maestras del pensamiento foucaultiano, ya que la pretensión de la narrativa poscolonial de representar las perspectivas de los oprimidos, no puede entenderse sin la apropiación y utilización de la obra del pensador francés, por parte de los teóricos que moldean lo colonial como campo de investigación. Esto quiere decir, que es fundamental volver a Foucault, para definir con claridad su impacto e influencia en los estudios poscoloniales.

Con esta advertencia en mente, comencemos por afirmar que el pensamiento poscolonial, entiende la contestación al conocimiento predominante como una forma de afirmar la diferencia y ampliar las fronteras de la libertad; ya que los esencialismos reductivos y las parcialidades siempre presentes en la historia oficial, han presentado las relaciones de dominio como un reflejo de “realidades” objetivas e inevitables. Por esta razón, la crítica poscolonial, intenta “hundir el escabelo” en los sistemas discursivos que han perpetuado

² Como bien afirma Howard Zinn: No existe tal cosa como una historia imparcial, La verdad es que el historiador no puede evitar enfatizar unos hechos y olvidar otros, pues la elección depende de sus propios valores. Es más, para Zinn, aún nos acompaña la costumbre de aceptar las atrocidades como el precio deplorable pero necesario que hay que pagar por el progreso (Hiroshima y Vietnam por la salvación de la civilización occidental; Kronstadt y Hungría por la del socialismo, la proliferación nuclear para salvarnos a todos). Una de las razones que explican por qué nos merodean todavía estas atrocidades es que hemos aprendido a enterrar las en una masa de datos paralelos, de la misma manera que se entierran los residuos nucleares en contenedores de tierra. Véase. Zinn, Howard. La otra historia de Estados Unidos (desde 1492 hasta hoy). País Vasco: Hiru, 1984. p. 21.

los prejuicios del sistema occidental, favoreciendo la imposición histórica de protocolos denigrantes y excluyentes. En tal sentido, cuando se observa que la riqueza colonial no hubiera sido posible sin la devastación y la herida permanente, fruto de la esclavitud de los pueblos colonizados, se entiende la necesidad de occidente por los que representó como ‘infrahumanos’. Recordemos, que si los colonizadores se consideran civilizados, a continuación, los colonizados eran declarados bárbaros, si los colonizadores afirmaban su raza, los colonizados eran abyectos por su color, lo cual confirma que el éxito de la empresa colonial, sólo fue posible al regular a gran escala el discurso de la identidad; para esclavizar y expropiar, era necesario transformar al colonizado en algo inferior. Este es el caso de las ‘masas indígenas’ utilizadas para producir riqueza y absorbidas por la “máquina capitalista” que comenzaba a cimentarse desde siglo XVI, muchos de ellos murieron subyugados y esclavizados, al ser representados como razas bastardas de civilización. No esta demás decir, que el 12 de octubre de 1492, cuando Cristóbal Colón, financiado por los reyes de España y los banqueros de Génova, llega a las islas del Mar Caribe, su fervor no era precisamente el civilizatorio. En su diario del Descubrimiento, el Almirante escribió 139 veces la palabra oro y 51 veces la palabra Dios o Nuestro Señor.³ Que sea la palabra oro, y no civilización, la que más se repita en el diario de este marinero, que tomaba posesión de las nuevas tierras en nombre dios, ejemplifica como los discursos que históricamente han sostenido la “misión civilizadora” sirven de cobertura a una realidad más terrenal y menos grandiosa, donde la ambición y la codicia marcan el encuentro con el Otro; Según Arnalte (2008) Colón quería oro. Oro y lo que éste lleva consigo: ingreso en la nobleza, capacidad de influencia y poder todo el poder que se pudiera comprar.

No es extraño pues, que desde la perspectiva poscolonial exista el compromiso con la transformación de las condiciones de explotación y despojo histórico en la que grandes sectores de la población mundial, viven su día a día, pues si la memoria de occidente olvida su responsabilidad en la miseria, violencia y dislocación cultural del Otro, el discurso del oprimido le recuerda como la gente fuera de Occidente aún se percibe y siente. Esto resulta evidente en los debates que advierten como las consecuencias del colonialismo se han extendido por todo el tejido social, desde las relaciones culturales, políticas, de derecho, medicina, artes, saberes populares y hábitos académicos, son comunes las tendencias teóricas y los enfoques interpretativos solidarios con el racismo, el eurocentrismo y la hegemonía imperial. Un caso paradigmático, lo encontramos en el silencio del pensamiento político moderno, frente al racismo y la explotación colonial, si bien puede afirmarse que la discriminación racial es una clara violación a los ideales de la ideología liberal, las

³ Para Eduardo Galeano en 1942 América descubre el capitalismo, y con él, la imagen mistificada de los patrones de producción que condenaron la identidad del indígena a una profunda negación. Cfr. Revista Nossa América - Números 5-7 - Página 58 Memorial da América Latina – 1992.

corrientes principales de filosofía política moderna, han sido influenciadas por autores proclives a pensar que las diferencias raciales son determinantes para la estructura social. Este “determinismo biológico”, fue una forma efectiva, de construir una base para la segregación cultural e intelectual, ya que el relato del Otro⁴, (indio, negro, mestizo) es desprestigiado por su lugar de enunciación, asociado a la geopolítica del colonizado. Autores como Hobbes, Locke, Hegel, Rousseau, Kant o Marx,⁵ argumentaron en sus respectivos campos la supremacía blanca, al representar los valores de su cultura, declarada dominante, como un modelo para todas las demás. El punto es, que el imaginario racial ha utilizado el discurso académico para perpetuar estructuras de dominación, ya que estos autores entienden que la diferencia (social, cultural o política) es una desviación del modelo normativo eurocentrado. A pesar de ello, aún presuponemos que las desigualdades raciales no han afectado nuestra manera de hacer ciencia social, pensamos que es accidental e inocuo para la teoría y la investigación, que un número significativo de autores considerados clásicos en los Estudios Políticos o las Relaciones Internacionales, provengan de contextos académicos que no han sancionado de forma clara la práctica colonial.

Para ilustrar mejor esta línea de razonamiento, tomemos como ejemplo la Taxonomía Universalis, de Carlos Linneo, mencionada por Foucault en las Palabras y las Cosas,⁶ como

⁴ Es de extrema importancia señalar, que el (lo) Otro, no es sinónimo de una simple y sencilla diferenciación. Es decir, no se trata de la constatación de que todo ser humano es un individuo único y que siempre se pueden encontrar algunas diferencias en comparación con cualquier otro ser humano (dicho sea de paso que la misma constatación de diferencias pasajeras o invariantes de naturaleza física, psíquica y social depende ampliamente de la cultura a la que pertenece el observador). Alteridad significa aquí un tipo particular de diferenciación. Tiene que ver con la experiencia de lo extraño. Esta sensación puede referirse a paisajes y clima, plantas y animales, formas y colores, olores y sonidos. Pero sólo la confrontación con las hasta entonces desconocidas singularidades de otro grupo humano –lengua, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o lo que sea– proporciona la experiencia de lo ajeno, de lo extraño propiamente dicho; de allí luego también los elementos no humanos reciben su calidad característicamente extraña. Cfr. OIVIN, Mauricio, ROSATO, Ana, ARRIBAS, Victoria. Constructores de Otridad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural. Buenos Aires: Antropofagia. 2006. p. 16.

⁵ Es Robert J. C. Young, quien acuña el término, *White Mythologies*, Mitologías Blancas, para desarrollar una crítica epistemológica a lo que considera, el mayor mito de Occidente: su historia. Para Young, estos autores operan dentro de los límites de una perspectiva fundamentalmente europea, que considera la historia de la humanidad como un proceso que comienza y termina en los predios de Europa occidental. Al respecto Cfr. YOUNG, Robert J. C, Nuevo recorrido por (las) Mitologías Blancas. En: Estudios postcoloniales, Ensayos fundamentales. Madrid: Traficante de sueños, 2008. p. 197.

⁶ Para Foucault el campo del saber en la época clásica, procedía al ordenamiento por el establecimiento de diferencias y definía estas diferencias por la instauración de un orden taxonómico, procedimiento considerado válido, para las ciencias, las matemáticas y otros modos de conocimiento. De ahí, el sueño de la *Mathesis Universalis*, como un orden mecánico y calculable aplicable a la totalidad de la naturaleza. Véase. FOUCAULT, Michel. *Las Palabras y las Cosas*, Una arqueología de las ciencias humanas. Argentina: Siglo XXI, 1968, p. 336.

un reflejo del ímpetu e interés del pensamiento moderno por proyectar en todos los dominios concretos de la naturaleza y la sociedad, un orden distributivo como aval de objetividad. Pues bien, Linneo quien sostenía, la posibilidad de una taxonomía para todo lo natural, utilizó el método de división lógica (género, especie, familias, clases y reinos) como garantía para determinar la esencia de cada entidad. Es decir, tomó las categorías de un orden, producto de las influencias ambientales, económicas, sociales, políticas y teológicas de su época y las presentó como modelos “puros” e invariables de esencia e identidad. Ya para el siglo XVIII, cuando Linneo publica el Tratado de las razas Humanas, toma el fenotipo y color de piel de la raza blanca europea, como un indicador de superioridad, las demás razas clasificadas como negras africanas, amarillas asiáticas y rojizas americanas, fueron catalogadas por sus características biológicas en una escala taxonómica inferior; lo sorprendente de este ejercicio de clasificación, es que posteriormente fue defendido y ampliado, en un marco ideológico de aniquilación y despojo:

Linneo en 1770, escribió el Tratado de las Razas Humanas, con el que dio comienzo la interpretación científica de las diferencias del aspecto humano que prosiguió en los siglos siguientes con descripciones de razas cada vez mayor. Las teorías sobre las distintas «razas humanas» se asocian con determinadas enfermedades y atributos: «seres mejores», «más perfectos» o «peores», «imperfectos» con sus funestas consecuencias. Uno de los primeros autores en marcar las diferencias fue el francés conde de Gobineau con su Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas que ya a mediados del siglo XIX sustenta que la raza germánica sería la única raza «pura», «perfecta», origen de la ideología nazi: La búsqueda de las diferencias encierra o esconde prejuicios; encierra motivos, intenciones. (Díaz, 2010, p. 119) ⁷

Con este ejemplo no busco, presentar una serie de eventos fragmentados para sustentar un planteamiento, antes bien, intento sopesar como las proposiciones emparentadas con algún régimen de verdad, son condicionadas por su filiación geopolítica. En consecuencia, una interpretación “esencialista” de las diferencias humanas, como la elaborada por Linneo, al estar ligada a Europa como lugar de enunciación, corroe el ideal cartesiano de un observador desapasionado y neutral, emisario de la objetividad absoluta. Más aún, la

⁷. Es de anotar que la referencia a Joseph Arthur de Gobineau, se relaciona a su Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas, en la cual argumenta que gracias a su sangre “aria”, los alemanes salvarían la civilización occidental, haciendo brotar la última flor del desarrollo histórico del mundo. Para este filósofo francés en el futuro, ninguna nación estaría viva si no conserva sangre alemana sin mezcla en sus venas. Cfr. DWORK Debórah y JAN VAN PELT Robert. El holocausto una historia. Madrid: Algaba, 2004, p 32.

taxonomía de Linneo, al conceder al hombre blanco una posición de superioridad, justifica el racismo epistémico, al expulsar los saberes colonizados de un circuito válido de conocimiento, pues es de suponer que la ciencia, cultura y la racionalidad de ese hombre blanco europeo, sean el punto de llegada para las demás sociedades humanas. Tenemos entonces, que las formas en apariencias neutras y objetivas de conocimiento, presentadas como científicas y verificables, han servido de andamiaje teórico a proyectos de exclusión y sometimiento a gran escala. Ya no se trata de colonizar para civilizar, sino de desenmascarar como en la modernidad el hecho de conocer se concreta en el acto de dominar.

Tal cosa quizás sea obvia, sin embargo desde una perspectiva poscolonial, considerar la historia y el conocimiento europeo como la encarnación de la “historia y el conocimiento universal” es una forma de reeditar los vestigios de la colonización, pues las poblaciones subyugadas desde el siglo XVI hasta el siglo XX, fueron silenciadas en nombre de un concepto unívoco y totalitario de razón y verdad. Pensar que toda esta propaganda de superioridad racial y singularidad europea, lubricó adecuadamente el espíritu de conquista y la máquina imperial, nos acerca a la filosofía de Kant, Hegel y Marx quienes proporcionaron al imperialismo occidental un fundamento filosófico;⁸ este es el lado oscuro que la modernidad y el hombre europeo, “quieren olvidar”, que la prosperidad de Occidente llegó con el saqueo del “Tercer mundo”. De hecho, las grandes invasiones europeas a tierras extranjeras, favorecieron los estudios sociales: Las teorías antropológicas daban por sentado la inferioridad de los indígenas y negros⁹, la sociología como un asunto exclusivo de los pueblos europeos, destinó el “exotismo” de las poblaciones de la periferia a la etnografía, saberes como el derecho, la economía, y la geografía, generaron el conocimiento necesario para inferiorizar al colonizado y excluir con violencia su Otredad.

⁸ En este sentido se pronuncia Jed Schlosberg al observar las patologías de la occidentalización, donde la «modernidad» como discurso filosófico y como fenómeno socio histórico no puede divorciarse de su articulación en contextos coloniales: La colonialidad como lado oscuro e inseparable de la modernidad. Al respecto Véase. SCHLOSBERG, Jed. La crítica posoccidental y la modernidad. Quito: Abya, 2004.

⁹ La antropología nace en el marco del pensamiento evolucionista, racista y positivista del siglo XIX, y estaba vinculada directamente con la expansión y la administración colonial. Su interés etnográfico consistía en registrar y describir sociedades en pequeña escala "tribus" y tecnológicamente elementales, denominadas "primitivas", pre-estatales o pre-modernas en oposición a la Europa urbana e industrial. Con la influencia del darwinismo social y el poligenismo se creía que las razas eran tipos permanentes con cualidades innatas de biología, que se ordenaban jerárquica en razas inferiores y superiores. Estas nociones fueron la base de un esquema lineal de desarrollo histórico y sirvió para la clasificación en un sistema universal, geográfico, racial y cultural. Ver. VEGA BENDEZÚ, Mauro. La historia y las Ciencias Sociales en el siglo XIX entre colonialismo y la nación. En: Investigar en ciencias sociales retos y perspectivas. Cali: Universidad del Valle. 2002. p.37.

Digámoslo claramente, los prejuicios culturales y los sesgos de raza y género, han distorsionado notablemente el conocimiento certificado como universal en occidente, ya que las hipótesis y valores construidos como parte de su autolegitimación, se han vinculado intrínsecamente al colonialismo y su historia efectiva. De no ser así ¿Cómo entender que desde el siglo XVI el pensamiento europeo haya racionalizado el colonialismo a través de conceptos que garantizan su funcionamiento? En tal sentido, la modernidad no puede ser ajena a las huellas de sus contextos, pues simultáneamente al dominio de nueve décimas partes del planeta por el imperialismo Europeo, los filósofos morales y políticos, forjaban el aparato conceptual para descalificar a los pueblos de la periferia: “conocimientos arcaicos”, “comunidades exóticas”, “seres infantiles”, se divulgaban como normas de identidad a la par que la razón y la autonomía. Contradicciones como esta, han llevado a Charles W. Mills, a afirmar que cuando Immanuel Kant escribió sobre el deber moral de tratar a cada ser humano como un fin, tenía la intención de incluir sólo a los hombres blancos como personas de pleno derecho,¹⁰ es decir el “cosmopolitanismo” del filósofo Alemán, al ser un concepto producido en un contexto imperial, parte del principio evidente de la exclusión. Para colegir esta idea, vayamos a 1764, cuando en la cuarta sección de las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, Kant afirma:

Los Negros de África no han recibido de la naturaleza ningún sentimiento que se eleve por encima de lo insignificante. Hume desconfía que se le pueda citar un solo ejemplo de un negro que haya mostrado talento, y sostiene que entre los miles de negros que se transportan lejos de su país, y de los que en gran número han sido puestos en libertad, no se ha encontrado jamás uno solo que haya producido algo grande en el arte, o en la ciencia, o en alguna otra noble ocupación, mientras que se ve a cada instante blancos elevarse desde las últimas clases del pueblo y adquirir respeto en el mundo por sus talentos eminentes. Tan grande es la diferencia que separa estas dos razas de hombres, tan distintas la una de la otra por las capacidades de la mente como por su color. (Kant, 2011, p. 58)¹¹

Al recurrir a esta cita, pretendo llamar la atención sobre la coexistencia ideológica, de dos variables irreconciliables y si se quiere opuestas, por un lado las nociones éticas y

¹⁰ El politólogo Estadounidense, Charles Mills solventa esta afirmación en su artículo, Kant's Untermensche, (Kant y lo Subhumano) donde el filósofo alemán es analizado a contraluz de sus puntos de vista sobre la inferioridad de los no blancos. Cfr. MILLS, Charles. Kant's Untermenschen,” in Andrew Valls, ed., Race and Racism in Modern Philosophy (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005), pp. 169-93.

¹¹ La referencia a Hume es tomada de una nota al pie del Ensayo de los caracteres Nacionales: “Sospecho que los negros y en general todas las otras especies de hombres (de las que hay unas cuatro o cinco clases) son naturalmente inferiores a los blancos. Nunca hubo una nación civilizada que no tuviera la tez blanca, ni individuos eminentes en la acción o la especulación que no fueran blancos”.

deontológicas, con las que estamos acostumbrados a ver al pensador alemán, y por otro lado, su profunda influencia en el pensamiento raciológico del siglo XVIII.¹² De hecho, fue Kant quien introdujo la antropología como una rama de estudio en las universidades Alemanas en 1773. Más aún, a través de una serie de escritos y conferencias populares, el filósofo de Königsberg, argumentó que la antropología era gemela de la geografía física, y por tal motivo el hombre al igual que las plantas, animales, montañas, y ríos, era la expresión de las condiciones desiguales presentes en la naturaleza. Esto quiere decir, en términos concretos, que los cuerpos humanos pertenecen al mundo físico y al ser percibidos con los sentidos externos (los ojos, por ejemplo), son clasificados, con base a características físicas, como el color de la piel, que para este caso, es asociado a una manifestación natural de las diferencias geográficas.¹³ En otras palabras, el color de la piel de un hombre, era un indicador de las diferencias biológicamente “originales” y geográficamente distribuidas, que para Kant implicaban un orden “natural” expresable en una jerarquía. Pero quizás lo que realmente debamos observar, son las connotaciones de esta clasificación, ya que este orden racial, se vinculó a una gama de observaciones de índole (psicológica) y moral, en las cuales se manifiestan los límites del cosmopolitismo kantiano:

Kant clasificó a los “humanos”: blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (indios americanos), incluyendo explicaciones sobre lo que consideraba era su cultura, tales como el “conocimiento” de que es costumbre en África permitir el robo, en China abandonar niños, en Brasil enterrarlos vivos o para los esquimales estrangularlos. Queda claro que para Kant dichas acciones evidenciaban la carencia de principios éticos y racionales y que por lo tanto no eran propiamente humanos. De ahí que los pueblos no europeos fueron considerados incapaces de madurez moral. Como esta incapacidad no puede explicarse por causas externas, climáticas, debía responder a una condición de la naturaleza. Por lo cual, en su tabla de calificaciones morales, el pensador alemán, consideraba a los Americanos completamente ineducables y a los africanos como una raza que sólo puede ser “entrenada” como esclavos y sirvientes. Claro está, que para Kant, entrenar consistía en la coerción física y el castigo corporal y para ello aconsejaba

¹² Un profundo estudio sobre las implicaciones del concepto de raza y geografía, en el pensamiento kantiano, es elaborado por el filósofo Nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze, en su artículo El color de la razón: La idea de "raza" en la antropología de Kant. Según Chukwudi Eze, la antropología filosófica Kantiana es la guardiana de la imagen que tiene Europa de sí misma como superior y la del resto del mundo como bárbaro. Por lo cual, la esencia a la que uno debe aspirar para merecer la dignidad humana pasa por ser "blanco" europeo, y macho. Véase al respecto. CHUKWUDI EZE, Emmanuel. El color de la razón: La idea de "raza" en la antropología de Kant. En: Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Signo. 2001, pp. 201-252.

¹³ La comprensión kantiana de la geografía, al estar vinculada a la antropología como disciplina, entiende que el orden y la clasificación espacial, son determinantes para las cualidades raciales.

usar una caña de bambú partida en vez de un látigo, para que el “negro” sufriera mucho dolor (ya que la gruesa piel del negro no recibiría suficiente agonía con un látigo) pero sin morir. Para golpear eficientemente a “los negros” se requería de una caña partida en vez de un látigo, porque la sangre necesitaba encontrar una salida de la gruesa piel del negro para evitar infectarse. (Chukwudi, 2001, p. 201)

Aquí conviene detenerse un momento, para señalar que Kant, escribió en una época diferente y desde una perspectiva diferente¹⁴, por cual “condenarlo” por ser un hombre de su tiempo, sería volver al lugar común de lo “políticamente correcto”. Ahora bien, esto no implica que sea una lectura errónea o un juicio de corrección política, interrogar los conocimientos y valores que llevaron al pensador alemán a ser un laureado cosmopolita y al mismo tiempo un imperialista motivado. Es decir, si para Kant ser blanco era un requisito para ser persona en sentido pleno, ¿Por qué aún seguimos considerando que su pensamiento no está influenciado por su género, color, y lugar de origen? De hecho, para garantizar la explotación económica en las colonias, se determinó, con ayuda de este tipo de conocimiento, que el comportamiento del colonizado era perverso y patológico, África, Asia y América Latina, fueron representadas como salvajes, crueles e ignorantes. Para los habitantes de estos pueblos, declarados subhumanos, su esclavitud y servilismo estuvieron avalados por las taxonomías del discurso académico. En este caso, Kant estipula que la inferioridad de una cultura depende del color de su epidermis, lo cual establece el umbral de la piel como principio de superioridad moral. Dentro de este orden de ideas, la violencia de los colonizadores hacia los grupos sometidos, la práctica del esclavismo y los diferentes tipos de explotación colonial, encontraron en la modernidad europea la justificación teórica de sus acciones.

No quisiera que más afirmaciones parecieran simplificar un debate que aún continúa abierto a la interpretación y el desacuerdo. De ahí, que el utilizar la Taxonomía Universalis, de Carlos Linneo y el pensamiento raciológico kantiano como ejemplos, no busquen un cierre del sentido, sino la apertura de un horizonte, en el cual, las principales líneas de contestación del pensamiento poscolonial puedan ser problematizadas. En este sentido,

¹⁴ Se trata desde luego del Evolucionismo del siglo XVIII con su «estado de naturaleza» y con su creencia en la perfectibilidad del hombre a través de la Ilustración. Para Marvin Harris, el determinismo racial de esa época, fue la forma que tomó la ciencia al entrar en contacto con el capitalismo industrial. Bajo esas condiciones la antropología tuvo un papel activo y positivo, junto a la física, la química y las ciencias de la vida, en el mantenimiento y en la difusión de la sociedad capitalista. Según la doctrina del racismo científico, todas las diferencias y las semejanzas socioculturales de importancia entre las poblaciones humanas son variables dependientes de tendencias y actitudes hereditarias exclusivas de cada grupo. Cfr. HARRIS, Marvin. El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de la teoría de las culturas. México: Siglo XXI editores, 1979. p 69.

cualquier discurso que pretenda situar al sujeto occidental, como único soberano y protagonista exclusivo de la historia, debe ser analizado sobre un fondo más amplio, que exponga tal ambición como el absurdo de una historia escrita a dos manos. Es decir, mientras con una, se rubricaba el advenimiento de la Ilustración, la Modernidad y la Revolución Industrial, como una progresión infinita de mejora y crecimiento, con la otra, se legitimaba los privilegios perversos, a un colonialismo arropado en el triunfalismo europeo. Repensar como este tipo de discursos racionalizan el sometimiento del colonizado como una ley de la naturaleza, es el objetivo de los críticos poscoloniales. Ahora tenemos que tener en cuenta, que muchas excolonias lejos estar libres de la influencia del expansionismo europeo, aún distribuyen el poder político, cultural y económico, desde las construcciones raciales heredadas a través de siglos de dominación. No es casualidad que las poblaciones que perdieron su autonomía bajo el colonialismo y experimentaron la trata de esclavos, padezcan en el presente, elevados índices de pobreza y bajos índices de desarrollo humano.¹⁵ Visto de esta forma, no debemos seguir perpetuando el colonialismo, bien como una acción directa, o desde los sesgos académicos, que fieles a la premisa de superioridad del punto de vista eurocentrado, consideran al ejercicio editorial como un régimen de verdad favorable al monoculturalismo, que como veremos más adelante, es una apropiación violenta de la realidad. Por el momento y en el marco de lo antes planteado, quedémonos con la intención inicial, ¿Cómo llevar a Foucault a la escena del crimen? ¿Cómo utilizar sus conceptos y metodologías en el debate poscolonial? Para responder a estas preguntas, será necesario trazar una cartografía, en la cual, podamos descifrar el tono y la naturaleza del debate adelantado por los críticos del área.

2. LA “CONDICIÓN” POSCOLONIAL: UNA POSTAL QUE LLEGA DESDE LA PERIFERIA

Situemos el análisis subsiguiente a partir de estos interrogantes: ¿Qué habría que incluir y que debemos apartar cuando definimos el término Poscolonial? ¿Por qué si la teoría, o condición, poscolonial, sugiere un “después de” causa cierta confusión afirmar el fin del

¹⁵ El Informe de la ONU sobre Desarrollo Humano del 2010, titulado La verdadera riqueza de las naciones: Caminos al desarrollo humano, reconoce que las tendencias impulsoras del bienestar en el último decenio a nivel mundial, no han sido igual para todos, pues la esperanza de vida al nacer, la tasa de alfabetización, y el PIB per cápita, presentan índices demasiado bajos en la mayoría de países africanos, muchos de ellos víctimas en los últimos 50 años de las dinámicas coloniales. Véase. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Informe sobre Desarrollo Humano 2010. La verdadera riqueza de las naciones: Caminos al desarrollo humano. Nueva York 2010.

colonialismo, cuando las injusticias heredadas del régimen colonial aún no se han borrado? ¿Un país puede ser al mismo tiempo poscolonial, en el sentido de ser formalmente independiente y neocolonial, en el sentido de permanecer económicamente y culturalmente dependiente? Estas preguntas ponen de manifiesto las dificultades y reticencias que comporta la definición del término poscolonial, recusado por algunos¹⁶ por su ambigüedad teórica, actitud a-histórica e incoherencia metodológica. A pesar de ello, deseo llamar la atención sobre la existencia de un hecho histórico irrefutable, del cual parten los estudios poscoloniales y que utilizaré para su definición. Se trata desde luego, del pasado común de sometimiento político, clasificación racial, esclavitud y explotación económica, desarrollado por el imperialismo europeo desde el siglo XV hasta el siglo XX, este pasado, actúa como centro de gravedad para las diferentes orientaciones de la crítica poscolonial. De ahí, que definiremos el pensamiento poscolonial, como un proyecto disciplinario, que a mediados de 1980, se da a la tarea de revisar, interpretar y sobre todo, interrogar las secuelas del pasado colonial.¹⁷ Esto quiere decir que finalizada la segunda guerra mundial y con la independencia de países como la India 1947, Egipto 1954, el Congo 1960, Uganda 1962, Kenia 1965, y demás,¹⁸ y al desintegrarse los fundamentos geopolíticos establecidos por Europa desde el siglo XVI, surge un movimiento académico de contestación teórica, comprometido con las comunidades que experimentaron la devastación de sus formas de vida, la reducción de su lengua, cultura, y la expoliación ecológica y económica, a manos de las potencias imperiales. Recordemos que para 1914, casi el 85% de la superficie terrestre estaba bajo el control de un pequeño grupo de potencias coloniales, por lo que uno de cada cuatro europeos vivía en ultramar.¹⁹ Además, si tenemos en cuenta que desde 1492 hasta 1950, casi todos los habitantes del globo, cayeron bajo el poder de una potencia occidental, podemos decir que el colonialismo europeo es una arraigada forma de hacer política. Esta línea de razonamiento es resumida por José María Vega, en los siguientes términos:

¹⁶ ¿Cómo entender el poscolonialismo? ¿Cómo una metodología o un conjunto de temas? Para la Arabista Ella Shohat, el término "poscolonial" no surge para llenar un espacio vacío en el lenguaje cultural y político. Todo lo contrario, su amplia adaptación durante los últimos años coincide con el eclipse del antiguo paradigma del "Tercer Mundo". Con todo ello, al interrogar sus perspectivas, fines y desvíos, se evidencia lo resbaladizo y ambiguo del término. Cfr. SHOHAT, Ella. Notes on the "Poscolonial" En: *Third World and Post-Colonial Issues*. Carolina: Duke University Press, 1992. pp. 99-113.

¹⁷ Véase. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Cauca: Editorial Universidad del Cauca (Instituto Pensar, Universidad Javeriana), 2005. pp. 10 – 30.

¹⁸ Un completo estudio de los países descolonizados en la segunda mitad del siglo XX, es elaborado por Frederick Cooper, en su obra *África Since 1940: The Past of the Present*. Para Cooper, la historia del colonialismo en África revela la hipocresía de los modelos democráticos europeos, que niegan en las colonias los principios manifiestos de sus propios postulados. Ver. COOPER, Frederick, *África Since 1940: The Past of the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

¹⁹ Cfr. BRUUN, Geoffrey. *La Europa del siglo XIX, 1815-1914*. México: Fondo de cultura económica, 1992. p. 11.

Los Imperios coloniales europeos (el portugués, el español, el holandés, el británico, el francés, el belga, el italiano, el alemán) se han sucedido -con solapamientos- desde el siglo XVI hasta el presente. La primera era imperial europea, la del llamado imperialismo dinástico o pre-nacional, comienza en el Renacimiento. Sus vastos territorios coloniales alcanzaron la independencia a finales del siglo XVIII y, sobre todo, durante el siglo XIX. La segunda era imperial, la del imperialismo moderno, comienza hacia la segunda mitad del siglo XIX, se acelera con el reparto de África en la Conferencia de Berlín en 1884, y se extiende hasta la segunda guerra mundial y, posteriormente, hasta el inicio de la década de los setenta. Entre 1875 y 1914, las grandes potencias Europeas alcanzaron su máxima extensión territorial. No menos fulminante fue el desmantelamiento de esos imperios entre 1945 y la actualidad. (Vega, 2003, p. 22)

Aquí conviene detenerse un momento a fin de advertir, que si bien la conquista y el control de tierras personas y mercancías, ha sido una práctica recurrente en la historia de la humanidad, (Recordemos que el Imperio Romano en el siglo II dc se extendía desde Armenia hasta el Atlántico o los Mongoles bajo el mando de Genghis Khan conquistaron Oriente) el colonialismo de ultramar en Asia, África y las Américas, asciende emparentado con el capitalismo y con la construcción del Estado-Nación²⁰, que en cierto sentido, creían en el “derecho” a europeizar el mundo y explotar sus recursos. Claro está, que este “derecho” fue acompañado de una amplia gama de prácticas y efectos materiales (genocidio, esclavitud, emigración racial, violencia simbólica, discriminación cultural) sumados al control militar y el despojo económico de los pueblos sometidos. De hecho, la riqueza de los países conquistados restructuró a tal punto la economía mundial, que no es una exageración afirmar, que el colonialismo fue “la comadrona” que asistió al nacimiento del capitalismo europeo, pues sin la expansión colonial la transición al capitalismo global no hubiese tenido lugar. Aquí he de referirme también, en aras de la claridad, a una moción de orden conceptual, para apropiarnos de la definición dada por Edward Said, que distingue el imperialismo “como la fuerza ideológica, las teorías y las actitudes de un centro metropolitano dominante que rige un territorio distante, y el colonialismo, como las consecuencias prácticas que lleva a conquistadores, buscadores de fortuna y colonos a

²⁰ La idea es repensar la conquista ibérica del continente americano como el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo. Desde esta perspectiva en la práctica colonial, los sistemas de poder, producción y significación, se unen para transformar a los seres humanos en seres productivos. Ver. LANDER, Eduardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000. pp 11-40.

asentarse en esos territorios distantes” (1996, p. 43). En otras palabras, es posible considerar el colonialismo como la práctica y el imperialismo como la idea que conduce y reglamente esa practica.

Pues bien, en este contexto, el objeto de estudio del pensamiento poscolonial, se gesta desde las secuelas dejadas por la experiencia de ocupación (racismo, subordinación, saqueo, machismo, desigualdad, pobreza) que en su nivel más básico, aún son definitivas para que el origen cultural y nacional, el color de piel o el lugar de nacimiento determinen las oportunidades y el tipo de vida que tendrán millones de personas.²¹ Desde esta perspectiva se entiende que la mayoría de los pensadores, que en los últimos veinte años, han producido los más influyentes análisis del discurso poscolonial y que según Robert Young constituyen la “Santísima Trinidad” de esta área: Edward Said (Palestina), Gayatri Chakravorty Spivak (India) y Homi K. Bhabha (India) son académicos emigrados de países que lograron su independencia en el siglo XX. Estos autores, desde las instituciones universitarias de Europa y Estados Unidos, han elaborado una relectura del paradigma de la razón moderna y de su lado oscuro colonial. Si bien Said, Spivak y Bhabha, comenzaron sus análisis como críticos literarios, sus trabajos han sido fundamentales para una orientación relativamente fresca de las categorías políticas, al interrogar las relaciones desiguales de poder desde los textos coloniales y las instituciones que los autorizan. De hecho, es posible encontrar coincidencias y puntos de intersección entre las herramientas teóricas poscoloniales y movimientos intelectuales que ganaron importancia en la década de los sesenta, como el posestructuralismo y el feminismo, ya que ambos trabajan con una idea de textualidad cercana a la subversión de la hegemonía. Es decir, autores como Said, Spivak o Bhabha, politizan la literatura convirtiéndola en un lugar privilegiado para la crítica, y con ello, denuncian las relaciones de dominación, la supresión violenta de la heterogeneidad y el carácter autoritario de la cultura, vinculado a las prácticas colonialistas. Ahora bien ¿Dónde deja esto a Latinoamérica? Afortunadamente el debate poscolonial tiene su especificidad en el pensamiento latinoamericano, (como veremos más adelante) donde pensadores como Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado Torres, Edgardo Lander, Eduardo Galeano, Santiago Castro Gómez o Catherine Walsh, argumentan que a pesar del fin de los colonialismos modernos en América, Asia o África, la Colonialidad pervive, como patrón de poder, reproducido desde los ámbitos materiales y subjetivos de la existencia cotidiana.

²¹ En los estudios contemporáneos de la etnicidad las posiciones deconstructivistas han constituido una piedra angular de la teoría postcolonial porque han problematizado las articulaciones entre la metafísica occidental y el proyecto colonial europeo. Es decir han considerado la etnización como una modalidad particular de dominación que se ejerce mediante una estrategia de “otrerización” eurocentrista, constituyente de la metafísica occidental. Cfr. RESTREPO, Eduardo. Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault. Cauca: Editorial universidad del cauca. 2004.

Ahora tenemos que insistir que el término “pos-colonial” más que un más allá, entendido como superación, denota al mismo tiempo vigencia, continuidad y discontinuidad, nuevas modalidades y viejas prácticas colonialistas. Gayatri Spivak, pionera de los estudios Subalternos, advierte que “lo poscolonial, al conmemorar involuntariamente un objeto perdido, puede convertirse en una coartada, para la producción del saber neocolonial actual, colocando el colonialismo/imperialismo a salvo en el pasado y/o sugiriendo una línea continua desde aquel pasado hasta nuestro presente.” (1999, p. 13) En estos términos, para conceptualizar las complejas consecuencias de medio milenio de colonialismo europeo, los estudios poscoloniales, deben entenderse como un asunto políticamente abierto y por consiguiente fundamental para la comprensión crítica de nuestras actuales prácticas sociales y políticas:

El poscolonialismo, de acuerdo a su rígida etimología, es frecuentemente malinterpretado como un concepto temporal, es decir, el tiempo después de la colonización, o el día después de la Independencia política, en la cual el gobierno de un país se aparta de otro Estado. Todo lo contrario, el poscolonialismo no es una actitud teleológica ingenua que sustituye lo colonial por lo poscolonial, es más bien, un compromiso con la contestación de los discursos, las estructuras de poder y las jerarquías sociales, heredadas por un régimen de violencia y explotación. De hecho, la colonización es insidiosa: invade mucho más que cámaras políticas y se extiende más allá de las celebraciones de independencia. Sus efectos se perpetúan en el lenguaje, la educación, la religión, la sensibilidad artística, y en lo que llamamos cultura popular. Una teoría de la poscolonial debe, pues, responder más que a la construcción meramente cronológica de la pos-independencia, y algo más, que a la experiencia discursiva del imperialismo. (Gilbert y Helen. 1996. P, 2)

Este argumento es poderoso por dos razones, en primer lugar, porque advierte que al asumir la descolonización como un “asunto terminado”, perpetuamos el eufemismo que describe la entrega formal de los instrumentos de gobierno, como un acto de liberación, cuando en realidad debe ser un proceso a largo plazo que implica la desinversión cultural, lingüística y psicológica de los parámetros de la colonia. Y en segundo lugar, porque la desinversión de las formas occidentales de pensamiento, implica construir las condiciones culturales y académicas que permitan al sujeto colonizado superar su condición de silencio y marginalidad, ya que las diferencias inventadas que alentaron el sometimiento y la explotación, tienden a olvidar que los pueblos colonizados no son marginales o adicionales a la historia de Europa sino parte activa de su progreso y definición.

Con lo dicho hasta aquí, nos acercamos un poco más, a la razón por la cual, los estudios poscoloniales al dirigir sus críticas al marco ideológico de la dominación imperial, cuestionan la racionalidad de la modernidad, resaltando su factor opresivo, es decir, su empeño por elaborar criterios con pretensión “universal” sobre la base de marginar y silenciar a otras experiencias y voces. Esto explica el interés poscolonial, por reinterpretar la historia y el sujeto, a contraluz de las grandes narrativas modernas, dado que han sido solidarias con la construcción del mito de la superioridad racial y con la legitimación de las jerarquías propias del régimen colonial. Es más, gran parte del pensamiento moderno ha ponderado como superiores y absolutos los valores eurocéntricos y ha mantenido desde los parámetros nacionales y raciales un régimen de verdad, como estrategia para invisibilizar el reclamo de ciertos grupos sociales. Desde esta perspectiva, cuestionar la supuesta objetividad y neutralidad de la modernidad, es una forma de denunciar que bajo su pretensión de unidad existe un criterio previo de dominación, una ‘voluntad de poder’, que subyace a su juicio racional y moral. Esto nos lleva a afirmar que la lógica colonial es constitutiva de la modernidad, gracias a ella Europa pudo producir un régimen de verdad, como el de las ciencias humanas,²² al tiempo que desechó y desacreditó todas aquellas epistemologías no eurocentradas.

Dentro este orden de ideas, la crítica poscolonial considera que la modernidad en su conjunto debe ser reinterpretada, al sospecharse que su desarrollo implica negar y suprimir las diferencias. Por eso, como afirmábamos anteriormente, los numerosos cruces del pensamiento poscolonial con la teoría “pos-estructuralista” francesa en particular con la obras de Jacques Derrida, Jacques Lacan y Michel Foucault, se explica por las herramientas metodológicas que estos autores brindan para de-construir e intervenir críticamente el proyecto moderno y su idea de razón. Esto no quiere decir que la categoría Poscolonial, agrupe un modelo único de entendimiento o una estrategia coherente para el análisis de las sociedades colonizadas, todo lo contrario, lo poscolonial se alimenta de corrientes diversas y contradictorias que desde el psicoanálisis, el marxismo, la deconstrucción o el feminismo, articulan un escenario interdisciplinario, desde el cual se explora la identidad colonial, y se amplía la forma de contemplar al Otro. En otras palabras, los estudios poscoloniales observan que la subjetividad, la identidad, el poder y el conocimiento son una poderosa herramienta crítica contra los marcos de pensamiento que la modernidad presentaba como inevitables y que al romperlos inauguran una reflexión ética sobre el trato a las diferencias y de las relaciones entre el yo y el Otro.

²² Este es uno de los postulados básicos del grupo modernidad/colonialidad, la colonialidad es constitutiva de la modernidad y no derivativa, es decir hace parte de un proceso horizontal, sin colonialidad no hay modernidad y viceversa, de ahí la complicidad de los saberes modernos con los proyectos imperialistas. Cfr. PACHON SOTO, Damián, Nueva perspectiva filosófica en américa latina: el grupo modernidad/Colonialidad. En: Ciencia Política N° 5 Enero-Junio 2008. p. 11-12.

Citemos como ejemplo de la intersección entre lo poscolonial y lo pos-estructural, el legado de Jacques Derrida (1930–2004) nacido en Argelia bajo el dominio Francés y cuyo pensamiento puede ser interpretado como un esfuerzo de descolonización y resistencia anti-colonial. Las estrategias de-constructivas de Derrida, fueron utilizadas por Gayatri Spivak, para determinar que los procesos de independencia de la India colonial, al ser narrados desde la perspectiva de las élites, hizo imposible una lectura histórica desde abajo, lo cual reforzó el silencio y la subordinación de una gran parte de la población. No está demás decir, que para Robert Young, el desarrollo postestructuralista francés fue informado e influenciado por la guerra de independencia de Argelia (1954-1962) pues para muchos intelectuales franceses, incluyendo Jacques Derrida, la guerra de independencia de Argelia fue un importante recordatorio de que la libertad, y la soberanía, en las democracias liberales occidentales como Francia, se aseguró través de la explotación colonial y la expansión capitalista en otras partes del mundo. La libertad y la soberanía del ser humano tema en el “Primer Mundo” se basó en la opresión y la explotación de los sujetos coloniales en el “Tercer Mundo”.²³

La idea aquí es que las líneas de influencia del postestructuralismo, presentes en el pensamiento poscolonial, se obstinan en problematizar los valores de la ilustración europea y sus pretensiones de universalidad. Esto explica la filiación epistemológica de Gayatri Spivak con la obra de Derrida, de quien tradujo al inglés *De la Gramatología* en 1976, o el papel que jugó Edward Said en la introducción de la obra de Michel Foucault a la academia Norteamericana. Sin embargo hay que aclarar que las críticas del postestructuralismo o la postmodernidad, a la epistemología occidental, no deben tomarse como un punto final. Pues es posible afirmar que estas críticas, no dan cuenta de forma exhaustiva de varios siglos de dominación colonial; es decir, desde la perspectiva de otras culturas, que viven en la pobreza y luchan por la supervivencia, la célebre “condición postmoderna”, en palabras del filósofo nigeriano Denis Ekpo (1996, p.3) es “el grito hipócrita de auto-adulación de los niños sobrealimentados y mimados del hiper-capitalismo” y el reflejo de su aburrimiento en la abundancia material; por lo cual, la posmodernidad no es un asunto aplicable a la mayoría de países africanos, donde miles de personas mueren de hambre o viven en la extrema pobreza, para ellos, el marco teórico de la posmodernidad en vez de ayudarles, es una nueva forma de dominación occidental. Desde esta perspectiva, la

²³ En su obra *White Mythologies*, Robert Young señala que una gran cantidad de pensadores etiquetados de «postestructuralistas» comenzaron su trayectoria lejos de su aparente procedencia parisina: una proporción extraordinariamente alta de ellos provenía de Argelia. Esta procedencia sugiere que determinados aspectos del Postestructuralismo, por ejemplo de la obra de Derrida, pueden relacionarse con las perspectivas políticas de los argelinos colonizados, por lo cual una denominación más adecuada para el postestructuralismo sería teoría franco-magrebí. Cfr. YOUNG, Robert. *White Mythologies*. London: Routledge. 1990.

postmodernidad y el posestructuralismo, como proyecto epistemológico aún despliegan un sujeto cognoscente que se revela como un hombre de raza blanca, propietario y eurocentrado, lo cual reproduce nuevas formas de dominio.

No pasemos por alto esta insinuación, y tratemos de ampliarla desde la detracción realizada por el pensamiento poscolonial, al marxismo como modelo efectivo de emancipación política, ya que a pesar de su crítica radical a las desigualdades sociales producidas por el capitalismo, el marxismo excluye a ciertos grupos de la posibilidad de resistencia. Es decir, la perspectiva histórica marxista es profundamente eurocéntrica, en ella las preocupaciones por los asuntos de raza, género y violencia colonial, son prácticamente inexistentes (Young, 2008). Para Marx, América Latina se encontraba “fuera de la historia”, ya que por sus incipientes instituciones políticas y por representar un conjunto de sociedades semif feudales, les resultaba imposible insertarse en el movimiento progresivo hacia la libertad. Para Santiago Castro Gómez, Marx y Engels fueron escépticos al considerar el desarrollo de la clase burguesa en sociedades no europeas. Como resultado, las sociedades no capitalistas, dependientes y colonizadas (lo que hoy, grosso modo, llamaríamos «Tercer Mundo») fueron miradas por Marx y Engels, desde la perspectiva de las sociedades modernas europeas, que sí consiguieron un desarrollo plenamente capitalista (Castro. 2005. p, 14). Ahora bien, desde esta supremacía etnocéntrica, los problemas de raza y género fruto del dominio colonial, son silenciados desde el paternalismo y la superioridad del hombre europeo, lo cual es interpretado por el pensamiento poscolonial, como una ceguera a las condiciones históricas reales de marginación y explotación desplegada por los regímenes colonialistas:

La tesis hegeliana de los «pueblos sin historia», heredada por Marx, permite entender por qué razón éste vio a Latinoamérica como un continente incapaz de desarrollar una estructura económica y social que le permitiera insertarse, con alguna esperanza de éxito, en el proceso revolucionario mundial. Para Marx América Latina era un conjunto de sociedades semif feudales gobernadas por latifundistas que ejercían su poder despótico sobre unas masas carentes de organización. La revolución de la independencia habría sido obra de un puñado de separatistas criollos que obraron con el apoyo externo de la burguesía inglesa, sin contar para nada con el respaldo de las masas populares. Por esta razón, al redactar su artículo sobre Simón Bolívar para el New York Daily Tribune en 1857 Marx se refirió al prócer venezolano como representante típico de una clase dirigente reaccionaria y partidaria de establecer una monarquía bonapartista en el continente. (Lander. 2000, 16)

No es que esta alusión a Marx, sea anecdótica o no requiera mayor comentario, con ella he querido poner de manifiesto que la multicontextualidad que caracteriza a los estudios

poscoloniales, requiere miradas multicontextuales. Esto explica, que a pesar del sinnúmero de herramientas y categorías de análisis proporcionadas por el marxismo a los participantes del debate poscolonial, estos a su vez, enfatizan la condición geopolíticamente situada de sus pretensiones de verdad, es decir, el carácter parcial y situado de un saber que depende de las condiciones particulares de su historia efectiva. Recurramos al excelente argumento del sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, quien desde la mirada latinoamericana, tiene en cuenta esta complejidad:

Es posible desde una perspectiva no eurocentrada criticar del marxismo, su universalismo abstracto, su eurocentrismo y su filosofía de la historia, a la vez que su descuido por los aspectos étnicos, discursivos y simbólicos. Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge de una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judío-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa; lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversidad cosmológica y epistemológica, así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no queda incorporada ni situada epistémicamente en su pensamiento. (Grosfoguel, 2007. p, 69)

En este sentido, al repensar las cuestiones de raza y género que rodean los discursos del marxismo, entendemos que las diferencias de clase no son las únicas que excluyen y marginalizan, pues como vimos con Linneo y Kant, teorizar sobre la raza no es sólo una cuestión de conocimiento, se trata también de crear jerarquías y justificar la desigualdad, por medio de taxonomías que determinarán que grupo domina al otro. Ahora bien, con el fin de superar los sesgos o visiones fragmentadas, que tienden a articular de forma unívoca un objeto de estudio, que por naturaleza es disperso, complejo y problemático, es necesario tener en cuenta los espacios desde los cuales, los efectos residuales del colonialismo son resistidos y cuestionados. No en vano, Edward Said, Homi K. Bhabha y Gayatri Spivak, a quienes se atribuye la coherencia epistémica y discursiva de la investigación poscolonial, han desafiado desde sus posiciones particulares de colonizados, las categorías de identificación con las que occidente delimitaba y confinaba intelectualmente a las mujeres, los negros, los indios, los árabes y mestizos. De esta forma, y ejecutando una contra narrativa, destinada a revelar como el poder y el conocimiento, como empresas relacionadas, fueron utilizadas para legitimar una historia de dominio, los críticos poscoloniales intenta exponer y deconstruir los supuestos racistas e imperialistas que aún influyen en las relaciones entre las naciones. Por este motivo, y con el fin de profundizar en

el marco conceptual del pensamiento poscolonial, desglosemos brevemente los aspectos centrales de su obra.

2.1. La “Santísima Trinidad” de los Estudios Poscoloniales.

Lo que me interesa ahora es delimitar las filiaciones metodológicas y las condiciones académicas en las que surge lo poscolonial como campo de discusión y problematización, bien sea para trazar una “línea común” a sus preocupaciones, o bien, para observar como las condiciones de vida de los autores poscoloniales, fueron cruciales para la dirección de su teoría. Esto no implica una revisión exhaustiva de sus obras, (empresa a todas luces insuficiente, en un ejercicio académico como este) sino la formulación de ciertos “principios” o categorías básicas, utilizadas para abordar y problematizar la experiencia colonial. Hay que resaltar que no existe una perspectiva monolítica o una “camisa de fuerza” para los debates del área, dado que los críticos poscoloniales, con el fin de deslegitimar las relaciones desiguales de poder en los países administrados por las potencias coloniales desde los siglos XVI al XX, se sirven de diferentes escuelas y estrategias de pensamiento. El punto esencial radica en las realidades materiales de explotación y lucha por la dignidad, que definen los textos “fundantes” del paradigma poscolonial. Esto quiere decir, que en estos textos confluye un esfuerzo permanente por dismantelar las oposiciones binarias opresoras y las representaciones inferiorizantes, construidas por el pensamiento moderno, y proyectadas por Europa a la hora de entender y relacionarse con el mundo. De hecho, Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak, no sólo tejen sus ideas desde la agenda de la gente marginada, además se interesan en preguntar acerca de quién habla, para quién, en qué condiciones y con qué fines, con lo cual, se hacen explícitas las decisiones políticas disfrazadas en pretensiones de verdad. Además, cuando estos autores se preocupan por la identidad, la representación, las diásporas, la migración y la alteridad, se están preguntando ¿Por qué Occidente, basó su auto-comprensión a partir de la inferiorización construida de su antónimo? ya que la violencia real, el silenciamiento de la alteridad, la marginación de las minorías, han jugado un papel fundamental en las narrativas que celebran la singularidad y superioridad europeas, de ahí que estos autores, busquen provincializar y desnaturalizar las formas occidentales de conocimiento y las pretensiones hegemónicas que vienen con ellos. En este orden de ideas, comenzaremos por explorar el trabajo fuente de inspiración para los Estudios Poscoloniales, escrito por Edward Said con el título de *Orientalismo*, el cual será crucial para entender, como las potencias imperiales, han construido una idea del colonizado, vinculada al ánimo de control político.

2.1.1. Edward Said: ¿Cómo se fabrica Oriente?

A título ilustrado indicaremos, que para la academia el texto fundacional de la teoría poscolonial es presentado por Edward Said, en 1978 bajo el nombre de *Orientalismo*, allí Said utiliza la categoría de discurso de Michel Foucault y los nexos entre poder y conocimiento para examinar las formas en que el poder imperial de Occidente ha construido un discurso sobre Oriente. Edward Said nacido en Palestina (1935-2003) observó la ocupación británica de su país, (justificada a partir de la promesa de la civilización) como otro ejemplo más, de la larga historia del colonialismo europeo, y a partir de ahí, se interesó en examinar el discurso imperial de Occidente, y los procesos por los cuales Occidente “sabe” de Oriente, como una forma de ejercer poder sobre este. Es decir, Said, argumentó que las prácticas políticas del imperialismo, se entretajan con las producciones culturales y académicas realizadas desde las metrópolis hacia las colonias, y que para ello, se necesita una construcción discursiva, y un dominio intelectual rotulado como Oriente. Visto de esta forma, el *Orientalismo*, no es más que una estrategia europea para conocer y dominar el mundo colonizado. En estos términos, los supuestos y estereotipos construidos por artistas, escritores, intelectuales y políticos sobre Oriente, hacen parte de un ejercicio de autoridad desplegada por el imperialismo occidental del siglo XVIII. En este despliegue, la autoridad aceptada como historia “oficial” no es una representación natural de las cosas, sino la construcción del Otro desde los intereses de una relación de sometimiento y explotación, lo que es entendido por Said como una instrumentalización del conocimiento al servicio de un proyecto político para el Medio Oriente:

La distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y también, de una serie completa de «intereses» que no solo crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas; es una cierta voluntad o intención de comprender y en algunos casos, de controlar, manipular e incluso incorporar lo que manifiestamente es un mundo diferente (alternativo o nuevo).²⁴ (Said. 2008. p. 34)

²⁴ El imperialismo como actitud va más allá del control político en otros territorios, también implica la creación textual del Otro como garantía de su subordinación.

Es decir, el Orientalismo sigue siendo fundamental para el funcionamiento del poder imperial en cualquier forma que adopte, ya que al fijar y nombrar al Otro a través del discurso, se mantiene su control político. A esto se suma, que en el discurso occidental, el oriental como Otro, es catalogado como “primitivo”, “exótico”, o “misterioso”, con lo cual se insinúa que la naturaleza de sus sociedades, responde a cierta condición de atraso o degeneración en comparación a las europeas, y al ser concebido como tal, se le concede un estatus inferior. Un ejemplo de ello, es la relación de Occidente con el “Islam”, y la forma como este es presentado en los medios de comunicación y en los circuitos académicos del primer mundo, allí se le imputa cierto aire de atraso, de arcaísmo religioso y cultural, con lo cual se argumenta la oscuridad y la extrañeza de los musulmanes, algo similar ocurrió con las representaciones Africanas en occidente durante el periodo colonial del siglo XIX. De esta manera, desde las definiciones académicas y el imaginario cultural, el Orientalismo se despliega como una forma de autoridad y dominio. Cabe resaltar, que este despliegue, será perpetuado y reforzado por medio de la creación textual y el levantamiento del archivo, que bajo la premisa del aprendizaje y descubrimiento de lo oriental, serán la base epistemológica de su dominación. De hecho, el discurso de la representación, al tener una política de fondo vinculada a los objetivos de la colonización, permite entender que mediante la incesante construcción de su objeto de colonización, los europeos pudieron mantener su hegemonía sobre estos, (dominaron a Oriente en el proceso de conocerlo). Por esta razón, Orientalismo de Edward Said, es una obra abiertamente política, pues su objetivo no es investigar la variedad de disciplinas o elaborar un compendio de las culturas orientales, sino más bien invertir la “mirada” del discurso, para analizarlo desde el punto de vista de lo Oriental, y al hacerlo, exponer toda la red de racismo, los estereotipos culturales, el imperialismo político, la epistemología deshumanizante y las relaciones asimétricas de poder, que han rodeado al proyecto imperial europeo

Bajo el lema general de conocer Oriente, y dentro de los límites que el paraguas de la hegemonía occidental imponía a partir de finales del siglo XVIII, emergió un oriente complejo, adaptado a los estudios académicos, a las exposiciones de los museos, a las reconstrucciones en la oficina colonial, a la ilustración teórica de tesis antropológicas, biológicas lingüísticas, raciales, e históricas sobre el género humano y el universo y a ejemplificar teorías económicas y sociológicas de desarrollo, de revolución, de personalidad cultural y de carácter nacional o religioso. Además, el examen imaginario de las realidades de Oriente se basaba, más o menos exclusivamente, en una conciencia occidental soberana. (Said. p, 27)

Como podemos ver, Oriente no es un hecho inerte de la naturaleza, ni un acontecimiento revelado en el plano de su esencialidad, sino un fenómeno construido, a partir de una amplia gama de distorsiones, prejuicios y estereotipos, que implican una representación

sesgada y malintencionada del Otro. En estos términos, la asunción del hombre europeo como centro y protagonista de la modernidad, si se observa desde la perspectiva poscolonial, sólo fue posible mediante la subordinación y marginación de las mujeres, negros, indígenas, asiáticos y mestizos, todos agrupados bajo la categoría de lo subhumano. Pero ¿Cómo llegó Edward Said, a cuestionar la posibilidad de una verdadera representación del colonizado por parte del colonizador? La respuesta la encontramos en el cuadro metodológico generado por la noción foucaultiana del discurso, desde ahí fue posible entender como el régimen de representación utilizado en la colonización, responde a la intersección del poder/conocimiento. Es más, a través de la apropiación foucaultiana de discurso, Said no sólo denunció la cruel visión del mundo que Europa construyó del Otro, además, hizo posible “de-construir” la narrativa dominante en la cual el sistema jurídico y político del régimen imperial se había basado. Se plantea entonces, una similitud entre el Orientalismo de Said, y la definición de discurso foucaultiano, es decir, un espacio coherente y limitado por la fuerza social, donde el mundo puede ser conocido mediante un sistema de declaraciones. En este sistema, cualquier intento para adquirir un conocimiento sobre el mundo, está determinado por la forma en que se conoce, por lo cual, todo lo que pudo ser dicho o escrito sobre Oriente en el contexto colonial, dio como resultado un discurso solidario con la dominación.

Este es uno de los principales puntos de apropiación que Edward Said, hace de Foucault, la consideración del discurso como un sistema de estados dentro del cual el mundo puede ser conocido. En este discurso los hablantes, oyentes, escritores y lectores, no sólo llegan a un entendimiento acerca de sí mismos, (construyen su subjetividad), además, en él, Oriente adquiere una forma de realismo radical. Visto de esta forma, el discurso colonial se convierte en un sistema de declaraciones que pueden hacerse acerca de las colonias, los pueblos coloniales y sobre la relación de estos con los colonizadores. Al respecto Said argumentará, que fueron las instituciones culturales occidentales las responsables de la creación de esos 'Otros', a través de disciplinas académicas como la antropología, la historia, la filosofía, la lingüística, o la biología, intoxicadas con ideales darwinistas de supervivencia y selección natural. Por lo cual, es fácil comprender como las potencias imperiales definieron y fortalecieron su identidad, mediante la construcción de una oposición binaria donde el colonizado era su antagonista. De ahí, la dimensión claramente política de las tesis orientalistas, ya que la representación del Otro no puede divorciarse de los efectos que conlleva, y de las exclusiones raciales y políticas a las que obliga:

Es sobre todo, un discurso que de ningún modo se puede hacer corresponder directamente, con el poder político, pero que se produce y existe en virtud de un intercambio desigual con varios tipos de poder: se conforma a través de un intercambio con el poder político (como el estado colonial e imperial), con el poder

intelectual (como las ciencias predominantes: la lingüística comparada, la anatomía o cualquiera de las ciencias de la política moderna), con el poder cultural (como las ortodoxias y los cánones que rigen los gustos, los valores y los textos); con el poder moral (como las ideas sobre lo que "nosotros" hacemos y "ellos" no pueden hacer o comprender, del mismo modo que "nosotros"). De hecho, mi tesis consiste en que el orientalismo es -y no sólo representa- una dimensión considerable de la cultura, política e intelectual moderna, y, como tal, tiene menos que ver con Oriente que con "nuestro" mundo. (Said. p, 34)

Aquí conviene detenerse un momento en la idea de representación, pues el Orientalismo, implica un proceso de conocimiento, en el cual, ciertos conceptos ideológicos adquieren un significado hegemónico y un dominio intelectual sobre lo que es nombrado. Es decir, cuando Europa conceptualiza las relaciones coloniales, construye un sistema discursivo, en el cual, los colonizados son puestos al servicio de una cuestión política. Por lo cual, la cultura oriental al participar de una política concreta de representación, ocupa siempre una posición de inferioridad frente a Occidente, quien además de ocupar militarmente su territorio, puede jerarquizarlo sobre la base de su raza, cultura y etnia. Por esta razón, Said pretende demostrar, como la representación del oriental en el discurso europeo, requiere un ejercicio constante de disciplina y autoridad, que garantice el silencio del colonizado y certifique su incapacidad para representarse a sí mismo. Esto nos lleva a considerar como los procesos de representación son el reflejo de formas de poder, capaces de generar parámetros sentidos, y mecanismos de subordinación:

Representación es la producción de sentido de los conceptos en nuestras mentes mediante el lenguaje. Es el vínculo entre los conceptos y el lenguaje el que nos capacita para referirnos sea al mundo 'real' de los objetos, gente o evento, o aun a los mundos imaginarios de los objetos, gente y eventos ficticios [...] En el corazón del proceso de sentido dentro de la cultura hay, por tanto, dos 'sistemas relacionados de representación.' El primero nos permite dar sentido al mundo mediante la construcción de un conjunto de correspondencias o una cadena de equivalencias entre las cosas -gente, objetos, eventos, ideas abstractas, etc.- y nuestro sistema de conceptos, o mapas conceptuales. El segundo depende de la construcción de un conjunto de correspondencias entre nuestro mapa conceptual y un conjunto de signos, organizados o arreglados en varios lenguajes que están por, o representan esos conceptos. La relación entre las 'cosas', conceptos y signos está en el corazón de la producción de sentido dentro de un lenguaje. El proceso que vincula estos tres elementos y los convierte en un conjunto es lo que denominamos 'representaciones. (Hall. 1997. p, 13)

Ahora bien, suponer que la utilización del lenguaje en los textos orientalistas es transparente, sería negar los clichés y los estereotipos culturales que construye la visión del oriental desde el idioma, la cultura y las instituciones del representador. En estos términos, Said cuestiona la creencia en que las representaciones encontradas en los textos del periodo colonial, correspondan a entidades reales, o den cuenta de procesos naturales, ya que los procesos de sentido no pueden entenderse por fuera de los marcos institucionales y las relaciones de poder, que hacen del colonizado algo visible y enunciable. Se trata desde luego del uso de la noción foucaultiana del Discurso como marco analítico, y del Oriente como un objeto constituido al interior de la experiencia europea. Por lo cual, para Edward Said, que en un momento dado, de entre todas las cosas que pudieron decirse sobre Oriente, sólo ciertas cosas hayan sido dichas, es una muestra de la inmanencia entre la autoridad y la agencia, entre el conocimiento y los mecanismos de poder que hicieron posible la colonización del Otro europeo.

2.1.2 Komi K. Bhabha: estereotipo y mimetismo.

Komi K. Bhabha nace en la India en 1949 y al igual que los teóricos de lo subalterno, ha argumentado, que la aparición del Estado-nación en el contexto poscolonial, no va acompañado por la transformación de su estructura social, pues los sedimentos de raza, clase y género, con los cuales se desarrolló el dominio europeo, aún permanecen en la mayoría de países descolonizados. Para Bhabha esta situación, se explica por la presencia oculta de los principios del colonialismo en la narrativa del progreso moderno, y en las formas tradicionales de pensar lo político que justifican la expansión imperialista. Ahora bien, para Bhabha, igual que para Said, no es posible la violencia y el sometimiento colonial, sin la producción de conocimiento sobre el que es sometido, pues sólo puede convertirse a una cultura en antagonista, cuando su identidad es definida como algo inferior, amenazante o contraria a los intereses de la cultura dominante. Por ello, considera Bhabha, Occidente se preocupa constantemente por definir sus “dobles”, lo Otro, lo exterior a sí mismo, no sólo para explicar su propia identidad y justificar su imagen, sino para documentar y sancionar una “superioridad” que pueda ser dictada como obligante. Además frente a las identidades sociales construidas y sus consecuencias políticas, Bhabha observa con especial atención el uso de Estereotipos, es decir el “cuadro típico” que se utiliza cuando se piensa acerca de un determinado grupo social, pues el Estereotipo como método de comprensión, ha sido característico del colonialismo a la hora de clasificar a las personas en grupos de categorías. Es decir, la superioridad de ciertos grupos sobre otros, recurrente en los discursos imperialistas, es alimentada, por el énfasis dado a las diferencias

culturales y biológicas, que en forma de Estereotipos, son tomados como preceptos de acción.

En este contexto, Bhabha explora cómo el lenguaje estructura las identidades del colonizador y el colonizado, ya que si bien el colonialismo funciona como una práctica política y economía, este depende de las estructuras culturales para su coherencia y justificación. Es decir, los individuos pueden diferir en cuanto a su clase social, género, raza, y características étnicas pero estas encuentran sentido al ser identificadas en un discurso, el cual los sujeta a sus reglas, y por tanto, los convierte en sujetos de poder/conocimiento. De ahí que en lugar de ver el colonialismo como algo bloqueado en el pasado y explicar los acontecimientos históricos como el resultado de diferencias culturales innatas, Bhabha, se replantee al sujeto político del presente como un acontecimiento discursivo:

Un rasgo importante del discurso colonial es su dependencia del concepto de “fijeza” en la construcción ideológica de la otredad. La fijeza, como signo de la diferencia cultural/histórica/racial en el discurso del colonialismo, es un modo paradójico de representación; connota rigidez y un orden inmutable así como desorden, degeneración y repetición demoniaca. Del mismo modo el estereotipo, que es su estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está “en su lugar”, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente...como si la esencial duplicidad del asiático y la bestial licencia sexual del africano que no necesitan pruebas, nunca pudieran ser probadas en el discurso [...] Mi lectura del discurso colonial sugiere que el punto de intervención debería pasar del reconocimiento rápido de imágenes como positivas o negativas, a una comprensión de los procesos de subjetivación hechos posibles (y plausibles) mediante el discurso estereotípico. (Bhabha. 2002. p, 91)

Podemos observar que para Bhabha, el discurso colonial depende del concepto de “fijeza”, en la medida en que el Otro se construye ideológicamente como el lugar de siempre, es decir, como algo ya conocido e inamovible, esto permite que el Estereotipo funcione, al crear una cadena continua y repetitiva de formas fijas que dan cuenta de una identidad: la animalidad del negro, la inocencia del indio, la superioridad del blanco, son estereotipos que facilitan las relaciones coloniales, al establecer una forma discursiva y de posición racial en términos de orden. Al igual que Spivak con Derrida o Said con Foucault, Bhabha se apropia de ideas posestructuralistas, para hacer su análisis. Es así, como explica el proceso de identidad en el colonialismo a través de Lacan y su Fase del Espejo, para el psicoanalista francés, esta etapa constituye un momento crítico en el desarrollo del ego, en el cual, el niño crea una ilusión de su individualidad al identificar su propia imagen

reflejada en un objeto externo²⁵. Es decir, a través de una imagen externa del cuerpo, se produce una respuesta relacionada con la representación mental del "yo", que será la base para todas las identificaciones posteriores. Pues bien, al igual que la imagen construida desde un exterior, para Bhabha la identidad del colonizado es el resultado de la mirada del colonizador.

Habría que decir también, que junto al concepto de Estereotipo, Bhabha considera que la relación entre colonizador y colonizado está marcada por la Hibridez y el Mimetismo, ya que el encuentro de ambos, implica una mezcla recíproca de idiomas, culturas y creencias. Ahora bien, la particularidad de esta mezcla, es que se lleva a cabo, dentro de los límites del discurso de la cultura dominante, por lo cual, los grupos dominados y sus identidades, al quedar inmersos en una esfera de autoridad eurocéntrica, son definidos desde los ideales políticos y sociales de las potencias imperiales. En este sentido, los colonizados no pueden "escapar" a los límites del discurso colonial, el cual convierte el color de la piel en un marcador privilegiado de diferenciación social. Bhabha enfatiza que considerar ciertas características físicas en lugar de otras para definir una raza, (color de piel negra o blanca, pero nunca orejas grandes o pequeñas) demuestra que no estamos ante un hecho, biológico natural, sino ante la construcción de significados históricos y culturales, donde lo político hace uso de lo metafórico, con lo cual, un gran número de culturas, etnias, y formas de vida quedan hacinadas en construcciones genéricas de identidad.

De esta circunstancia nace el hecho que Bhabha, reconozca la fuerza de la escritura, y la metafóricidad como discurso retórico, es decir como una matriz productiva que define lo social y lo dispone para la acción, pues las decisiones políticas no actúan en la pre-existencia de lo social, más bien lo social es algo que se construye a través de formas retóricas y discursivas, de allí que la metáfora tenga la capacidad no sólo de describir, sino también de dar forma y prescribir el mundo. En este orden de ideas, no es casualidad que la mayor parte del archivo y los conocimientos que dan cuenta del sujeto colonizado se generen en las instituciones académicas colonizadoras, esto además de una forma de gobernabilidad, es un ejercicio de poder inscrito en el discurso estereotipado, que facilita los cambiantes posicionamientos de los sujetos, por efectos de clase, raza o género. Por esta razón, Bhabha, hace hincapié en los conceptos de hibridez, mímica y diferencia, como

²⁵ El estadio del espejo se ordena esencialmente sobre una experiencia de identificación fundamental, en cuyo transcurso el niño realiza la conquista de la imagen de su propio cuerpo. La identificación primordial del niño con esta imagen va a promover la estructuración del yo poniendo término a esa vivencia psíquica singular que Lacan denomina: fantasía del cuerpo fragmentado. Pues, antes del estadio del espejo, el niño no experimenta inicialmente su cuerpo como una totalidad unifica, sino como algo disperso. Véase. DOR, Joel. Introducción a la Lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje. Barcelona: Gedisa. 1994. p. 90.

formas de resistencia a las metáforas utilizadas por el imperialismo, para él, la crítica cultural tiene consecuencias políticas, siendo posible desarrollar a través de ellas, el lenguaje de la disidencia, donde se lleve a cabo un ejercicio de contra hegemonía y cuestionamiento:

En este estadio, sin embargo, daré lo que considero las condiciones y especificaciones mínimas de tal discurso. Es un aparato que gira sobre el reconocimiento y la renegación de las diferencias racial/cultural/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para “pueblos sujetos” a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejercita la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer. Busca autorización para sus estrategias mediante la producción de conocimientos del colonizador y del colonizado que son evaluados de modo estereotípico pero antitético. El objetivo del discurso colonial es construir al colonizado como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, de modo de justificar la conquista y establecer sistemas de administración e instrucción. Pese al juego del poder dentro del discurso colonial y a los cambiantes posicionamientos de sus sujetos (por ejemplo, los efectos de clase, género, ideología, diferentes formaciones sociales, sistemas varios de colonización, etc.), me refiero a una forma de gobernabilidad que al señalar a una “nación sujeto/sujeta” se apropia, dirige y domina sus distintas esferas de acción. En consecuencia, pese al “juego” en el sistema colonial que es crucial a su ejercicio del poder, el discurso colonial produce al colonizado como una realidad social que es a la vez un “otro” y sin embargo enteramente conocible y visible. (Bhabha. 2002. p, 95)

Este análisis del discurso colonial pretende exponer la relación entre conocimiento y política, dando testimonio no sólo de las desigualdades contemporáneas sino también de las condiciones históricas de su aparición, aquí se evidencia la aplicación de herramientas del posestructuralismo a los textos coloniales, con el fin de resaltar como en el discurso colonial, la identidad en términos de “presencia” y “apariencia” construye al Otro como un sujeto incompleto. En definitiva el discurso estereotipado y racista, inscribe una forma de gubernamentalidad, articulada desde la constitución del conocimiento y el ejercicio del poder, en ellas se dan lugar teorías raciales, coloniales y administrativas, y sobre esa base se busca institucionalizar una serie de políticas e ideologías culturales que son abiertamente excluyentes y discriminatorias.

2.1.3 Gayatri Spivak: la sombra del subalterno.

El trabajo intelectual de Gayatri Spivak es fruto de la experiencia de la migración poscolonial de la India a los EE.UU, nacida el 24 de febrero de 1942, Spivak, se ha esforzado por encontrar un vocabulario crítico que sea apropiado para describir las experiencias y las historias de los individuos y grupos sociales históricamente desposeídos y explotados por el colonialismo europeo. Para ello, en 1985, publica el ensayo titulado *¿Puede hablar el subalterno?*²⁶ en el cual interpela la “ceguera de clase” de la academia occidental, al argumentar que en ella, el subalterno permanece en la sombra al no tener una historia y no poder hablar. La pensadora Hindú, entiende al subalterno como el sujeto oprimido, de rango inferior, subordinado por motivos de clase, casta, edad, sexo o cualquier otra condición. Hay que resaltar el contexto en el cual surge el término, el sur de Asia, donde las sociedades aún se estructuran en términos de clase, casta, edad y sexo. Si bien esta autora habla desde el rígido sistema de clases y castas de la India, *¿Puede hablar el Subalterno?* pone de manifiesto, que en las condiciones históricas y políticas actuales no garantizan que los intereses particulares de los grupos subalternos sean reconocidos o que sus voces sean escuchadas. Por el contrario la actitud “benevolente” con la cual algunas teorías académicas del primer mundo, interpretan a los oprimidos, favorecen su exclusión de la historia, pues narran los procesos de independencia o liberación como un logro de las élites nacionalistas. Es decir, el intelectual que dice representar y hablar por el excluido, refuerza su condición de opresión, al silenciar la voz de los campesinos, las mujeres pobres, las víctimas de la guerra y otros colectivos privados de sus derechos, ya que bajo la pretensión de verdad, universalidad y objetividad de su discurso, construye una concepción ideológica de clase y género sancionada como marco teórico común:

Dentro del itinerario suprimido del sujeto subalterno, la pista de la diferencia sexual está doblemente suprimida. La cuestión no es la de la participación femenina en la insurgencia, o las reglas básicas de la división sexual del trabajo para cada caso de los cuales hay “evidencia”. Es más que ambos en tanto objeto de la historiografía colonialista y como sujeto de insurgencia, la construcción ideológica del género mantiene lo masculino dominante. Si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas. (Spivak. 2003. p, 328)

²⁶ El concepto de Subalterno es tomado del pensador italiano Antonio Gramsci, quien lo adopta para referirse a los grupos sociales de “rango inferior” sometidos a la hegemonía de las clases dominantes. Para Gramsci, en las clases subalternas se incluye a los campesinos, trabajadores y otros grupos marginados y excluidos del acceso al poder. Cfr. GRAMSCI, Antonio. *Escritos Políticos (1917-1933)*. México: Siglo XXI. 1997. Para el ensayo de Spivak Véase. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *¿Puede hablar el Subalterno?* En: *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 39, enero-diciembre 2003, pp. 297-364.

El objetivo de Spivak es hacer hincapié en los puntos ciegos del discurso académico disciplinar, y exponer las limitaciones de las teorías europeas cuando se aplican a las vidas e historias de las personas menos favorecidas del “tercer mundo”, en este sentido ¿Puede hablar el subalterno? esboza como desde el conocimiento se justifica la violencia epistémica, militar y política sobre los pueblos no-occidentales, ya que al ser marginados de las posiciones académicas que definen y redefinen la tradición occidental son pensados y representados de acuerdo a modelos que ni los explican ni dan cuenta de lo que son. Esta incorporación a un marco epistemológico ajeno, refleja la relación entre conocimiento y poder, ya que los intentos académicos de representar a las sociedades no europeas, sacraliza la visión del mundo del grupo dominante al imponerla a todo el conjunto social.

Como se sugiere en líneas anteriores, una de las más importantes fuentes conceptuales para el desarrollo de las ideas de Spivak es el trabajo del filósofo Jacques Derrida, (de quien tradujo al inglés su obra *De la Gramatología*). La apropiación metodológica que Spivak, hace de Derrida, será utilizada como crítica a los límites y soportes del conocimiento, dada su dependencia de un lenguaje basado en diferencias y oposiciones binarias. Desde esta crítica se socava la autoridad del sujeto humanista occidental al exponer que su autoridad es producida a través de la exclusión de lo no idéntico. Es decir, una cosa se define en relación con lo que no lo es. Así, por ejemplo, la presencia se define por su diferencia de la no-presencia, ‘civilizado’ se define por su diferencia de “salvaje” o “blanco” se define por su diferencia con «negro». En este proceso el significado se estructura en términos de como los signos difieren de otros signos (*différance*). De esta manera, Spivak reconoce la utilidad del pensamiento de Derrida para hacer efectivas una serie de intervenciones críticas en el discurso del colonialismo, la economía global, la división internacional del trabajo y la división entre el “primer mundo” y el “Tercer Mundo”. En otras palabras la crítica de Spivak es un ejercicio deconstructivo interesado en exponer que aquello silenciado o tomado por inferior por el pensamiento occidental, forma parte de su propia condición de verdad y hace posible su definición de identidad. A este propósito se suma la creación del Grupo de Estudios Subalternos (*Subaltern Studies*), en la década de 1980, interesado en recuperar las voces no registradas por el discurso histórico, los sujetos silenciados por sistemas políticos y sociales y las comunidades excluidas de las élites gobernantes:

Subaltern Studies, esta fuerza crítica o este provocar la crisis pueden localizarse en su enérgico cuestionamiento del humanismo por parte del sector post-nietzscheano del estructuralismo europeo occidental; es decir, para nuestro grupo, Michel Foucault, Roland Barthes y un cierto Lévi-Strauss. Estos estructuralistas cuestionan el humanismo desenmascarando a su héroe: el sujeto soberano como autor, el sujeto de la autoridad, de

la legitimidad, del poder. Hay una afinidad entre el sujeto imperialista y el sujeto del humanismo.²⁷

Para Spivak, es desde la posición del grupo dominante que se representa al subalterno como incapaz de hablar o razonar por lo que requiere la “mediación” del intelectual del primer mundo, esta “mediación” ratifica la lógica de la dominación misma, ya que imposibilita advertir al otro en su radical exterioridad y diferencia. Por ello al problematizar la subalternidad, Spivak resalta las connotaciones políticas e intelectuales del mundo colonial, pues la relación de subordinación no puede entenderse sino en una lógica binaria de dominio, donde los que no pueden ser oídos, al no tener acceso a los medios institucionales, culturales y sociales para controlar su propia representación son representados por las élites académicas del primer mundo. En este contexto Spivak examina la situación de las mujeres indígenas a través de un análisis del y concluye con la declaración de que “el subalterno no puede hablar”. Es decir no hay forma en que los grupos oprimidos o marginados políticamente puedan expresar su resistencia o sus preocupaciones políticas ya que carecen de una voz o idioma dominante en el que puedan ser escuchados, de ahí el interés por subvertir la determinantes que silencian la conciencia del subalterno:

Investigar, descubrir y establecer la conciencia campesina o subalterno parece ser a primera vista un proyecto positivista: un proyecto que —de ser llevado a cabo adecuadamente— conduciría supuestamente a un terreno firme, a algo que puede ser revelado. Esto es aún más significativo en el caso de la recuperación de la conciencia, dado que para la tradición post-Ilustración de la que participa el colectivo como historiadores intervencionistas, la conciencia deviene en el terreno que hace posibles todas las revelaciones. (Spivak. 2008. p, 41)

En este contexto ya que casi todos los países del mundo habitado cayeron bajo el poder de una potencia europea, la crítica de Spivak permite repensar como el arraigo de la desigualdad social en los países que fueron colonizados, no es el único legado del imperialismo europeo, ya que aún permanece vigente la tendencia a evaluar la cultura y el conocimiento con relación a la normativa epistemológica occidental, lo cual refuerza la situación de subalternidad. Por ejemplo, la historiografía del nacionalismo indio, ha sido dominada durante mucho tiempo por el elitismo burgués y nacionalista, (afín a los valores

²⁷ El Grupo de Estudios Subalternos se inicia en Asia del sur en la década de 1980, con el objetivo de repensar y re-escribir la historia de la India, desde la perspectiva de la gente común, alejado de las narraciones que presentan a las élites indias como las primeras en tener cualquier tipo de conciencia social o política. Cfr. SPIVAK, Gayatri Chakravorty Spivak. Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía. En: Estudios postcoloniales, Ensayos fundamentales. Op. Cit., p.41.

y puntos de vista europeos) para los cuales la liberación de la opresión fue un logro exclusivo de las élites masculinas, excluyendo los intereses y las interpretaciones, que al respecto pudieran haber hecho las mujeres indias (las dificultades que viven las mujeres en el contexto colonial, no son las mismas, ni son narradas por esas élites). Por ello, Spivak, repiensa los conceptos de la colonialidad a través de los lentes críticos de la deconstrucción y el feminismo para dar una cuenta más flexible y matizada de la lucha política, que tome en cuenta las experiencias y las historias de las mujeres del “tercer Mundo”. Esta línea de razonamiento también sugiere, que el discurso académico e institucional persiste en presentar, a Europa como el sujeto soberano, teórico de todas las historias, incluyendo los que llamamos “indias”, “chinas”, “Kenianas”, y así sucesivamente. Pues todas estas otras historias tienden a volverse variaciones de una narrativa maestra que se podría llamar la historia de Europa.²⁸

Antes de seguir adelante, consideremos lo expuesto hasta aquí, uno de los propósitos de este trabajo es producir un diálogo entre los Estudios Poscoloniales, y la obra de Michel Foucault, para lograrlo, este apartado ha explorado los argumentos y las líneas de contestación más significativas del campo Poscolonial, desglosando los aspectos claves de su marco conceptual y metodológico. Esto nos permite, en primer lugar, entender el contexto y el reclamo político adelantado por los autores provenientes de los países colonizados, y en segundo lugar, nos evita las analogías simplificadoras y las comparaciones reduccionistas con las tesis del pensador francés. Ahora bien, el poder crítico y explicativo, que los Estudios Poscoloniales encuentran en la obra foucaultiana, no proviene de la adopción acrítica de su marco teórico, sino de los espacios de cuestionamiento y confrontación que sus preguntas han hecho posible. Por tal motivo, antes de analizar los déficits y presupuestos del pensamiento foucaultiano en la política poscolonial, demosle al pensador nacido en Poitiers la importancia que se merece.

²⁸ Véase. CHAKRABARTY, Dipesh. La postcolonialidad y el artificio de la historia ¿quién habla en nombre del pasado "indio"? En: Historia social, N° 39, 2001 (Ejemplar dedicado a: Nueva historia del trabajo). pp. 87-110. Es necesario recordar que el grupo de estudios subalternos considera la temporalidad desarrollista, o el sentido del tiempo que subyace a la visión por fases de la historia, como el efecto y legado del colonialismo decimonónico, el cual puede verse reflejado en los pensadores políticos europeos, como Mill (o incluso Marx), temporalidad que es rechazada por los nacionalistas y anticolonialistas por favorecer la “domesticación” política del tiempo. Cfr. CHAKRABARTY, Dipesh. La historia subalterna como pensamiento político. En: Estudios postcoloniales, Ensayos fundamentales. Op. Cit., p.152.

3. MICHEL FOUCAULT: UN FABRICANTE DE LIBROS BOMBA.

Sin lugar a dudas Michel Foucault, es uno de los pensadores más influyentes del siglo XX, no sólo por su capacidad de atravesar las fronteras tradicionales de la historia, la psicología o la filosofía, sino porque 28 años después de su muerte sus textos intervienen notablemente en el debate contemporáneo, pues es difícil encontrar un ámbito en la ciencias humanas que no tenga que lidiar con las consecuencias de sus investigaciones. No en vano, James Miller escribiría, como en el momento de su muerte el 25 de junio de 1984, a los cincuenta y siete años, Foucault era quizás el intelectual más famoso del mundo, ya que sus libros, ensayos y entrevistas se habían traducido a dieciséis lenguas y los críticos sociales trataban su obra como a una piedra de toque. (Miller. 1995) Esto nos permite afirmar que su desaparición en 1984, es sólo el comienzo de un aumento exponencial de la influencia de su obra, lo cual rarifica que el pensador francés sigue “dando cátedra”.

Nacido en Poitiers, en 1926, Foucault soportará en su niñez la barbarie nazi, la ocupación de su pueblo natal y la desaparición de varios de sus profesores de Instituto a manos de la Gestapo, como es el caso del canónigo Duret, profesor de filosofía y miembro de la resistencia Francesa, detenido sin volver a tener de él más noticias. En el decir de Didier Eribon, Foucault recordará aquella época como el primer temor de verdad ante la muerte, pues el peligro de la guerra como perspectiva de la existencia moldeaba la vida y la ponía realmente en peligro. Tal vez, declara Foucault, sea ese el motivo de mi fascinación por la historia y por la relación entre la experiencia personal y los acontecimientos a los que estamos sometidos. Creo que ahí reside el punto de partida de mi afán teórico. (Eribon. 1992. p, 30) Más adelante su compromiso con la libertad, lo llevará a afirmar que los hombres son más libres de lo que piensan y que es posible embellecer la existencia y vivirla como una obra de arte.

El pensador francés que no podía imaginar la actividad intelectual sin tratar de saber cómo y en qué medida sería posible pensar diferente, era amante de las máscaras, asiduo de la ironía y maestro de la sospecha, lo cual dificulta notoriamente definir y categorizar su pensamiento en los tradicionales límites de las disciplinas. Aquellos que lo conocieron lo describen como un esgrimista intelectual que manejaba la pluma como si fuese un sable o un francotirador que desde los márgenes acechaba las líneas de fuerza del tiempo presente, el mismo Foucault se veía como un fabricante de libros bomba que al leerlos provocaban un hermoso fuego de artificio²⁹. Con todo ello pensar con Foucault exige la renuncia a la

²⁹ Eribon hace eco a la nota que los profesores de Foucault, adjuntan a su informe de escuela secundaria en 1945: Vale mucho más que la calificación alcanzada, debería deshacerse de una cierta tendencia a ser

ingenuidad histórica y a la auto-seguridad del pensamiento encallado en soluciones rentables y definitivas, pues este tipo de pensamiento, suele ser la careta de la normalidad que el poder impone, y es precisamente allí, en lo que aparece como normal e independiente que anida la violencia y los modos de vida fascista. Pues bien, contra esta violencia y sus realidades brutales se pronuncian las líneas maestras de su obra.

3.1 Bajo los adoquines la quimera del Origen.

No me pregunten quien soy ni me pidan que sea siempre el mismo, así finaliza la introducción de la arqueología del saber, donde Foucault reconoce que escribe para perder el rostro y no ser reconocido³⁰. Su no linealidad, su “camaleónico” cambio de posición y su no permanencia en lo mismo, le permitieron entender el pensamiento como un ejercicio de riesgo, desde el cual es posible interrogar la función de autor y los límites de la razón, como formas que violentan las posibilidades de sentido. No en vano, el pensador francés, usará seudónimos para hablar de sí mismo, como el caso de Maurice Florence, donde presentará su proyecto como una historia crítica del pensamiento, o la entrevista con P. Rabinow, días antes de su muerte, donde reconocerá haber sido localizado una tras otra, y a veces simultáneamente, en la mayoría de las casillas del tablero político: anarquista, izquierdista, marxista ruidoso u oculto, nihilista, antimarxista explícito o escondido, tecnócrata al servicio del «gaudillismo», neoliberal. (Foucault. 1994. p, 355) Es por esta diversidad de juicios y la incapacidad para identificarlo, que Foucault en el teatro del pensamiento, es un enmascarado, amigo del anonimato, proclive a borrar los rastros que hicieran de su pensamiento una empresa fácil para cualquier catálogo.

No obstante como pretensión inicial, se propondrá un principio de intengibilidad, un precepto de unidad subyacente al polimorfismo foucaultiano, donde sus mil caras adquieren un único rostro y es posible observar el punto nodal que articula de forma coherente su proyecto. Ese principio que como un hilo conductor, atraviesa y condiciona su obra es el

hermético *Ibíd.*, p. 46. Se sorprenderían si leyeran que más años más tarde ese estudiante hermético afirmaba: “Lo ideal no es fabricar herramientas sino construir bombas porque, una vez que se han utilizado la bombas construidas ya nadie las puede usar. Y debo añadir que mi sueño personal no es construir bombas, pues no me gusta matar gente. Sin embargo, me gustaría escribir libros-bomba, es decir, libros que sea útiles precisamente en el momento en que uno los escribe o los lee. Acto seguido, desaparecerían”. Véase. FOUCAULT, Michel. *Diálogo sobre el poder*. En: *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1994. p. 72.

³⁰ Ver. FOUCAULT, Michel. *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI, 1979. p. 29. Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir.

antiesencialismo. Es decir, cuando Foucault, durante el período de su formación intelectual, se rebela contra las concepciones filosóficas que ocupan una posición dominante: el Marxismo, la Fenomenología y el Humanismo (y que, por ello, también nutren su propio pensamiento), lo que cuestiona de forma muy directa es el postulado esencialista sobre el que se basan dichas concepciones.³¹ Pero ¿Qué plantea el esencialismo como línea de razonamiento? Para este postulado el fundamento de lo real se encuentra en la esencia de las cosas, las cuales poseen propiedades fijas e invariables, que a su vez definen la naturaleza de una determinada entidad. Es importante destacar que para el esencialismo, lo ontológico se encuentra por fuera de la esfera de influencia histórica y cultural, pues la esencia pre-existe como característica constitutiva de la realidad. Por ejemplo, para el esencialismo el hombre y la mujer, son entidades ontológicamente estables, las cuales poseen características inmutables debido a sus propiedades como especies naturales, esto quiere decir que existe un origen puro y recuperable que encierra la verdadera esencia del hombre y la mujer. Es por ello que el esencialismo, al teorizar la historia como un continuo ininterrumpido, desconoce lo accidental o culturalmente asignado, en virtud de un estado originario, el cual funge como punto de partida determinante para las prácticas, identidades y leyes de la vida social.

Este punto se puede destacar desde la apreciación de Carl Popper quien entiende el esencialismo, como la búsqueda de la naturaleza oculta de las cosas, donde la esencia de un objeto puede ser conocida y definida dada sus propiedades inalterables.³² Desde esta perspectiva el esencialismo no sólo aporta un significado último como centro y principio de verdad, además define el terreno en que la relación política se constituye. Pensemos un momento que la Arqueología y la Genealogía, como formas de pensar la discontinuidad, se opondrán a cualquier orden absoluto de la razón, rechazando el esencialismo en las prácticas discursivas y políticas. Visto de esta forma, no es casualidad que Foucault, quien reconociera su pertenencia a la generación de estudiantes limitados por el horizonte

³¹ Esta línea de razonamiento la tomamos del Psicólogo Social Tomas Ibáñez, quién observa la voluntad de "contradecir el esencialismo" como el núcleo vertebrador del proyecto foucaultiano, esta voluntad comprendería la historia crítica del pensamiento, orientada a deconstruir el campo actual de la experiencia posible. Cfr. IBAÑEZ, Tomás. *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*, Barcelona: Gedisa, 2005. pp. 125-144.

³² Véase. POPPER, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós, 2010. p. 46-47. "Popper utiliza la expresión esencialismo metodológico para caracterizar la opinión sustentada por Platón y muchos de sus discípulos, de que corresponde al conocimiento o «ciencia», el descubrimiento o la descripción de la verdadera naturaleza de los objetos, esto es, de su realidad oculta o esencia. Era creencia peculiar de Platón que la esencia de los objetos sensibles podía hallarse en otros objetos más reales, vale decir, en sus progenitores o Formas".

marxista, fenomenológico y existencial, se revelará contra la historia vista como un continuo secuencial, donde un sujeto constituyente ejerce la función de significar a la verdad; todo lo contrario, el autor de *Las Palabras y las Cosas*, entenderá que no es el sujeto la condición de posibilidad de la experiencia y el sentido, sino que es la experiencia la que constituye al sujeto y su sentido, por lo cual ese sujeto, lejos de ser un ente universal, transhistórico y fundador, no es sino un producto históricamente variable, tan variable como lo pueda ser la propia experiencia:

El pequeño descubrimiento, o la pequeña inquietud, si se quiere, es la inquietud ante las condiciones formales que determinan la aparición de la significación. En otros términos, hemos examinado de nuevo la idea husserliana según la cual todo tiene sentido, que el sentido nos rodea y que nos embiste antes de que comencemos a abrir los ojos y a hablar [...] El sentido no aparece sólo, no “existe ya” o, mejor, sí “existe ya”, pero bajo cierto número de condiciones que son condiciones formales [...] nos hemos dedicado principalmente al análisis de las condiciones formales de la aparición del sentido. (Gabilondo. 1990. p, 48)

Este ejemplo es poderoso por dos razones, en primer lugar, porque nos enseña que el distanciamiento de Foucault de *La fenomenología*, inaugurada por Edmund Husserl, responde a la reticencia frente a todo discurso esencial y primigenio, que promueva la posibilidad de conocer la verdad de las cosas a través de la intuición directa del objeto; frente a tal pretensión, el pensador francés hablará de construcción histórica donde se presume la existencia de esferas superiores de sentido y usará la arqueología y la genealogía contra los “fondos neutros” que apoyados en supuestos absolutos, conciben al hombre, la verdad y el poder, como portadores de una esencia oculta bajo sus modalidades históricas. En segundo lugar, por las consecuencias que trae esta reticencia para la articulación de su proyecto. Pues Foucault observó, que al rechazar la idea de una razón que busca la recaptura de la esencia, se cuestiona el orden de representación que sostiene a esa razón y los límites y posibilidades que este impone para pensar la contingencia. De ahí, sus reservas frente a los slogans del Mayo Francés del 68 que en pleno furor contracultural y obrero, ofrecían tomar el paraíso, llevar la imaginación al poder o buscar la libertad de la playa bajo los adoquines del sistema³³, como si detrás del modelo de sociedad actual se ocultara una esencia inaugural que precisará ser descubierta o reivindicada y que yace

³³ Al respecto de los acontecimientos de Mayo de 68, James Miller relata: alrededor de las nueve y cuarto de la noche, empezaron a cavar. Se formó un gran agujero en la calle, que dejaba al aire una arena fina, amarilla. Utilizando pintura spray, alguien trasladó a palabras la imagen en una pared vacía: "bajo el pavimento, la playa". Un montón de piedras iba creciendo junto a la pared. Sin un plan, sin discusiones, había aparecido una barricada. Cfr. MILLER, James. *La pasión de Michel Foucault*, Op. Cit., p. 224.

sometida en los muros de las prisiones, las fábricas o las escuelas. Foucault intuyó en estos supuestos, el peligro de representar un origen de las cosas más allá del tiempo, como si la razón respondiera a un proyecto de emancipación humana, y fuera posible contemplarla como principio unitario del ser y la existencia.

Esta es, por así decir, una de las líneas maestras del pensamiento foucaultiano, su antiesencialismo, desde él es posible cuestionar los momentos inaugurales que hablan de instancias puras y excepcionales, ajenas a toda discontinuidad histórica o política. Desde esta perspectiva, detrás de los adoquines no está la playa y si existiera alguna sería aquella donde el hombre perdió su rostro, donde se disolvió la quimera de su origen, pues explicar al hombre, la verdad y el poder más allá de los dispositivos de su época, es una forma de reeditar un esencialismo que mira al pasado en busca de su raíz constitutiva; para el pensador francés, si bien los saberes de una época comparten similares condiciones históricas, no los caracteriza la continuidad sino la ruptura, pues no existe una teleología, ni una meta que actualizar de la condición humana, bajo los adoquines sólo quedan las prácticas y los discursos que constituyen el campo actual de experiencias posibles, que nada tienen que ver con la “esencia” o la naturaleza de lo que somos. Esta es la respuesta que corresponde a la pregunta por la esencia, que aquello que consideramos original y primigenio, sólo es el resultado de eventos contingentes y fortuitos, que el hombre no está ahí para ser liberado o encontrado, pues como invención reciente ha quedado privado de infraestructura epistemológica y disuelto en saberes que lo privan de su soberanía. Para colegir esta perspectiva recordemos a Foucault cuando afirma:

Siempre he sido un poco desconfiado ante el tema general de la liberación, en la medida en que, si no se la trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. Según esta hipótesis, sería suficiente con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, encontrara su naturaleza o retomara contacto con su origen y restaurara una relación plena y positiva consigo mismo. (Foucault. 1994. p, 394)

Antes de continuar, es necesario recalcar que el trabajo realizado por Foucault desarticula permanentemente las promesas de emancipación provenientes del Marxismo y el Humanismo, al exponer su lugar de nacimiento y sus determinantes históricas como la contingencia de una forma de pensar, pues como hemos visto, no se trata de conquistar una idea pre-existente de lo que somos, sino de desatar los nudos impuestos por nuestro entorno, bajo una promesa de liberación. Este punto se destaca al observar la manera en que

el pensador francés, aborda ciertos objetos y cuestiona su “naturalidad”, al negar que el sentido de la historia se encuentre en un fin último. Estos objetos y los conceptos que los representan, son abordados como problemáticas inscritas en la historia, remitidas a su construcción particular y no fundamentadas en una esencia o idealidad.

Citemos como ejemplo, el debate (2006) con Noam Chomsky, Justicia Humana versus Poder, donde Foucault expresa su desconfianza frente al concepto de naturaleza humana, el cual considera limitado, condicionado parcialmente por la sociedad, coartado por nuestras propias deficiencias de carácter y por las limitaciones de la cultura intelectual en la que vivimos, para Foucault, no existen conceptos, ni objetos ajenos a las prácticas y correlatos que los constituyen: el hombre, la locura, la sexualidad, la verdad, la libertad o el poder, por mencionar sólo algunos, son producidos, participan de una práctica y tienen una historia, que el antiesencialismo denunciará en sus pretensiones de neutralidad. Tal es el caso de la muerte del hombre, teorizado por la modernidad como el soberano del significado y portador de la única verdad sobre el ser humano, frente a él, las herramientas del análisis foucaultiano, socavarán su autonomía al evidenciar como los saberes del cual surge dependen de la contingencia de la episteme, esto no quiere decir que la condición biológica del hombre desaparezca pero si la concepción epistemológica que le da sentido.

De modo que el problema no es negar la existencia del ser humano, sino cuestionar la pretensión de situar a la esencia como fundamento de lo verdadero, ya que no es aceptable, que los seres humanos seamos ajenos a las huellas de nuestro contexto y a las relaciones del poder en las cuales estamos inmersos. De ahí, que el “hombre” como representación metafórica y auto-consciente se desmorone y con el gran parte del pensamiento moderno alimentado por el “sueño antropológico”. Despertar de este sueño, implica historizar las grandes abstracciones y exponer el funcionamiento del poder en las ideas que se autoproclaman como verdades universales. Esta línea de razonamiento también sugiere un reclamo a la filosofía política occidental, y su especial interés en la búsqueda de primeros principios, apoyados en abstracciones trascendentales; como los proyectos utópicos por ejemplo, que han abordado el problema del orden político mediante la construcción de modelos sociales justos y principios generales y universales, pero es precisamente en esta búsqueda que el funcionamiento del poder se enmascara en instituciones que aparecen como naturales, neutrales y necesarias para el funcionamiento de la sociedad. La obra de Foucault es una invitación constante a dejar al lado los esquemas utópicos y la búsqueda de principios esencialistas y evaluar las condiciones existentes desde las prácticas que dotan de inteligibilidad los actos de poder. Por lo tanto, no existen un sujeto, una verdad, un poder, una sexualidad, en estado puro o no codificado, que pueda ser clasificado en virtud de unas cualidades inalterables o permanentes que funjan como productoras de sentido.

3.2 Foucault y la ideología: De la falsa conciencia a la conciencia del discurso.

Con el fin de profundizar en el antiesencialismo foucaultiano, veamos otro ejemplo, esta vez, desplegado en las ideas del marxismo, pues a pesar de su temprana adhesión intelectual a Marx, la actitud de Foucault hacia este, fue compleja y ambivalente, por un lado dio declaraciones en las cuales reconoce no ser ni un adversario ni un partidario de las tesis marxistas, además de aceptar que cita con frecuencia frases, conceptos y textos de Marx, sin sentirse obligado a adjuntar una cita, (Foucault. 1980. p, 100) por otro lado, el pensador francés invita a desacralizar y liberarse de Marx ya que limita la forma de pensar los problemas a través de nuevas categorías y estrategias críticas. James Miller en su biografía de Foucault afirma que el quiebre con el marxismo como modo de pensamiento no fue ni repentino ni, por lo menos durante varios años, muy nítido, pues las dos primeras publicaciones, que aparecieron poco después que abandonó el Partido Comunista Francés en 1953, (Enfermedad mental y personalidad 1954 y la Historia de la locura en la época clásica 1961) todavía llevan el sello del estilo de razonamiento marxista, particularmente por el optimismo que manifiestan sobre la posibilidad de conquistar la alienación. (Miller. 1995. p, 80) Pero quizás, más allá de esta ambigua relación, lo más importante es la distancia que toma el pensador francés con el concepto de ideología, entendida como una falsa conciencia, es decir, como la ilusión que se hace una clase dominante sobre sí misma, con el fin de encubrir las relaciones de explotación a que somete a las otras.³⁴ Esta distancia se entiende al observar, como la existencia de la ideología implica la capacidad de acceso a una verdad oculta, tras la falsa conciencia de la superestructura:

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en

³⁴ Al respecto de la definición de ideología la proporcionada por Louis Althusser, nos da una excelente pista: La ideología es concebida como pura ilusión, puro sueño, es decir, nada. Toda su realidad está fuera de sí misma. La ideología es pensada por lo tanto como una construcción imaginaria cuyo estatuto es exactamente similar al estatuto teórico del sueño en los autores anteriores a Freud. Para estos autores, el sueño era el resultado puramente imaginario, es decir nulo, de "residuos diurnos" presentados bajo una composición y un orden arbitrarios, además a veces "invertidos" y, resumiendo, "en desorden". Véase. ALTHUSSER, Louis. Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan. Buenos Aires: Nueva Visión. p. 41.

posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución. (Foucault. 1980. p, 181)

Por esta razón, para Foucault la ideología en sentido marxista, implica el engaño del individuo con el uso de sistemas conceptuales que no estaban en sus propios intereses y que actúan como velo y obstáculo para el conocimiento de la verdad. Es decir que al ser entendida como falsa conciencia o representación imaginaria de las condiciones reales de existencia; la ideología presupone un “más allá” utópico y privilegiado como garantía de progreso y liberación. Este “más allá” reclama una posición de “verdad” que desconoce los límites impuestos por los marcos discursivos que circulan en su momento. De ahí que los proyectos utópicos de base marxista pretendan validar la práctica política desde principios invariables y universalistas, como el de infraestructura económica que determinan toda acción política. Lejos de invitarnos a juzgar las cosas a partir de las palabras, Foucault muestra por el contrario, que las palabras nos engañan, que nos hacen creer en la existencia de cosas de objetos naturales, gobernados o Estado, cuando estas cosas no son sino consecuencias de las prácticas correspondientes, pues la semántica es la encarnación de la ilusión idealista.³⁵ Por ello el pensador francés, no sólo se deshace del humanismo encerrado en principios esencialistas, rechaza además cualquier tipo de ideología que tome a los modelos económicos o al Estado, como algo previo a las prácticas que los convierten en objetos, ya que sólo existen formas de racionalidad que en ningún caso son ideales, ni hacen parte de una finalidad adscrita a un principio teleológico:

Me separo, me parece, a la vez de la perspectiva marxista y paramarxista. Respecto a la primera, no soy de los que intentan estudiar los efectos del poder a nivel de la ideología. Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse. (Foucault. 1980. p, 106)

Habría que decir también que para Foucault, el concepto de ideología, no da cuenta de las complejas relaciones entre el poder y el conocimiento, pues al supeditar todo análisis al

³⁵ Para Paul Veyne, “Foucault no revela ningún discurso misterioso, distinto del que todos oímos: sólo nos invita a observar exactamente lo que se dice. Y esa observación demuestra que en el ámbito de lo que se dice hay prejuicios, resistencia, salientes y entrantes inesperados, de los que los hablantes no son conscientes en absoluto”. Cfr. VENEY, Paul. *Cómo se escribe la historia Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza, 1984. p. 211.

modelo de la infraestructura, asume que la verdad y el poder son un producto de las relaciones económicas, de manera que las luchas de los estudiantes, los homosexuales, las mujeres, los presos y otras minorías estarían subordinadas a la lucha de clases y al modelo de producción; nada más alejado de la concepción del poder como situación estratégica, propuesta por Foucault, quien al concebir su funcionamiento más allá de los confines de la producción, la clase o la explotación, revela como el poder se difunde en la sociedad, no a través de una determinante económica que sería su infraestructura, sino por medio de instituciones que aparentan beneficiar a la sociedad: cárceles, asilos, fábricas, hospitales o escuelas. Con esto quiero decir, que el esencialismo se vincula con la ideología en la medida que entiende que al otro lado de la falsedad y la ilusión inducida por las clases dominantes, se encuentra un objeto en estado puro, ya sea en forma de libertad o autoconciencia. Para avalar esta perspectiva, recordemos que para el marxismo el trabajo es la esencia constitutiva del hombre. Foucault objetará esta idea, pues si el hombre trabaja, si el cuerpo humano es una fuerza productiva, es porque está obligado a trabajar. Y está obligado porque se halla rodeado por fuerzas políticas, atrapados por los mecanismos de poder. (Foucault. 1994. p, 65)

Por ello, el autor de *Vigilar y Castigar*, sustituirá el concepto de ideología por el de discurso, menos atado a los conceptos marxistas de clase y de producción, ya que no existe un poder que se apoye en una falsa conciencia, pues este al ser productivo, produce verdades e individuos que las reconocen como tal. No en vano, para Foucault, somos limitados por las ideas que se nos presentan, ya sea desde el marxismo o el humanismo; existen conceptos impensables dentro de sus estructuras de conocimiento: discontinuidad, ruptura, construcción histórica son soslayados por su esencialismo, y su forma de organizar un orden que excluye y naturaliza ciertas perspectivas en función de la promesa del origen. En definitiva, nada en el mundo social es eterno e inmutable, nuestras instituciones, preferencias estéticas, normas éticas y prácticas sociales tienen una historia y por lo tanto están sujetas al cambio, no es posible el uso de términos tales como verdadero o falso en un sentido absoluto, pues lo que hay no son ideologías sino discursos que tienen efectos de verdad, que a su vez son producidos por individuos atrapados en las contingencias del poder.

Recapitulemos lo dicho hasta aquí, hemos arriesgado el argumento de la existencia de un “esqueleto” coherente en la dispersa obra foucaultiana, el cual podemos definir como el abandono de toda continuidad o esencialismo, este abandono más que un acto hostil o subversivo, es una forma de interrogar nuestro presente y con ello, los mecanismos de poder que totalizan la cotidianidad del sentido. Ahora bien, si este abandono precisa de un soporte histórico, y este remite a un problema epistemológico, ¿Qué herramientas serán usadas por Foucault para tal fin? ¿Cómo pensará el autor francés la discontinuidad y

ruptura en una tradición que desea reconocerse en su unidad y certeza? Las respuestas a estas inquietudes reposan en los estilos de pensamiento que influenciaron a Foucault, porque si bien, su proyecto se vertebra al contradecir el postulado esencialista, neutralizar sus implicaciones no podrá hacerse al margen del taller epistemológico en el cual se formó: Heidegger, Bachelard, Canguilhem, Althusser, Blanchot, Hyppolite, Klossowski, Nietzsche, por mencionar algunos, sentarán las bases para franquear los límites del pensamiento y ejercerlo como transgresión. (Moreno. 2006)

De ahí el interés de Foucault por aquellos filósofos e historiadores que le ayudaran a un franqueamiento crítico de las formas de racionalidad moderna, en Francia esa tarea se desarrolló a través de los teóricos de la ciencia como Bachelard y Canguilhem y no a través de Max Weber o la Escuela de Frankfurt, figuras poco difundidas en el panorama francés del momento.³⁶ Ahora bien ¿Qué implica este franqueamiento? Implica renunciar a la esperanza de acceder alguna vez a un punto de vista completo y definitivo y aceptar que interrogar nuestros límites históricos, es una tarea que siempre hay que volver a empezar de nuevo. En conclusión, tenemos el ímpetu foucaultiano por desarrollar una historia del presente alejada de fundacionismos trascendentes y suprahistóricos, y para lograrlo el pensador francés, empleará dos formas de análisis que resaltan lo singular y discontinuo: La arqueología y Genealogía, dos formas de problematizar el pensamiento al cuestionar los límites que se nos impone en términos de verdad, estas herramientas sustituyen la idea de recapturar la esencia, por un pensamiento que se cultiva como un ejercicio de riesgo.

3.3 Espejos y palancas: herramientas para desestabilizar el sistema.

Como vimos anteriormente, para el autor de la Arqueología del Saber, la historia no es un registro neutral desde el cual se pueda contemplar una verdad sin interferencias, mucho menos una antesala a la totalidad del ser, oculta tras las formas cambiantes de las apariencias, todo lo contrario, el pensador francés rechazó la idea de una historia global en función de la cual toda acción pudiera ser organizada y comprendida, pues esto implicaría una fundamentación esencialista del absoluto como garante de la unidad y el orden de los eventos. Por esto, frente a la historia que enfatiza la continuidad, como una serie de progresos y mejoras, donde la permanencia de las ideas somete al pensamiento a una

³⁶ Gaston Bachelard y Georges Canguilhem examinan el estatuto epistemológico de las ciencias a partir de su propia historia. Es decir, remiten el discurso científico a las relaciones de coyuntura y condiciones particulares que lo han hecho posible. Al respecto Véase. JARAUTA, Francisco. La filosofía y su Otro (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, Foucault). Valencia: Pre-textos, 1979. p. 8-11.

repetición estéril de categorías preexistentes, Foucault socava a través de sus herramientas la pretensión totalizante de lo absoluto, pues este, reduce la temporalidad a un orden lineal y la diferencia a una identidad congelada. De hecho, con el uso de la Arqueología y la Genealogía, Foucault toma distancia de uno de los grandes mitos de la cultura occidental: Validar la supremacía de la razón desde un origen fundacional de carácter trascendente. Por consiguiente, no existe un acceso no mediado por la mente humana a una realidad original y verdadera, que a modo de espejo represente cualquier versión del pasado con total precisión.

De modo que el problema para Foucault será perturbar lo que se da por sentado y no validar las certezas heredadas de los modelos jerárquicos, pues ellas no garantizan ni la posesión de la “verdad” ni la imparcialidad en la transmisión de los hechos. No es casualidad que las metodologías foucaultianas, problematicen el presente como algo eterno y autoevidente, al exponer la contingencia y las operaciones de poder detrás de lo que se presenta como natural e incuestionable. En este contexto, las operaciones arqueológicas y genealógicas, a modo de palancas, dismantelan las concepciones “independientes” y “neutras”, de los actuales discursos, prácticas e instituciones, exponiendo los límites y las violencias que el poder impone. Ambas metodologías son un ejercicio de cuestionamiento contra las concepciones metafísicas, empeñadas en convertir nuestros principios orientadores en fetiches o artículos de fe. Por consiguiente, al no existir una conciencia pura, capaz de determinar en última instancia, todas las identidades dentro de una estructura estable y totalizadora, solo quedan dispersiones, rupturas y discontinuidades, que nos recuerdan que el presente es tan extraño como el pasado, que no hay progreso ni retroceso, ni contenidos ideales anteriores a cualquier experiencia. Esto significa que la búsqueda del origen de la verdad, como proyección del fiel relejo de lo que somos o hemos sido, como si se tratara de un espejo de la realidad, no es más que una quimera.

3.3.1. La palanca Arqueológica o cómo capturar lo visible en lo decible.

Comencemos por recordar la entrevista que le hiciera Madeleine Chapsal a Foucault en 1966 donde este afirmaba: En todas las épocas el modo de reflexionar de la gente, el modo de escribir, de juzgar, de hablar (incluso en las conversaciones de la calle y en los escritos más cotidianos) y hasta la forma en que las personas experimentan las cosas, las reacciones de su sensibilidad, toda su conducta, está regida por una estructura teórica, un sistema, que cambia con los tiempos y las sociedades pero que está presente en todos los tiempos y en todas las sociedades. (Foucault. 1985. p, 33). Cabe resaltar, que esta entrevista coincide con la publicación de *Las Palabras y Las cosas* (1965) que junto a *Enfermedad mental y*

personalidad (1954), Historia de la locura en la época clásica (1961), El nacimiento de la Clínica (1963) y la Arqueología del Saber (1969), constituyen un período (negado por el propio Foucault) de fuerte influencia estructuralista. En este período, el pensador francés, enfatizó en el estudio de la historia sin la presencia del sujeto individual, es decir ‘margina al sujeto’ como eje articulador de sentido, pues para Foucault, este opera en un entorno conceptual que determina y limita lo que puede ser pensado y dicho. Por eso, la arqueología aborda lo histórico como “estratos sedimentarios” compuestos por estructuras subyacentes y efectos de superficie, a las que el Arqueólogo accede desde el archivo, el cual a su vez, condiciona materialmente su pensamiento. Este argumento contrasta con la suposición de que la historia humana está impulsada por las experiencias y proyectos de los sujetos cognoscentes capaces de tener una experiencia absoluto del mundo. No debemos olvidar que la investigación arqueológica se contextualiza en los problemas teóricos los años 1950 y 1960, en donde la tradición estructuralista, preocupada por una forma de inteligibilidad, afirmaba la primacía de la estructura sobre el fenómeno. Esta corriente de pensamiento nacida en la lingüística, tuvo un fuerte impacto en las Ciencias Humanas, desde la Filosofía, el Psicoanálisis, pasando por la Antropología, se vieron afectadas por una metodología que observaba el significado como algo producido a través de un juego de diferencias, tesis radicalmente opuesta a las “filosofías de la conciencia”, fueran fenomenológicas o existencialistas.

Con todo ello, la arqueología preocupada por la relación entre lo visible y lo decible, resalta la existencia de reglas que restringen nuestro pensar y que actúan como umbral de posibilidad del conocimiento y de sus transformaciones. En esas restricciones, entra en juego el enunciado, como producto de una red de reglas que determinan lo que es significativo en un momento dado. De ahí, que al afirmar la existencia de estructuras subyacentes al pensamiento y que están por fuera del control del sujeto, se objeta la idea de una conciencia superior desde la cual pueda decirse “la verdad”, por ello, no está demás considerar a la Arqueología como una metodología preocupada por las rupturas y las discontinuidades:

La historia, en su forma tradicional, se dedicaba a “memorizar” los monumentos del pasado, a transformarlos en documentos y a hacer hablar esos rastros que, por si mismos, no son verbales a menudo, o bien dicen en silencio algo distinto de lo que en realidad dicen [...] Para la historia en su forma clásica, lo discontinuo era a la vez lo dado y lo impensable: lo que se ofrecía bajo la especie de los acontecimientos dispersos (decisiones, accidentes, iniciativas, descubrimientos), y lo que debía ser, por el análisis, rodeado, reducido, borrado, para que apareciera la continuidad de los acontecimientos. (Foucault. 1979. p, 10)

Por este motivo, la arqueología como forma de análisis histórico trata de describir los sistemas de formación y transformación de las declaraciones en un período y sociedad determinada, dando importancia al archivo como fórmula de memoria y conservación. Desde el archivo, la historia no es un juego de progresos o retrocesos, sólo de materialidades sujetas a sus condiciones de enunciación. De hecho, la utilización de la arqueología es una estrategia de diferenciación de la historia entendida como el estudio de un desarrollo lineal, pues al transversalizar un sinnúmero de acontecimientos: obras de arte, textos literarios, hábitos lingüísticos que ocurrieron en un momento histórico determinado, se rompe con cualquier noción de continuidad en el marco de una episteme. Desde esta perspectiva, y a tenor de lo visto con anterioridad, la historia no es una trama unificada por las vivencias del sujeto o la superestructura económica, tampoco conlleva la continuidad y meta-direccionalidad de la conciencia en busca de finalidades normativas. Por el contrario la Arqueología, desestima cualquier intento de entender la historia como un progreso gradual y continuo hasta “nuestro glorioso presente”, pues este presente depende de factores que yacen por fuera de nuestra conciencia y determinan nuestro pensar. Para dar luz a este razonamiento, recordemos la entrevista un Diálogo sobre el poder de 1978 cuando Foucault afirma:

Utilizo la palabra «arqueología» por dos o tres razones importantes. La primera es que es una palabra con la que puedo jugar. Arché, en griego, significa «principio». En nuestro idioma tenemos la palabra «archivo», que designa la forma en que los acontecimientos discursivos han sido registrados y pueden ser extraídos. El término «arqueología» remite al tipo de investigación que se dedica a extraer los acontecimientos discursivos como si estuvieran registrados en un archivo. (Foucault. 1994. p, 63)

Esta disposición conlleva, en primer lugar, el interés foucaultiano por la forma en que se sustituyen las ideas o visiones del mundo de una época a otra, ya que la discontinuidad histórica que reposa en el archivo, es la condición de posibilidad del pensamiento en un momento determinado. Y en segundo lugar, el uso de la arqueología como una herramienta adecuada para describir las capas de comprensión humana (Epistemes) que existen en diferentes épocas y que son limitadas por el cambio. La episteme, como campo de acción de la arqueología, permite la ruptura con la idea de una historia total, idéntica y en acumulación progresiva. De hecho, Foucault considera la episteme como un conjunto de relaciones que se pueden unir en una época determinada, ya sea como prácticas discursivas que dan lugar a figuras epistemológicas, a ciencias, o eventualmente a unos sistemas.³⁷ Es

³⁷ Al respecto de la Episteme, Foucault comenta, Se ve que análisis de la episteme no es una manera de reasumir la cuestión crítica ("dada alguna cosa como una ciencia, ¿Cuál es su derecho o su legitimidad?"); es una interrogación que no acoge el dato de la ciencia más que con el fin de preguntarse lo que para esa ciencia es el hecho de ser dado. Ver. FOUCAULT, Michel. La Arqueología del Saber. Op. Cit., pp. 322-324.

importante aclarar que la Arqueología foucaultiana, no busca un significado más profundo a través de la interpretación, sólo intenta recuperar los textos en su condición de materialidad, desde la cual, se puedan escudriñar los códigos que rigen y determinan una cultura en un momento dado.

Teniendo en cuenta lo antes mencionado, es fácil comprender como al comparar las diferentes formaciones discursivas de diferentes épocas, Foucault determina la contingencia de una determinada manera de pensar, demostrando que en épocas anteriores el consenso y los principios fundamentales utilizados para la creación de conocimiento válido eran totalmente distintos. Un ejemplo de esto lo encontramos en las Palabras y las Cosas, cuando Foucault investiga la episteme de la Edad Clásica, el Renacimiento y la Modernidad para establecer que la discontinuidad y la ruptura son características de las infraestructuras mentales que sostienen una cultura. En este sentido, los fundamentos del conocimiento no responden a certezas estables o criterios idealistas, más bien se supeditan a la fractura histórica y sus características. Es más, la historia al ser desprovista de un plan de desarrollo progresivo, o de una intencionalidad inscrita en el fundamento de las cosas, queda a merced de las regularidades discursivas y al vaivén del orden histórico en el cual las personas están inmersas. Esto explica que la figura de la semejanza presente en el siglo XV, la mathesis universalis (ciencia de la medida y el orden) de los siglos XVII y XVIII o la teoría de la representación del siglo XIX que determinan a la modernidad y al surgimiento de la figura del hombre, sean posibles, gracias a la formación de determinado tipo de conocimiento, que en ningún caso, podrán sortear los modos de ser del orden característicos de cada episteme:

La historia continua, es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día bajo la forma de la conciencia histórica, apropiarse nuevamente todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que se puede muy bien amar su morada. (Foucault. 1979. p, 20)

Aunque tal cosa se obvia, en este punto es importante resaltar el vínculo de Foucault con la tradición epistemológica francesa, especialmente con la obra de Gastón Bachelard y Georges Canguilem, como él mismo reconoce el análisis arqueológico se aplica principalmente a fenómenos de ruptura al utilizar los actos y umbrales epistemológicos contra el conocimiento que se remonta a los orígenes o comienzos silenciosos³⁸, Canguilem

³⁸ Frente a los comienzos silenciosos Bachelard introduce los conceptos de actos y umbrales epistemológicos, -suspende el cúmulo indefinido de los conocimientos, quiebra su lenta maduración y los hace entrar en un tiempo nuevo, los escinde de su origen empírico y de sus motivaciones iniciales. Al respecto

quien fue maestro de Foucault, argumentó que los conceptos, no son acendramientos progresivos de racionalidades crecientes, es decir no decantan ni purifican la realidad acorde a un desarrollo teleológico o racional, sino que estos dependen de sus diversos campos de constitución y validez, de sus reglas sucesivas de uso y de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y acabado.³⁹ Foucault tomará de esta tradición, el abandono de una ciencia concebida de forma unitaria, apoyada en supuestos idealistas y ciega al carácter situado e histórico de sus prácticas. En consecuencia, todo conocimiento científico estará sujeto a las condiciones bajo las cuales se enuncian sus propios principios, pues el fondo histórico y las positividadades que harán posible el orden y la constitución de un saber, serán inseparables de las prácticas que modelan y configuran sus razonamientos.

Por último es importante tener en cuenta el despliegue político (y ético) de la Arqueología, pues al proporcionar una estrategia de inteligibilidad contrarias al esencialismo y la historia lineal, introduce el cuestionamiento del carácter necesario e inevitable de nuestros modos de pesar. De allí que cuando respondemos a la pregunta ¿Cómo podemos ser otra cosa de lo que somos en nuestro presente? podemos emplear los modos alternativos de pensar y entender el orden del conocimiento con las herramientas del análisis arqueológico. Es decir, cuando creemos que no hay alternativa para pensar la locura, el castigo, la sexualidad o el poder, la arqueología foucaultiana no enseña que hace poco más de doscientos años las personas pensaban sobre estos temas de una manera totalmente distinta, y que del mismo modo, nuestro presente no está atado a ningún determinismo. Esta posición tiene un efecto destabilizador en las prácticas políticas, pues al deslegitimar cualquier pretensión de fidelidad normativa o recaptura de la esencia se sugiere que el marco que subyace a los conceptos y creencias políticas, se rige por un saber construido desde el interés y la contingencia. Por lo cual, la arqueología no es una descripción neutral de las epistemes o de las abstracciones lingüísticas, todo lo contrario nos enseña que el saber y los conceptos que están en la base de las convicciones éticas y políticas, y que se presentan como “esenciales” y “tranquilizantes”, están “cargados” de formas de dominio e imposición. Foucault quien nos ha enseñado que el camino del poder y el conocimiento es terriblemente cruel, no propone soluciones fáciles, por el contrario confronta la cultura occidental con la

Véase. JARAUTA, Francisco. La filosofía y su Otro (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, Foucault). Valencia: Pre-textos, 1979. p. 98.

³⁹ *Ibíd.*, p. 98. En su obra *Lo normal y lo patológico*, Canguilhem, destaca ciertos casos de enfermedad que resultan incomprensibles para el personal médico y para otros enfermos, por la imposibilidad que tienen los mismos, de transponer en conceptos del lenguaje usual los datos de su cenestesia. Para Canguilhem, le es imposible al médico comprender la experiencia vivida por el enfermo, a partir de los relatos de los enfermos. Porque aquello que los enfermos expresan con los conceptos usuales no es directamente su experiencia, sino su interpretación de una experiencia para la cual se encuentran desprovistos de conceptos adecuados. Cfr. CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*, México: Siglo XXI, 1966. p.83.

“cruda de realidad” de los órdenes impensados, ya que tras los orgullosos discursos que nos permiten dar sentido al mundo, se encuentra la limitación tácita de un estado de cosas que se escapa de nuestras manos. En definitiva el uso de la arqueología a la manera foucaultiana es una sospecha metodológica, contra los esencialismos instalados en la historia y el conocimiento, también es una advertencia de que no existe una “verdadera humanidad” por descubrir, ni un comportamiento “adecuado” al cual adscribirse en aras a alcanzar la laureada normalidad, por contrario lo que entendemos por hombre es sólo una imagen construida por saberes contingentes, incluso totalizantes, pues en ellos no hay espacio para un otro exterior, en eso radica la tragedia del humanismo, que sólo reconoce la alteridad en la medida en que puede discernir en ella su propio yo, está en nuestras manos intervenir el proceso que nos da forma a nosotros mismos, y cuestionar los saberes que bajo el imperativo del hombre introduce mecanismos de normalización y control.

3.3.2. La palanca genealógica o cómo interrumpir continuidades.

Como vimos anteriormente la arqueología es una forma de análisis dirigida a la episteme y a las normas inconscientes que regulan la formación de los discursos y condicionan el pensar, sin embargo en su despliegue y desarrollo no se explica cómo se pasa de una episteme a otra, es decir, no se explica cómo las personas salen de un marco de pensamiento a otra totalmente distinto. En este sentido mientras la arqueología trabaja para entender cómo encajan los discursos y artefactos en un momento histórico, la genealogía reconstruirá los orígenes y desarrollo de esos discursos, mostrando su interdependencia con un campo de fuerzas. Por ejemplo si la arqueología habla del nacimiento de las ciencias humanas desde las reglas que regulan la formación de su discurso, el análisis genealógico explicará el surgimiento de esas ciencias humanas, asociado a tecnologías de poder encarnadas en las prácticas sociales. Esto no quiere decir que la arqueología desaparezca como herramienta Foucaultiana, ni que considere sus dos métodos como antagónicos, por el contrario, se complementan en la medida que la arqueología aísla y analiza las discursividades locales desde la cuales se despliega el análisis genealógico, por ello, más que métodos encontrados, sólo se diferencian en su corte histórico. Más aún, observemos que la principal diferencia entre estas dos perspectivas no es metodológica, sino de sus respectivos objetos de estudio: normas, discursos y conocimientos, como lo hace la arqueología y prácticas, instituciones y poderes, en el caso de la genealogía. Por consiguiente, La Arqueología describe, los cambios históricos, pero no ofrece una explicación de aquello que los origina, en cambio la Genealogía, se ocupa precisamente de los mecanismos de cambio histórico, a través de nociones como la dominación, la fuerza y la violencia.

Complementando esta aproximación inicial, un punto importante para empezar es preguntar ¿Qué debemos entender por genealogía? Y quizás el lugar más adecuado para encontrar la respuesta, sea el ensayo titulado, Nietzsche, la genealogía y la historia, (Foucault. 1980. p, 7) en el cual Foucault diferencia su obra de la historia tradicional, apartándose de tres de sus ideas rectoras: La primera, el intento de encontrar o dar razón de la esencia de las cosas como verdad primordial; la segunda, la suposición de que las cosas tienen una mayor valor en el momento de su nacimiento, y la tercera, la idea del origen como el lugar de la verdad. Para el pensador francés, esta historia al estar obsesionada con la búsqueda del origen, interpreta el presente como una pérdida de los fundamentos del pasado, es decir, considera recuperable el tiempo “idílico” y atemporal, donde las palabras y las existencias eran una unidad. Frente a tales pretensiones, la Genealogía, revelará la disparidad y dispersión detrás de toda identidad y origen, pues la historia no encuentra su raíz en lo que somos y sabemos, sino en la exterioridad de los accidentes, ajenos a toda esencialidad. Por lo tanto, para la genealogía, no existen las formas estables y las continuidades sin interrupciones, tampoco los progresos lineales que reflejan etapas superiores de evolución o desarrollo, sólo existen invenciones, descendencias humildes, llenas de errores, frágiles y contingentes de los cuales se nutre todo acontecimiento histórico, no existe lo teleológico, sólo la contingencia fruto de la lucha y la batalla. En este sentido Foucault, recurre a Nietzsche para su postura en esta nueva etapa:

¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (Ursprung)? Porque en primer lugar se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar «lo que estaba ya dado», lo «aquello mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias toda las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad. (Foucault. 1980. p, 9)

Esta es una de las principales características de la genealogía, su compromiso con la disipación de cualquier identidad a-histórica, solidaria con el ideal de la metafísica. Foucault observa que el intento por presentar ese “origen” como fuente primordial o esencia inamovible, impide pensar el cambio y la diferencia. Esto explica que la genealogía entienda la idea del comienzo como algo siempre comenzado, pues la pureza del origen es contrastada con su posterior caída y decadencia. Es decir, frente a la idea del origen que valoriza los primeros momentos, la genealogía encuentra los motivos bajos e impuros contaminados por sentimientos humanos y voluntad de poder. Un ejemplo de ello, son las experiencias y relatos de los grupos marginados y oprimidos, utilizados por el

pensador francés, locos, presos, hombres infames, cuyas perspectivas subvierten las formas arbitrarias de “memoria” y representación histórica, creadas por los grupos dominantes y que se presentan como hechos de verdad. Ese “descenso” de la razón en la locura, de la tortura en la filantropía, perturba y fragmenta lo que era considerado homogéneo y unificado, permitiendo la aparición del tiempo histórico real, desarrollado en su complejidad y en sus redes de dominación. Es prudente advertir una intención bajo estos detalles, como es la crítica a las metodologías empleadas por los historiadores tradicionales, empeñados en teorizar sobre el pasado como una la realidad constante y objetiva. Nada más distante del enfoque Foucaultiano, interesado en una historia efectiva, pensada desde la extrañeza y la discontinuidad, que certifique como al principio no había una verdad pura y esencial, sólo elementos fragmentados de “verdad genuina” contaminados por el deseo y el conflicto:

La historia «efectiva» hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante. Suceso —por esto es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado. Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino el azar de la lucha. (Foucault. 1980. p, 20)

Habría que decir también que la genealógica se opone a la idea de una meta o finalidad en la historia, pues esto supone un progresismo, o idea de mejora frente a las condiciones del pasado, este progresismo implicaría aceptar que a través de una constante acumulación de conocimientos, llegaremos a la verdad o a la esencia de lo que somos. Por el contrario Foucault renuncia a la linealidad en nombre de la discontinuidad y ruptura, pues al no existir orígenes privilegiados ni finales privilegiados, solo quedan las interpretaciones construidas desde el ámbito humano, sujetas al poder y a la rareza del conocimiento, de ahí que la sexualidad, la locura, el encierro, el castigo o el cuerpo, no encierren esencias o identidades inamovibles, ya que estas se construyen desde nuestras creencias del placer, la razón, el sufrimiento o la crueldad humana. Esto nos lleva a afirmar que la interpretación como dimensión genealógica abarca los enfrentamientos, los conflictos y los sistemas de sujeción que son el resultado del juego de las dominaciones, con lo cual, las interpretaciones no pueden llevarnos al significado oculto del origen, sino que ellas son el resultado de un poder que las modela y las produce.

Creo que aquí se ve bastante bien que la humanidad no progresa desde el combate y la guerra a un sistema más humano donde impera el mandato de la ley, sino que sólo pasamos de una forma de dominio a otra, a través de una constante institucionalización de las formas

de violencia con los sistemas de reglas que la sustentan. En otras palabras, para Foucault, la historia vista como un progreso humano incesante guiado por verdades universales y eternas, pretende remediar el inexorable vaivén de lo humano fruto del juego eterno de las dominaciones y guerras, pedimos a los historiadores que nos convenzan de que nuestro presente se apoya sobre intenciones profundas, necesidades estables o verdades absolutas. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos⁴⁰. No es extraño pues que la genealogía trate de encontrar detrás de las cosas presentadas como esenciales y eternas, la emergencia (Entstehung), es decir las operaciones de poder y el choque de fuerzas que hacen de la historia algo posible:

Entstehung designa más bien la emergencia, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición [...] La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la Entstehung debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen —dividiéndose entre ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento [...] La emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas al teatro, cada una con el vigor y la juventud que le es propia. (Foucault. 1980. p, 15)

Es oportuno resaltar, el carácter desestabilizador del concepto de emergencia, pues socava en lo histórico toda entelequia metafísica, que bajo la forma de Ursprung, presenta al origen como una instancia verdadera, continua y libre de pasiones. El efecto de Entstehung, como emergencia es precisamente exponer que la utilización supuestamente apolítica y neutral del conocimiento histórico, es una herramienta para el ejercicio del poder y la construcción de la verdad. Por ejemplo, categorías sociales como locura, raza, género, sexo o normalidad, han sido utilizadas para afirmar la existencia de supuestos biológicos, “originarios” e “inalterables” en un esfuerzo por naturalizar y mantener la hegemonía social y política de ciertos sectores en determinados momentos de la historia. Con esto no quiero decir, que podamos alterar nuestra bioquímica para cambiar nuestra raza o ser inmunes a la enfermedad y el envejecimiento, sino que es posible interrogar el funcionamiento estratégico del poder en el proceso de fabricar categorías históricas que tomamos como nuestra verdadera naturaleza. De ahí, que la palanca genealógica, cuestione la forma en la cual el hombre construye una relación segura de entendimiento para sí mismo. Esta línea de

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 21. Para Foucault la historia se fabrica y estamos implicados en ella, esto implica que no podemos estar fuera de la historia o que la "verdad" está ahí fuera a la espera de ser descubierta. De ahí, que la historia ya no se defina desde las estructuras económicas, los nacionalismos en competencia, las políticas de izquierda o derecha, las revoluciones culturales, o las ideas de los grandes hombres o las mujeres.

razonamiento también sugiere, que la verdad producida por el sujeto no está más allá de su contexto de producción. Con lo cual, Foucault abandona una concepción sustantiva de la verdad, como si fuese un resultado de la voluntad del individuo, por una concepción de la verdad como emergente, es decir como resultado de la lucha de fuerzas. En otras palabras el sujeto conocedor y la verdad conocida son el producto contingente de las relaciones de poder y conocimiento, si vamos a la entrevista con Fontanarosa lo constatamos cuando Foucault afirma:

Quería ver como se podían resolver estos problemas de constitución en el interior de una trama histórica en lugar de reenviarlos a un sujeto constituyente. Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y es eso lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia. (Foucault. 1994)

He aquí en pocas palabras uno de los principales objetivos de la Genealogía, romper con los supuestos metafísicos de la “historia oficial”, solidaria con el sujeto constituyente, esta ruptura implica volver la complejidad de la historia efectiva, donde las cosas son contingentes en virtud de las relaciones de poder que las atraviesa. De esta manera al transformar el origen en invención se erosiona toda justificación histórica en términos totalitaristas, al tiempo que se realiza una crítica del presente alejada de los supuestos de verdad, realidad o identidad metafísica.

3.4. Hacia un “modelo” heterárquico del Poder.

Todo el acento hecho hasta ahora del antiesencialismo foucaultiano, es un excelente punto de partida, para examinar lo que el pensador francés entiende por poder, sin embargo, no pretendo aquí, proporcionar una explicación exhaustiva de las diferentes etapas que él atraviesa a la hora de definirlo, pues ya existen estupendas investigaciones sobre este tema,⁴¹ Sino, antes bien, hacer énfasis en el funcionamiento del poder, desde un modelo

⁴¹ Se trata desde luego de dos obras fundamentales para entender la idea de poder, no sólo en sus trabajos tempranos, sino en sus conceptualizaciones posteriores. Ver. GONZALEZ CERÓN, William. La Filosofía política en Michel Foucault una obra para repensar la política. Medellín: Unaula, 2010. Y CASTRO-GÓMEZ,

heterárquico, en el cual las redes se superponen y horizontalizan, en patrones de coexistencia. Dado que Foucault, abandona la idea del poder que emana de un sitio o punto determinado, en pro de una analítica de las relaciones que operan en conjuntos abiertos,⁴² el modelo heterárquico permite pensarlo como una red con distintos grados de conectividad, ya sea a nivel molecular (Tecnologías disciplinarias, del “yo” o de producción de sujetos) o a nivel Molar (Gubernamentalidad del Estado Moderno y su control de las poblaciones por medio de la Biopolítica). Sobre la base del modelo Heterárquico, se reconviene las teorías jerárquicas que estructuran las relaciones de poder desde supuestos substancialistas, que ubican e identifican el poder en los niveles macros de la jerarquía, caso del modelo jurídico y marxista, donde se analiza los niveles inferiores como subordinados o sometidos, en el orden de una estructura.

Desde esta perspectiva, se interpreta el poder, como la acción que A ejecuta, para lograr un resultado sobre B, es decir “A tiene poder sobre B en la medida en que puede conseguir que B haga algo que no haría en caso contrario”, cabe resaltar, que en esta relación el poder es una posesión en manos de A. El politólogo norteamericano Steven Lukes, en su libro *El poder: Un enfoque radical* (2007. p, 11) sugiere que esta definición se ha interpretado en la tradición política occidental de dos formas diferentes. La primera que interpreta que tanto A como B comparten objetivos, y por lo tanto actúan en consenso y común acuerdo; y una segunda que interpreta la relación de A y B, como asimétrica es decir, considera el consentimiento de B como coacción o dominación, sin embargo ambas presuponen que el poder es una posesión, de la cual surge el acuerdo, la cooperación o la imposición.

Ahora bien, el distintivo y original enfoque Foucaultiano, se aleja de la tradición política antes planteada, pues no analiza el poder desde la jerarquía de una institución, o una estructura y mucho menos desde la posesión de la que algunos estarían dotados, todo lo contrario, sorprende comprobar que el autor de vigilar y castigar, llega a afirmar que el poder no existe, pero que podemos encontrarlo en el complejo de estrategias situadas en una sociedad particular, además agrega que el poder no se circunscribe exclusivamente a la expresión jurídica de la ley, ya sea en forma de censura, represión, o sanción soberana. En otras palabras, el poder es una relación de fuerzas, adscritas a una serie de mecanismos y

Santiago. *Historia de la Gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo* en Michel Foucault. Bogotá: Siglo del hombre, 2010.

⁴² La referencia al modelo heterárquico del poder es tomada del Filósofo colombiano, Santiago Castro-Gómez, quien considera que contrario al concepto jerárquico del poder, Foucault, nos ofrece una perspectiva heterárquica, en la cual lo social se compone de diferentes cadenas de poder, que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan sólo parcialmente interconectadas. Entre los diferentes regímenes de poder existen disyunciones, inconmensurabilidades y asimetrías, de modo que no es posible hablar aquí de una determinación «en última instancia» por parte de los regímenes más globales, pues todos se encuentran interconectados. Véase. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Michel Foucault y la colonialidad del poder. En: *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.6: 153-172, Enero-Junio 2007.

estrategias, si vamos a la entrevista de Junio de 1975, entenderemos la razón de esta ruptura:

De forma general, los mecanismos de poder nunca han sido muy estudiados en la historia, han sido estudiadas las personas que detentaban el poder, como los reyes y generales y sus hazañas anecdóticas. También se ha documentado la historia de los procesos, de las infraestructuras económicas, o de las instituciones. Ahora bien, el poder en sus estrategias, a la vez generales y afinadas, en sus mecanismos, nunca ha sido muy estudiado. (Foucault. 1980. p, 99)

Por esta razón un análisis del poder desde una perspectiva heterárquica, es más consecuente con la omnipresencia de un poder, cuyos mecanismos funcionan en red, y que al hacerlo exigen diferentes grados de conectividad ya sea a nivel molar o molecular. Por ejemplo, a nivel molecular (micro físico) la red se articula con la producción de subjetividades y tecnologías del yo, pero también, a nivel molar, los sujetos son producidos a través de instituciones de normalización, como escuelas, fábricas, hospitales o cuarteles. De esta manera, la existencia de un poder que se muestra en sus estrategias, debe ir acompañada de una forma de pensar los diferentes eslabones de la cadena donde este opera; de ahí la utilidad del flujo heterárquico.

Ahora bien, conviene advertir que existen poderosas razones epistemológicas y metodológicas, la problematización que el pensador francés hace del poder. Para empezar, resaltemos la afirmación de James Miller, sobre la hostilidad Foucaultiana a cualquier ideal enciclopédico en las ciencias humanas o a la pretensión transcendental en la filosofía, que diera como resultado una crítica sinóptica de la sociedad, un sistema ético, una teoría comprensiva del poder, o un método histórico de validez general. (1995. p, 27). Por ejemplo en la *Voluntad del Saber* (1976), Foucault aclara que sus esfuerzos se encaminan hacia una “analítica”, del poder y no hacia una “teoría” explicativa supra histórica y objetiva, que pretenda dar respuesta a todo más allá de cualquier contexto. Ya para 1979, en el post-facio del libro de Drayfus y Rabinow: *Más allá del estructuralismo y hermenéutica*, el pensador francés declara ¿Necesitamos una teoría del poder? Puesto que una teoría supone una objetivación previa, no se le puede tomar como base de un trabajo analítico. Pero este trabajo analítico no puede llevarse a cabo sin una conceptualización progresiva. Y esta conceptualización implica un pensamiento crítico - una revisión constante (Dreyfus y Rabinow. 1998. p, 228). Queda clara la prevención de Foucault hacia la objetivación del poder en el marco de una teoría, y su apuesta por los análisis concretos, que revelen el funcionamiento del poder desde la investigación empírica, eso es porque no considera el poder como una sustancia, sino que lo analiza en términos relacionales:

La apuesta de las investigaciones que se seguirán consiste en avanzar menos hacia una “teoría” que hacia una “analítica” del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo. Pero creo que tal analítica no puede constituirse sino a condición de hacer tabla rasa y liberarse de cierta representación del poder, la que yo llamaría “jurídico discursiva.” (Foucault. 1991. p, 100)

Quiero recalcar que esto no significa que el pensador francés, considere inaccesible cualquier forma de conocimiento, sino que en su intento por “decirle la verdad al poder”, elige un sistema de coordenadas que lo llevan a suspender lo heredado como verdadero, y con ello los modelos que definen al poder desde lo represivo, (ya sea bajo la figura del marxismo o lo jurídico). Esta posición llevó a Foucault a evitar cualquier descripción esencialista del poder, pues definirlo desde un centro fijo, inalterable e inmutable, no sólo implica imponer un orden ideal a la realidad material, además exige cancelar las condiciones históricas de existencia y sus efectos con respecto a otras relaciones y prácticas sociales. Por este motivo, una definición del poder que afirme la existencia de atributos y características fijas o la presencia de un centro estable del cual emana su sentido, sea dios, el Estado, el Rey, la burguesía o la infraestructura económica, daría prioridad a una substancia a-histórica “verdadera”, accesible desde una instancia privilegiada del conocimiento. Esta instancia privilegiada sólo se permitiría operar al imponer ciertas jerarquías de conceptos metafísicos, en contra de sus alternativas, necesariamente subordinadas.

Dentro este orden de ideas, el poder para Foucault, lejos de ser una propiedad instalada en un lugar estable, es algo que está en permanente juego, por todas partes en donde existe poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él; y, sin embargo, se ejerce siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte y los otros de otra; no se sabe quién lo tiene exactamente; pero se sabe quién no lo tiene. (Foucault. 1980. p, 83) Esta omnipresencia del poder, marca un radical cambio frente a las ideas anteriores que lo promulgaban como no difuso y concentrado. Por consiguiente al definir el poder en términos de relaciones estratégicas, se presupone en primer lugar, que este implican una confrontación o la lucha entre fuerzas opuestas y en segundo lugar, que existe una lógica instrumental para estas luchas, ya que cada parte tiene como objetivo conseguir que el otro haga lo que no quiere. Pero sobre todo, el pensador francés dirige sus análisis, intentando demostrar que el poder no es una sustancia, ni mucho menos un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar, sino un tipo particular de relaciones entre individuos. (Foucault. 1989. p, 138).

En consecuencia tenemos un análisis no-esencialista del poder, analizado en función de su especificidad histórica, de sus propias condiciones de existencia, sin hacer referencia a esencias eternas y necesarias, ni a totalizaciones narrativas construidas mediante abstracciones ilegítimas. Aquí vale la pena citar a Paul Veyne, quien argumenta que el análisis histórico empieza por sentar que no hay Estado, ni siquiera Estado romano, sino solo correlatos, (rebaño que guiar, corriente que administrar), prácticas con fechas determinadas, cada una de las cuales, en su tiempo, parecían sobreentenderse y ser la política misma. Pero, como no existe más que lo determinado, el historiador no explica la política misma, sino precisamente el rebaño, las corrientes y otras determinaciones, porque no existen ni la política, ni el Estado ni el Poder. (Veyne. 1984. p, 229). Por esta razón, Foucault no se interesa en una teoría unitaria, universalizante del poder, sino más bien, en la fragmentación de la referencia, que sustenta toda una serie de conceptos y presunciones previas que habitualmente entran en juego cuando se discute la naturaleza y el funcionamiento del poder. Para apuntalar esta posición recordemos el acápite titulado Método, De la Historia de la sexualidad, I publicado en francés en 1976, donde Foucault expresa lo siguiente:

La palabra “poder” amenaza introducir varios malentendidos. Malentendidos acerca de su identidad, su forma, su unidad. Por poder no quiero decir “el poder”, como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del estado, la forma de la ley, o la unidad global de una dominación; estas son más bien formas terminales. Me parece que por poder hay que comprender primero la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. (Foucault. 1991. p, 112).

Hay varios puntos importantes a tener en cuenta aquí, en primer lugar, la preocupación de Foucault por situar el entendimiento del poder más allá de los enfoques convencionales, que lo presentan, ya sea como posesión que se ejerce contra la libertad, o como represión

donde un grupo de personas e instituciones oprimen y limitan la acción de los demás. Y en segundo lugar, el funcionamiento multidimensional del poder, el cual no se ajusta a ningún esquema de ejercicio jerárquico, ni responde a un modelo transhistórico de definición. Esta es una invitación a no considerar el poder como algo reductible a una ley, ni a suscribirlo a un diseño homogéneo para todos los niveles de dominio, pues este tipo de supuestos al centrar el análisis en el “qué” y el “por qué” del poder, “substancializan” su identidad. Es por ello que los escritos del pensador francés sobre el poder, no pueden ser leídos como una forma de teoría global, ya que parten de un conjunto de observaciones genealógicas, (contingentes, singulares y discontinuas), que nunca se extrapolan fuera de los límites de sus contextos específicos de examen.

Por todo esto podemos inferir que frente a la tradición esencialista, vinculada a los modelos jurídicos y marxistas, Foucault descentra el análisis, hacia las condiciones particulares de su historia efectiva, allí encuentra que ese poder no se despliega desde la legalidad ideal o desde los supuestos de la identidad y autonomía, sino desde el enfrentamiento de fuerzas, a través las cuales el poder, se construye y representa permanentemente. En esto radica la insistencia Foucaultiana a no describir los efectos de poder en términos negativos, como algo que “excluye”, “reprime”, “censura” y “oculta”, pues de hecho, el poder produce realidad, produce dominios de objetos y rituales de verdad, que reclaman la obediencia del sujeto. Desde esta perspectiva, el poder más que conjunto de reciprocidades entre opresores y oprimidos, o una posesión en manos de los poderosos para realizar su voluntad sobre un pueblo indefenso y desposeído, es una relación estratégica que puede ser ejecutada desde cualquier lugar de la pirámide, tanto desde arriba como desde abajo los efectos positivos y negativos del poder se recrean permanentemente. Para una mayor claridad en este punto vale la pena mencionar las nuevas rutas topológicas que en el decir de Gilles Deleuze⁴³, traza Foucault con relación al poder:

- a. El poder no es posesión el poder se ejerce.
- b. El poder no es una propiedad es una estrategia.
- c. El poder se localiza más allá del Estado, ya que también es microfísico.
- d. El poder no es una superestructura, está hecho de segmentos.
- e. El poder no sólo reprime, también produce.

⁴³ Para Deleuze, la definición que hace Foucault del poder es muy simple El poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una "relación de poder". Eso quiere decir, en primer lugar que el poder no es una forma, por ejemplo la forma-Estado; y que la relación de poder no se produce entre dos formas, como el saber. En segundo lugar, eso quiere decir que la fuerza nunca está en singular, que su característica fundamental es estar en relación con otras fuerzas, de suerte que toda fuerza ya es relación, es decir, poder: la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza. Ver. DELEUZE, Gilles. Foucault. Barcelona: Paidós, 1986. p. 99.

f. El poder más que legalidad es una batalla perpetua.

No es casualidad que todos los postulados impliquen un flujo heterárquico entre dos elementos indispensables, desde los cuales se despliega todo un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles intervenciones, este flujo descarta todo intento por situar el poder en un punto focal de articulación, sea el Estado, el contrato o las instituciones de represión. Por el contrario todo intento por explicar el poder desde un punto fijo sirve de cobertura a sus formas más brutales de funcionamiento, que a menudo se presentan como abanderadas del progreso social: las prisiones, los hospitales, los asilos, las fábricas o escuelas, y que hacen parte de los engranajes del poder a nivel individual. Ahora veamos brevemente las consecuencias de lo heterárquico en las definiciones tradicionales del poder.

3.4.1. Contra la represión, deshacer el contrato

En la voluntad del saber de 1976, Foucault manifiesta sus sospechas frente a la lógica de la represión como principio básico del poder y pide tener en cuenta la faceta productiva, adaptable y generativa que el poder manifiesta en todo el tejido social. Esta sospecha no sólo busca mantener a raya a los modelos teóricos convencionales de análisis políticos forjados en el marco del Estado-nación, además es un intento realizado por Foucault por ‘salir’ de las formas de pensar el poder dominante de su época:

La noción de represión, es más páfida o en cualquier caso yo he tenido mucha más dificultad en librarme de ella en la medida en que, en efecto, parece conjugarse bien con toda una serie de fenómenos que evidencian los efectos del poder. Cuando escribí la Historia de la locura, me serví, al menos implícitamente, de esta noción de represión. Pienso que entonces imaginaba una especie de locura viva, voluble y ansiosa a la que la mecánica del poder y de la psiquiatría llegarían a reprimir, a reducir al silencio. Ahora bien, me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente de productor en el poder. Cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición. Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer,

forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir. (Foucault. 1980. p, 182).

Como podemos ver, Foucault toma distancia del poder entendido en términos negativos o de prohibición, así como de cualquier discurso que ofrezca una promesa de liberación representada como la ausencia de toda determinación. Esta posición, queda evidenciada en el capítulo dos de la voluntad de saber, donde se demuestra como la relación del poder con el sexo, más que represiva, es productiva, pues provoca la aparición de nuevas conductas e incita la proliferación de todo tipo de discursos, que en nombre de la liberación ejercen discretas formas de reconducción. De esta manera, las definiciones de poder en términos de prohibición o limitación, son una forma de enmascarar el funcionamiento de este en las sociedades modernas. Debe señalarse que la noción de represión a la que Foucault se refiere, ya había sido teorizada por el psiquiatra austriaco Wilhelm Reich (1897 – 1957) quien poseía fuertes influencias marxista, Reich consideraba que la dominación del capital, y su corolario, el trabajo alienado, tienen como contrapartida la represión y la angustia, la renuncia al goce sexual, y la disminución de la aptitud de vivir, por lo cual, la lucha contra la represión sexual era de carácter político; sanar al individuo era sanar a la sociedad entera⁴⁴. En este sentido, el rechazo Foucaultiano por la “hipótesis Reich”, no sólo sea una invitación a superar la idea de un poder que reprime y dice no, es además una advertencia frente a los cantos de liberación del psicoanálisis y el marxismo, pues bajo las premisas de su discurso emancipante y liberador, se cercena y restringe la libertad en nombre de la libertad misma.

Esto nos lleva a considerar que la noción muy difundida en la izquierda internacional, que entiende la represión de la sexualidad como un proceso llevado a cabo por la sociedad moderna, es problematizada en la voluntad del Saber, al argumentar que fue esa sociedad la que inventó una idea de sexualidad como mecanismo de definición y conocimiento, en el cual todos podemos ser etiquetados y definidos por medio nuestros instintos y deseos sexuales.⁴⁵ Creo que aquí se ve bastante bien que el vértice más terrible y omnipotente de la

⁴⁴ El programa político de Reich, así concebido, tomó forma en 1931 con la creación de la Asociación para una política sexual proletaria (Sexpol), organización vinculada al Partido Comunista Alemán, que se propuso como objetivo "la liberación sexual del pueblo trabajador". Del éxito de este movimiento habla el hecho de que fue abortado por el propio partido al cabo de dos años. Véase. REICH, Wilhelm. La revolución sexual Para una estructura de carácter autónoma del hombre. Barcelona: Planeta, 1985. p. 5.

⁴⁵ Entendámonos: no pretendo que el sexo no haya sido prohibido o tachado o enmascarado o ignorado desde la edad clásica; tampoco afirmo que lo haya sido desde ese momento menos que antes. No digo que la prohibición del sexo sea una engaño, sino que lo es trocársela en el elemento fundamental y constituyente a partir del cual se podría escribir la historia de lo que ha sido dicho a propósito del sexo en la época moderna. Todos esos elementos negativos-prohibiciones, rechazos, censuras, denegaciones- que la hipótesis represiva

“hipótesis represiva” no es el poder de la prohibición actuando de arriba hacia abajo, a través de las estructuras sociales, económicas y políticas, sino la sagacidad y astucia con la que el poder oscurece y enmascara sus mecanismos reales de funcionamiento, en este caso, en forma de emancipación y libertad. Estos es la verdadera fuerza y crudeza del poder, no se manifiesta en aquello que silencia, niega y reprime, sino en lo que provoca, estimula e incita, presentando como tolerables nuevas formas de dominio. Bien pareciera por todo lo anterior que la comprensión exclusivamente represiva del poder resulta insuficiente, más si esta, hace eco en las formas jurídicas para combinar una operación de poder con la fuerza de la prohibición. Motivo por el cual, Foucault elabora una relectura de uno de los mayores representantes de esta posición, el Ingles Thomas Hobbes.

3.4.2. Hobbes y la cabeza del rey.

Continuemos nuestra exploración con otro concepto que hace eco a la idea de un poder que reprime, el modelo jurídico de soberanía, donde se justifica la autoridad política, a través del acuerdo, que en términos legales se establece entre el soberano y los individuos. Ahora bien el modelo jurídico de soberanía, surgido en el siglo XVI, época donde filósofos y juristas como: Bodino y Hobbes elaboran racionalmente la idea del Estado Moderno, presupone una idea de poder entendida como derecho o mercancía, sujeta a la posesión, adquisición o venta.⁴⁶ Se trata desde luego del poder entendido como un ejercicio de despojo, donde la privación de las cosas, el cuerpo o la vida misma, puede realizarse desde una ley que embarga, confisca o destruye. Este punto se destaca en la lección del 7 de enero de 1976, donde Foucault, afirma:

En la teoría jurídica clásica el poder es considerado como un derecho del cual se sería poseedor a la manera de un bien y que se podría, por lo tanto, transferir o alienar, de modo total o parcial, a través de un acto jurídico o un acto fundador de derecho que

reagrupa en un gran mecanismo central destinado a decir no, sin duda sólo son piezas que tienen un papel local y táctico que desempeñar en una puesta en discurso, en una técnica de poder, en una voluntad de saber que están lejos de reducirse a dichos elementos. Cfr. FOUCAULT, Michel. Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber. Op. Cit., p. 20.

⁴⁶ En efecto, lo que importa dentro del modelo jurídico es el asunto de la soberanía, precisamente porque es ésta la que le va a permitir al soberano ejercer potestad suprema sobre los súbditos [...] La primera va del sujeto al sujeto, muestra cómo un individuo dotado por naturalezas de derechos y capacidades puede y debe hacerse sujeto; la segunda, da a conocer al estado o monarquía como la unidad de poder donde se derivan los mecanismos e instituciones del poder político; la tercera, plantea la legitimidad fundamental entendida como la ley general de todas las leyes que pueden permitir a las diferentes leyes funcionar como tales. Cfr. GONZALEZ CERÓN, William. La Filosofía política en Michel Foucault una obra para repensar la política. Op. Cit., 91.

sería del orden de la cesión o del contrato. El poder es poder concreto que cada individuo detenta y que cedería, total o parcialmente, para poder constituir un poder político, una soberanía. Dentro del complejo teórico al cual me refiero, la constitución del poder político se realiza según el modelo de una operación jurídica del orden del intercambio contractual (analogía manifiesta, y que recorre toda la teoría, entre el poder y los bienes, el poder y la riqueza). (Foucault. 1985. p, 22)

De modo que el poder que declara “no harás” no es exclusivo de las construcciones teóricas sobre la sexualidad, pues este se extiende y es discernible en las preguntas tradicionales con las que la filosofía política ha abordado la soberanía y los límites de poder real. (Foucault. p, 77). Por ejemplo, el Leviatán de Hobbes, y la tradición del contrato social, se habían planteado el alcance y la legitimidad del poder del soberano como las preguntas originales y fundamentales de la política, en el contexto de formación de la monarquía europea. Como el mismo Foucault, lo reconoce, la importancia otorgada al problema del derecho, la violencia, la ley, la legalidad, el Estado y la soberanía, es el resultado de una representación del poder acechado por la monarquía, donde aún el Rey conserva su cabeza. Pensar el poder a partir de estos problemas equivale a pensarlos a partir de una forma histórica muy particular de nuestras sociedades: la monarquía jurídica y todas las instituciones que estas moldearon.⁴⁷

Se comprende pues, que el tratamiento foucaultiano de las principales teorías políticas difiera de la perspectiva del soberano, lo judicial y de la visión del poder como un derecho que se posee. Como el pensador francés lo confirma, ha sido necesario llegar al siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero aun desconociendo qué es el poder. Y Marx y Freud no son quizá suficientes para ayudarnos a conocer esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes, que se llama poder. (Foucault. 1980. p, 83). En consecuencia, los modelos estatistas, no agotan el campo del ejercicio y el funcionamiento del poder. Habría que decir también, que el soberano como representante de la ley y protector de la paz, en la guerra de todos contra todos, tiene la potestad de resolver cualquier conflicto, al tener un punto de vista imparcial, resultado de los atributos y límites de un poder entendido como jerarquía. Este poder, amparado en instituciones de regulación y arbitraje, se levanta sobre una serie de elementos propios del desarrollo de la monarquía, como son el dominio directo o indirecto sobre la tierra, la servidumbre, la posesión de armas, o los lazos de vasallaje. Con todo ello, esta

⁴⁷ La representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey. De allí la importancia que todavía se otorga en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía (incluso si ésta es interrogada en un ser colectivo y no más en la persona del soberano). Ver. FOUCAULT, Michel. Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber. Op. Cit., p. 112.

representación del poder común en las sociedades occidentales, sigue operando bajo la figura jurídica negativa, a través del lenguaje del derecho. (Foucault. 1985. p, 158). Es decir la reducción del poder a la ley, una ley que dice no. Al respecto la entrevista de 1977, titulada “No al sexo rey”, es una excelente pista:

Para analizar las relaciones de poder apenas si disponemos por el momento más que de dos modelos: el que nos propone el derecho (el poder como ley, prohibición, institución) y el modelo guerrero o estratégico en términos de relación de fuerzas. El primero ha sido muy utilizado y ha demostrado, creo, su inadecuación: es sabido que el derecho no describe el poder. Del otro también se habla mucho. Pero todo queda en eso, en palabras: se utilizan nociones perfectamente acabadas, metáforas (guerra de todos contra todos, lucha por la vida), o esquemas formales (las estrategias están muy de moda entre algunos sociólogos o economistas, especialmente americanos). Creo que habría que tratar de centrar ese análisis de las relaciones de fuerzas. (Foucault. 2000. p, 162)

Por consiguiente la crítica de la concepción negativa del poder, dará paso a un análisis en términos de tecnología, de estrategia y de lucha, influenciado por Nietzsche, Foucault no entenderá el poder como una cantidad determinada de fuerza física, sino más bien como un torrente de energía que fluye en cada organismo viviente y en toda la sociedad humana y cuyo flujo informe está controlado por distintas pautas de conducta.

3.4.3. La Hipótesis Nietzsche: El arte de la batalla.

Para contrarrestar un modelo largamente dominante en la historia política, como lo es, el modelo de soberanía, Foucault opta por cortarle la cabeza al Rey, y para ello recurre a los consejos de un experto certificado en magnicidios, Nietzsche. La metáfora de cortarle la cabeza al Rey puede entenderse como el intento por prescindir de la idea del monarca que reina sobre sus súbditos, a través de la representación jurídica, y con ello entender las relaciones de poder como una lucha bélica. Más aún, el decapitar al rey al igual que la muerte de dios, es un cuestionamiento de las condiciones fundamentales que hacen inteligible el discurso de occidente sobre el poder y su legitimidad, de ahí que Foucault enfatiza:

Pero, ¿qué dice este discurso? Dice que, contrariamente a lo que sostiene la teoría filosófica jurídica, el poder político no comienza cuando cesa la guerra. La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no encuentra su principio allí donde calla el clamor de las armas. La guerra nunca

desaparece porque ha presidido el nacimiento de los Estados; el derecho, la paz y las leyes han nacido en la sangre y el fango de batallas y rivalidades que no eran precisamente -como imaginaban filósofos y juristas- batallas y rivalidades ideales. La ley no nace de la naturaleza, junto a las fuentes a las que acuden los primeros pastores. La ley nace de conflictos reales: masacres, conquistas, victorias que tienen su fecha y sus horribles héroes; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; la ley nace con los inocentes que agonizan al amanecer. (Foucault. 1985. p, 47).

Para ilustrar mejor esta posición, cabe recordar que los cursos comprendidos en Genealogía del Racismo, son un completo revulsivo a la grilla de inteligibilidad de las relaciones de poder, pues tras la “seudo paz”, y el orden calmo de las subordinaciones, Foucault advierte una guerra primitiva y permanente, donde todos somos beligerantes y siempre adversarios de alguien; de esta manera la zozobra y la sospecha se introducen en los discursos del consenso y la bondad, que ven en el contrato un garante de la paz y del orden político. Hay que señalar que desde esta perspectiva no será necesario un poder y un orden jurídico fundados en un contrato, que otorgue a un tercero, los intercambios y transferencias de una preciada soberanía, no, más bien nuestro orden parte de mecánicas menos nobles y más atroces, que exigen sumisión y obediencia a través de la fuerzas desplegadas en el campo de batalla. Digámoslo claramente, el orden político no encuentra en las apaciguas leyes su razón de ser, estas proceden de las relaciones de fuerza, de la guerra perpetua del todos contra todos, donde el derecho y la ley son la presea de los vencedores, quién gane la guerra, se apropiará del derecho y quién se apropie del derecho, será el dueño de la idea de justicia. Sin duda alguna, James Miller lo sintetiza cuando afirma que esta naturaleza brutal del poder está presente en la vida cotidiana, en nuestras relaciones económicas y en nuestros cuerpos, signo de una humanidad que no progresa en cada combate y en un universo de normas que no pretenden suavizar la violencia sino saciarla, en una sociedad que parece en paz sólo a promesa de sangre que neutraliza el desorden al establecer violencias en la vida cotidiana, será “ la amplificación del “estruendo distante de la batalla” perceptible tras las dóciles superficies de la vida moderna.⁴⁸

Esta disposición conlleva, que el establecimiento de la sociedad civil no sea un pacto entre los hombres para poner fin a la guerra, todo lo contrario, es a través de la dinámica de la

⁴⁸ Afirma Miller, que durante los últimos años Foucault había encarado esas preguntas mediante la indagación de lo que aquí llamé "hipótesis nietzscheana", a saber, "el poder es guerra, una guerra que se ejerce por otros medios". La historia sólo representa un drama único: una representación interminable repetida de conquista y rebelión. En toda sociedad, los gobernantes explotan su poder para regular y castigar, y graban códigos de lógica y tablas de la ley "en cosas e incluso dentro de los cuerpos" y así dan origen a un "universo de normas que de ningún modo pretenden suavizar la violencia sino satisfacerla". Ver. MILLER, James. La pasión de Michel Foucault, Op. Cit., pp. 386-387.

guerra que la sociedad civil encuentra su orden y sentido (el poder es guerra). De ahí, que la tregua o la paz no representen un avance hacia formas más “ideales” y “humanas” de convivencia, ya que sólo son los destellos de una lucha bélica que se auto organiza para nuevas formas de conflicto (la tensión constante de fuerzas características de la guerra, no desaparecen con el contrato). Por consiguiente, una separación entre política y guerra es una quimera, tanto la diplomacia como el “cuchillo” hacen parte de las estrategias del poder, sólo que se codifican en niveles diferentes. Esta es la inversión del principio de Clausewitz, no es la guerra la continuación de la política por otros medios, todo lo contrario es la guerra la que no cesa de convertirse en política y en sociedad civil:

La ley no es pacificación, porque detrás de la ley la guerra continúa enfureciendo, y de hecho enfurece, dentro de todos los mecanismos de poder, hasta de los más regulares. La guerra es la que constituye el motor de las instituciones y del orden: la paz, hasta en sus mecanismos más ínfimos, hace sordamente la guerra. En otras palabras, detrás de la paz se debe saber ver la guerra; la guerra es la cifra misma de la paz. Estamos entonces en guerra los unos contra los otros: un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, poniendo a cada uno de nosotros en un campo o en otro. No existe un sujeto neutral. Somos necesariamente el adversario de alguien. (Foucault. 1985. p, 47).

No es difícil descubrir la profunda deuda con Nietzsche, quien consideraba al animal humano como una criatura de pasiones, impulsada por una implacable necesidad de sobrevivir, esto explica que la hipótesis Nietzsche se relacione directamente con la violencia, el dominio, el odio, la guerra y todos aquellos instintos necesarios para la conservación de la especie. Por ello, la diferencia entre la guerra y la paz civil es la discreción y el ocultamiento de la violencia abierta, disminuida en el contexto de la contienda pero a la espera de un nuevo enfrentamiento, pues inexorablemente la decisión final, sólo puede venir de la guerra, donde las armas tendrán la última palabra.

3.4.4. La pregunta por la Gubernamentalidad del impase al punto de fuga

Para Deleuze, Foucault da un paso más allá de lo ya pensado, se aventura fuera de lo reconocible, inventa conceptos nuevos para tierras desconocidas, convierte el pensar en un “acto peligroso”. (Deleuze. 1999. p, 168). Ese Foucault que con agudeza trazó el rastro de arena en el cual se borraría el hombre, o el infame indefenso ante el poder, no será ajeno a las rupturas y contingencias de su propio pensamiento. Así, lo observó Deleuze al afirmar que después de La voluntad de Saber, Foucault atravesó una crisis que le afectó en todos

los terrenos: en el político, en el vital y en el del pensamiento, pues este se servía de conmociones como condición creativa, y de coherencia última. (Deleuze. 1999. p, 137). Esta “crisis creativa”, este “último giro”, tiene lugar entre el primer tomo de la Historia de la Sexualidad editado en 1976 y el segundo, editado en 1984, durante 8 años Foucault suspende la publicación de libros.⁴⁹ Este hecho, coincide con el desaliento provocado por el fracaso del GIP, (El grupo de información sobre las prisiones), que pretendía constituir el campo de prueba para un nuevo tipo de intelectual, discreto y propenso a ocultarse, al que Foucault imaginaba como un guerrillero elusivo, difícil de capturar, siempre al acecho. Pues bien, coincidiendo con la publicación de *Vigilar y Castigar* en 1975, Foucault calificaba el GIP como un completo fracaso, con pocos logros tangibles: como dejar que los presos leyeran periódicos; que se les permitiera hablar por sí mismos; o que los medios se enteraran de las condiciones carcelarias en Francia.⁵⁰ Paralelamente a esto, en Francia ciertos sectores de izquierda consideraban que sus libros poseían un efecto anestésico, al presentar una racionalidad implacable, un poder al que nadie podría sustraerse y una lógica expresada en un modelo bélico donde la guerra era permanente.⁵¹ El modelo bélico como grilla de inteligibilidad del poder había sido cuestionado, la lección del 7 de enero de 1976, así lo evidencia:

Está claro que todo lo que hice en el curso de los últimos años se inscribía en el esquema de lucha-represión, y es esto lo que he tratado de hacer funcionar hasta ahora, que fui llevado a considerar, ya porque en toda una serie de puntos está aun

⁴⁹ ¿Por qué Foucault tarda tanto en volver a publicar un libro? Para Tomás Ibañez este “silencio prolongado” no es sinónimo de un pensamiento agotado. Afirma que Foucault no tienen nada nuevo que decir, contrasta con los cursos que durante esos años impartía semanalmente en el Collège de France donde 500 personas abarrotaban una sala de 300 plazas, o sus conferencias en Estados Unidos donde 1500 estudiantes pelearon por acceder a una sala con un aforo para 800 personas. Para Ibañez, la explicación de ese largo período sin libros es mucho más sencilla. Para poder financiar la película sobre Pierre Rivière, Foucault pidió un adelanto de dinero a la Editorial Gallimard, pero ésta le impuso, como contrapartida, tener la exclusiva de sus libros durante un período de 5 años; es decir, hasta 1982. Foucault, disgustado con lo que consideraba un chantaje, cumplió al pie de la letra los términos del contrato, no entregó ningún libro a otra editorial, pero tampoco a Gallimard. IBAÑEZ, Tomás. *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*, Barcelona. Op. Cit., 130.

⁵⁰ El GIP pretendía ser una voz de protesta, frente a lo intolerante de las condiciones carcelarias en Francia, en el marco de un sistema penal teóricamente orgulloso de su “humanidad” pero inclemente y feroz en sus prácticas. A pesar de esto, para 1975, se había disuelto discretamente y sus funciones asumidas por el Comité d'Action des Prisonniers, un grupo formado enteramente por prisioneros y exconvictos. Ver. MILLER, James. *La pasión de Michel Foucault*, Op. Cit., p. 310.

⁵¹ El segundo problema con la teoría de Foucault es que el poder está en todas partes si, entonces ¿desde qué punto puede uno resistir el poder? En otras palabras, si la potencia tiene ya colonizado la subjetividad y de la verdad en el conocimiento, entonces no estamos despojado de cualquier punto, epistemológico u ontológico, de la que las relaciones de poder puede ser criticado o resistirse? Véase. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la Gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Op. Cit., p. 24.

insuficientemente elaborado, ya porque creo que las mismas nociones de represión y de guerra deben ser considerablemente modificadas, si no, en último caso, abandonadas. (Foucault. 1985. p, 26).

Este “callejón sin salida” este “impase” con su modelo analítico del poder será interpretado por Deleuze como el determinante de la crisis Foucaultiana, trazar una línea fuera de un poder omnipresente para encontrar otra dimensión, con nuevas relaciones para el poder-saber será la manera de franquear la crisis y encontrar un punto de fuga. En otras palabras Foucault se verá impulsado a descubrir tras el poder y el saber los “modos de subjetivación”. Para ello se distancia del modelo bélico utilizado como grilla de inteligibilidad, hasta 1978, fecha en la cual se centra en la intercepción del poder, el saber y la subjetividad como espacios de libertad, frente a un poder considerado hasta entonces insoslayable. En este contexto emerge el concepto de gubernamentalidad, como nueva grilla de inteligibilidad para las relaciones de poder, las cuales ya no serán vistas como dominación sino como un juego de acciones sobre acciones, todas ellas reversibles.

En este contexto, Foucault articulará su pensamiento sobre la gubernamentalidad en una serie de conferencias dictadas en el College de France bajo los títulos de Seguridad Territorio y Población (1978) y el Nacimiento de la Biopolítica (1979). En estas conferencias, el pensador francés realiza un análisis genealógico del arte de gobernar en Europa desde el siglo XVI, época en la cual proliferan una amplia gama de tratados políticos preocupados por las cuestiones del gobierno. Preguntas por la mejor forma de gobernar un estado, cómo ser gobernados, o como gobernarse a uno mismo y a los otros, hicieron parte del creciente interés por describir el análisis de quien puede gobernar y los medios necesarios para lograrlo eficazmente. Este intenso interés en las cuestiones de gobierno surgió en gran parte a causa de dos importantes acontecimientos sociales. El primero fue el desmoronamiento de las instituciones feudales, que condujo a la formación del estado moderno, y el segundo, la Reforma y Contra-Reforma, que dio lugar a la propagación de la disidencia religiosa, en consecuencia para el pensador francés:

Nunca han faltado, ni en la Edad Media, ni en la Antigüedad grecorromana, esos tratados que se presentaban como «Consejos al príncipe» relativos a la manera de conducirse, de ejercer el poder, de hacerse aceptar y respetar por sus súbditos; consejos para amar a Dios, obedecer a Dios, hacer aceptable en la ciudad de los hombres la ley de Dios ... Pero resulta bastante sorprendente que a partir del siglo XVI y en el período que va desde mediados del XVI hasta, finales del XVIII, veamos desarrollarse, florecer, toda una serie muy considerable de tratados que ya no se ofrecen exactamente como «Consejos al príncipe» ni como «Ciencia de la política», sino

que, entre el consejo al príncipe y el tratado de ciencia política, se presentan como «artes de gobernar». El problema del gobierno estalla. (Foucault. 1994a. p, 175)

A la luz de este argumento, la preocupación sobre el arte de gobierno es para Foucault, un cambio importante en el pensamiento político, pues de una noción soberana y bélica del poder se pasa a la preocupación por el arte de gobernar. Ahora bien, para explicar este cambio el pensador francés analiza el príncipe de Maquiavelo, y así mostrar como la idea del arte de gobierno surge en oposición explícita a la teoría del soberano, pues para el autor italiano, el objetivo principal del príncipe era proteger y fortalecer el principado a través de la relación del príncipe con lo que posee. La idea aquí es que la soberanía se ejerce sobre un territorio y no sólo sobre los sujetos que la habitan, pues es el territorio el elemento fundamental del principado. Por esta razón, mientras la soberanía se ejerce sobre un territorio y, por consiguiente, sobre los sujetos que lo habitan, el gobierno se lleva a cabo en el complejo formado por los hombres y su relación con las cosas. Esto significa que más importante que imponer una ley a las personas, es arreglar las cosas con el fin de producir un fin apropiado y conveniente para todo lo que se regula, esta disposición conlleva, gestionar adecuadamente la riqueza y los recursos, los modos de vida y de vivienda, y demás eventualidades como accidentes, epidemias y muertes que tienen el acontecer humano. En otras palabras, para el arte del gobierno, más importante que el territorio y la ley es que las acciones de los hombres y las cosas puedan ser administradas de forma correcta y eficiente en un nuevo arte de gobernar:

Tal vez la naturaleza equívoca del término conducta es una de las mejores ayudas para llegar a captar la especificidad de la relaciones de poder. Pues “conducir” es al mismo tiempo “llevar” a otros, (según mecanismo de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en el interior de un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder, consiste en “conducir conductas” y en arreglar las posibilidades. En el fondo el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de una con otro, que una cuestión de gobierno. Se le debe dar a esta palabra el significado que poseía en el siglo XVI, “gobierno” no se refería únicamente a las estructuras políticas o a la gestión de los Estados; más bien designaba el modo de dirigir la conducta de individuos o grupos: el gobierno de los niños, de las almas de las comunidades, de las familias, de los enfermos. No sólo cubría las formas instituidas y legítimas de sujeción económica o política, sino también modos de acción, más o menos pensados y calculados, destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos. Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros. El modo de relación propio del poder no debería buscarse, entonces del lado de la violencia o de la lucha ni del lado del contrato o de la vinculación voluntaria (los cuales

pueden ser, a lo más, instrumentos de poder), sino más bien del lado del modo de acción singular, ni belicosos ni jurídico, que es el gobierno. (Dreyfus y Rabinow. 1998. p, 239).

Esta nueva orientación de las relaciones de poder van más allá del modelo bélico, pues al entender el ejercicio de gobierno, como la conducción de la conducta de grupos o individuos, se aparta de la acción entendida como lucha o dominación, para dar paso al esfuerzo racional que busca influir en la conducta de los demás desde un ethos de aceptabilidad. Dicho de otro modo, el arte de gobernar, no reduce el poder político al eco distante de la batalla, pues la regulación de la conducta puede llevarse a cabo a través de métodos que no impliquen violencia física. (Consejos de clérigos, médicos, instituciones académicas, o entidades medioambientales) estas buscan guiar o influir en el comportamiento de los demás a través de su consentimiento, sus esperanzas, necesidades o deseos. En este sentido el arte de gobernar va más allá de un haz de relaciones en el campo bélico, ya que la gubernamentalidad, agrupa una serie de tácticas y estrategias, de autoridades estatales y no estatales con el fin de moldear la conducta individual y colectiva, donde la población se convierte en un objetivo principal. Esto significa que se actúa sobre un campo de experiencias posibles que permiten mejorar la seguridad, la longevidad, la salud, y la prosperidad de las poblaciones (hacer vivir, dejar morir).

Habría que decir también, que para Foucault desde el siglo XVI el arte de gobierno se preocupa por la introducción de la economía en la práctica política, al entender que el Estado al igual que una familia debería de tener un manejo atento e inteligente de los bienes, y la riqueza. Sin embargo, con la expansión del capitalismo y el crecimiento demográfico del siglo XVIII, la práctica gubernamental suplanta el concepto de familia por el de población. La consecuencia de tal representación, es la asunción de la población como supremo modelo de gobierno, a partir de ahí, esta será vista, como un conjunto de orden superior, afectado por regularidades propias, como las epidemias, las tasas de muerte, las enfermedades, o ciclos de riqueza y escasez. Como señala Foucault, a partir del siglo XVIII, la población se perfila como objeto de conocimiento y lugar por excelencia del ejercicio de gobierno,⁵² por lo cual el cuidado y el crecimiento de la población se convierten en una preocupación fundamental, lo que da como resultado el afianzamiento del biopoder como nueva tecnología gestión social. Para el pensador francés, será el biopoder el encargado de llevar al ámbito de la vida una serie de mecanismos interesados

⁵² La biopolítica, entendida como la forma en que, a partir del siglo XVIII, se han intentado racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de in conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas, etc. Sabemos el lugar creciente que estos problemas han ocupado a partir del siglo XIX y los retos económicos y políticos que han supuesto hasta hoy. Cfr. Véase al respecto. FOUCAULT, Michel. Nacimiento de la Biopolítica. En: Estética, ética y hermenéutica. Op. Cit., p. 211.

por la transformación de la masa poblacional y los procesos vitales de la existencia humana. En otras palabras el biopoder se traza como objetivo, los procesos biológicos de la población considerando sus características como conjunto de especies vivas: nacimientos y mortalidad, nivel de esperanza de vida, salud y longevidad. Se plantea entonces, un proceso en el cual, la tecnología del biopoder asume la forma de Biopolítica de la población, encargada de regular los fenómenos vitales que caracterizan a los grupos humanos, tales como: la reproducción, la sexualidad humana, la salud y la enfermedad, la calidad de vida y las condiciones de trabajo, los ciclos de nacimiento y muerte, y similares. El objetivo de esta tecnología es claro: optimizar la vida de la población como un todo. Esta es una de las principales diferencias entre un gobierno que gestiona y administra la vida colectiva, y los sistemas disciplinarios o anatomo-políticos, encargados de los cuerpos como objetos de manipulación, para la disciplina, la idea es producir cuerpos útiles y dóciles, para la biopolítica, la idea es optimizar la vida del cuerpo, al aumentar sus capacidades, y potenciar sus fuerzas.

Luego de haber trazado las líneas maestras que sustentan la idea de poder en el pensamiento foucaultiano, ahora es el momento de observar como ese poder, se imbrica con el conocimiento y sus pretensiones de verdad. El supuesto básico radica, en la observación realizada por los autores poscoloniales a las prácticas colonialistas desarrolladas en un fondo de conocimientos históricamente específicos, utilizados como herramienta y mecanismo de opresión, es decir, desde las consideraciones antropológicas, las reglamentaciones jurídicas, las interpretaciones lingüísticas, y pasando por campos tan disimiles como la literatura y la economía, se facilitó un marco para dar sentido al sometimiento del colonizado. Además de lo anterior, es prudente advertir bajo estos detalles, la asimetría entre el poder y el conocimiento mencionada por Foucault, pues el discurso puede ser estudiado en sí mismo, sin referencia al poder, como es el caso de la Arqueología, pero el poder no puede ser estudiado sin hacer referencia al discurso, pues en él, encuentra su registro y materialización. Por tal motivo, para refinar nuestra comprensión de Foucault y su impacto en la política poscolonial, analicemos las claves de esta conexión.

3.5. Poder/Conocimiento: la serpiente de dos cabezas

En Junio de 1975, Foucault concede para la revista Magazine Littéraire, la entrevista titulada la Prisión: El libro y su Método, donde introduce algunas nociones generales de su obra *Surveiller et Punir: Naissance de la prison*, publicada en febrero de ese mismo año. Si bien la entrevista aborda temas como la criminología, la historia y la delincuencia, es significativo que en ella aparezca una referencia explícita a la conexión ineludible entre el

poder y el conocimiento. Habría que decir también, que *Surveiller et Punir*, representa una orientación totalmente fresca en lo relacionado al análisis del poder, por ello resulta en extremo importante que al introducir este libro, el pensador francés haga referencia al saber.

Una cosa que ha sido aún menos estudiada, es el conjunto de relaciones entre el poder y el saber, las incidencias del uno sobre el otro. Se admite, es una tradición del humanismo, que desde que se toca al poder se cesa de saber: el poder vuelve loco, los que gobiernan son ciegos. Y sólo aquellos que están alejados del poder, que no están en absoluto ligados a la tiranía, que están encerrados con su estufa, en su habitación, con sus meditaciones, estos únicamente pueden descubrir la verdad. Ahora bien, tengo la impresión de que existe, y he intentado mostrarlo, una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder. No basta con decir que el poder tiene necesidad de éste o aquél descubrimiento, de ésta o aquella forma de saber, sino que ejercer el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza. No puede comprenderse nada del saber económico si no se sabe cómo se ejercía, en su cotidianeidad, el poder, y el poder económico. El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder [...] El humanismo moderno se equivoca, pues, estableciendo esta división entre saber y poder. Están integrados, y no se trata de soñar un momento en el que el saber no dependería más del poder, lo que es una forma de reconducir bajo forma utópica el mismo humanismo. No es posible que el poder se ejerza sin el saber, es imposible que el saber no engendre poder. (Foucault. 1994. p, 310).

Entiéndase bien, es utópico pensar el saber y el poder en ámbitos separados, como si fueran fragmentos de realidades opuestas, este énfasis debe hacerse, pues desde el pensamiento griego se ha establecido cierta separación, entre el discurso falso y verdadero, considerando que el discurso ligado al ejercicio del poder, proscribió de forma irremediable su posibilidad de verdad, de ahí el ímpetu y el empeño por expulsar al sofista del circuito del conocimiento, al considerarlo un movilizador del engaño. En este sentido, Foucault nos recuerda, los pocos resultados, que a lo largo de la historia, han tenido los saberes que se erigían como contraparte a un poder avasallante y excedido: Ni el filósofo legislador imaginado por Platón, que definía un sistema de leyes, ni el anti déspota consejero de virtud al príncipe, amainaron el comportamiento del poder, no sólo porque la antigüedad nunca conoció una ciudad platónica, inspirada en la virtud, ni imperios estoicos es su forma de gobernar, sino porque algunas de estas utopías, estuvieron destinadas a regresar de Siracusa. En el decir del pensador francés, occidente no es un lugar para el Estado

Filosófico.⁵³ El punto es, que la pretensión de neutralidad del sujeto que habla es insostenible, pues su perspectiva no agota la totalidad de la experiencia, es decir el lugar desde el cual habla, está situado en una parte o en la otra: está en la batalla, tiene adversarios, se bate para obtener una victoria. Busca sin duda hacer valer el derecho, pero se trata de su derecho, de un derecho personal, marcado por una relación de conquista, de dominación, o de antigüedad: derechos de la raza, derechos de las invasiones triunfantes o de las ocupaciones milenarias. Y si también habla de la verdad, será de esa verdad perspectiva y estratégica que le permite obtener la victoria. (Foucault. 1985. p, 217).

Esto quiero decir, que entre el poder y el saber, más que esferas separadas, se tienden redes solidarias y dependientes, pues no es posible ejercer el poder sin el saber, ni es posible, generar saber sin que algún tipo de poder haga uso de él. Bajo este presupuesto, las modalidades de lo verdadero, el sujeto que conoce y los objetos que son conocidos, no responden a la devoción y empeño de intelectuales y científicos preocupados por una comprensión desinteresada del presente o el pasado, todo lo contrario, son sólo el resultado de las restricciones, transformaciones y posibilidades históricas que el poder/saber genera. Tómese como ejemplo la obsesión por vincular la “verdad” de un individuo a su sexualidad, al sugerir que la esencia del ser individual, se encuentra en las experiencias sexuales pasadas o en las preferencias ocultas del deseo. Se alienta al individuo a encontrar el en saber disponible sobre el sexo una respuesta que lo identifique y defina, confiado que al obtenerla habrá descubierto su “verdad” o la identidad originaria de su ser, craso error, ya que en ese momento se ejerce sobre él, un mayor poder, pues al construirse como objeto a través de una serie de declaraciones es determinado dentro de un dominio o campo del saber. Por esta razón, el proceso el en cual uno se constituye como sujeto, como individuo, produciendo una verdad, sobre uno mismo sólo es una anclaje, una intersección del poder/conocimiento. Esta línea de razonamiento es respaldada por Foucault cuando afirma:

Estamos sometidos a la verdad también en el sentido que la verdad hace la ley, produce el discurso verdadero que al menos en parte decide, trasmite, lleva delante él mismo efectos de poder. Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a deberes, destinados a cierto modo de morir o vivir, en función de los discurso verdaderos que comportan efectos específicos de poder. (Foucault. 1994a. p, 28)

⁵³ Es decir, cuando se contempla, desde un punto de vista histórico, la manera en que el filósofo ha desempeñado o ha querido desempeñar su papel de moderador del poder, nos vemos abocados a una conclusión un tanto amarga. La antigüedad conoció filósofos legisladores; conoció filósofos consejeros del príncipe, sin embargo, nunca existió, por ejemplo, una ciudad platónica [...] No ha existido en Occidente un Estado Filosófico. Cfr. FOUCAULT, Michel. La filosofía analítica de la política. En: Estética, ética y hermenéutica. Op. Cit., p. 114.

Ahora bien, para Foucault no existe una posición privilegiada de acceso a la verdad, ni los que meditan, ni los que se encierran con el ánimo de huir de la influencia del poder, alcanzan un mayor grado de certeza en el saber. Todo lo contrario, el pensador francés, llama la atención sobre la forma en que, en la producción del conocimiento, uno también está haciendo un reclamo por el poder, de ahí que el saber no pueda ser neutro o desapasionado. Algo similar expresaba Nietzsche, al considerar el minuto más arrogante y mendaz de la “Historia Universal, era aquel en el cual, en un rincón apartado del universo, configurado en inúmeros sistemas solares, en un astro lejano animales inteligentes inventaron el conocimiento. (Nietzsche. 1996. p, 17). De esta forma, el saber no emerge de un punto cero o una objetividad absoluta, pues siempre se vincula al interés de grupos particulares o a las instituciones que producen de ese saber su status de “cientificidad”. En este sentido, toda epistemología esta “contaminada” por acciones políticas, de ahí la imposibilidad de un conocimiento libre de apegos y valores y la inexistencia de un saber fuera de la esfera del poder. Esta disposición conlleva, que contrario a la sabiduría popular, el conocimiento y la verdad no es algo que preexista al poder, pues los modos particulares de objetivación, y los “régimenes de verdad”, sólo son posibles a través de múltiples formas de restricción. Citemos a K.A Smith, para esta comparación, quien afirma que al igual que un genealogista paciente, cuya documentación de un árbol familiar muestra la complicidad de una familia en los males de la esclavitud, Foucault intenta mostrar, como la objetividad científica y la verdad moral, son frutos de un árbol envenenado por las relaciones de poder. La historia de la humanidad no es la ficción ilustrada de progreso perpetuo, es simplemente el cambio de un combate a otro, de una forma de dominación a otra. (Smith. 2006. p, 87).

Complementando lo antes mencionado, Foucault invierte la expresión formulada por Francis Bacon, en las meditaciones religiosas, de 1597, “Scientia Potestas Est”, traducida como “el conocimiento es poder”, pues no será el conocimiento el que posibilite al poder su condición de verdad, sino el poder el que etiquete y procese la información como un “hecho”, ya que algo es considerado como tal, luego de ser sometido a un proceso exhaustivo de ratificación por aquellos que detentan una posición de autoridad. Por lo tanto, “la verdad” y los “hechos” se construyen y mantienen en su lugar a través de una amplia gama de estrategias que afirman, excluyen o contrarrestan las versiones alternativas de los eventos. En tal sentido, los procesos de poder/conocimiento, que conducen a la producción de ciertos discursos en lugar de otros, o al establecimiento de un “hecho” como “verdadero”, necesita de instituciones que nieguen y desacrediten, las declaraciones contrarias. Como queda reflejado en el estudio de las prisiones o en la construcción del discurso científico sobre la sexualidad, donde el poder se apoya en pronunciamientos con status de “cientificidad” para asegurar el funcionamiento de las instituciones de encierro o

la prevalencia de ciertas representaciones del placer. En este tipo de instituciones y representaciones, el poder y el conocimiento se encuentran incrustados en conjunto, a través de los regímenes discursivos de “verdad”, cuya principal característica es la estructuración del significado y la búsqueda de potestad reglamentaria. Recurramos a la segunda conferencia de la verdad y las formas jurídicas, donde el pensador francés nos da un ejemplo extraordinario de esta situación, en uno de los relatos más antiguos sobre el deseo y el inconsciente: La historia de Edipo, que en palabras de Foucault es un intento por manipular y contar el deseo, pues Edipo no sería, una verdad de naturaleza sino un instrumento de limitación y coacción que los psicoanalistas, a partir de Freud, utilizan para contar el deseo y hacerlo entrar en una estructura familiar que nuestra sociedad definió en determinado momento. En otras palabras, Edipo, según Deleuze y Guattari, no es el contenido secreto de nuestro inconsciente, sino la forma de coacción que el psicoanálisis intenta imponer en la cura a nuestro deseo y a nuestro inconsciente. Edipo es un instrumento de poder, es una cierta manera de poder médico y psicoanalítico que se ejerce sobre el deseo y el inconsciente. (Foucault. 1996. p, 38). Queda claro pues el proceso de fecundación recíproca a través del cual poder/conocimiento operan, sin ser externos el uno al otro, operan en alianza mutua, constituyendo verdades que reclaman obediencia:

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni sin poder (no es, a pesar de un mito, del que sería preciso reconstruir la historia y las funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero. En sociedades como las nuestras economía política» de la verdad está caracterizada por cinco rasgos históricamente importantes: la «verdad» está centrada en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto bajo formas diversas de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero sí dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, es el núcleo de la cuestión de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (luchas «ideológicas»). (Foucault. 1980. p, 187)

No es extraño pues que en sus análisis históricos sobre el asilo, la clínica, la cárcel o la sexualidad, Foucault observe que las prácticas clínicas, pedagógicas, o de reconducción, incorporan a los individuos en ciertos regímenes discursivos de verdad y una vez allí son sometidos ya sea por la coerción o por formas de autodisciplinamiento. De esta manera en el compuesto poder/conocimiento, el individuo es vinculado a un meticuloso sistema de vigilancia y normalización, ya sea a través del examen, la sanción o técnicas productoras de cuerpos dóciles. Como resultado, el “régimen de verdad” que ha llegado a ser aceptable en un momento histórico dado, depende de los modos en que el Poder/conocimiento se relacionan y del status de conocimiento que se aplica al individuo, al interior de esa relación. Esta es por así decir, la lógica de un orden circular y productivo: Un poder que se hace obedecer al generar conocimientos y unos conocimientos que producen objetos asociados a operaciones de dominio. En la prisión moderna, por ejemplo, la criminología, tiene en la prisión su condición de posibilidad y existencia, ya que le permitirá al sistema penitenciario entenderse a sí mismo, al tiempo que facilitará el funcionamiento de la prisión, el control de los presos y la corrección de su conducto criminal:

Quizás haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses [...] Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican Quizás haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder [...] En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento. (Foucault. 2003. p, 34)

Creo que aquí se ve bastante bien, que las relaciones del poder/conocimiento lejos de ser accesorias son de mutua dependencia, ya que al operar en redes solidarias, despliegan marcos conceptuales, supuestos teóricos y métodos de trabajo, que bajo la apariencia de saberes oficiales, correctos y funcionales, trabajan como instrumentos de normalización. Ahora bien, pasemos al análisis de la intercepción de estas relaciones, pues si el saber es producido por las relaciones de poder, y el poder se materializa en disciplinas del saber, ambos encontrarán en el discurso su modelo de articulación.

3.6. El Discurso como epifanía del poder

Un primer argumento es que si bien el discurso es uno de los términos más utilizados por Foucault, es al mismo tiempo, uno de los más contradictorios, dado que es definido de diferentes maneras a lo largo de su obra. En una primera fase de su desarrollo intelectual, que podríamos llamar “cuasi-estructuralista”⁵⁴ Foucault centra la idea de discurso en los sistemas formales de significación, de ahí que en *Arqueología del Saber* (1969), el término sea concebido como un conjunto de enunciados que dependen de un mismo sistema de formación, por lo que es posible hablar de un discurso clínico, económico, de la historia natural, o psiquiátrico.⁵⁵ Sin embargo, un año más tarde en *El orden del discurso* (1970), Foucault, bajo la influencia de Nietzsche, toma cierta distancia del estructuralismo, y del discurso como fenómeno puramente lingüístico y se encamina en una dirección vinculada a los contornos del poder en sus relaciones estratégicas, afirmando que el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse. (Foucault. 2002. p, 15). Ahora bien, en este apartado se hará énfasis en el discurso como localizador del poder en su condición de materialidad, es decir como producto y soporte de una relación de poder en un momento determinado. Si como vimos en la sección anterior, el punto común entre el poder y el saber es el discurso, todas las formas de práctica social van a desarrollarse en el marco enunciados materializados, que al tiempo son lugares donde el poder se muestra. Esta es una de las razones por las cuales, los estudios poscoloniales, observan en la definición foucaultiana del discurso una herramienta de gran utilidad, pues al ser asociado a las relaciones de poder, puede ser utilizado como punto de partida para la contra hegemonía. Una primera idea de discurso la encontramos en mayo de 1975, cuando Foucault afirma:

⁵⁴ Para Dreyfus Y Rabinow, Foucault nunca fue estructuralista, a pesar de ser tentado por el estructuralismo [...] El trabajo de Foucault en los sesenta ha sido un esfuerzo sostenido y ampliamente exitoso por desarrollar un nuevo método. Tal método combina un tipo de análisis arqueológico que conserva el efecto distanciador del estructuralismo y una dimensión interpretativa que desarrolla la intuición hermenéutica de que el investigador siempre se encuentra situado y debe comprender el significado de sus prácticas culturales desde su interior. Cfr. DREYFUS, L. Hubert y RABINOW Paul. Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Op. Cit., p 8.

⁵⁵ Para Foucault, el análisis de los enunciados no pretende ser una descripción total, exhaustiva del "Lenguaje", o de "lo que ha sido dicho", En todo el espesor implicado por las actuaciones verbales, se sitúa a un nivel particular que debe estar separado de los demás, caracterizados frente a ellos, y ser abstracto. En particular, no ocupa el lugar de un análisis lógico de las proposiciones, de un análisis gramatical de las frases, de un análisis psicológico o contextual de las formaciones: constituye otra manera de atacar las actuaciones verbales, de disociar su complejidad, de aislar los términos que en ellas se entrecruzan y localizar las diversas regularidades a las que obedecen. Ver. FOUCAULT, Michel. *La Arqueología del Saber*. Op. Cit., p. 181-182.

No intento encontrar tras el discurso lo que construiría su fuente, y que sería el poder [...] El tipo de análisis que llevo a cabo no trata del problema del sujeto hablante, sino que examina las diferentes maneras en las que el discurso desempeña, un papel dentro de un sistema estratégico en el que el poder está implicado y gracias al cual funciona. EL poder no está, por tanto, al margen del discurso. EL poder no es ni fuente ni origen del discurso. El poder es algo que opera a través del discurso, puesto que el discurso mismo es un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder [...] El poder no es el sentido del discurso. El discurso es una serie de elementos que operan dentro del mecanismo general del poder. En consecuencia, hay que considerar el discurso como una serie de acontecimientos, acontecimientos políticos, a través de los cuales el poder se transmite y se orienta. (Foucault. 1994. p, 59)

Todo esto parece confirmar que para Foucault la “verdad”, la moral, y el significado se crean a través del discurso, que a su vez es parte de un dispositivo estratégico del poder. De ahí, que la “verdad”, no sea algo intrínseco al enunciado, ni un ideal abstracto al que aspiran los seres humanos, sino una producción social mucho más negativa y mundana. Esto no quiere decir que sea imposible la existencia de un mundo físico “real” fuera de discurso, sino, más bien, que ese mundo “real” adquiere sentido a través del discurso y las verdades que trasmite. Por ejemplo, un afrocolombiano situado en el discurso de la colonia en la época de la esclavitud, (como esclavo) solo se comprende a sí mismo en los términos que ese discurso le permite, pues los límites dentro de los cuales será posible negociar el significado de su identidad se ajustan a la imagen que este discurso hace de él. Estos es, la declaración sobre su identidad, tiene un efecto material y será el discurso el patrón regular y de formación, de esas declaraciones. En otras palabras lo que podemos pensar como experiencia material nos es dado por el discurso y los márgenes que este impone al pensamiento, dado que en el proceso de pensar el mundo, clasificamos e interpretamos la experiencia de acuerdo a los recursos disponibles en las redes de significación, pues es a través de la mediación lingüística que adquirimos un sentido de quienes somos y de lo que nos rodea. Por ejemplo, aprehendemos un sentido del cuerpo gracias a significados históricamente situados, que nos informan de nuestra relación con la normalidad, la salud o la enfermedad, esta relación no responde a un a priori o cualidad esencial, sino más bien a un significado recodificado en diferentes puntos de la historia, de acuerdo con el ambiente social y político del momento.

Esta línea de razonamiento también sugiere que los discursos no existen en el vacío, sino que están en constante conflicto con otros discursos y otras prácticas sociales que los dotan de autoridad, y de un status de poder. Para Dreyfus y Rabinow, en oposición al análisis de las palabras y las cosas y de la arqueología del saber, donde se privilegia

metodológicamente al discurso y la estructura abstracta que lo regula, Foucault considera en escritos posteriores que el discurso forma parte de un campo más vasto de prácticas y de poder, cuyas relaciones se articulan de maneras distintas según paradigmas diferentes. (Dreyfus y Rabinow. 1998). Es decir, en sus obras posteriores, el pensador francés, no concibe los sistemas culturales de conocimiento como una instancia previa a las prácticas, más bien, analiza el discurso como uno de los componentes fundamentales para que esas prácticas se organicen y funcionen:

Qué reglas de derecho hacen funcionar las relaciones de poder para producir discursos de verdad, qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad que están en una sociedad como la nuestra dotados de efectos tan poderosos. Quiero decir esto: en una sociedad como la nuestra pero en el fondo en cualquier sociedad, múltiples relaciones de poder atraviesan el cuerpo social. Estas relaciones de poder, no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, un funcionamiento de los discursos. No hay ejercicio de poder posible si una cierta economía de los discursos de verdad que funcione en, a partir de, y a través de esta dupla: estamos sometidos a la producción de la verdad del poder y no podemos ejercer el poder, sino a través de la producción de verdad. (Foucault. 1980. p, 27).

Un segundo argumento es que el discurso logra la aceptación casual de la “realidad”, ya que las regularidades que percibimos como verdaderas de esa “realidad”, son el resultado de un lenguaje impuesto de forma violenta sobre las cosas. Esto explica como la “verdad” al no ser una característica exterior al lenguaje, sea sancionada a través de instituciones, criterios metodológicos o pretensiones científicas. Por ello, en lugar de ver el discurso como un conjunto de enunciados, que tienen cierta coherencia, deberíamos, verlo como una serie de criterios que tratan de mantener ciertas declaraciones en circulación y otras por fuera de circulación, pues las condiciones institucionales de producción de conocimiento y el contexto social vinculan la formación de estos discursos al funcionamiento del poder.

En este contexto a través de estrategias institucionales, tales como la sanción cultural de los temas, el criterio científico de los contenidos o la regulación social, se controla, selecciona, organiza y canaliza lo que puede ser o no dicho. Foucault observó, esta situación en la lección inaugural del Collège de France en 1970, titulada El orden del discurso, donde afirma que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. (Foucault. 2002. p, 14). De hecho, para el pensador francés, existen tres mecanismos externos de exclusión destinados a articular la compleja grilla del poder con el uso de la palabra (el tabú, la distinción entre el loco y el cuerdo, la exclusión de lo

verdadero y lo falso). El tabú actúa como una prohibición para hablar de ciertos temas, entre los que se encuentran, la sexualidad y la muerte y condiciona la forma en la cual se puede discurrir de ellos. Un segundo mecanismo de exclusión distingue entre el loco y el cuerdo, ya que la construcción del objeto de la locura en occidente implica desatender los pronunciamientos no ceñidos a la razón, y por último, la exclusión de lo verdadero y lo falso con lo cual se otorga el derecho a hablar a aquellos en posiciones de autoridad. En este sentido, la verdad más que una evidencia, es una noción que necesita del respaldo de una serie de prácticas e instituciones: universidades, ministerios, editoriales y organismos científicos.

En consecuencia, Foucault observa que en nuestros días, las regiones en las que la malla está más apretada, son las regiones de la sexualidad y la política: pues el discurso lejos de ser un elemento transparente o neutro en el que la sexualidad se desarma y la política se pacifica, es más bien uno de esos lugares en que se ejercen, de manera privilegiada algunos de sus más terribles poderes. (Foucault. 2002. p, 15). En atención a lo expuesto, conviene advertir que Foucault, incorpora el funcionamiento del discurso al imperativo estratégico del dispositivo, como una forma de articular elementos heterogéneos a determinadas necesidades históricas. Esto se evidencia en la entrevista del 10 de Junio de 1977, para la revista *Ornicar*, donde el pensador francés reconoce, situar bajo el nombre de dispositivo, los elementos de lo dicho y no dicho, como discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas y que en un momento dado, pueden ocultar o justificar una práctica o dar acceso a un campo de racionalidad. (Foucault. 1994b. p, 128). Sin embargo, el énfasis de este apartado ha buscado centrarse en el discurso, dado que para la crítica poscolonial posee gran alcance explicativo, ya que una amplia gama de declaraciones y normas que pudieron hacerse sobre los colonizados, respondieron a las formas de constreñimiento histórico presentes en los discursos desplegados por la metrópolis imperial, por lo cual, no es posible pensar en una “realidad” “prediscursiva”, del colonizado, sino que esta “realidad” fue construida socialmente, a través de enunciados médicos, jurídicos, antropológicos, políticos y geográficos, que irremediamente estaban vinculados a verdades institucionales, y al poder ejercido en nombre de esas verdades.

4. FOUCAULT EN LA ESCENA DEL CRIMEN, DÉFICITS Y PRESUPUESTOS DE SU PENSAMIENTO EN LA POLÍTICA POSCOLONIAL.

El uso de la obra de Michel Foucault, en el campo de los estudios Poscoloniales, no se encuentra exenta de controversias y ambivalencias, pues si bien el pensador francés proporciona muchas de las herramientas necesarias para desmontar las relaciones

hegemónicas de la Post-Ilustración Europea, su silencio sobre el lado colonial de la modernidad resulta para muchos asombrosa.⁵⁶ De ahí, que al rastrear la influencia de su pensamiento en las preguntas, conceptos y metodologías, utilizadas en los debates del área, encontramos toda una serie de argumentos en pro y en contra. Con todo ello, el objetivo de este capítulo es enfatizar la apropiación política del pensamiento foucaultiano por parte de los pensadores poscoloniales (en especial por Edward Said), quien al cuestionar la producción del conocimiento y el discurso dentro del poder colonial hace uso de sus estrategias. A pesar de ello, lo que sorprende a los participantes del debate poscolonial, es la reserva del autor de las palabras y las cosas, frente al elemento racial del colonialismo y la conceptualización de la experiencia de Europa Occidental como una experiencia globalizada. Es decir, recusan la estrategia foucaultiana de universalizar la experiencia del poder y conocimiento, más allá de los límites geográficos europeos, más aún cuando la descolonización formal del territorio no ha dado señales de retirada de otras formas de violencia generadas por la colonización desde el siglo XVI hasta nuestros días, como lo es la hegemonía en el campo epistemológico, historiográfico, económico o cultural, donde las tecnologías y procedimientos aún no “decapitan” a Europa como único sujeto y protagonista de la historia.

En este contexto, el legado de Foucault al poscolonialismo, nos permite, en primer lugar, analizar los campos de problematización que han estado en juego (campo discursivo por ejemplo), y en segundo lugar, constatar que las tendencias actuales en la investigación poscolonial, sostienen un diálogo a contraluz con las tesis foucaultianas. Ahora bien, Foucault era consciente de la importancia del mundo colonial, como se evidencia en la lección Quinta del 4 de febrero de 1976, cuando al hablar de la guerra conjurada, la conquista y la sublevación, afirma:

Creo que hubo, a fines del siglo XVI, una especie de efecto de retorno de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico-políticas de Occidente. No hay que olvidar que la colonización, con sus técnicas y sus armas jurídico-políticas, así como ha transferido modelos europeos a otros continentes, ha tenido a la vez muchos efectos de retorno sobre los mecanismos de poder en Occidente, sobre los aparatos, las instituciones y las técnicas de poder. Hubo toda una serie de modelos

⁵⁶ La politóloga Uta Liebman Schaub, sugiere que lo no-Occidental opera como un contra-discurso o subtexto afectando el pensamiento Foucaultiano. Lo Oriental como suelo “no leído”, sería una excelente “coartada epistemológica” para controvertir el pensamiento occidental y las racionalidades que lo hicieron posible. Para Schaub, puede verse en lo colonizado una fuerza motivadora para el discurso del pensador francés. Cfr. SCHAUB, Liebmann. Foucault's Oriental Subtext. En: Modern Language Association. Vol. 104, No. 3 (May, 1989), pp. 306-316.

coloniales sucesivamente adquiridos en Occidente- que le han permitido a Occidente practicar sobre sí mismo algo así como una colonización, un colonialismo interno. (Foucault. 1985. p, 89).

Sin embargo, conviene advertir que este es uno de los pocos reconocimientos explícitos realizados por el pensador francés a un proceso de origen extra-europeo, y es ahí, donde comienza el “problema”, ya que el escaso reconocimiento a los vestigios y efectos del colonialismo e imperialismo eurocentrado es debatido como el resultado de un sesgo metodológico que limita la comprensión del Otro. A esto se suma que sus reflexiones sobre los estereotipos nacionales, instituciones jerárquicas, geografías imaginarias, rutinas domésticas u organismos estatales, tienen como actor principal a Europa en general, y a Francia en particular, por lo cual, la comprensión de la alteridad o la visualización de sus tradiciones sólo encuentran sentido para aquellos que comparten los estándares de la tradición europea. Por ejemplo, desde una perspectiva latinoamericana, la Colonialidad del Poder, sostiene que la dominación a la que fueron sometidas las poblaciones indígenas desde 1492, sólo fue posible al controlar el discurso sobre su identidad y así regular sus procesos de subjetivación, para el filósofo colombiano, Santiago Castro Gómez, esta situación se distancia de los parámetros señalados por la obra de Foucault, pues el control de la subjetividad sería un proceso consolidado desde el siglo XVI, con la conquista de América, y la denominación del Otro como indio, y no como lo vería el pensador francés como un fenómeno del siglo XVIII (época clásica). Además y como consecuencia de lo anterior, se le recusa a Foucault, cierto silencio frente al racismo epistémico ejercido por Occidente, pues no sólo la locura o la sexualidad, fueron escenarios efectivos para la exclusión, la construcción de lo racial también fue utilizada para apartar al Otro, dado que el dominio garantizado por la reproducción incesante del capital en las sociedades modernas, pasó necesariamente, por la occidentalización del imaginario del colonizado. (Pachón. 2008. p, 32). Que en el decir de Aníbal Quijano:

Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario... La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual... Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. (Castro. 2005. p, 62)

En este orden de ideas, las críticas al enfoque eurocéntrico adoptado por Foucault, se dirigen a su análisis del poder basado exclusivamente en la modernidad europea, el cual

impide un adecuado discernimiento de la relación de Europa con el mundo colonizado. En este sentido, y sumado a lo anterior, el filósofo camerunés, Achille Mbembe⁵⁷, argumenta que el funcionamiento y el control en la colonia europea, sustituyó la Biopolítica por la Necropolítica, entendida como la amenaza de la violencia y muerte por parte de la potencia imperial, para la necropolítica el derecho soberano de matar no está sujeto a ninguna regla legal e institucional en las colonias, por lo cual se puede herir, torturas y aniquilar a la población colonizada con total impunidad. Esto significa para Mbembe, que la individuación del sujeto llevada a cabo por las sociedades europeas en las Ilustración y la Modernidad, fue negada a los pueblos colonizados, pues allí, las relaciones políticas estuvieron marcadas por el derecho a la violencia y al asesinato. Además, tenemos que tener en cuenta que el modelo carcelario eurocéntrico, no puede utilizarse para el análisis de la situación colonial, ya que allí, el castigo físico y la tortura no perdieron sus espectaculares formas de expresión, ni dependieron de un “gran encierro”, todo lo contrario el los regímenes coloniales los mecanismos de control y castigo, además de ser rituales y ceremoniales, estuvieron sobredeterminados por la distancia y el sometimiento del Otro como un ser inferior. En consecuencia, estos autores consideran que el descuido foucaultiano por las geografías situadas más allá de Europa Occidental, limitan la comprensión de las relaciones de poder en el contexto colonial, marcado por discursos “inferiorizantes y representacionistas” del Indio, el Asiático o el Africano. Por esta razón antes de profundizar en los ámbitos desde los cuales el pensamiento foucaultiano, gana relevancia y significación para los autores poscoloniales, es necesario presentar algunas posturas críticas a su trabajo, que hagan posible un espacio de confrontación y diálogo.

⁵⁷ El punto es que el derecho soberano a matar no se halla sujeto a regla alguna en las colonias. En las colonias, el soberano ha de matar en cualquier momento y de cualquier manera. La guerra colonial no se halla sujeta a reglas legales e institucionales. En cambio, el terror colonial se entrelaza con fantasías y ficciones de salvajismo y muerte colonialmente generadas para crear el efecto de lo real. La paz no es necesariamente el producto de una guerra colonial. De hecho, la distinción entre guerra y paz es inoperante. Las guerras coloniales son concebidas como la expresión de una hostilidad absoluta que sitúa al conquistador en contra de un enemigo absoluto. Toda manifestación de guerra y hostilidad que ha sido marginada por un imaginario legal Europeo encuentra lugar para resurgir en las colonias. Aquí, la ficción de una distinción entre los “fines de la guerra” y los “medios de la guerra” colapsa; asimismo la ficción de que la guerra funciona como un combate reglamentariamente gobernado, en oposición a una mera carnicería sin riesgo o justificación instrumental. Véase. MBMBE, Achille. Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto. Madrid: Melusina, 2011.

4.1. Foucault: silencios que hablan.

Entre 1978 y 1979, Michel Foucault fue invitado por el diario Italiano Corriere della Sera para viajar a Irán y cubrir la revolución que terminaría con el regreso de Khomeini en 1979. Lo que en un principio fue observado por el pensador francés como la primera gran insurrección contra el sistema planetario, la forma más demente y más moderna de rebelión, (Miller. 1995. p, 417) se transformó, en poco tiempo, en una serie de ejecuciones sumarias, torturas y encarcelamientos, propios de un régimen doctrinario y despótico. La respuesta no se hizo esperar, Foucault fue atacado en todo tipo de revistas y editoriales por su entusiasta aceptación del movimiento islamista, lo cual fue considerado una fatal error teórico, a tal punto que el 11 de mayo de 1979, decide publicar como respuesta un artículo en Le Monde, titulado: ¿Es inútil sublevarse? (Foucault. 1994a. p, 203).

Con todo y lo anterior, no son las críticas de la intelectualidad francesa lo que quiero resaltar, sino los reproches hechos desde aquellos sectores que condenaron el Orientalismo y el eurocentrismo de sus reportajes. Caso del El islamista Mohammed Arkoun, quien afirmó que la analítica de poder de Foucault estaba atrapada en el dualismo dominación resistencia, lo cual lo hacía ciego frente a los objetivos y medios con los que se llevan a cabo las luchas de liberación, esto en relación a las torturas realizadas en el momento pre y posrevolucionario en Irán. Para Mohammed la visión que Foucault tiene de Oriente es patética, limitada a las ideas distorsionadas de los inmigrantes que viven en Francia, por lo cual, la interpretación realizada por Foucault de la revolución es segada y llena de estupideces. (Castro. 2010. p, 18).

Lo interesante de estas críticas es que su lugar de enunciación se encuentra por fuera de Europa, a diferencia de las realizadas por Jean Baudriellard, en Olvidar a Foucault, o Jurgen Habermas en El discurso Filosófico de la Modernidad. Es decir, no buscan objetar a Foucault, por la seducción y la fuerza de un discurso espejo de los poderes que describe, como haría Baudriellard, o apelar al imposible escape del criptonormativismo, en el caso de Habermas,⁵⁸ sino, examinar el radical eurocentrismo del pensador francés a la hora de

⁵⁸ Cfr. BAUDRILLARD, Jean. Olvidar a Foucault. Valencia: Galilée, 1997. Y HABERMAS, Jurgen. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus. 1993. David Macey, comenta sobre las críticas de Baudrillard: En marzo se produjo un importante ataque contra Foucault en la forma de Oublier Foucault de Jean Baudrillard. Los orígenes de este texto polémico, que no es mucho más que un artículo extenso, siguen algo oscuros. El autor de un estudio en lengua inglesa sobre Baudrillard ofrece dos relatos de oídas. Una versión establece que la polémica se originó en un grupo de estudio proyectado que iba a incluir a Baudrillard, Foucault, Lyotard, Deleuze y Guattari, y al que Baudrillard presentó lo que pareció un escrito de posicionamiento demasiado agresivo; la otra versión dice que provino de un plan que no llegó a realizarse sobre un intercambio de opiniones entre Foucault y

representar lo no europeo. En estos términos el discurso que da cuenta de la cultura, los símbolos, motivos o creencias del Otro, es a su vez, un excelente indicativo de la episteme desde la cual Foucault habla, pues los artículos publicados sobre la revolución iraní, nos dan una idea de los límites epistemológicos de su mirada.

Un ejemplo de ello, es “La locura de Irán” título propuesto para uno de sus artículos y que fue rechazado por el consejo editorial del periódico, en él, Foucault resaltaba el carácter afirmativo de la religión iraní, la inmovilidad milenaria de su cultura y la homogeneidad absoluta de su población, hecho que fue visto por sus críticos como un nuevo tipo de Orientalismo francés. Es decir, sus detractores argumentaron que la simpatía del pensador francés con la revolución de Jomeini, era una forma de identificar al Islam con la idea de “inmovilidad” cultural, donde cierto arcaísmo originario hace posible un proyecto político contra la racionalidad de la Ilustración y las instituciones que representan a la modernidad occidental. En consecuencia, se significan las formas de espiritualidad islámica como estáticas y pre-modernas, contrarias al materialismo y al discurso político europeo:

Sin detenerse por las críticas, Foucault continuó publicando sus reportajes en el Corriere. Lo que más le impresionaba de la situación en Irán era su total falta de familiaridad: no era China, Cuba o Vietnam. Ni era Mayo del 68. «Lo que está pasando en Irán [...] es un mar de fondo sin vanguardia ni partido» [...] El elemento profundamente religioso era lo que hilaba a la revolución iraní su fuerza única; la religión se había convertido en «una fuerza real [...] la fuerza que puede hacer que todo un pueblo se levante, no sólo contra un soberano y su policía, sino contra todo un régimen, toda una forma de vida, todo un mundo». Tan impresionado estaba por el espectáculo de esta voluntad colectiva, que infravaloró el poder del ayatolá Jomeini y el futuro probable de los acontecimientos que presenciaba, y sostuvo que no habría partido de Jomeini ni régimen de Jomeini, ya que el ayatolá era el punto de confluencia de más fuerzas colectivas anónimas. Como ya había señalado en su artículo para Le Nouvel Observateur, los acontecimientos de Irán recordaban algo que Occidente había olvidado desde el Renacimiento y las grandes crisis de la Cristiandad, a saber, la posibilidad de una «espiritualidad política». (Macey. 1993. p, 496).

Se trata desde luego de una interpretación que etiqueta la revolución Islámica como "arcaísmo", pues su poder subversivo radica en una diferencia fundamental con la temporalidad occidental y sus instituciones. En muchos aspectos, esta puede ser la

Baudrillard en las páginas de Les Temps Modernes. Ver. Ver. MACEY, David. Las vidas de Michel Foucault. Madrid: Cátedra, 1995. pp. 438.

consecuencia de un sesgo epistemológico que sitúa a occidente en el centro y se da la libertad de elegir y seleccionar cualquier aspecto del Otro, si así lo desea, para resaltarlo o proscribirlo, en este caso la interpretación de Foucault de la revolución iraní, se encuentra teñida por los clichés que esencializan la superioridad de occidente. En este contexto, el intento por explicar algo del Otro, termina siendo un ejercicio de escritura sobre sí mismo, de ahí que pensador de la talla de Foucault termine después de todo ligado a la geopolítica de su entorno.

Para completar este cuadro, el silencio del autor de *Vigilar y Castigar* frente a las políticas adelantadas por los islamistas radicales en contra de la mujer (catalogadas como una clara muestra de subjetivación), fue duramente criticado, dada la aguda contradicción entre las posturas del pensador francés y las normativas islámicas en materia de derechos de la mujer. Recordemos que Jomeini al consolidar su poder político, promulga un nutrido número de leyes islámicas fundamentalistas, las mujeres se vieron forzadas a llevar el chador y fueron excluidas de gran parte de la vida pública, al ser prohibido su derecho al voto. A pesar de ello, Foucault mantuvo sin complejos su elogio por la revolución. De hecho, este no será el único cuestionamiento por parte del pensamiento feminista, que observa en la imposibilidad del pensamiento foucaultiano para nombrar ciertos objetos, la remanencia del patriarcalismo epistémico de la modernidad. ¿Qué objeciones y reclamos sustentan el Impasse teórico, entre el pensador francés y la crítica feminista? En aras de la claridad y el equilibrio de la argumentación, sumemos sus réplicas al centro de la controversia.

4.1.2. Todas contra Foucault: ¿Marido o Amante?

¿Foucault marido o amante? Esta pregunta, que a su vez encierra una drástica disyuntiva, es utilizada para resaltar las tensiones existentes entre Foucault y el pensamiento feminista. La metáfora es tomada de la escritora norteamericana Susan Sontag, (Sontag, citada en Fraser 1966) quien compara a los escritores con los maridos y los amantes, al considerar que unos ofrecen las sólidas virtudes de un marido: confiabilidad, inteligibilidad, generosidad, decencia, y que por el contrario, hay otros en los que se valoran los dones de un amante, como el temperamento y la osadía. Sostiene Sontag, que la mujer tolera cualidades en un amante, que nunca aceptaría en un marido, como los malos modos, el egoísmo, la poca confiabilidad, o la brutalidad, a cambio de excitación y sentimientos intensos, y concluye afirmando, que tanto en la vida como en el arte, maridos y amantes son necesarios, por lo

cual, es una gran pena verse forzado a elegir entre ambos.⁵⁹ Esta peculiar comparación permite ilustrar como se receptionan las tesis del pensador francés, por parte de las simpatizantes del movimiento feminista; pues es indudable que las cualidades de “amante” que caracterizan el núcleo del pensamiento foucaultiano, son valoradas por su alto potencial de insubordinación, lo que permite cuestionar los significados tradicionales asignados a las categorías de sexo, placer y género. Además, Foucault al problematizar la subjetividad y el carácter construido del género, facilita el desmonte del patriarcado que ha acompañado gran parte de la historia occidental. No es casualidad que Judith Butler, una de las mayores representantes del feminismo, parta de la noción foucaultiana de la «verdad» del sexo, para criticar las prácticas, que a través de esa “verdad”, regulan y producen identidades coherentes a través de las reglas de género. Recordemos que para Butler, la heterosexualización del deseo ha exigido e instaurado la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre «femenino» y «masculino», como si estos conceptos designaran atributos de la naturaleza del «hombre» y la «mujer».⁶⁰ Visto de esta forma, no existe la menor duda de la utilización del “Foucault amante” por parte del movimiento feminista, pues su herramientas analíticas (Arqueología, Genealogía) les permite abordar la sexualidad no como una idea innata del cuerpo, sino como un efecto de relaciones de poder históricamente situadas.

Sin embargo, el movimiento feminista, observa ciertos “riesgos” en Foucault, solidarios con el tipo de pensamiento que tratan de subvertir. Ese Foucault “marido” es acusado de androcéntrico, es decir, de poseer sesgos que presentan una interpretación del poder donde las experiencias masculinas adquieren el carácter de hegemonía al punto de identificarlas como lo humano. Para las feministas, esta versión del Foucault “marido”, relega lo femenino a una posición marginal e insignificante, e imposibilita visualizar el punto de vista y los intereses femeninos más allá de las fronteras de un sujeto perteneciente a una categoría de género. Un ejemplo de esto lo toman de la Historia de la Sexualidad I, en el apartado de la incitación de los discursos, allí Foucault aborda el ímpetu por el cual el deseo es obligado a convertirse en discurso, en una lógica que no responde a la represión sino a una incitación política y económica; para solventar esta posición, el pensador francés relata como a mediados del siglo XIX se abre a la jurisdicción menuda, una serie de

⁵⁹ Ver. FERNÁNDEZ, Josefina. “Foucault: ¿marido o amante? Algunas tensiones entre Foucault y el feminismo”. En: Revista Estudios Feministas, CFH/CCE/UFSC, Vol. 8 N°2, Santa Catarina, 2000, pp.127-147

⁶⁰ Al respecto Butler afirma: La política sexual que crea y sostiene esta diferenciación se esconde de manera eficaz detrás de la producción discursiva de una naturaleza, incluso de un sexo natural que se define como la base incuestionable de la cultura. Cfr. BUTLER, Judith. El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona: Paidós. 1999. p. 227.

eventos sexuales vinculados a los pequeños atentados, ultrajes secundarios o perversiones sin importancia, cuando la justicia penal, durante mucho tiempo había tenido que encarar la sexualidad, en forma de crímenes “enormes” y contra natura. Esta disposición es ilustrada con el ejemplo del pueblo de Lapcourt:

Un obrero agrícola del pueblo de Lapcourt, un tanto simple de espíritu, empleado según las estaciones por unos o por otros, alimentado aquí o allá por un poco de caridad y para los peores trabajos, alojado en las granjas o los establos, fue denunciado un día de 1867: al borde de un campo había obtenido algunas caricias de una niña, como ya antes lo había hecho, como lo había visto hacer, como lo hacían a su alrededor los pilluelos del pueblo; en el lindero del bosque, o en la cuneta de la ruta que lleva a Saint-Nicolás, se jugaba corrientemente al juego llamado de “la leche cuajada”. Fue, pues, señalado por los padres al alcalde del pueblo, denunciado por el alcalde a los gendarmes, conducido por los gendarmes al juez, inculcado por éste y sometido a un médico primero, luego a otros dos expertos, quienes redactaron un informe y posteriormente lo publicaron. (Foucault. 1991. p, 42)

Para Foucault esta historia de carácter minúsculo, refleja como los pequeños deleites pasan a ser objeto de intolerancia colectiva y de acción judicial, pues era común, el intercambio de placeres furtivos entre los simples de espíritu y las niñas despabiladas. Desde una perspectiva feminista, sucede todo lo contrario, para ellas, esta es una construcción masculina del evento, interpretada desde un sujeto sesgado por las valoraciones de carácter androcéntrico. En este sentido objetan a Foucault, por su definición y administración del caso Lapcourt, pues si el sexo debe ser dicho, si los placeres pasan a ser parte de un “teatro cotidiano” ese decir y ese teatro, no se dan sobre un fondo neutro, sino sobre la proyección que Foucault construye y dota de significado, en la cual, posiciona los masculino como categoría principal: ¿Por qué elige Foucault hablar del evento referido en términos de una pequeña niña “despabilada” y no de niña aterrada?, ¿Por qué dice que la pequeña corre a contar a sus padres sus “intrascendentes placeres” y no a relatarles su temor a ser sometida en una cuneta por un varón mentalmente turbado?, ¿Por qué habla de la intolerancia colectiva sobre un episodio de carácter minúsculo y no de una atención merecida a este tipo de episodios?

Sin lugar a dudas las críticas feministas van dirigidas a lo que Susan Bordo, llama la masculinización del pensamiento,⁶¹ según el cual, históricamente en Occidente la

⁶¹ Para Bordo, El modelo de conocimiento que Descartes legó a la ciencia moderna, se basa en la claridad, el desapasionamiento y el desapego. Esta idea se cristaliza en un modo de pensar "masculinista" que desvaloriza las perspectivas éticas y epistemológicas realizadas desde una perspectiva femenina. Cfr. BORDO, Susan. The Cartesian Masculinization of Thought. En: Signs, Vol. 11, No. 3 (Spring, 1986), pp. 439-456.

objetivación y mecanización del conocimiento, ha facilitado la exclusión y el silenciamiento de la visión femenina del mundo; desde Descartes el ideal de una objetividad absoluta, implica a un observador puramente neutral entendido en clave masculina. En este sentido, el modelo cartesiano, suprime e invisibiliza las perspectivas alternativas, como es el caso de la filosofía, siempre vista bajo un sesgo androcéntrico. De ahí, que las críticas feministas, se dirijan a las concepciones que sirven como punto de partida, ¿Quién habla y en nombre de quién lo hace? Pues resulta imposible representar a un sujeto sin género, sin sexo, sin raza, sin edad y sin clases. A partir de ahí, las feministas argumentan que ciertas lecturas foucaultianas enmascaran a un sujeto masculino, blanco, de edad media y europeo.

Esta línea de razonamiento también sugiere que el incidente de Lapcourt, visto a contraluz de la cultura occidental, es un ejemplo de como la mente y la razón, se han codificado en masculino, mientras que la emoción y el corazón lo han hecho en femenino, lo cual es una muestra de la absorción de la mujer, su perspectiva e individualidad, desde la narrativa masculina. Ahora bien, ¿Es posible que la lectura realizada por Foucault del evento de Lapcourt refleje el compromiso del autor con estructuras que le impiden visibilizar más allá del horizonte de su masculinidad? ¿O por el contrario en aras de aumentar la conciencia del punto de vista femenino, la interpretación feminista atribuye a aquel campesino una intencionalidad que refleja un prejuicio igual del que pretenden denunciar? ¿Será este un ejemplo del silencio estructural impuesto en occidente cuando el sujeto europeo se atribuye la función de enunciar o una estrategia de reivindicar lo femenino por medio de la victimización? ¿Si Foucault no estuvo allí y no pudo entrevistarse con la niña porque supuso que las caricias fueron fruto del consentimiento y no del abuso? Se trata desde luego de una serie de interrogantes que reflejan en primer lugar, los puntos de tensión entre un feminismo que reconoce en las tesis foucaultianas, la posibilidad de rastrear los procesos de subjetivación y normalización de lo femenino, y su construcción como sujeto/objeto de subordinación en relación con los hombres, y por otro lado, las críticas a su enfoque “sexista”, y de sexualidad indiferenciada, al suponer que los cuerpos de hombres y mujeres, son disciplinados de la misma manera. En este sentido las críticas al incidente de Lapcourt, resaltan la absorción de la experiencia femenina del evento, al autorizar la perspectiva masculina como su portavoz, de ahí que se pueda exonerar, desplazar o reprimir la responsabilidad de los hechos, en un modelo patriarcal de conocimiento. Lo que está en juego, es el silencio de Foucault sobre la represión de los derechos de la mujer, su

subordinación y sometimiento en las jerarquías de género, algo similar a lo ocurrido con la revolución Iraní.

4.2. El intelectual y la voz del Subalterno.

Volviendo al campo de los Estudios Poscoloniales, otra crítica importante, realizada a Foucault, proviene del campo de los Estudios Subalternos, en relación con la representación del sujeto no occidental, por parte de los intelectuales del primer mundo. Estas críticas reposan en el ensayo *¿Puede hablar el Subalterno?* (Spivak. 2003. p, 297-364), donde Gayatri Spivak intenta demostrar como el discurso impuesto por la dominación colonial, permea al discurso anticolonial mismo, lo cual impide evaluar adecuadamente la imagen de sí, de los pueblos colonizados. Es decir, si la conciencia de un pueblo fue impuesta bajo una lógica de dominaciones las luchas emprendidas por esos pueblos deben sustraerse a dichas lógicas. Por ello, la autora critica la forma en la cual es representando el sujeto del tercer mundo y los esfuerzos de Occidente para problematizar un sujeto desde discursos universalizantes que obstruyen la diferencia y ahogan su voz, de ahí la pregunta *¿Puede hablar el Subalterno?* Es decir todos aquellos que están al margen o excluidos y son contruidos desde las narrativas del centro y que al contrario de lo que puede esperarse nunca abandonan su condición marginal y periférica, enfatizamos lo anterior con la siguiente declaración:

Algunos de los más radicales enfoques críticos nacidos en Occidente hoy en día provienen del deseo interesado de conservar al sujeto de Occidente así como está, o conservar a Occidente como el único sujeto y tema. La teoría de los “efectos de sujeto/tema” pluralizados provoca la ilusión de socavar la soberanía del sujeto, mientras a menudo lo que hace es servir de cobertura para la supervivencia de ese mismo sujeto/tema de conocimiento. Aunque la historia de Europa como sujeto/tema está narrativizada en la ley, en la economía política y en la ideología occidentales, este sujeto/tema omnipresente y latente pretende no poseer “determinaciones geopolíticas”. La muy publicitada crítica de la soberanía del sujeto, por lo tanto, funda, en realidad, un sujeto, un único tema. (Spivak. 2003. p, 302)

La lectura de Spivak es radical y sorprendente, todos los intentos por liberalizar la idea de sujeto de un centro único y unitario, encubren un interés por su conservación y predominio. Es decir, cada vez que se abordan las preguntas y el problema del sujeto, las categorías por las cuales se piensan las respuestas hacen parte de la geopolítica de occidente, y en esta

geopolítica se oculta la hegemonía y totalización del sujeto histórico europeo como protagonista único de la historia y la sociedad. En consecuencia la perspectiva europea, narrada por la economía, la historia o la política, es convertida en el único modelo de pensamiento y en principio preferente de identidad. Spivak que hace parte de los intelectuales de la India poscolonial, observará que en esta geopolítica del sujeto, el Otro, el Subalterno, pierde su capacidad de hablar, y cuando es representado es a través de los discursos, y las teorías que lo definen, allí necesariamente es mediado por la matriz intelectual del primer mundo, lo cual consolida la relación de colonialismo y dominación. Más aún, el silencio del subalterno, se cristaliza en su conciencia a través de una lógica de imposiciones binarias que privilegian a uno de los términos como figura dominante: blanco/negro, occidente/oriente, civilizado/subdesarrollado, puro/mestizo, binomios que excluyen la diferencia, al construir el significado, esto quiere decir que no son formas naturales del pensamiento, sino disposiciones ideológicas, operadores que intensifican y refuerzan las relaciones de poder. En este contexto las críticas al sujeto soberano y fundante, realizados por el sicoanálisis, la etnografía, o la semiótica, son narrativas que bajo la promesa de emancipación instauran un nuevo tipo de sujeto, donde lo idéntico y lo Otro, llevan la marca del sujeto euroamericano.

Esta línea de razonamiento también sugiere que cuestionar la episteme moderna como fundamento de una jerarquía binaria y excluyente, no garantiza rescribir los márgenes del sujeto tradicional. Por el contrario en los discursos postmodernos, o críticos de la modernidad cuando se pretende recusar la definición del Otro como lo negativo de lo europeo, se re-edita el silencio del subalterno. Por lo cual, al problematizar la condición del que habita en los márgenes, categorizado como loco, delincuente o anormal, no necesariamente se reivindica su situación de dominio y exclusión, más si aquel que problematiza o diagnostica la exclusión ignora su implicación con el grupo humano europeo como sujeto central. Spivak fundamenta esta crítica en la heterogeneidad del sujeto oprimido, pues a pesar de su múltiple situación geopolítica es convertido por los pensadores occidentales en algo absolutamente transparente, y por ende representable, de ahí sus críticas a la idea de sujeto autónomo propuestas por Foucault y Deleuze en su diálogo de 1972 *Los Intelectuales y el Poder*:

Aunque una de las primeras presuposiciones en la conversación entre Foucault y Deleuze es la crítica del sujeto autónomo, ella está enmarcada por dos concepciones del sujeto que son monolíticas pero anónimas y que aparecen insertas en los procesos revolucionarios: el maoísmo y la lucha obrera [...] Esta visible trivialidad oculta en el fondo un repudio. Su afirmación revela, en rigor, la ignorancia de la división internacional del trabajo, un gesto que a menudo caracteriza a la teoría política del post-estructuralismo. La invocación a la lucha obrera es funesta de

puro inocente, dado que es incapaz de enfrentar al capitalismo global, que implica: la producción de un sujeto de los obreros y los que se hallan sin empleo dentro de las ideologías de Estado-nación en los países centrales; la creciente substracción de la clase obrera en la periferia de la producción de la plusvalía y, por ello, del entrenamiento “humanista” en el consumismo; y la presencia a gran escala de un trabajo para-capitalista, como también el estatuto estructural heterogéneo de la agricultura en los países periféricos. Pero los problemas aquí presentados, como: ignorar la división internacional del trabajo, hacer de “Asia” (y a veces de “África”) algo visible (salvo que el tema sea visiblemente el “Tercer Mundo”) o re-implantar al sujeto jurídico de la sociedad capitalista, todos ellos son problemas comunes tanto al post-estructuralismo como a la teoría estructuralista. ¿Por qué se han de aceptar, en definitiva, tales enfoques que implican una exclusión justamente en intelectuales que representan nuestros mejores profetas de la heterogeneidad del Otro? (Spivak. 2003. p, 302-303)

Para la pensadora India es imposible que Foucault y Deleuze imaginen la explotación de los trabajadores del “Tercer Mundo”, pues al ignorar la división internacional del trabajo, pasan por alto las divisiones sociales y territoriales de los países en la producción de determinados tipos de productos, lo cual los lleva a homogenizar la experiencia de una amplia gama de sujetos con la del “primer mundo”. Es decir, globalizan las experiencias de los trabajadores europeos a las experiencias universales de los colonizados. En estos términos existe cierta solidaridad entre la producción intelectual occidental y los intereses económicos occidentales internacionales ya que al hablar en nombre de las experiencias de los que habitan en el “Tercer Mundo”, silencian las voces de todos aquellos que son representados, por ello Spivak formula la pregunta ¿Puede hablar el Subalterno? Cuya respuesta contundente es NO.

Ahora bien, con este planteamiento Spivak busca un descentramiento radical del sujeto implícito en las representaciones eurocentradas, pues detrás de los supuestos tácitos de su elaboración, se encuentra el fortalecimiento de las posiciones subjetivas de los teóricos que las elaboran. Este descentramiento también advierte de la violencia con la que ese sujeto es constituido, pues al hablar del Otro desde las perspectivas y conceptos eurocentrados, se desconoce las determinaciones geopolíticas que condicionan una amplia gama de experiencias de dominación. Por ello, Spivak observa en las críticas al sujeto soberano occidental el interés por inaugurar un nuevo sujeto, que si bien habla del Otro, aún se encuentra geopolíticamente centrado en Europa. Es necesario recalcar que el intelectual benévolo, al intentar hablar en nombre de la experiencia del oprimido, paradójicamente silencia su voz, en esto radica las críticas de Spivak a la idea de representación, pues

hablar del Otro no garantiza que sus intereses sean reconocidos o que sus voces sean escuchadas.

En este orden de ideas, la constitución del Otro, esta intervenida por el etnocentrismo europeo y por los intereses y estereotipos del colonizador, por lo cual la autenticidad y transparencia de las representaciones surgidas de esa relación pueden ser cuestionadas. Es decir, permitir hablar a los oprimidos o restituirles su voz, sin reconocer que su subjetividad ha sido y sigue siendo limitada por los discursos eurocéntricos dentro de los cuales fueron contruidos, es reeditar el silencio y el anonimato del subalterno. Este es uno de los aspectos que más crítica Spivak a Foucault, quien al dejar a un lado la cuestión ideológica e ignorar su propia implicación en la historia intelectual y económica europea, da por sentado que el marginado o excluido, puede hablar en nombre de sí mismo, aislado de los discursos y las prácticas institucionales que le dan su voz. Spivak sustenta esta crítica, en los dos sentidos que puede tener la idea de representación, ya sea como *Vertreten* (asociado a la representación política donde se actúa como agente) y *Darstellen* (asociado al significado artístico o retórico transformador de la conciencia). Para la pensadora Hindú, Foucault parte de la premisa que las estructuras que sustentan la representación estética (en lo artístico, textos literarios) son similares para la representación política. Es decir, considera que entre las estructuras estéticas y políticas de representación no existe diferencia, al respecto Spivak afirma:

Foucault articula otro corolario de la negación del rol de la ideología en la reproducción de las relaciones sociales de producción: una valoración incuestionable del oprimido como sujeto, el “ser objeto”, como Deleuze subraya admirablemente, “establecer condiciones donde los prisioneros serían capaces de hablar por sí mismos”. Foucault añade que “las masas saben perfectamente bien, claramente” –una vez más la temática del ser desengañado– “saben mejor que [el intelectual] y ciertamente lo dicen muy bien”. ¿Qué le sucede a la crítica del sujeto soberano en estos pronunciamientos? Llegamos a los límites de este realismo representacionalista con Deleuze: “La realidad es lo que de verdad sucede en una fábrica, en una escuela, en las barracas, en una prisión, en una estación de policía”. Esta exclusión de la necesidad de la difícil tarea de hacer producción ideológica contra-hegemónica no ha sido saludable. Ha ayudado al empirismo positivista –el principio justificante del neocolonialismo capitalista avanzado a definir su propia arena como “experiencia concreta”, “lo que ocurre realmente”. Por supuesto, la experiencia concreta que es la garante de la apelación política de prisioneros, soldados y escolares es revelada por medio de la experiencia concreta del intelectual, que diagnostica la episteme. Ni Deleuze ni Foucault parecen conscientes de que el intelectual dentro del capital socializado, esgrimiendo la experiencia

concreta, pueda ayudar a consolidar la división internacional del trabajo. (Spivak. 2003. p, 307)

Estas críticas serán aclaradas a través de una discusión de la representación política en el Dieciocho Brumario Karl Marx de Louis Bonaparte (Marx. 2003), en el cual se ofrece una descripción de los pequeños propietarios campesinos en Francia, durante el siglo XIX. Para Marx, estas personas no representan un colectivo coherente, de hecho, sus condiciones de vida económica y social les impide de tener conciencia de clase. Por esta razón, la conciencia de este colectivo campesino es simbólicamente representada por un apoderado o político de clase media, quien considera legítimo hablar en su nombre. De ahí, que esa representación adquiera un matiz de poder político, es decir se representan los intereses de un grupo de personas dotando a los campesinos con un significado y una presencia. En estos términos, el radical descentramiento del sujeto realizado por Foucault, es un retorno al privilegio del observador intelectual y al pensamiento eurocéntrico, centrado en reinscribir la representación como agencia política. En definitiva, para Spivak, Europa sigue siendo el sujeto soberano de la historia, no sólo por su monopolio histórico, sino por la agencia que lleva a cabo en nombre de los no europeos, lo cual se evidencia en las prácticas académicas, los modos de investigación, los gobiernos blancos, los regímenes capitalistas, o las historias de los oprimidos que nunca son totalmente construidas por ellos. Ellos no pueden representarse a sí mismos. Deben ser representados. Con estas críticas en mente, veamos ahora los presupuestos foucaultianos en la política poscolonial.

5. LA GRAMÁTICA DEL DESCENSO: HACÍA LA POLÍTICA DEL DISCURSO COLONIAL

Utilizaremos tres ejemplos muy sencillos para ilustrar como la noción de discurso foucaultiano, abre un horizonte de comprensión de la lógica colonial. El primero hace referencia al psiquiatra y cirujano, Samuel Cartwright, quien en el año 1851, fue convocado a una plantación de algodón de Mississippi para investigar la razón por la cual, los esclavos continuamente intentaban escapar, Cartwright quien pertenecía al consejo nacional de medicina, concluyó que estos esclavos padecían un desorden mental conocido como drapetomanía, (del griego δραπετης drapetes, fugitivo-esclavo y μανια, locura), es decir padecían una enfermedad común en las personas negras, manifestada en la tendencia a huir de sus dueños. Sobre decir, que Cartwright propietario de extensas plantaciones de algodón, era blanco y anti abolicionista, sin embargo su dictamen de la drapetomanía fue reconocido por la medicina oficial, como lo demuestra el artículo publicado por De Bow's Review, Southern and Western States, Volume XI, New Orleans, 1851, donde se “diagnóstican”, las enfermedades y particularidades de la raza negra:

Es desconocida para nuestras autoridades médicas, aunque nuestros hacendados y capataces conocen bien su síntoma diagnóstico, el absentismo del trabajo [...] Para observar esta enfermedad, que hasta hoy en día no ha sido clasificada en la larga lista de males a los que está sometido el hombre, se hace necesario un nuevo término que la describa. En la mayoría de los casos, la causa que induce al negro a evadirse del servicio es tanto una enfermedad de la mente como otras especies de alienación mental, y mucho más curable por regla general. Con las ventajas de un consejo médico adecuado, si se sigue estrictamente, este comportamiento problemático de escaparse que presentan muchos negros puede prevenirse por completo, aunque los esclavos se hallen en las fronteras de un estado libre, a un tiro de piedra de los abolicionistas. (Dunwoody. 1851)

Ahora bien, más asombroso que el diagnóstico de la enfermedad es su tratamiento, pues el doctor Cartwright, aconseja que en el caso de los esclavos descontentos y malhumorados (sin causa) se les azote como medida preventiva, y como remedio definitivo para la enfermedad recomienda la extirpación de los dedos gordos de los pies. (White. 2009. p, 42) Este crudo y cruel ejemplo, no sólo nos enseña que el conocimiento científico puede ser dirigido en cualquier dirección, dado que los prejuicios raciales, sexuales o políticos utilizan el conocimiento médico como vehículo de control social, además de ello, las tesis del doctor Cartwright nos recuerdan que la medicalización de la rebelión se concretan a

través de un discurso transmisor de una relación de poder. Y es ahí, donde las tesis de Michel Foucault, cobran importancia, pues al igual que las enfermedades y “peculiaridades de la raza negra”, son una construcción basada en enunciados capaces de teorizar la inferioridad del Otro, el discurso colonial, domesticó y mutiló lo no europeo al enunciar su raza, cultura y civilización como algo subordinado y defectuoso. Es decir, el colonialismo no sólo se trató de la conquista de unos territorios geográficos o la expoliación de sus riquezas, también fue un proceso de subjetivación donde el Otro fue producido a través de los límites del discurso.

En estos términos, lo que se condensa en el discurso colonial, es un ensamblaje de poder/conocimiento, indispensable para la acción del proyecto imperial, que junto a la superioridad tecnológica y militar, participó en la manipulación de imágenes del sujeto colonizado. De hecho, el control de las representaciones discursivas del sujeto colonial fue un instrumento eficaz para su coerción, pues permitió justificar la conquista y el establecimiento de sistemas de administración, bajo el argumento civilizatorio, donde se exportaba la “semilla de la civilización” a pueblos degenerados por su origen racial, atrasados por su color de piel o barbaros por su lengua y costumbres. En otras palabras, al igual que la Drapetomanía, es un saber que respalda a una jerarquía racial, el imperialismo europeo necesitó del discurso colonial, pues sin él, el ejercicio de dominación no podría sobrevivir.

Ahora, bien, como vimos en el capítulo anterior, las investigaciones genealógicas realizadas por Foucault en la época de 1970, revelan como el conocimiento se trenza con nuevas formas de poder y dominación. En *Vigilar y Castigar* y en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, por ejemplo, el pensador francés, nos ofrece su interpretación de un régimen de prisiones generador de un discurso sobre la criminalidad, dado que el panóptico como forma invasiva poder, necesita de un conocimiento igualmente intrusivo acerca de los individuos que observa, de igual manera, la sexualidad construyó un discurso científico sobre su “naturaleza”, sus propósitos y deseos, asociados a una particular idea de la confesión. No es casualidad que el aumento del control de los prisioneros por medio de estructuras físicas que facilitaran su visibilidad, (Las piedras pueden volver dócil y cognoscible.) hayan sido acompañadas de un auge en los rituales, exámenes, entrevistas, historias, y conocimientos destinados a docilizar y visibilizar a los individuos. Es decir, la idea es conocer para dominar:

La necesidad de medir, desde el interior, los efectos del poder punitivo prescribe unas de intervención sobre todos los criminales, actuales o eventuales: la organización de un campo de prevención, el cálculo de los intereses, la puesta en circulación de representaciones y de signos, la constitución de un horizonte de

certidumbre y de verdad, la adecuación de las penas a variables cada vez más finas; todo esto conduce igualmente a una objetivación de los delincuentes y de los delitos. En ambos casos, se ve cómo la relación de poder subyacente bajo el ejercicio del castigo comienza a acompañarse de una relación de objeto en la cual se encuentran encerrados no sólo el delito como hecho que establecer según unas normas comunes, sino el delincuente como individuo a quien conocer según unos criterios específicos. Se ve también que esta relación de objeto no viene a superponerse, desde el exterior, a la práctica punitiva, como lo haría un interdicto opuesto a la saña de los suplicios por los límites de la sensibilidad, o como lo haría una interrogación, racional o "científica", sobre lo que es ese hombre al que se castiga. Los procesos de objetivación nacen en las tácticas mismas del poder y en la ordenación de su ejercicio. (Foucault. 2003. p, 106)

En otras palabras, para Foucault el discurso penal, tiene la capacidad de asignar a los delincuentes un lugar en la arquitectura panóptica de la prisión, delimitando su posición no sólo a nivel psicológico y moral, sino también en su esfera económica y administrativa. De ahí que una amplia gama de saberes aceptados o denominados como "oficiales", trabajen como instrumentos de "normalización", en un contexto de encierro. Estos saberes que actúan como instrumentos, son un reflejo de las nuevas estrategias de poder, utilizadas para individualizar e internalizar el cuerpo de los delincuentes en Europa durante los siglos XVIII y XIX. En este sentido, es innegable que en los mecanismos modernos de conocimiento existe algo más que un ejercicio académico, ya que los enunciados de estos saberes, dependen de las condiciones panópticas de las que emergen, pues al entretorse con una serie de técnicas disciplinarias y de gobierno, responden a un objeto y a un campo de investigación epistémico, interesado en condicionar y restringir la conducta del individuo. Esto sugiere que la prisión al producir enunciados acerca de la criminalidad, produce formas de visibilidad que refuerzan las estrategias de encierro. Habría que decir también, que el discurso colonial denunciado por Said, fue utilizado para administrar, estudiar, ocupar y explotar, la totalidad del mundo no europeo, de ahí que la hegemonía y voluntad de dominio sobre lo no eurocentrado, fue posible al crear un vocabulario y unas instituciones, donde los europeos hablaban y representaban de manera pasiva en su discurso algo oscuro y decadente llamado Oriente. En otras palabras la hegemonía europea necesitó de la producción académica para consolidarse, hecho que se confirma en el aumento de la producción académica, entre 1815, cuando las potencias europeas ocupaban aproximadamente el 35 por ciento de la superficie terrestre, y 1918, fecha en que la ocupación se había extendido a 85 por ciento.⁶²

⁶² Para Edward Said, parte del esfuerzo general de los europeos por gobernar tierras y pueblos lejanos y, por lo tanto, en relación con las descripciones orientalistas del mundo islámico y con los modos espaciales de representación de las islas caribeñas, Irlanda y el lejano Oriente por parte de los europeos. Lo chocante de

Con esto quiero decir, que la recolección y acumulación de conocimientos es una forma útil de ejercer poder sobre los hombres, dado que serán estos conocimientos los que harán posible ordenar las cosas, objetivarlas y dotarlas de una voluntad de verdad. Es por ello que el discurso colonial, constituye un orden en el cual, el colonizado se ve obligado a “ocupar” una posición de sujeto sometido, necesario para dar sentido a la relación de dominación. De aquí, que el sujeto más que una entidad universal y estable, es el efecto de un discurso que lo construye como tal, es decir, un efecto de los espacios vacíos o funciones que ese discurso le ofrece para comprender el mundo y relacionarse con él. Lo anterior fue demostrado por Foucault, al analizar las declaraciones sobre la locura, encontrando que las normas que prescriben lo que es 'decible' o 'pensable' sobre ella, los sujetos que la personifican y las prácticas dentro de las instituciones que se ocupan de su tratamiento, son sistemas de clasificación que dispondrán un acción concreta. En otras palabras, el discurso sobre la locura como un sistema de declaraciones que pueden hacerse sobre la identidad, de los considerados locos, y de su relación física con el mundo, que no comporta un conocimiento objetivo o científico sobre la enfermedad mental, sino que es utilizado para marginar a las personas y grupos que no se ajustan a los intereses políticos dominantes de una época.

Para colegir esta perspectiva, citemos un segundo ejemplo, relacionado con el aumento en el período colonial británico del siglo XIX, de los conocimientos sobre la India y África, ya que las autoridades coloniales consideraban que era su deber producir información sobre los pueblos colonizados, esto se vio reflejado, en la producción de mapas detallados de los territorios, la descripción de la arquitectura, las gramáticas y diccionarios de las lenguas indígenas, y el estudio de los usos y costumbres de la personas. Esta producción de la información se obtuvo también por aquellos que no fueron empleados por los regímenes coloniales, como los escritores de viajes, novelistas, científicos, y todos aquellos que hicieron parte de la “aventura imperial”. Mary Louise Pratt, en su libro *Bajo la mirada Imperial*⁶³ analiza como la producción de esta información no fue un proceso sencillo, en el

estos discursos es la frecuencia de las figuras retóricas que encontramos en sus descripciones del "este misterioso", así también como los estereotipos sobre la "mente africana" (o india, o irlandesa, o jamaicana, o china. Y, de igual manera, las nociones acerca de llevar la civilización a pueblos primitivos o bárbaros, las ideas inquietantemente familiares sobre la necesidad de las palizas, la muerte o los castigos colectivos requeridos cuando "ellos" se portaban mal o se rebelaban, porque "ellos" entendían mejor el lenguaje de la fuerza o de la violencia; "ellos" no eran como "nosotros" y por tal razón merecían ser dominados. Cfr. SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona. Op. Cit., pp. 11-12.

⁶³ Según María Louise Pratt, los sistemas clasificatorios usados en los procesos coloniales cambiaron el entendimiento que los europeos tenían de sí mismos y de sus relaciones con el resto del mundo. Pues con estos sistemas aparece una nueva "conciencia planetaria", en la cual Europa construye un significado a escala mundial a través de los aparatos descriptivos de su historia natural. Esta nueva conciencia planetaria, será fundamental para la hegemonía de los saberes eurocéntricos desplegado en las sociedades colonizadas. Cfr.

cual, la información sobre el país colonizado fue acumulada de manera objetiva, como convencionalmente se supone, todo lo contrario, ella argumenta que, de hecho, en el proceso de recogida de datos, por ejemplo sobre la flora de un país, el botánico occidental organizaba la información en los sistemas de clasificación occidental, en un proceso de borrado de los sistemas de clasificación desarrollado por los pueblos indígenas. Por lo tanto, los sistemas de conocimiento impuestos en el periodo colonial a los países colonizados, que se presentaban como globales y objetivos, eran, de hecho, formulados desde una perspectiva eurocéntrica, afín a los intereses de la expansión imperial, esto sugiere que la producción de conocimientos en las colonias, se realizó a través de la exclusión de otras formas igualmente válidas de clasificación, que eran tal vez más relevantes para el contexto de los pueblos colonizados. Visto de esta forma los saberes surgidos de la colonización son estrategias narrativas que renuevan y celebran la superioridad europea.

Este es uno de los hechos cruciales que la teoría poscolonial, observa del discurso colonial, su manera de vincular la "voluntad de verdad" con la 'voluntad de poder', ya que la determinación europea por ejercer un control dominante sobre el mundo, fue acompañada de la capacidad de instaurar la racionalidad eurocentrada como verdad. En este sentido, el discurso como punto de encuentro del poder/conocimiento, adquiere relevancia, pues el poder colonial, necesitó tener el control de lo que se conoce y la forma en que se conoce, y con esto mantener el dominio sobre el Otro. Es decir, la relación poder/conocimiento, en el contexto colonial, facilitó la creación de un campo discursivo donde fue definido el tipo de persona llamado a tener el poder y la autoridad sobre los demás, ayudando a informar y persuadir a la mayoría de la población, sobre la aceptación de ese poder. Es por ello, que la "verdad" del discurso colonial es siempre "interesada" dado que proviene de una matriz política contaminada por los intereses económicos y comerciales del imperialismo.

Con esto quiero decir, que la idea de una Europa más avanzada y progresista que todas las demás regiones del mundo antes de 1492, es decir previo al comienzo del colonialismo, es una quimera, sin embargo, esta idea fue presentada a los pueblos africanos, asiáticos, y americanos, como justificación de la destrucción y expoliación de su cultura. Desde esta perspectiva, la colonización europea, es vista y promovida como el triunfo de la ciencia y la razón sobre las fuerzas oscuras de la superstición. De ahí, que la voluntad del imperialismo europeo por ejercer el control dominante sobre el mundo, fue acompañada por la capacidad de instaurar un régimen de verdad favorable a sus objetivos manifiestos. Esta línea de razonamiento también sugiere que el discurso colonial como sistema de

PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge, 1992. p. 15.

declaraciones donde el mundo puede ser conocido, será el encargado de organizar los signos y las prácticas dentro de la relación de dominio, en esta relación, se materializarán las declaraciones sobre las colonias, los pueblos coloniales, sobre las potencias colonizadoras y su relación con los pueblos sometidos.

Un tercer ejemplo es tomado de Francisco de Victoria, considerado uno de los padres del Derecho Internacional, quien en el siglo XVI, formula el *Ius Peregrinandi*, entendido como el derecho de todos los hombres a convivir por encima de toda división territorial o política, esta “noble iniciativa”, no es otra cosa que la legitimación de la conquista a través de la legislación, dado que eleva a la categoría de Derecho Internacional, el despojo y la expropiación de los pueblos indígenas, quienes no podían oponerse a la presencia de los españoles a través del ejercicio del derecho, esto comprueba la instrumentalización del discurso jurídico como herramienta de poder y discriminación racial:

Francisco de Vitoria basaba su teoría de la unidad comunicativa del orbe en derechos considerados naturales, como el derecho de circulación, el derecho de comercio y, claro está, el derecho de predicación; todos ellos afianzados en el derecho de guerra contra los indios que se opusieran. Como consecuencia, por primera vez, se imponían a la fuerza derechos naturales universales contra derechos naturales indígenas. Por supuesto que esta fue la más sofisticada aberración de la codicia por las almas y las tierras, un garantismo jurídico falsete al servicio del colonialismo y una forma racionalizada de la caridad cristiana para expiar las culpas por los efectos colaterales. Un bálsamo teórico para una conciencia herida. (González. 2009. p, 20)

Este ejemplo es poderoso porque en él, el sujeto colonizado es avasallado por potestades reglamentarias que hablan en nombre de una justicia considerada natural, sin embargo esas mismas potestades, excluyen las declaraciones sobre la explotación de los recursos de los pueblos sometidos, al justificar la reproducción del poder imperial, como una forma de mejoramiento moral y cultural. Tal es el poder del discurso colonial, que en él, el colonizado es permanentemente representado como un “desviado” y por consiguiente culpable de su propia explotación, lo cual supone la necesidad de que sea “levantado” por el contacto colonial. En estos términos en “conocimiento” sobre las colonias producido y distribuido en Europa fue el acompañamiento ideológico de las prácticas colonialistas, dado que la penetración europea en América, Asia y Oriente, fue alimentada y apoyada, por un sinnúmero de disciplinas (filología, antropología, historia, literatura, derecho, economía), encargadas de proporcionar el lente a través del cual, el no europeo, sería visto y controlado. Pero ¿Dónde deja esto a Foucault?

Sencillamente es inevitable que los estudios Poscoloniales vuelvan a Foucault, para entender como el conocimiento se conecta con las operaciones de poder. Se trata desde luego de tomar prestadas sus herramientas, en especial su noción de discurso, para desmantelar la impresionante acumulación de conocimiento registrada en la época colonial, y así exponer el proyecto de expansión del imperialismo europeo. Es justo decir que su obra se sitúa en la intercesión del pensamiento poscolonial, y la preocupación por el discurso que la hizo posible. De ahí que su pensamiento sea el vehículo problematizador de las prácticas e instituciones coloniales, expresadas a través de la producción y circulación del conocimiento y que son estructuradas como prácticas sociales de enunciación, disponiendo un accionar sobre lo que se conoce o puede ser conocido. La idea es, entender este imperialismo y el colonialismo que despliega, como una visión política de la realidad, que utiliza el saber cómo estrategia de vigilancia y control de las etnias, culturas y razas convertidas en un objeto de posesión. Visto de esta forma, las representaciones sobre América, Asia u Oriente, promueven bajo el supuesto de saberes ecuánimes y desinteresados, la polarización de la diferencia y la inferiorización del Otro a través del prejuicio cultural y la taxonomía racial. De hecho, estos saberes que actúan como mapas conceptuales o narrativas maestras, bloquean deliberadamente otras narraciones, discursos e ideas emergentes, como lo destaca Fanon, en los Condenados de la Tierra:

En Francia, en Inglaterra, el humanismo presume de universal. [...] Pero los soldados, en ultramar, rechazan el universalismo metropolitano, aplican al género humano el *numerus clausus*: como nadie puede despojar a su semejante sin cometer un crimen, sin someterlo o matarlo, plantean como principio que el colonizado no es el semejante del hombre. Nuestra fuerza de choque ha recibido la misión de convertir en realidad esa abstracta certidumbre: se ordena reducir a los habitantes del territorio anexado al nivel de monos superiores, para justificar que el colono los trate como bestias. La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos. Nada será ahorrado para liquidar sus tradiciones, para sustituir sus lenguas por las nuestras, para destruir su cultura sin darles la nuestra; se les embrutecerá de cansancio. Desnutridos, enfermos, si resisten todavía al miedo se llevará la tarea hasta el fin: se dirigen contra el campesino los fusiles; vienen civiles que se instalan en su tierra y con el látigo lo obligan a cultivarla para ellos. Si se resiste, los soldados disparan, es un hombre muerto; si cede, se degrada, deja de ser un hombre; la vergüenza y el miedo van a quebrar su carácter, a desintegrar su persona. (Fanon. 2007. p, 11)

Creo que aquí se ve bastante bien la importancia que tienen los Estereotipos, para el establecimiento y refuerzo de las identidades ideológicas, dado que la relación imperial crea a su Otro como un sujeto excluido y dominado. De acuerdo con la lógica del discurso colonial, el color de piel es una “metáfora” visible de la degeneración y el atraso del sujeto colonizado, será ese color, el que proporcionará una justificación para “civilizar” a los pueblos no occidentales. De ahí, que la función política del discurso juegue un papel fundamental en la representación negativa de la diferencia, dado que es a través de la producción activa de determinados tipos de saberes que se asegura el silencio y marginación de otras experiencias y voces. Esta es la gramática del descenso, característica del discurso colonial, donde el lenguaje crea un sentido de discriminación racial e inferioridad cultural, a través de la producción de una diferencia irreconciliable entre “civilización” y “barbarie” entre blanco y negro. Esto nos lleva a reconsiderar como en cualquier contexto colonial, el saqueo económico y el establecimiento de un régimen político, depende en gran medida de la producción de conocimientos y de estrategias de representación racial, cultural y moral. Como lo afirma María Louis Pratt, (1992) el control del imperialismo sobre la imaginación y el conocimiento, es parte fundamental de las empresas expansionistas europeas, ya que a través de los géneros literarios, los relatos de viaje, y las declaraciones académicas, se vincula la exploración de "tierras exóticas y desconocidas" con la producción de significado y con la dinámica económica y política de la metrópoli, basta una mirada a los escritos europeos sobre el Sur de África en el siglo XVIII, o los relatos de los españoles sobre América Latina, para constatar los estereotipos y la clasificación de los pueblos no europeos como degradados, el “guerrero Zulú”, “el Turco bárbaro”, “el violador negro”, “el caníbal del nuevo mundo”, son formas precarias de distinguir al Otro, que lo convierten en exiguo y peligroso, son en definitiva una expresión de la gramática del descenso, nacida de una situación colonial. En este contexto y sin dejar a un lado la filiación e influencia del método foucaultiano, veamos su utilización en la obra de Edward Said.

5.1. Las huellas de Foucault en la estrategia de Edward Said

El 14 Marzo de 1979 Edward Said y Foucault se conocen en París, en medio de una reunión clandestina de intelectuales israelí y palestinos, entre los cuales se encontraban Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir,⁶⁴ si bien fue un encuentro distante y reticente, Said recordará haber tenido el placer de ver su libro de iniciación (Orientalismo), entre la masa ordenada

⁶⁴ Véase al respecto los archivos de Michel Foucault, disponibles en <http://foucaultblog.wordpress.com/2008/06/21/said-on-foucault/> (consultado 15 septiembre de 2012).

de documentos y publicaciones del pensador francés, quien para la época aún dictaba sus conferencias en el Colegio de Francia sobre El Nacimiento de la biopolítica. El apartamento de Foucault recordado por ser crudamente blanco y austero, fue el único testigo de un encuentro lejano pero cordial, entre estos dos pensadores fundamentales para la crítica poscolonial. Hay que recordar que un año antes de este encuentro, en 1978 se publicó *Orientalismo*, obra inaugural de los estudios poscoloniales como disciplina académica. Sin embargo la relación entre estos dos pensadores se remonta a 1971, cuando Edward Said como miembro del departamento de Literatura Comparada de la Universidad de Columbia, introduce la obra de Foucault en la academia norteamericana y al hacerlo lo establece como una figura central de los circuitos universitarios estadounidenses. Al respecto Karlis Racevkis, afirma:

Edward Said elabora los primeros ensayos sobre Foucault entre 1971 y 1972, dedicados a una discusión general y una evaluación crítica de lo que Said caracteriza como el pensamiento contemporáneo francés, bajo la etiqueta del estructuralismo, en estos escritos su foco de análisis está claramente en Foucault, al cual le atribuye la creación de un nuevo dominio de pensamiento, centrado en La Arqueología del Saber y el análisis del discurso, donde un conjunto de reglas ordenan al pensamiento y la producción de la verdad [...] Esta apreciación inicial de las teorías de Foucault se refleja en el propio enfoque teórico de Said. En el prefacio de *Orientalismo*, Said reconoce su deuda con Foucault, mencionando la importancia de La Arqueología del Saber y Vigilar y Castigar. De hecho, es posible suponer que la obra *Orientalismo*, responsable del posicionamiento de Said en el campo de los estudios poscoloniales a nivel internacional, no podría haber sido escrita, sin los conceptos Foucaultianos de discurso y formaciones discursivas, estos conceptos como puntos de intercesión entre el poder y el conocimiento, permitieron a Edward Said, observar que la representación del Otro siempre está influida por el sistema de poder en el que se encuentra.⁶⁵

Se comprende que Said haya empleado la noción de discurso de Foucault, para entender como la cultura europea fue capaz de manejar, y producir a Oriente, a través de un discurso político, sociológico, militar y científico, orientado a generar una serie de hábitos y supuestos que facilitarían su consolidación hegemónica. En esta consolidación, Oriente no es sólo lo opuesto a Europa, es además el lugar de la experiencia colonial, de donde surgen una serie de imágenes profundas y recurrentes relacionadas a la localización de los Otros europeos. En este sentido, el acto de representación llevado a cabo por el discurso

⁶⁵ Cfr. RACEVKIS, Karlis. Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances. En: *The Ohio State University Research in African Literatures* Vol. 36, No. 3, Edward Said, Africa, and Cultural Criticism (Autumn, 2005), pp. 83-97

orientalista se convierte en el marco dentro del cual Occidente reduce de forma violenta a Oriente, enmascarando una serie de prejuicios y representaciones políticas bajo el pretexto de la producción intelectual. Lo curioso de esta tradición, es que su rigor procedimental y su consistencia interna no tienen como destinatarios a los lectores Orientales, sino que es una narrativa diseñada desde y para los lectores de las metrópolis de occidente.

Habría que decir también, que Edward Said de origen Palestino y educado en el Cairo, pudo experimentar de primera mano las consecuencias de la ocupación británica de Egipto, iniciada en 1882, hasta su independencia parcial en 1936, no podemos relegar además, sus escritos sobre la cuestión Palestina, donde examina el discurso imperial de occidente, manifestado en la Declaración de Balfour de 1917⁶⁶, donde el gobierno británico apoya el establecimiento en Palestina de un hogar nacional para el pueblo Judío, negando a los palestinos la posibilidad de un Estado propio. Es fácil comprender que la politización del pensamiento de Said, responda al profundo efecto de estas realidades socio-políticas, la publicación de *Orientalismo* (1978) *La Cuestión Palestina* (1979) y *Cubriendo el Islam* (1981), así lo evidencian, pues en ellas, denuncia la opresión cultural y política de los pueblos árabes, legitimada desde los enfoques académicos e intelectuales euroamericanos. De hecho, Edward Said, considera que las voces de los palestinos han sido silenciadas y sus reivindicaciones de identidad nacional representadas como actos de terror. Ahora bien, este silenciamiento no es sólo producto del despojo israelí o el dominio estadounidense, es también el resultado de una decisión política, que vincula el islamismo al antagonismo Oriente/Occidente.

En este contexto, es posible afirmar que la Obra de Edward Said es un acto de compromiso político y social frente a la injusticia, la marginación y la desigualdad que bajo el lenguaje de la representación, y la textualidad, se han solidificado en Occidente como certeza dogmática. Es decir, el gran aporte de Said, como pensador palestino, radica en las herramientas críticas que permitieron revertir la mirada, de la lógica imperialista, que constantemente proclaman la superioridad del hombre. En estos términos, la obra de Said, actúa como recordatorio del saqueo y desprestigio construido por los imperios coloniales europeos, a la vez que prepara el terreno para el cambio, al utilizar la teoría literaria como una eficaz herramienta para la crítica. Este ejercicio de contra-hegemonía no es un proceso anclado en el pasado, pues a pesar de la retórica actual que proclama la libertad y justicia

⁶⁶ La declaración de Balfour del 2 de noviembre de 1917, efectuada por el ministro británico de Asuntos Exteriores Lord Balfour ante Lord Rothschild, en su calidad de representante sionista, fue una declaración de simpatía del gobierno británico que sirvió casi de base jurídica a la empresa sionista en el sentido de la exigencia de Theodor Herzl de la creación de un Estado judío. Ver. BENZ, Wolfgang y GRAML, Hermann. *Europa después de la segunda Guerra Mundial, 1945-1982*. Madrid: Siglo XXI. 2002. p. 183.

como derechos humanos básicos, aún se sostiene y reedita el prejuicio eurocéntrico sutil y persistente contra los pueblos árabes-islámicos y su cultura. (Said. 1996). Así, en trabajos posteriores, Said asume la tarea de pensar y representar no sólo la formación y el despliegue del poder disciplinario a través del discurso, sino también las formas de resistencia y de lucha contra la representación de los colonizados.

Ahora bien la deuda de Edward Said con Foucault, tiene como punto de partida la utilización de la teoría del discurso, (noción tomada de La Arqueología del saber) y los estudios del poder/conocimiento tomados de (Vigilar y Castigar), para intervenir sus condiciones de posibilidad y socavar los supuestos disciplinarios intrínsecos a la representación que occidente realiza de los Otros. Esta representación, no sólo refiere a los procesos institucionales de las democracias liberales modernas, tiene además, un significado vinculado a las prácticas por medio de las cuales se construyen las identidades de determinados grupos sociales en un contexto político. De ahí que la representación al construir toda una serie de discursos que rodean los asuntos de cultura, raza o etnia, desempeñen un papel fundamental en la dinámica colonial, ya que las imágenes que se crean o los estereotipos concebidos no necesariamente reflejan los intereses del grupo o individuos representados. Es decir, la representación puede ser caracterizada como falsedad pues el lenguaje que se utiliza para ella no se limita a ser un "espejo" del mundo de la experiencia, sino que la construye, instaurando un sentido y construyendo un destinatario para la acción:

Todo el que escribe sobre Oriente debe definir su posición con respecto a él; trasladada al texto, esta posición presupone el tipo de tono narrativo que él adopta, la clase de estructura que construye y el género de imágenes, temas y motivos que utiliza en su texto; a esto se le añaden las maneras deliberadas de dirigirse al lector, de abarcar Oriente y, finalmente, de representarlo o de hablar en su nombre [...] El orientalismo se fundamenta en la exterioridad, es decir en el hecho de que el orientalista, poeta o erudito, hace hablar a Oriente, lo describe, y ofrece abiertamente sus misterios a Occidente, porque Oriente sólo le preocupa en tanto causa primera de lo que expone. Lo que dice o escribe, en virtud de que está dicho o escrito, pretende indicar que el orientalista está fuera de Oriente tanto desde un punto de vista existencial como moral. El producto principal de esta exterioridad es, por supuesto la representación [...] Mi análisis del texto orientalista, por tanto, hace hincapié en la evidencia -que de ningún modo es invisible- de que estas representaciones son representaciones, y no retratos "naturales" de Oriente. Esta evidencia se puede encontrar de manera destacada en los textos que podríamos llamar verídicos (historias, análisis filológicos, tratados políticos) y en los textos

reconocidos como abiertamente artísticos (por ejemplo los imaginarios). (Said. 2008. pp. 44-45)

En estos términos, Said se interesa en resaltar como los procesos que convierten la experiencia en discurso están mediados por los contextos políticos en que son producidos. De ahí, que la apariencia neutral, tranquila y pacífica de la representación, oculte los problemas no resueltos y las reproducciones históricas que descontextualizan, objetivan e inferiorizan lo que no provenga de Occidente. Esta forma de conocer los Otros de Europa, es una forma de dominar a los orientales en el proceso de conocerlos, pues la superioridad de la racionalidad y la cultura occidental, contrasta con la “irracionalidad y el primitivismo” de los pueblos periféricos, en este sentido, el acto de representar no refleja ningún tipo de exactitud o fidelidad con algún original, sólo es una estrategia para sujetar al colonizado al dominio del conocimiento. El punto esencial es que el lenguaje colonial no es neutral, pues al llevar dentro de sí los presupuestos culturales de toda una tradición. En este sentido la representación surgida del contexto colonial, no sólo hace parte de una clara agenda política, además justifica la ideología imperialista con el fin de perpetuarla. Santiago Castro Gómez, al respecto explicita: Como es sabido, Foucault había estudiado las reglas que configuran la verdad de un discurso, mostrando en qué lugares se construye esa verdad y la manera como circula o es administrada por determinadas instancias de poder. Said amplía este enfoque y explora el modo en que las sociedades colonialistas europeas construyen discursivamente una imagen de las culturas no metropolitanas, especialmente de aquellas que se encuentran bajo su control territorial. (Castro. 1999. p, 82). De ahí, que el discurso no sea una mera formalización del conocimiento, pues su objetivo es el control y la manipulación de los sujetos construidos por esos conocimientos.

Más aún, el texto del discurso colonial, no es sólo un tipo de conocimiento sobre los pueblos dominados, es además, un grupo de sentencias que proporcionan un lenguaje para hablar de ellos, es decir una forma de representarlos. Es por ello, que las declaraciones del discurso colonialista, dependerán del vocabulario disponible en un determinado tiempo y lugar, que para este caso, fue el vocabulario del colonizador, nunca del colonizado, esta dependencia del vocabulario del colonizador, hizo posible construir el sentido de la experiencia colonial de una determinada manera a la vez que limitó otras formas de sentido. De ahí, que la producción del conocimiento a través del lenguaje, sea un asunto epistemológico y político, tal como lo argumentó Foucault, al ver como la voluntad de control y dominio, en un determinado momento histórico, se encubre de manera sistemática en el lenguaje de la verdad, la racionalidad, lo útil o científico. Habría que decir también, que la relación entre los sistemas de discursividad y los dispositivos políticos, hace que las declaraciones contenidas en el discurso colonial asignen modalidades particulares de existencia, pues al pertenecer a un ejercicio de poder, se extiende hasta las producciones

discursivas. Es por ello, que el texto colonial al efectuar un ocultamiento intencional del elemento de poder que lo habita, busca garantizar el éxito de la construcción del Otro, desde una acción totalizante y homogeneizadora que garantice la jerarquización y la naturalización de la desigualdad. Con esto quiero decir, que en el discurso colonial los colonizadores se sentían importantes y superiores a los Otros, en la medida en que se repudiaba y negaba la diferencia de los representados, los cuales fueron convertidos en un producto textual, para el consumo europeo, allí se confirmaba y sentenciaba su naturaleza y condición de primitivos y exóticos, en el decir de María José Vega:

El imperio produce textos, (relaciones administrativas, tractos geográficos, estudios lingüísticos y etnográficos, leyes, decretos, libros de viajes, ficciones) y, a su vez, tales textos pueden juzgarse como vehículos de la autoridad imperial, o como soportes de la inscripción de la autoridad. [...] En este sentido, podría decirse que la cultura occidental presupone y entraña el imperio como hecho fundante de occidente -desde el Renacimiento hasta la actualidad- y que sus productos literarios o estéticos participan de este hecho fundante y lo incorporan, aunque no traten abiertamente de él. [...] La idea de la textualidad del imperio permite quizá comprender más cabalmente el concepto de discurso colonial como el conjunto de convenciones y de prácticas miméticas y simbólicas (discursivas, textuales, estéticas) que Europa despliega en su expansión territorial. O si se prefiere, como el conjunto de representaciones y -lo que es más importante- de reglas de representación que permiten pensar, conceptualizar o administrar culturalmente las relaciones coloniales. [...] Así pues en análisis del discurso colonial se centra en la textualidad del imperio y estudia las prácticas culturales a él asociadas, la crítica postcolonial aborda prioritariamente el proceso de contestación y resistencia, la subversión del legado cultural y literario de la metrópoli y el surgimiento de prácticas textuales que se definen por la experiencia de la colonización y la independencia. En este sentido, el análisis del discurso colonial y la teoría y la crítica postcolonial son inseparables, ya que estudian procesos complementarios: no pueden desligarse la experiencia de dominar y la de ser dominados, la textualización del imperio y la dimensión simbólica de la resistencia, el colonialismo y la descolonización, la nueva nación y la antigua administración nativista e identitaria en el nuevo estado.⁶⁷

⁶⁷ Para María José Vega la historia intelectual europea desde el Renacimiento hasta el siglo XX, no se entiende sin la expansión territorial y las políticas de colonización. Al igual que la historia del mundo no puede narrarse sin dar cuenta de los efectos de la europeización, el hecho colonial no puede segregarse o

A la luz de este argumento, la orientación relativamente fresca que Edward Said, le da al pensamiento foucaultiano, radica en la profunda reordenación epistémica realizada a los discursos coloniales, problematizando la relación que en estos se presenta, entre el lenguaje y el poder. Para Said, los textos producidos bajo la lógica imperial, más que un medio de comunicación son una forma en la que el poder representa la realidad y construye la identidad de los colonizados. Por ello, la utilización del método arqueológico sirve para dar visibilidad a las fuentes de alimentación que dan autoridad a ese texto, exponiendo los mecanismos por los cuales se construye. Esto sugiere, en primer lugar que el poder intenta oscurecerse bajo la producción de un conocimiento que se presenta como histórico y científico, pero que en efectos prácticos, se traduce en técnicas de objetivación y dominación, esta eficacia instrumental, fue observada por Foucault, en la utilización del saber como estrategia para el hacer, ligada al manejo y resolución de los problemas. En segundo lugar, al ser el archivo el que rige al discurso colonial, es posible invertir la mirada de la experiencia de dominación desde el lugar marginado del colonizado y no desde el centro colonizador, ya que del archivo permite entender los cánones de la verdad que articulan de la regularidad del discurso, y las posibilidades enunciativas vinculadas a la creación de un espacio político.

La idea a tener en cuenta es que al utilizar la noción de discurso de Foucault, Said hizo posible vincular los textos coloniales al contexto de su producción y a las prácticas políticas que le sirvieron de fuerza efectiva, expresando que bajo la lógica imperial, la representación de lo no europeo y el binarismo civilización/barbarie, hacen parte de una posición tomada y una voluntad política, de ahí, que el discurso colonial, no se limite a representar los eventos y efectos de la relación de dominación, ya que estos eventos hacen parte de su producción discursiva. En tal sentido, los procesos de colonización se desarrollaron en un fondo de discursos históricamente determinados, los cuales actuaron como sistemas de significación, tendientes a ocultar la política de fondo y los objetivos materiales del proyecto imperial. Por lo cual, el pensador palestino, realiza una crítica que hace visible las relaciones de subordinación y las expresiones de crueldad vinculadas al expansionismo europeo. Al respecto Robert JC Young, afirma:

Lo que Said hizo fue trasladar la investigación del colonialismo entre los críticos culturales, hacia sus operaciones discursivas, demostrando la conexión íntima entre el lenguaje y las formas de conocimiento desarrolladas para el estudio de otras culturas y la historia del colonialismo y el imperialismo. Para Said el orientalismo, es sobre todo una disciplina académica: el conocimiento académico supuestamente sin

purgarse de la historia y del pensamiento occidental, y de la constitución de sus disciplinas y conocimientos. Cfr. VEGA, José María. Imperios de papel: introducción a la crítica literaria postcolonial. Op. Cit., p. 17.

juicio de valor de lenguas orientales, o arte oriental, cultura e historia. Pero Said mantiene que todo conocimiento académico sobre oriente está teñido o violado por el burdo hecho político del colonialismo.[...] Said usa la noción de Foucault de un discurso aquí, una marco de conocimiento que usa un tipo particular de lenguaje, al que el conocimiento especializado tiene que conformarse para que se vea como verdadero.(pro ej. el discurso médico, el discurso de la física nuclear teórica, de la crítica literaria, del amor...) De esta manera Said sugiere que la cultura y la literatura estaban determinadas por la manera en la que representaban el oriente, y que esta representación a continuación contribuyó a establecer el marco de referencia de las formas políticas del colonialismo. El Orientalismo por decirlo de otro modo, fue una forma de conocimiento instrumental en una relación de poder [...] El orientalismo, pues, es una construcción discursiva, cuyo lenguaje y estructura conceptual determinaron lo que podía decirse, pensarse y reconocerse como la verdad en occidente, y que sin duda determina lo que se decía. Sin embargo, aunque se aceptaba en occidente como conocimiento, lo que Said quiere decir es que en realidad no era la verdad.⁶⁸

En definitiva el Orientalismo, se hace visible en los códigos culturales y académicos, a través de los cuales lo oriental se convierte en un sujeto del discurso. De ahí, que las identidades asignadas en medio del sometimiento colonial, deban analizarse desde los contextos que construyeron y condicionaron su representación y significado. En este sentido, el uso de las herramientas foucaultianas por parte del pensamiento poscolonial, contribuye a testimoniar como el discurso se puso al servicio de una intervención política.

5.2. Orientalismo el lado discursivo del proyecto imperial.

Comencemos por señalar que el libro publicado en 1978, bajo el título de Orientalismo, se ha convertido en un verdadero clásico de la relación de Occidente con sus Otros, al exponer como la ideología imperial y su régimen colonial, se justifican por adelantado, a través de una serie de conocimientos y discursos interesados en construir una imagen de los orientales como subordinados e inferiores a Occidente. Estos conocimientos y discursos no son el reflejo de un orden natural y desinteresado, ni la constatación “esencial” de lo que podría denominarse lo Oriental; todo lo contrario, responden al afán por “fabricar” una oposición binaria fundamental, donde la definición del Otro como exótico, indómito, y montaraz, garanticen el uso de la fuerza para su sumisión y dominio. Es decir, el Orientalismo de Edward Said, revela como el conocimiento surgido de la expansión

⁶⁸ Ver. YOUNG, Robert JC. Qué es la crítica poscolonial? En: www.robertjcyoung.com. 18 Junio 2006.

imperial, es una forma concreta de autoridad, interesada por hacer del Otro un sujeto conocible, conquistable y colonizable. Ahora bien, esta forma de autoridad no sólo busca la dominación y el control físico directo, sino que también busca controlar la representación de los pueblos no occidentales a través de la producción de formas específicas de conocimiento, desde las cuales sea posible, quitar autoridad representativa de los colonizados, distorsionando las imágenes y formas de conocimiento acerca de ellos. Esta distorsión justifica el continuo físico-militar, la colonización de sus tierras y recursos y contribuye a la producción de un nuevo objeto de estudio, llamado el Oriente. En tal sentido, la creación de oriente como Otro, no sólo es una yuxtaposición necesaria para fortalecer la propia identidad europea, es además una expresión de su predominio cultural, mantenido, económica, política y militarmente en la mayor parte del mundo.

Habría que decir también que el control de la representación ha sido reforzado por una serie de disciplinas académicas como la antropología, la historia, la filología, los idiomas o la filosofía⁶⁹, encargadas de garantizar el “prestigio” y la identificación con la “verdad” de las instituciones, procesos de investigación y estilos de pensamiento europeos, este proceso se ha institucionalizado desde el siglo XVI y ha alcanzado su apogeo durante el surgimiento y consolidación de imperialismo del siglo XIX, dando origen a una serie de nuevas disciplinas, como la etnología, la antropología, la paleontología y la filología periodo en el cual, la relación de poder entre Occidente y Oriente, se decantó a favor de las potencias imperiales. Con todo ello, la línea que separa las identidades y las representaciones del colonizador y el colonizado, más que un hecho de la naturaleza es el resultado de una producción humana:

La minuciosa exposición de la empresa de conocimiento, apropiación y definición -siempre reductiva- de los "oriental" en todas sus formas sociales, culturales, religiosas, literarias y artísticas por parte de aquellos en provecho exclusivo, no de los pueblos estudiados, sino de los que, gracias a su superioridad técnica, económica y militar, se apercebían para su conquista y explotación, ponían no solo en tela de juicio el rigor de sus análisis, sino en bastantes casos la probidad y honradez de sus propósitos eruditos. Salvo raras excepciones, nos dice Said, el orientalismo no ha contribuido al entendimiento y progreso de los pueblos árabes, islámicos, hindúes,

⁶⁹ Las ciencias humanas encuentran su sentido último y su condición de posibilidad en la experiencia colonial europea. El contraluz que establecen los filósofos iluministas entre la barbarie de los pueblos americanos, asiáticos o africanos (“tradición”) y la civilización de los pueblos europeos (“modernidad”) no sólo provee a futuras disciplinas como la sociología y la antropología de categorías básicas de análisis; también sirve como instrumento para la consolidación de un proyecto imperial y civilizatorio (“Occidente”) que se siente llamado a imponer sobre otros pueblos sus propios valores culturales por considerarlos esencialmente superiores. Cfr. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero, ciencia, raza, e ilustración en la nueva granada. Bogotá. Universidad Pontificia Javeriana. Op. Cit., pp. 17.*

etcétera, objeto de su observación: los ha clasificado en unas categorías intelectuales y "esencias" inmutables destinadas a facilitar su sujeción al "civilizador" europeo. (Said. 2008. p, 11)

En este contexto, Said busca establecer como la tradición de conocimiento sobre oriente del siglo XIX, sirvió a la administración colonial para establecer y consolidar un sistema de gobierno, afín a una política de expansión territorial, en la cual, se articuló, una compleja red de representaciones y creaciones textuales sobre Oriente, con las estructuras de autoridad y dominio político de las metrópolis. En estos términos, decenas de etnias, nacionalidades, lenguas y culturas, fueron reunidas bajo la categoría de Oriente, en el marco de un discurso imaginativo y académico, vinculado inextricablemente al prejuicio racial, y a la distinción ontológica y epistemológica, entre lo familiar (Europa-Nosotros) y lo extraño (Oriente-Ellos). De ahí, que el discurso orientalista no sólo imponga un límite en lo que puede pensarse sobre Oriente, además, perpetúa y refuerza una serie de representaciones que construyen lo oriental como un tema de aprendizaje descubrimiento y práctica. Es decir el Orientalismo permite entender como en el imperialismo, la batalla principal se libra, desde luego, por la tierra. Pero cuando toca preguntarse por quién la poseía antes, quién posee el derecho de ocuparla y trabajarla, quién la mantiene, quién la recuperó y quién ahora planifica su futuro, resulta que todos esos asuntos habían sido reflejados, discutidos y a veces, por algún tiempo, decididos, en los relatos. [...] El poder para narrar, o para impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar, es muy importante para la cultura y para el imperialismo, y constituye uno de los principales vínculos entre ambos. (Said. 1996. p, 13). Como se puede ver, la noción de un espacio geográfico, cuyos habitantes pueden ser definidos por un esencialismo cultural, racial o religioso, es una idea discutida y moralmente cuestionable.

Para ilustrar la idea de representación, Edward Said, toma el discurso pronunciado por el Primer Ministro Arthur Balfour, ante la Cámara de los Comunes, el 13 de Junio de 1910, titulado "Los problemas a los que tenemos que enfrentamos en Egipto". Este discurso, se pronuncia, en el marco de las dudas y cuestionamientos realizados por parte de algunos parlamentarios británicos, a la presencia en Egipto, pues la tras el alza del nacionalismo se dificultaba el mantenimiento de la presencia británica. Por tal motivo, Balfour defiende la ocupación colonial británica y la administración colonial que de esta se deriva:

En primer lugar, examinemos las realidades del caso. Las naciones occidentales desde el momento en que aparecen en la historia dan testimonio de su capacidad de autogobierno [...], que tienen por méritos propios. Pueden ustedes revisar la historia completa de los orientales, de las regiones que de una manera general denominamos Este y nunca encontrarán rastros de autogobierno. Todas sus grandes épocas (que

realmente fueron grandiosas) surgieron bajo el despotismo, bajo un gobierno absoluto; todas sus grandes contribuciones a la civilización (que fueron muy importantes) se realizaron bajo este sistema de gobierno. Un conquistador sucedió a otro, una dominación a otra, pero nunca, en ninguna de las revoluciones que han cambiado su destino y su fortuna, habrán ustedes visto que alguna de estas naciones haya establecido por sus propios medios lo que nosotros, desde un punto de vista occidental, llamamos autogobierno. Esta es la realidad; no es una cuestión de superioridad o inferioridad. Supongo que un verdadero sabio oriental diría que la labor de gobernar que nos hemos propuesto en Egipto, y en cualquier otro lugar, no es digna de un filósofo, es la tarea sucia e inferior de hacer lo que es necesario hacer. (Said. 2008. p, 59)

Nada más expresivo que las palabras de Arthur Balfour ante la Cámara de los Comunes, para entender la naturaleza y el alcance del Orientalismo, no sólo como una apología de la empresa colonial, que para el caso de Egipto se fundamentaba en un expansionismo extractivo, comercial y administrativo, sino por su manera de objetar la capacidad de autogobierno, apelando al comportamiento histórico de las comunidades y los individuos dominados. En estos términos, la responsabilidad histórica de asumir el control de la colonia se justifica por el esplendor y la grandeza de los ideales Británicos, que contrastan con la pasividad y las formas “bárbaras” de gobierno que han caracterizado a los Orientales. Este esencialismo que evoca una realidad única, inmutable y universal del ser islámico, se gestiona desde la red jerárquica del poder imperial, que define lo no occidental desde un criterio decadente y distintivo nacional, racial y lingüística, sin embargo, Balfour observa que esta distinción se hace por el bien de la cultura colonizada:

¿Es beneficioso para estas grandes naciones (admito su grandiosidad) que ese gobierno absoluto lo ejerzamos nosotros? Creo que sí. Creo que la experiencia demuestra que con este gobierno ellos han conseguido el mejor gobierno de todos los que han tenido a lo largo de la historia del mundo, lo cual no es solo un beneficio para ellos, sino que, indudablemente, lo es para todo el Occidente civilizado. Estamos en Egipto no simplemente por el bien de los egipcios, aunque estemos allí por su bien; estamos allí también por el bien de toda Europa. (Said. 2008. p, 60)

Ahora bien, el problema al que nos enfrentamos aquí son los supuestos que subyacen a las declaraciones de Balfour, impregnados de una serie de mitos y prejuicios, que al ser asumidos como verdades objetivas, convierten un concepto en constante evolución como la cultura, en una operación de cultivo para la hegemonía europea. No es una casualidad que en este proceso, los orientales tengan prohibido hablar, y que sea el texto orientalista el que

Cree y describa su “realidad” que se presenta como neutral, pero que es a todas luces una decisión política. En estos términos la marginación y el silencio del oriental, contrastan con la proliferación y el crecimiento de cátedras orientales en toda Europa, con el aumento de libros sobre el Oriente, estimado en 60 mil libros entre 1850 y 1950, con el surgimiento de las sociedades orientales, fondos de exploración, sociedades geográficas, y departamentos gubernamentales, de investigación sobre Oriente⁷⁰. Es decir, el discurso de Balfour en la Cámara de los Comunes, deja claro que el poder imperial en cualquier forma en que se adopte, utiliza el conocimiento, para nombrar, y mantener una política de control de largo alcance. De ahí que, Edward Said, resalte como la información y el conocimiento facilitan el manejo y la rentabilidad de las acciones de gobierno:

La lógica de Balfour es interesante, sobre todo porque es totalmente coherente con las premisas de su discurso. Inglaterra conoce Egipto, Egipto es lo que Inglaterra conoce; Inglaterra sabe que Egipto no es capaz de tener un autogobierno, Inglaterra confirma que, al ocupar Egipto, Egipto es para los egipcios lo que Inglaterra ha ocupado y ahora gobierna; la ocupación extranjera se convierte, pues, en «el fundamento principal» de la civilización egipcia contemporánea; Egipto necesita de hecho, exige la ocupación británica. Pero si la particular intimidad que existe entre gobernador y gobernado en Egipto se ve turbada por las dudas del Parlamento, entonces da autoridad de lo que [...] es la raza dominante y que, según pienso, debe seguir siendo la raza dominante-ha sido minada. Y no solo sufre el prestigio inglés: «En vano puede un puñado de funcionarios británicos (por muy buenas cualidades de carácter y talento que ustedes piensen que tienen llevar a cabo en Egipto la gran misión que no solo nosotros, sino el mundo civilizado, les ha encomendado. (Said. 2008. p, 61)

Por lo tanto, desde una perspectiva orientalista, Balfour representa a los egipcios como ignorantes de su cultura, por lo cual la intervención colonial, es vista como una instancia que asegura la buena marcha de las cosas, si Inglaterra sabe que Egipto, Egipto, es lo que Inglaterra sabe de él. En este sentido, la dimensión política del conocimiento occidental, construye una imagen de los orientales como subordinados y sujetos a la dominación de Occidente. El razonamiento reducido a su forma más simple era claro, preciso y fácil de comprender: hay occidentales y hay orientales. Los primeros dominan los segundos deben ser dominados. Y esto normalmente significa que su territorio debe ser ocupado, que sus asuntos internos deben estar férreamente controlados y que su sangre y sus riquezas deben ponerse a disposición de un poder occidental. (Said. 2008. p, 63) Esta línea de

⁷⁰ El recrudescimiento de estudio orientalista coincidió con el período de la expansión europea sin precedentes: desde 1815 hasta 1914.

argumentación, pone de manifiesto como la producción del conocimiento en las ciencias humanas se encuentra teñida por las circunstancias que rodean al sujeto de enunciación, es decir, el conocimiento que ese sujeto presenta con pretensión de validez, hace parte de una producción cultural, y de las relaciones de poder que la producen. A esta situación, Edward Said, la llamó mundanidad, entendida como la relación del texto con las circunstancias sociales y políticas que lo produjeron. La mundanidad refleja la materialidad del origen, al evidenciar como el lenguaje utilizado por el teórico cultural para construir la identidad o representar a un colectivo determinado, nunca estará ausente de orientación política. En estos términos, la materialidad del texto, es un asunto de autoridad, fuerza e imposición, pues la emergencia de un determinado tipo de mundo y representación, como es el caso del Orientalismo, refleja la producción de un discurso luchado, poseído y sancionado como verdadero. En este contexto, al reconocer a Oriente como una creación textual, se ponen de manifiesto las filiaciones de lo representado con la cultura dominante: ¿Por qué Oriente hace silencio y su realidad es revelada por el orientalista? ¿Por qué en este discurso Occidente se presenta como un lugar de sabiduría superior, mientras el Otro lleva la inevitable marca de la subordinación?

Estos interrogantes nos llevan al vínculo de las diferentes fases del discurso eurocéntrico, con los intereses políticos y sociales de su contexto, de ahí que Edward Said vea en la mundanidad, la oportunidad de expresar la naturaleza viciada de representación oriental, donde la conversión de la experiencia en expresión, se contamina con la imaginación geopolítica de Europa. De hecho, la aparente neutralidad del conocimiento en el contexto colonial, es la manera más eficaz de dar forma a conceptos ideológicos, cuyos significados no pueden separarse de las operaciones políticas que los moldean y condicionan. Esto significa que el texto colonial, al ser ubicado en su mundanidad, evidencia las formas sutiles, menos visibles, pero no por ello, más penetrantes del imperialismo. Es decir, el ascenso de Europa como potencia en el siglo XIX, y las exclusiones raciales, sociales y políticas entre el colonizador y el colonizado, están incrustadas en la materialidad desde la cual el texto tiene lugar:

Las ideas, las culturas y las historias no se pueden entender ni estudiar seriamente sin estudiar al mismo tiempo su fuerza o, para ser más precisos, sus configuraciones de poder. Creer que Oriente fue creado o, como yo digo, «orientalizado» y creer que tales cosas suceden simplemente como una necesidad de la imaginación, es faltar a la verdad. La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente [...] Oriente fue orientalizado, no solo porque se descubrió que era «oriental», según los estereotipos de un europeo medio del siglo, XIX, sino también

porque se podía conseguir que lo fuera- decir, se le podía obligar a serlo. (Said. 2008. p, 25)

Habría que decir también que al hacer visible los lazos que sujetan el texto a la sociedad y la cultura, la ecuación poder/conocimiento, emerge como autoridad legitimante de la construcción social, pues las fuerzas materiales que determinan el significado cultural, impiden hablar de una verdad histórica o una metodología objetiva. De ahí, que el discurso colonial, haga parte de una serie de acciones estratégicas adoptadas con el objetivo de forjar un significado hegemónico indispensable para la adquisición imperial a lo largo del siglo XIX, a pesar de ello, como Said afirma, muchos de los humanistas se ven incapaces de establecer conexiones entre la crueldad prolongada y sórdida de prácticas como la esclavitud, o la opresión racial y colonialista, y, la poesía, la ficción y la filosofía de esa misma sociedad. (Said. 1996.)

Ahora bien, la descripción del discurso orientalista sería incompleta si no tenemos en cuenta, las diferentes versiones que este ha adoptado a lo largo de la historia, pues desde la edad Media Europea algunos monjes intelectuales cristianos quisieron comprender mejor las religiones no cristianas, aprendiendo sus lenguas y leyendo cuidadosamente sus textos religiosos. Por supuesto, partieron de la premisa de la verdad de la fe cristiana y del deseo de convertir a los paganos, por lo cual tomaron los textos orientales como expresiones pervertidas, de la cultura humana.⁷¹ Para Said, por ejemplo, la experiencia moderna de Oriente fue inaugurada por la invasión Napoleónica de Egipto en 1798, en la cual, los conocimientos adquiridos sobre el Corán y la sociedad islámica, fueron utilizados por los franceses para facilitar el sometimiento de la población egipcia. En este sentido, vale la pena resaltar las observaciones que como teórico literario Said, realiza a la novela del siglo XIX, la cual participa de las políticas textuales del colonialismo, al actuar como fuerza del control imperial. Un ejemplo de ello, es la historia de Robinson Crusoe considerada la primera novela inglesa, escrita por Daniel Defoe y publicada en 1719, en ella, el protagonista parte de la presunción de que por ser “civilizado”, cristiano y blanco, tiene el privilegio, e incluso el deber de tomar el control de la población nativa, entendiendo que la

⁷¹ Los orientalistas se veían a sí mismos como personas que expresaban su benevolente aprecio por una civilización no occidental dedicando diligentemente sus vidas al estudio erudito de los textos para comprender (verstehen) la cultura. La cultura que comprendían de esta manera era, claro está, un constructo fabricado por alguien que provenía de una cultura distinta. La validez de estos constructos se ha puesto en tela de juicio a tres diferentes niveles: se ha dicho que los conceptos no coinciden con la realidad empírica; que abstraen demasiado y, por tanto, eliminan la variedad empírica, y que son extrapolaciones de los prejuicios europeos. Cfr. WALLERSEIN, Immanuel. El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales. En: Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Op. Cit., p. 95.

esclavitud de una parte de los habitantes de la isla, hace parte del orden natural de la vida, en este contexto el poder del hombre blanco es sugerido, desde la postura sumisa de las poblaciones indígenas habitantes de la isla. De ahí, que las aventuras de Robinson Crusoe, reflejen la visión del mundo aceptable en ese momento:

Puesto que mi perspectiva se refiere exclusivamente a los imperios modernos de los siglos XIX y XX, he estudiado en especial formas culturales como la novela, a la que atribuyo inmensa importancia en la formación de actitudes, referencias y experiencias imperiales. No quiero decir que únicamente la novela fuese importante, pero sí que la considero el objeto estético de mayor interés a estudiar en su conexión particular con la sociedad francesa y británica, ambas en expansión. Robinson Crusoe es la novela realista prototípica moderna: ciertamente no por azar trata acerca de un europeo que crea un feudo para sí mismo en una distante isla no europea. (Said. 1996. p, 12)

A esto hay que añadir, la capacidad del orientalismo para reeditarse y articularse con nuevas formas de representación política, pues los legados establecidos por los británicos y franceses, se adaptan y manifiestan, según Said, en algunas posiciones académicas y sobre todo en la política exterior estadounidense; esta capacidad de absorción se ve reflejada en el debate con Samuel Huntington y su Choque de civilizaciones, quien suministra la tesis de un nuevo patrón de conflicto en la política mundial tras el final de la guerra fría:

En este nuevo mundo, la política local es la política de la etnicidad; la política global es la política de las civilizaciones. La rivalidad de las superpotencias queda sustituida por el choque de las civilizaciones. En este nuevo mundo, los conflictos más generalizados, importantes y peligrosos no serán los que se produzcan entre clases sociales, ricos y pobres u otros grupos definidos por criterios económicos, sino los que afecten a pueblos pertenecientes a diferentes entidades culturales. Dentro de las civilizaciones tendrán lugar guerras tribales y conflictos étnicos. Sin embargo, la violencia entre Estados y grupos procedentes de civilizaciones diferentes puede aumentar e intensificarse cuando otros Estados y grupos pertenecientes a esas mismas civilizaciones acudan en apoyo de sus «países afines». (Huntington. 2005. p, 17)

Edward Said, responde a la tesis de Huntington, en un artículo publicado en el 2001, titulado, (The Clash of Ignorance), el Choque de la Ignorancia, donde considera que la visión del mundo islámico presentada en el Choque de las Civilizaciones, es en extremo reduccionista, al presentar la cultura árabe como un entidad aislada y “encerrada en sí misma”, lo que convierte al Islam en sinónimo de fundamentalismo. Visto de esta forma, la

categorización de Huntington, al omitir la interdependencia y la hibridación de las culturas, representa al mundo Islámico como algo extraño y amenazante. De hecho, la invención de un nuevo enemigo en el período posterior a la guerra fría, pasa por la caracterización del Islam y su cultura como fuente de conflicto y desestabilización. Tal cosa quizás se obvia, sin embargo nos enseña que el estudio del Islam no es un ejercicio objetivo libre de valores, sino una perspectiva influenciada por los intereses de la política exterior estadounidense y de ciertos sectores interesados por construir y mantener la imagen negativa del mundo islámico. En definitiva la idea del Choque Civilizatorio como destino especial, ligado a la naturaleza de cada raza y cultura, como lo propone Huntington, es una manera de manipular la representación con fines ideológicos y políticos, legitimando las políticas intervencionistas y agresivas contra el mundo islámico. En esta línea de razonamiento Said afirma:

La idea del choque de las civilizaciones inmediatamente atrajo la atención, debido a que el artículo se destina a suministrar a los estadounidenses la tesis original de "una nueva etapa" en la política mundial, después del fin de la guerra fría, a pesar de la apariencia convincente, audaz y visionaria de Huntington, ésta parte de una vaga idea de "civilización", basada en gran medida en un artículo de 1990 por el veterano Orientalista Bernard Lewis, cuyos colores ideológicos se manifiestan en uno de los títulos de su trabajo, "Las raíces de la rabia musulmana." En estos artículos se personifica la interacción entre Oriente y Occidente como un entorno pugilato donde uno golpea al otro con la intención de sacar la mayor ventaja de su adversario. Esto demuestra una gran cantidad de demagogia e ignorancia hacia las dinámicas implícitas en la interacción cultural.⁷²

De esta manera Edward Said disipa el concepto de Choque de civilizaciones como un choque de ignorancia intencionada, donde una serie de saberes, distorsivos y corrosivos para la interacción cultural, son presentados como lineamientos confiables para el diagnóstico social. En este sentido, el texto *Oriental*, revela las formas siempre presentes de un poder que reclama hegemonía a través de los posicionamientos académicos, necesarios para producir verdades, obediencias, y garantías de estabilidad en las políticas desplegadas a nivel internacional.

⁷² Ver. SAID, Edward. The clash of ignorance. En: The Nation. October 22, 2001.

6. LOS HIJOS DE JAFET: COLONIALIDAD DEL PODER Y GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO

En las dos últimas décadas del siglo XX, el debate abierto por el pensamiento Latinoamericano, en torno a los efectos negativos de la modernidad, ha generado una serie de perspectivas críticas y reflexiones teóricas, con relación a la sociedad y a los Estados-Nación en América Latina. Dentro de estas perspectivas, se analiza la matriz de poder, resultado del periodo colonial, la conformación de la categoría étnico-racial, como cómplice de la esclavitud y la sujeción legitimada y establecida desde el discurso moderno eurocentrado. Pensadores como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado Torres, Edgardo Lander, Eduardo Galeano, Santiago Castro Gómez o Catherine Walsh, coinciden en afirmar, que la colonialidad del poder, es constitutiva y consustancial a la modernidad y no un efecto colateral a su despliegue y desarrollo. Es decir, consideran que el proceso que idealizó a Europa como “vanguardia” de la historia y justificó el eurocentrismo epistemológico, como único punto de vista, fue posible gracias a la práctica colonial. Para colegir esta perspectiva, consideran necesario abrir la modernidad a la crítica y apartarse de la narrativa que contempla La Reforma, La Ilustración o La Revolución Francesa, como los “momentos fundacionales” de la identidad moderna, ya que son una estrategia para embellecer una historia marcada por el sometimiento y la dominación. Ahora bien, ¿Por qué estos autores adoptan esta posición? Ellos argumentan que la Colonialidad sobrevivió al colonialismo, y que ésta, aún se rediseña y readapta al capitalismo posfordista y a las nuevas versiones del capitalismo global. Además, observan que los estudios culturales y poscoloniales anglosajones, aún están marcados por una impronta posmoderna eurocéntrica, que no es otra cosa que “una crítica eurocéntrica al eurocentrismo.”⁷³

En este orden de ideas, estos autores consideran que si se desplaza la mirada hacia las estructuras cómplices de la explotación y la jerarquización racial del mundo colonial, se entiende el lado oscuro de la modernidad, un lado que desnuda la violencia subyacente, al superávit material y a los valores establecidos por los cánones europeos. Esto significa, que la modernidad al afirmarse y construirse a través de lo que excluye, no puede entenderse ni separarse de su contexto, ni de los modelos jerárquicos con los cuales representó lo Otro. De ahí, que al preguntar ¿Por qué el paradigma modernidad/colonialidad? La respuesta sea sencilla: “La colonialidad es constitutiva de la

⁷³ Cfr. Descolonizando los universalismos occidentales: El pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En: El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Op. Cit., 74.

Modernidad. La «/» que los une y los separa significa por un lado que el uno no puede pensarse sin el otro y que, históricamente, surgen conjuntamente en el mismo proceso histórico. Cada parte es constitutiva de la otra. (Pachón. 2008. p, 11)

Es preciso advertir que entendemos por modernidad, el proceso que para Enrique Dussel, (Dussel. 1994. p, 8) surge al final del siglo XV con el dominio del atlántico, cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma Modernidad. Cuando el Otro no fue “descubierto” como Otro, sino que fue “encubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del “nacimiento” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimiento” de lo no-europeo. Esta perspectiva se adopta para hacer visibles a los actores que vivieron la modernidad desde la colonia y no desde las representaciones que enaltecieron una posición dominante de superioridad cultural. En últimas, se trata de encarar a la modernidad no desde la mirada de Colon mientras se acerca a la costa, sino desde los indígenas que observaron a esos seres extraños acercarse a sus playas. Desde allí, esa modernidad es expuesta en su provincialismo, limitada por la visión parcial de su historia, auto designada civilizada superior y justa, rectora de un imaginario de orden y sentido en el cual “colonizar para civilizar” era un “derecho” vinculado a un proceso natural e inevitable. Claro que este “derecho” desarrollado paralelamente a la férrea exclusión de las herencias y perspectivas de los colonizados, instituyeron la inferioridad ontológica y epistemológica de los no participes en los logros europeos. No se trataba sólo de colonizar, sino de provocar la “herida colonial”⁷⁴ entendida como el sentimiento de inferioridad, desde el cual se determina “la inmadurez política” del Otro, y se establecen los entramados, privilegios y jerarquizaciones, que irónicamente serían contrarias a las promesas emancipadoras de un discurso manifestado como moderno:

Mientras que por un lado se cantan, y se cantaron desde siempre, loas a la cristianización, a la civilización, al progreso, a la modernización, al desarrollo (la cara de la modernidad), por otro se oculta que para que todo ello ocurra es necesario la violencia, la barbarie, el atraso, la «invención de la tradición», el subdesarrollo (la cara de la colonialidad). Desde siempre, es decir desde el siglo XVI, la modernidad y la

⁷⁴ El concepto de herida colonial proviene de Gloria Anzaldúa (1987), en una de sus frases ya célebres: “The U.S.-Mexican border es una herida abierta where the Third World grates against the first and bleeds”. Obviamente, la expresión tiene valor de cambio en todas aquellas situaciones en las cuales Europa y Estados Unidos infligieron y continúan infligiendo la fricción de la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora. donde el Tercer Mundo choca contra el primero y sangra. Ver. MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Op. Cit., p. 29.

colonialidad van juntas; no hay modernidad sin colonialidad aunque los discursos siempre pronunciados desde la perspectiva de la modernidad, presentan a la colonialidad no como un fenómeno constitutivo sino derivativo: la gran mentira (o quizá el gran error y la gran ignorancia, si se prefiere) es hacer creer (o creer) que la modernidad superará la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir. No hubo, no hay y no habrá modernidad sin colonialidad. (Mignolo. 2011. p, 34)

Visto de esta forma, es posible “minar” desde la perspectiva del colonizado, el triunfalismo del marco de referencia Europeo, ya que entender la modernidad “desde abajo”, desde su otra cara, posibilita interrogar el afán totalizante encubierto en el proyecto de civilización. En otras palabras, cuando se observa que el surgimiento de la modernidad, coincide con el eurocentrismo, la devastación de las culturas indígenas, el esclavismo y con el proyecto de expansión imperial, se vislumbra la visión sombría de la utopía moderna, la cual nunca interrogó su lado colonial, a pesar de su radical escepticismo y la “certeza” de su razón. Por este motivo, la fuerza vinculante de los ideales de la modernidad, no radica en el patrimonio del hombre blanco europeo, ni en su relato emancipatorio de “carácter universal”, sino en la voluntad de poder al cual se adscribe y a las demostraciones de fuerza frente al Otro. No en vano, Walter Mignolo, considera que la destrucción de las culturas amerindias, la esclavización de los negros en África y la matanza de los judíos en Europa, son tres grandes genocidios correlativos al despliegue de los valores modernos. (Schlosberg. 2004. p, 18)

En otras palabras, es posible repensar los argumentos que proclaman a Europa como centro de la civilización, a la modernidad como fuente de emancipación y a la razón como garantía de igualdad, con su colonialidad, es decir, con la lógica de explotación y dominio necesarios para el avance de sus presupuestos. Esta articulación entiende que en nombre del mito teleológico del progreso, ciertas élites fabricaron el consentimiento necesario para legitimar su propio poder, al tiempo que justificaron la dominación de un grupo étnico, a través de una autoproclamada “superioridad cultural”. De esta manera, La colonialidad como condición de posibilidad de la modernidad, interpela la narrativa optimista que enfatiza la singularidad europea frente a la inferioridad de lo no occidental, ya que el imperialismo rapaz y la intención de aniquilar al otro, se enmarcan en los meta relatos modernos. No se puede olvidar, que el ego cogito moderno fue antecedido en más de un siglo por el ego conquiro (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera “Voluntad-de-Poder” moderna) al indio americano. [...] Europa moderna, desde 1492, usará la conquista de Latinoamérica (ya que Norteamérica sólo entra en juego en el siglo XVII) como trampolín para sacar una “ventaja comparativa” determinante con respecto a sus antiguas culturas antagónicas (turco-musulmana, etc.). Su

superioridad será, en buena parte, fruto de la acumulación de riqueza, experiencia, conocimientos, etc., que acopiará desde la conquista de Latinoamérica. (Dussel. 1994. p, 48). Por ello, no es exagerado afirmar que la acumulación de riqueza a través de la minería, el comercio, los impuestos y los tributos es el punto de partida del imperialismo moderno y de la reestructuración del mundo a través de la expansión capitalista en las américas en el siglo XVI.

6.1. La Herida Colonial: la otra cara de la Modernidad

Complementando esta aproximación inicial, es posible considerar que la “herida Colonial” y la visión horizontal del progreso y conocimiento que la sustenta, surge la categoría de Colonialidad del Poder, acuñada por Aníbal Quijano, para interrogar el lado oscuro de la modernidad, ya que tras la retórica salvacionista, que enaltece la razón, la igualdad o el progreso, se esconde una lógica opresiva, excluyente y racista. Esta lógica, lejos de representar la ausencia o la contraparte de los valores modernos, es la consecuencia y la manifestación de su propio desarrollo, ya que la modernidad es inconcebible sin la colonialidad. Esto se evidencia en los discursos eurocentrados que hablaron de la libertad como derecho universal y a la vez desconocieron al Otro en sus formas concretas de existencia, autodeterminación y diferencia⁷⁵, desde esta lógica esa libertad “universal” fue un derecho circunscripto al hombre blanco, “ilustrado, moderno, desarrollado” perteneciente a la escala de perfección impuesta por la colonialidad, en la cual la cumbre fue ocupada por occidente. De ahí que fenómenos como la esclavitud, el saqueo o el exterminio, puedan ser entendidos como consecuencias inseparables de la modernidad, es decir “patologías de la occidentalización”, que en nombre de la civilización o la razón, representaron la diferencia del Otro como un rezago o perturbación del canon europeo.

Es necesario en este punto, precisar la diferencia entre colonialismo y Colonialidad, ya que el colonialismo pretende usurpar la soberanía de un pueblo a través de su dominación político militar y garantizar los procesos de extracción y explotación desde una administración central. Si bien este colonialismo es más antiguo que la colonialidad,

⁷⁵ Para Dussel discursos son inseparables del acto de "Conquista" como un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como "lo Mismo". El Otro, en su distinción es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como "encomendado", como "asalariado" (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). La subjetividad del “Conquistador”, por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis. Ver. DUSSEL; Enrique. 1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad". Op. Cit., pp. 41-42.

justificó su dominación desde la articulación de un discurso de inferioridad racial del pueblo conquistado y la superioridad del conquistador. La colonialidad aunque tiene una relación estrecha con el colonialismo no se agota en ello, esta se refiere a un patrón de poder que se inaugura con la expansión colonial europea a partir de 1492 y donde la idea de raza y la jerarquía etno-racial global atraviesa todas las relaciones sociales existentes tales como la sexualidad, género, conocimiento, clase, división internacional del trabajo, epistemología, espiritualidad, etc. y que sigue vigente aun cuando las administraciones coloniales fueron casi erradicadas del planeta.⁷⁶ Un ejemplo de ello, es la colonización del saber a través de las lenguas derivadas del latín, en la formación de Europa moderna, las cuales redujeron al silencio y al olvido, a todos aquellos dialectos de los pueblos colonizados. Como el europeo no buscaba abrirse a la cultura del Otro, sino que el Otro se abriera a su cultura dominante, el colonizado fue condenado al silencio, su idioma fue mutilado y con él todo el imaginario que daba identidad a un pueblo. ¿Qué clase de hombres somos que no somos capaces de crear un sistema, que no somos capaces, de originar un filósofo que se asemeje a uno de tantos que han sido y son claves en la historia de la filosofía? ¿Qué clase de hombres somos?⁷⁷ Se preguntará Leopoldo Zea, consciente de la imposición de ese preguntar en la incorporación violenta de América Latina en la “historia Universal”, historia expandida a través del despojo de la palabra. En consecuencia, ese despojo imposibilitó ingresar al diálogo del pensamiento, al tiempo que facilitó el ser pensados y representados por unas categorías de pensamiento que nos tomaba como inferiores y no del todo racionales.

Con esto no quiero decir que debemos olvidarnos la herencia Europea, sino exponerla en su provincialismo, asumirla con sus éxitos y sus crímenes, y desde ahí, descentrar esa figura imaginaria con la cual el eurocentrismo proyectó su propio entorno social, su arrogancia y sus mitos sobre aquellos “salvajes no civilizados”. Exponer como ese provincialismo oculta bajo el estandarte de la verdad desinteresada y el universalismo, un prejuicio contra la diversidad y los intereses del hombre blanco, católico y propietario. En este sentido, la colonialidad del poder, es la mirada de los desheredados de la modernidad, de los miles de hombres y mujeres cuyas vidas fueron prescindibles y olvidadas cuando el colonizador calculaba sus ganancias. De hecho, enfatizar el heroísmo de Colón⁷⁸ y sus sucesores como

⁷⁶ Cfr. GROSGOUEL, Ramón. Entrevista a Ramón Grosfoguel (Angélica Montes Montoya y Hugo Busso). En: Polis Revista Latinoamericana. N° 18. 2007.

⁷⁷ En esta pregunta estará el centro del problema, el porqué de un preguntar por nuestro supuesto derecho a una especial pregunta. Y esta pregunta alude, consciente o inconscientemente, a un preguntar que nos fue impuesto en los mismos inicios de nuestra incorporación a lo que el mundo occidental llama historia universal, esto es, la historia de ese mundo que, al expandirse, ha hecho de los objetos de su expansión parte de su agresiva historia. Ver. ZEA, Leopoldo. La filosofía Americana como filosofía sin más. México: Siglo XXI. 2010. p. 13.

⁷⁸ En 1492, Colón objetivamente descubre América pero subjetivamente no descubre nada. Colón, como bien observa Amodio, habría podido escapar del impacto de dos maneras: reconociendo la inutilidad de sus

navegantes y descubridores y no mencionar el genocidio, es elección ideológica. Sirve —se quiera o no- para justificar lo que pasó [...] El tratamiento de los héroes (Colón) y sus víctimas (los arawaks) la sumisa aceptación de la conquista y el asesinato en el nombre del progreso es sólo un aspecto de una postura ante la historia que explica el pasado desde el punto de vista de los gobernadores, los conquistadores, los diplomáticos y los líderes. (Zinn. 1984. p, 21). Ahora lo que interesa es de-conquistar la memoria y cuestionar las estructuras dominantes que naturalizan y alimentan la desigualdad en la cultura y el saber.

Esta línea de razonamiento también sugiere, entender la Colonialidad como una matriz de dominio totalizante, (como lo argumenta Aníbal Quijano) que desde la conquista de América en el siglo XVI articula las relaciones de explotación (esclavitud, servidumbre) con la producción de las identidades del colonizado (indio, negro, mestizo). Esa explotación se dio en un marco de referencia eurocentrado con el cual se legitimó la conquista como una generosa forma de civilizar al “atrasado”, y como estrategia para establecer, primero en América y luego en el mundo colonial, la línea étnica y racial como fundamento de las relaciones políticas y económicas de la sociedad. Esa Explotación hace parte de las categorías a través de las cuales el pensamiento moderno busca la gestión y el dominio de la subjetividad, la autoridad, la economía, el tiempo y el conocimiento:

La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico -que después se identificarán como Europa-, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la

categorías mentales y procediendo a "descubrir" las nuevas formas de vida y de naturaleza, o manteniendo su concepción del mundo y tratar de adoptar a ésta la realidad encontrada. Colón eligió la segunda alternativa. Desde ese momento empezó a producir imágenes, iconográficas y representaciones de alteridad sobre el Otro. Las imágenes visuales corresponden "al punto sesgado donde el deseo por conocer y las relaciones de poder están estriadas por los más impredecibles...juegos de fascinación, curiosidad, espanto, deseo y horror. Estas imágenes revelan más la mentalidad del europeo que la experiencia y el punto de vista del Otro. Ver. VEGA BENDEZÚ, Mauro. La historia y las Ciencias Sociales en el siglo XIX entre colonialismo y la nación. En: Investigar en ciencias sociales retos y perspectivas. Op. Cit., p.36.

colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder⁷⁹.

Es necesario advertir que en esta definición convergen las premisas del enfoque del sistema mundo de Immanuel Wallerstein y los períodos de larga duración de Fernand Braudel. Para Wallerstein el funcionamiento del capitalismo está ligado a la división internacional del trabajo que regula el intercambio de bienes y servicios entre el centro y la periferia. Este intercambio caracterizado por la desigualdad estructural y la diferencia de valor agregado en los productos, promueve la dependencia de los países productores de materias primas frente a los industrializados.⁸⁰ Wallerstein explica esta dinámica a partir de la economía mundo, un invento surgido de la experiencia moderna europea, de finales del siglo XV y comienzos del XVI. Esta economía mundo, es un tipo de sistema social desconocido hasta el momento y constitutivo del actual intercambio económico mundial, debe entenderse como una entidad económica pero no política, diferente a los imperios, las ciudades-Estado y las naciones-Estado. Para Wallerstein, la historia del sistema mundo moderno ha sido en gran medida una historia de la expansión de los estados y los pueblos europeos hacia el resto del mundo, como parte esencial de la construcción de una economía-mundo capitalista. En la mayoría de las regiones del mundo esta expansión va de la mano de conquista militares, explotación económica e injusticias en masa. Quienes han conducido y sacado el mayor provecho de esta expansión la han presentado, a sus propios ojos y los ojos del mundo, como justificable en virtud del bien mayor que ha representado para la población a nivel mundial. El argumento suele ser que la expansión ha difundido algo a lo que se da diversos nombres: civilización, crecimiento económico y desarrollo y progreso. Y todos estos términos han sido interpretados como expresiones de valores universales, incrustados en un supuesto derecho natural. En consecuencia se ha dicho que dicha expansión no es meramente benéfica para la humanidad sino también históricamente inevitable. (Wallerstein. 2007. p, 15)

Por su parte Braudel, considera que la necesidad de descomponer el tiempo en todo trabajo histórico, lleva a reconocer la existencia de largos periodos de estabilidad, de “aliento sostenido” al interior de estructuras que cambian lentamente, estas estructuras dan cuenta

⁷⁹ Ver. QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. En: El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Op. Cit., p. 93.

⁸⁰ Según Wallerstein, Los imperios políticos son un medio primitivo de dominación económica. Si se quiere plantearlo así, el logro social del mundo moderno consiste en haber inventado la tecnología que hace posible incrementar el flujo de excedente desde los estratos inferiores a los superiores, de la periferia al centro, de la mayoría a la minoría, eliminando el despilfarro de una superestructura política excesivamente engorrosa. Cfr. WALLERSTEIN, Immanuel. El moderno sistema mundial. La agricultura y los orígenes de la economía - mundo europea en el siglo XVI. México: Siglo XXI, 1979. p. 22.

de las coyunturas, acontecimientos o fenómenos de corta duración,⁸¹ que serían envueltos en estructuras de larga vida caracterizados por sus relaciones fijas y estables. Para Braudel, por encima de la historia que privilegia el acontecimiento y el relato de “corto aliento”, se sitúa una historia de aliento sostenido, dotada de larga vida y de elementos estables para una infinidad de generaciones. (Braudel. 1970. p, 64) Esto explicaría la vigencia del patrón de poder, argumentado por Quijano, e instituido por la lógica Modernidad/Colonialidad.

Esto significa que al incorporar los ritmos históricos de larga duración de Braudel, en su comprensión de la Colonialidad de Poder, Quijano relaciona la estructura global de poder como un proceso de formación iniciado en el siglo XV con la conquista de América, donde los centros europeos concentraron los recursos económicos, al amparo del dominio cultural. Para Quijano el racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo. El caso de los Aztecas, Incas, Mayas, Chibchas y demás poblaciones agrupadas bajo la etiqueta de “indios”, es una muestra de la clasificación racial incorporada a las relaciones de poder. Lo irónico es que pasados 500 años y extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial.⁸² En este sentido, y es necesario resaltarlo, la idea de raza es para Quijano, la primera categoría social de la modernidad, el principal andamiaje ideológico para asociar las diferencias culturales, étnicas y raciales a una desigualdad biológica entendida como expresión natural; en este discurso el Otro no es sinónimo de diferencia, sino de inferioridad.

⁸¹ Para Braudel todo trabajo histórico descompone al tiempo pasado y escoge entre sus realidades cronológicas según preferencias y exclusivas más o menos conscientes. La historia tradicional, atenta al tiempo breve, al individuo y al acontecimiento, desde hace largo tiempo nos ha habituado a su relato precipitado, dramático, de corto aliento [...] Muy por encima de este tipo de historia se sitúa una historia de aliento mucho más sostenido todavía, y en este caso de amplitud secular: se trata de la historia de larga, incluso de muy larga, duración. Véase. BRAUDEL, Fernand. *Historia y Ciencias Sociales*. Madrid: Castilla, 1970. p. 64-66.

⁸² Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre las gentes de este mundo, y en especial entre "europeos" y no-europeos, sobre si los aborígenes de América tienen "alma" o no; en definitiva si tienen o no naturaleza humana. La pronta conclusión decretada desde el Papado fue que son humanos. Pero desde entonces, persiste la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel "inferior". Ver. QUIJANO, Anibal: “Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas”, en Roland Forgues (editor), José Carlos Mariátegui y Europa. *La otra cara del descubrimiento*. Amauta: Lima, 1992. pp. 166-187.

Además de asignar un valor negativo a la alteridad, la modernidad presenta como eje un sistema de control del trabajo, que según Quijano articula todas las formas conocidas de explotación en una única estructura de producción de mercancías para el mercado mundial, alrededor de la hegemonía del capital. Esta articulación estructural se desarrolla al desintegrar todos los antiguos patrones de control del trabajo, para lo cual fue imprescindible absorber y redefinir todos los fragmentos estructurales anteriores que le fueran útiles.⁸³ Esta desintegración solo fue posible a través de la clasificación y el sometimiento de las subjetividades a un lugar establecido por la hegemonía del capital. De ahí la necesidad de entender la modernidad como una “máquina productora de alteridades” ya que en términos económicos ocultó, y naturalizó la esclavitud de millones de seres humanos a través de un discurso solidario y conexo al eurocentrismo: el discurso del racismo. Es por ello que a la retórica eurocéntrica del progreso económico y de salvación de las almas, subyace la expropiación de la tierra, el sometimiento del indígena y el comercio del esclavo.

6.2. Eurocentrismo y colonización.

Otro de los frentes en los cuales, el pensamiento latinoamericano participa en el debate poscolonial, se encuentra en la objeción al supuesto punto de vista “privilegiado” alimentado desde los relatos modernos, es decir la idea de occidente como una civilización “superior” a otras, ya sea por sus valores o verdades universales, desde las cuales se establece un margen, donde lo Otro es convertido en “periferia”. Esta objeción observa que la idea de inferioridad, del no-europeo, parte del control hegemónico de su representación, de identificar la frontera y lo Otro como el lugar de la barbarie, y así justificar la lógica de una relación dominante. En este orden de ideas, si la modernidad se constituye tomando a las otras culturas como su “periferia”, no podrá excluir de su definición el tratamiento epistemológico y ontológico, desplegado en ellas. Es decir, totalizar y naturalizar la experiencia, desde la perspectiva histórica, lingüística, económica y cultural de un grupo humano particular, en este caso el europeo, legitima formas de violencia ocultas en supuestos de raza, género y lengua. Frente a esto, desde la Colonialidad, se observa que el “origen” y lo “natural” son un objeto histórico y fabricado, ya que los primeros principios, más que conceptos de explicación, son instrumentos arbitrarios que privilegian ciertas cosmovisiones sobre otras posibilidades. Esto significa, que gran parte del proyecto colonial aseguró su efectividad al convertir en periferia lo opuesto a sus intereses y valores

⁸³ QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en E. Lander (Comp.) La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Op. Cit., pp. 201-246.

manifiestos, periferia que aún existe como manifestación de la colonialidad, así el colonialismo como práctica imperial haya “terminado”.

A la luz de este argumento, el patriarcado y el racismo como recursos básicos del conocimiento occidental y moderno, dan por sentado la inferioridad de la mujer y de ciertos grupos humanos, (lo cual se ve reflejado en el criterio de enunciación de ese discurso), monopolizado por hombres blancos y euroamericanos que presentan sus puntos de vista como neutrales y objetivos, en un intento por legitimar las asimetrías en las relaciones de poder, en los roles sociales, y en los regímenes de verdad, necesarios para su mantenimiento. Insistamos en este punto, la Colonialidad impregna e intoxica el “sueño” europeo de occidentalizar al mundo, pues como latinoamericanos al vivir la experiencia de la modernidad a través del colonialismo, fuimos occidentalizados a través del lado oscuro del hombre europeo. En el decir de Nelson Maldonado Torres:

El colonialismo moderno no se limita a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente.⁸⁴

De acuerdo con lo anterior, la colonialidad aún inferioriza, disciplina, crea sujetos y conocimientos interesados en subrayar y jerarquizar las diferencias entre el colonizador y el colonizado, de ahí, que la colonialidad como patrón de poder se rediseñe y readapte, y no se agote en la experiencia colonial. De hecho, esta Colonialidad, aún se presenta en la retórica que pregona el adelanto temporal e histórico europeo, como resultado de una superioridad innata, o en el imaginario que cuenta la historia humana, desde Grecia a Roma y del Renacimiento a la Modernidad. De igual modo, se manifiesta en la sacralización del mercado como forma económica, en la idealización del canon de belleza, formas literarias, cartográficas, científicas y de arte, como si se tratara de un único modelo a imitar.

⁸⁴ Cfr. MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En: El giro Decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Op. Cit., p. 131.

Lo sorprendente de este proceso, es que aún interpretamos la modernidad como única forma de historización, como si se tratara de una forma natural y universal de poder y conocimiento. Con esto, no se quiere desconocer que las raíces del Estado-nación, la educación formal, la expansión del comercio, el avance de la ciencia o la idea de ciudad provengan de la modernidad, sino interrogar, la razón por la cual, las bases sobre las cuales se construyeron las afirmaciones prescriptivas para la acción política, impusieron una visión hegemónica de la existencia, donde lo no-europeo fue despreciado y relegado a la subalternización. En definitiva, se trata de cuestionar la irracionalidad y la violencia que desarrolla la modernidad y como sus instituciones nacen de la interacción colonial, de la explotación y dominio de los pueblos no-occidentales. Por ello, al considerar «eurocéntrica» a la modernidad, se concuerda con la tesis de que, nunca habría habido algo llamado «modernidad» si no hubiera sido por que Europa occidental en general y los países europeos y actores sociales de dichos países en particular tuvieron que buscar otras partes del mundo como fuentes de materia prima, tierra y mano de obra.⁸⁵ En otras palabras, se trata de constatar como el superávit económico moderno se forjó sobre los hombros del trabajo forzado de las periferias. En este sentido, un imaginario patriarcal, racista y de codicia respaldan el impulso que llevó a la modernidad, a instituir su conocimiento, economía y política como el punto de partida absoluto para las demás culturas. Este punto de partida, en el decir de Derrida, se erigió como metafísica, es decir, como mitología blanca que agrupó y reflejó la cultura occidental. En ella, el hombre blanco tomó su propia mitología, la mitología indoeuropea, su logos, que es el mythos de su idioma y lo revistió por la forma universal, lo encumbró con el nombre de La Razón.⁸⁶ Esta razón a pesar de operar dentro de una episteme parcial e históricamente situada, se proclamó objetiva y universal, a través de una modernidad que soslaya la idea de mundos inconmensurables e incommunicables y apuesta por la totalización del tiempo y el espacio desde una narrativa euroamericana.

⁸⁶ La metafísica -mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente; el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su logos, es decir, el mythos de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la Razón [...] Mitología blanca - la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la ha producido y que sigue siendo, no obstante, activa, inquieta, inscrita en tinta blanca, dibujo invisible y cubierto en el palimpsesto. Cfr. DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989. p. 253.

6.3. La hegemonía del tiempo, Europa y los Otros

Si la Colonialidad interpela el patrón de dominación inaugurado en 1492 con la expansión colonial, este requerimiento llega hasta la política que promueve la temporalidad moderna como criterio hegemónico de temporización, pues utiliza las premisas de linealidad y progreso para justificar la idea de un presente superior en comparación a un pasado “arcaico”. En este esquema la historia se divide entre Europa y la “Gente sin Historia” (WOLF. 1993), es decir, como una estrategia de producción del presente europeo, se deslegitiman las expresiones culturales y la producción del conocimiento de los colonizados, por considerarse primitivas y atrasadas. Para Castro Gómez, Europa moderna se representa a sí misma sobre la creencia de que la división geopolítica del mundo (centros y periferias) es legítima porque se funda en una división ontológica entre las culturas. De un lado está la «cultura occidental» (The West), representada como la parte activa, creadora y donadora de conocimientos, cuya misión es llevar o «difundir» la modernidad por todo el mundo; del otro lado están todas las demás culturas (The Rest), representadas como elementos pasivos, receptores de conocimiento, cuya misión es «acoger» el progreso y la civilización que vienen desde Europa. (Castro. 2005. p, 26). Esta interpretación, simplifica la experiencia humana, al excluir otras narrativas y alternativas históricas ya que ordena los sucesos por medio del sentido del tiempo del hombre europeo. Para la Colonialidad, los relatos cronológicos están en el corazón de los sistemas modernos-coloniales de opresión, ya que el tiempo se orienta desde las creencias hegemónicas y las narrativas históricas de la cultura occidental, en ellas, las culturas “periféricas” son representadas como entidades fijas, sin cambio, relegadas al atraso y a la inferioridad. De hecho, esta narrativa se sostiene en una política del tiempo, una maquinaria de saber/poder en la cual Occidente se presenta como un momento eterno y excepcional desde su origen, lo cual le otorga superioridad sobre lo pre moderno y la autoridad para introducirlo en la modernidad.

Esta imposición del tiempo moderno es fundamental en la formación ideológica del eurocentrismo y en la incorporación de un sentido común que construye una cronología universal y unitaria donde la historia está sujeta al liderazgo europeo. Si bien el etnocentrismo como creencia de superioridad del grupo étnico es característico de todas las sociedades humanas, el eurocentrismo como cosmovisión es un fenómeno moderno, que no puede ser entendido sin el racismo, el sexismo y el colonialismo que lo sustenta. El relato que mitifica el comienzo de la historia en Grecia y lo desarrolla a través de la Edad Media, el Renacimiento, la Ilustración, la Revolución Científica, la Industrialización y la Edad Moderna, convierte a los colonizados en apéndices y espectadores pasivos de la historia. Más aún, este relato de continuidad ininterrumpida desde Grecia es una forma de silenciar y negar al Otro, de construir un discurso para “enjaularlo” en la subalternidad. Como señala

Samir Amín, la fabricación de Grecia como la madre racional, mientras que Oriente no logra ir más allá de la metafísica, es una construcción mítica, que busca legitimar el colonialismo europeo al naturalizarlo como el motor del cambio histórico:

Los antiguos griegos eran muy conscientes de que pertenecían a la zona cultural del antiguo Oriente. No sólo reconocían lo que habían aprendido de los Egipcios y los Fenicios, sino que además no se veían como “anti-Orientales”, como los retrata el eurocentrismo [...] De hecho, la mitad de la lengua griega era prestada de los egipcios y los fenicios, sin embargo, la lingüística negará este préstamo, al inventar un modelo “protoario” del lenguaje, interesado en resaltar la “pureza aria” de Grecia, como el mito más querido del eurocentrismo, [...] Por otro lado, si el Renacimiento se separa de la Grecia clásica por quince siglos de historia medieval. ¿Cómo y sobre qué bases es posible, en estas circunstancias, reclamar la continuidad de la cultura europea?⁸⁷

Esta totalización del tiempo y el espacio se desarrolla a través de múltiples supuestos, uno de ellos es narrar la historia de un grupo humano particular y presentarla como acontecimiento universal, como una línea del tiempo que se origina y termina con las vivencias y expectativas de ese grupo, (todo comienza y acaba con ellos) es de esperar que ese relato resalte los logros, ambiciones, prácticas culturales y perspectivas de ese grupo humano y justifique la necesidad de exportar su visión (en este caso la modernidad) para solucionar el “atraso” de los demás. De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, “utilidad”, “bien” del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o “moderniza”. En esto consiste el “mito de la Modernidad”, en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario.⁸⁸

⁸⁷ Para Samín, el culturalismo dominante ha inventado un "Occidente de siempre", único y singular desde su origen. Esta construcción arbitraria y mítica, imponía en forma simultánea la construcción también artificial de las "otras" (los "Orientales" o "el Oriente") sobre bases igualmente míticas, pero necesarias para la afirmación de la preeminencia de los factores de continuidad sobre el cambio. La tesis culturalista eurocéntrica propone una filiación "occidental" bastante conocida -la Grecia antigua-Roma, la Europa cristiana feudal y luego capitalista- que constituye una de las ideas corrientes entre las más populares. Ver. AMIN, Samir. El eurocentrismo. crítica de una ideología. México: Siglo XXI. 1989. pp. 78-81. En este punto cobra relevancia la mención realizada por Amín, a Martín Bernal y su libro *Atenea Negra*. Bernal argumenta que el modelo de una Grecia aria o exclusivamente europea debe ser revisado, pues fue construido en un contexto de álgido antisemitismo, para Bernal, existen pruebas suficientes que las raíces de la civilización clásica son afroasiáticas. Ver. BERNAL, Martín. *Atenea Negra*. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Barcelona: Crítica, 1993.

⁸⁸ En efecto, el “mito de la Modernidad” es una gigantesca inversión: la víctima inocente es transformada en culpable, el victimario culpable es considerado inocente. Ver. DUSSEL; Enrique. 1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad". Op. Cit., p. 69.

Un ejemplo de ello, es el proceso de constitución de la “subjetividad moderna” o lo que Enrique Dussel, denomina “ego” moderno, cristalizado a partir de la conquista y oficializado a través de la Ilustración. Si bien Kant, consideró que la luz de la razón solventaría la minoría de edad y su incapacidad de servirse del propio pensamiento sin la guía de otro, este pensamiento existe (como vimos anteriormente) en su mayor perfección en la raza blanca; para Kant los indios amarillos tienen una menor cantidad de talento y la inferioridad es una cualidad intrínseca de los negros⁸⁹. Esta jerarquización racial, es una muestra del lado oscuro de la Ilustración, de un discurso en apariencia universal que excluye al no-europeo de la razón y la cultura legítima. Siguiendo a Dussel, hoy debemos hacerle a Kant esta pregunta: ¿Un africano en África o como esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena en México o un mestizo latinoamericano posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez? (Dussel. 1994. p, 15)

En este sentido, entender los conceptos con los cuales se ha pensado la modernidad, como un producto exclusivamente intraeuropeo, sería desconocer las tendencias discriminatorias, que bajo el disfraz de la neutralidad, oculta ese proyecto, ya que visualizar la modernidad como una sucesión de fases evolutivas dignas de exportar al no civilizado, facilitó la misión del imperialismo europeo, el cual pretende justificar la apropiación de la riqueza y el uso de la fuerza, desde el discurso de la razón. Visto de esta forma, las bases conceptuales que soportan la identidad moderna no pueden ser pensadas al margen del indígena discriminado o del esclavo descalzo, avasallados en virtud de una civilización “superior”, (se humaniza y moderniza la inferioridad del esclavo a través de su esclavitud, se “salva” al indígena a través de su conversión). Este discurso interesado en el progreso de las formas superadas de “evolución social”, es una estrategia para enmascarar que la supremacía europea, descansa sobre el colonialismo y la esclavitud, que la sed del oro y el beneficio económico laten bajo la idea del progreso y la civilización.

Frente a esto, observar la modernidad desde una perspectiva latino americana, implica reconocer la contingencia de los fundamentos del eurocentrismo ocultos en las metáforas y discursos que idealizan a la modernidad como un mito, desde el cual se justifica la dominación de los “bárbaros, salvajes”, en nombre del proceso civilizador. Esta modernidad autoproclamada como fenómeno exclusivamente intraeuropeo, no sólo niega el aporte de otras culturas en la constitución de su economía, política y conocimiento, también sitúa a Europa como único centro y protagonista de la historia. De ahí, que en la

⁸⁹ Cfr. CHUKWUDI EZE, Emmanuel. El color de la razón: La idea de "raza" en la antropología de Kant. En: Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Op. Cit., 2001.

constitución de la identidad europea, el Otro y su alteridad, representen “lo primitivo, lo atrasado”, destinándole un lugar para la violencia, donde sólo es posible ser subordinado. En palabras del antropólogo Eric Wolf:

Es posible afirmar que se nos enseñado a pensar en una entidad llamada Occidente, y que podemos pensar que ese Occidente es una sociedad y una civilización independiente de otras sociedades y civilizaciones y opuestas a ellas. Muchos de nosotros nos hemos educado incluso leyendo que ese occidente posee una genealogía autónoma, según la cual la antigua Grecia engendró a Roma, Roma engendró a la Europa cristiana, la Europa cristiana engendró el Renacimiento, el Renacimiento a la Ilustración, la Ilustración a la democracia política y la revolución industrial. El cruce de la industria y la democracia dio a su vez lugar a Estados Unidos, que personifican los derechos a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad... [Se trata de un concepto] erróneo en primer lugar porque convierte la historia en un relato acerca del triunfo moral, una carrera en el tiempo en la que cada corredor [occidental] entrega la antorcha de la libertad al siguiente relevo. La historia se convierte así en un cuento sobre el avance de la virtud, sobre el modo en que los niños virtuosos [Occidente] vencen a los niños malos [los demás]. (Wolf. 1993. p, 17)

Al desconocer que la identidad de lo europeo se construye necesariamente con relación a las demás culturas, se pretende ignorar que las particularidades, sesgos y puntos de vista que condicionan la visión del mundo del sujeto constructor de esa identidad, con los cual se encubre el impulso político presente en las inequidades e injusticias relacionadas al desarrollo de la modernidad (No hay civilizado sin “bárbaro”, no hay modernidad sin culturas a “modernizar”). Esto se constata en la construcción de la inferioridad racial como un evento “natural”, en la expropiación territorial vista como un “derecho” de superioridad cultural, o en la imposición del imaginario occidental en nombre de la razón. Esto no sólo demuestra el talante ideológico y autoritario del relato eurocentrado, además evidencia que la modernidad sólo es la manera como los europeos narran su breve participación en la historia. (Castro. 2005. p, 26).

A pesar de esto, Europa se ha pensado a través de una modernidad eurocentrista, abstraída de cualquier relación con las demás culturas, ha promovido una visión de autonomía y triunfalismo, en cuya aparente unidad palpitan conflictos aún sin resolver, es por ello insostenible la idea de una modernidad que triunfa por el mérito de sus virtudes innatas y que desconoce la participación de Asia, Latino América y Oriente como agentes históricos relevantes para su ascensión. Una visión así, es una omisión intencional, que despolitiza las relaciones entre colonizador y colonizado y presenta como un residuo de la historia a los indígenas víctimas de la Civilización.

Esto responde al hábito de dar por sentado que el Occidente primordial se situó en la cima del mundo [...] y que los europeos se expandieron hacia el exterior conquistando Oriente y el extremo Occidente al tiempo que abrían la senda del capitalismo, a través del cual el mundo entero sería liberado de las fauces de la pobreza y la miseria y alcanzaría la radiante luz de la modernidad. Por lo tanto, a la mayoría nos parece perfectamente natural y obvio mezclar el relato progresivo de la historia universal con la ascensión y el triunfo de occidente. (Castro. 2005. p, 25)

Claro está, olvidando que la fuerza normativa de sus principios fue de la mano del uso de la violencia, sobre todo contra aquellos que no compartían su proyecto de “razón” o no encajaban en el modelo predeterminado de sus relatos; esto quedó evidenciado en el menosprecio por los pueblos indígenas y posteriormente en la esclavitud de las negritudes en virtud de su “inferioridad biológica o atraso cultural”. No en vano, escribiría Colón, en su Diario de Viaje, refiriéndose a su encuentro con los habitantes del Caribe:

Ellos no traen armas ni las conocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban con ignorancia. [...] Ellos serían buenos sirvientes, son de buen genio y veo que muy presto hacen todo lo que les digan y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían, [...] Esta gente es muy simple en armas, con cincuenta hombres los tendrán a todos sojuzgados y les harán hacer todo lo que quisieren. (Arranz. 2006. p, 220)

Esta actitud imperiosa y avasallante que el europeo reproducía en el encuentro con el Otro, fue acompañada por un eurocentrismo vertical y jerárquico, interesado por la dependencia y sujeción bajo la promesa de progreso y civilización. Si bien, es preciso reconocer que esos primeros colonos europeos, interpretaron el “nuevo mundo” desde las lentes moldeadas por la reforma y la contrarreforma, para las cuales difundir la palabra de dios a través de la evangelización era un acto de salvación, esos mismos procedimientos asociados a la política colonial, propiciaron todo un laboratorio donde fue posible experimentar las estrategias de control y regulación del conocimiento en favor de un proyecto de expansión imperial. En este proyecto la “salvación” de los pueblos “atrasados, primitivos” radicaba en la reabsorción de su diferencia, de su “carencia” por medio de clasificaciones jerárquicas que actuaban como instrumento y prolongación de la relación colonial. Francisco López de Gómara, coloca en boca de Hernán Cortes, antes de entrar en uno de sus combates, estas palabras: La causa principal a que venimos a estas partes es por ensalzar y predicar la fe de Cristo, aunque juntamente con ella se nos sigue honra y provecho, que pocas veces caben en un mismo saco. (Lopez de Gómara. 1979. p. XXV). Oro, dios y dignidad se entrelazaban en la cosmovisión de su tiempo. En otras palabras, si este proyecto de

salvación, provecho y honra, pudo desarrollarse, fue bajo la condición del silencio y marginación del conquistado, de su representación como un ser oscuro y cruel, necesitado de la orientación y la tutela del hombre blanco, de ahí la necesidad de interrogar el impulso político que subyace, a estos “predicadores del evangelio”, que mientras exportaban la “salvación” a estas lejanas partes, realizaban un férreo trabajo ideológico en pro del imperialismo europeo. En este sentido, Enrique Dussel, afirmará que el “mito de la modernidad” no nace sobre la base de fenómenos intraeuropeos, sino con la imposición de categorías y normas, para ver la diferencia a través de los modos de percepción y representación eurocéntricos:

La España y el Portugal de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la Modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria “experiencia” de constituir al Otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del centro sobre una periferia. Europa se constituye como el “Centro” del mundo (en su sentido planetario). ¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su “Mito”! (Dussel. 1994. p, 17)

De esta manera, frente al relato de una identidad europea surgida de un pasado o patrimonio común, emerge la cruda perspectiva de los de “abajo”, es decir los indígenas habitantes de lo que posteriormente se llamará Latino América, convertida en la primera periferia de la Europa moderna, condenada al silencio y a la marginalidad. Y precisamente desde esta marginalidad que surge la necesidad de un proyecto Decolonial, el cual permita la desvinculación epistemológica de las narrativas modernas y sus lógicas colonialistas. Esta desvinculación no niega la modernidad y su sistema conceptual dado que es imposible sustraerse a las consecuencias de su despliegue, más bien, la apuesta Decolonial, busca generar una opción desde América Latina contra el dominio económico, político y cognitivo a los que fue sometida en su incorporación a la historia moderna.

Ahora bien, desde la opción Decolonial, es posible afirmar que la narrativa que corona la supremacía de occidente, cobra significado a través de la exclusión y subordinación de lo Otro como “exótico”. Se trata desde luego de un binarismo, como sistema particular de pensamiento amparado en la idea del origen como portador de sentido. Al igual que Jafet, a quien el relato mítico le atribuye ser el progenitor de la raza aria indoeuropea, cuyos hijos estarían destinados a poblar el mundo a hacer uso de sus recursos, el colonialismo entendió la diferencia a través de su inferiorización. De ahí, que el derecho a esclavizar al africano parta de la definición racial del hombre blanco, la conversión del indígena de la misión espiritual de naturaleza superior encomendada al colonizador, es decir, la subjetividad del

colonizado siempre es definida desde la mirada dominante. En este sentido, el discurso eurocentrado construye una cultura y un significado del mundo en la que el colonizador mantiene una posición de privilegio por medio de una hegemonía cultural. En definitiva, la visión del colonizado y su significado se edifican desde la mirada imperial, que presenta como normales los intereses ideológicos de un grupo humano particular. En este caso, occidente no se perfila como superior al referirse a sí mismo, sino al imponerse a otros, por lo cual las huellas del colonizado están siempre presentes en la construcción occidental, esta necesita del indígena, del esclavo, del sometido para definirse, para sentar una posición de privilegio, que sólo es posible en la mutualidad de las jerarquías, de las diferencias convertidas en servilismo, porque sólo subordinando al Otro occidente se produce a sí mismo.

7. CONCLUSIONES

1. Existe un pasado común de sometimiento político, clasificación racial, esclavitud y explotación económica, desarrollado por el imperialismo europeo desde el siglo XV hasta el siglo XX, este pasado, actúa como centro de gravedad para las diferentes orientaciones de la crítica poscolonial. De ahí, que el pensamiento poscolonial, surja como un proyecto disciplinario, que a mediados de 1980, se da a la tarea de revisar, interpretar y sobre todo, interrogar las secuelas del pasado colonial. Esto quiere decir que finalizada la segunda guerra mundial y con la independencia de países como la india 1947, Egipto 1954, el Congo 1960, Uganda 1962, Kenia 1965, y demás, y al desintegrarse los fundamentos geopolíticos establecidos por Europa desde el siglo XVI, surge un movimiento académico de contestación teórica, comprometido con las comunidades que experimentaron la devastación de sus formas de vida, la reducción de su lengua, cultura, y la expoliación ecológica y económica, a manos de las potencias imperiales. Recordemos que para 1914, casi el 85% de la superficie terrestre estaba bajo el control de un pequeño grupo de potencias coloniales, por lo que uno de cada cuatro europeos vivía en ultramar. Además, si tenemos en cuenta que desde 1492 hasta 1950, casi todos los habitantes del globo, cayeron bajo el poder de una potencia occidental, podemos decir que el colonialismo europeo es una arraigada forma de hacer política

2. Desde la perspectiva poscolonial existe el compromiso con la transformación de las condiciones de explotación y despojo histórico en la que grandes sectores de la población mundial, viven su día a día, pues si la memoria de occidente olvida su responsabilidad en la miseria, violencia y dislocación cultural del Otro, el discurso del oprimido le recuerda como la gente fuera de Occidente aún se percibe y siente. Esto resulta evidente en los debates que advierten como las consecuencias del colonialismo se han extendido por todo el tejido social, desde las relaciones culturales, políticas, de derecho, medicina, artes, saberes populares y hábitos académicos, son comunes las tendencias teóricas y los enfoques interpretativos solidarios con el racismo, el eurocentrismo y la hegemonía imperial. Un caso paradigmático, lo encontramos en el silencio del pensamiento político moderno, frente al racismo y la explotación colonial, si bien puede afirmarse que la discriminación racial es una clara violación a los ideales de la ideología liberal, las corrientes principales de filosofía política moderna, han sido influenciadas por autores proclives a pensar que las diferencias raciales son determinantes para la estructura social. Este “determinismo biológico”, fue una forma efectiva, de construir una base para la segregación cultural e intelectual, ya que el relato del Otro , (indio, negro, mestizo) es desprestigiado por su lugar de enunciación, asociado a la geopolítica del colonizado. Autores como Hobbes, Locke, Hegel, Rousseau, Kant o Marx, argumentaron en sus respectivos campos la supremacía

blanca, al representar los valores de su cultura, declarada dominante, como un modelo para todas las demás. El punto es, que el imaginario racial ha utilizado el discurso académico para perpetuar estructuras de dominación, ya que estos autores entienden que la diferencia (social, cultural o política) es una desviación del modelo normativo eurocentrado. A pesar de ello, aún presuponemos que las desigualdades raciales no han afectado nuestra manera de hacer ciencia social, pensamos que es accidental e inocuo para la teoría y la investigación, que un número significativo de autores considerados clásicos en los Estudios Políticos o las Relaciones Internacionales, provengan de contextos académicos que no han sancionado de forma clara la práctica colonial.

3. Considerar la historia y el conocimiento europeo como la encarnación de la “historia y el conocimiento universal” es una forma de reeditar los vestigios de la colonización, pues las poblaciones subyugadas desde el siglo XVI hasta el siglo XX, fueron silenciadas en nombre de un concepto unívoco y totalitario de razón y verdad. De hecho, las grandes invasiones europeas a tierras extranjeras, favorecieron los estudios sociales: Las teorías antropológicas daban por sentado la inferioridad de los indígenas y negros, la sociología como un asunto exclusivo de los pueblos europeos, destinó el “exotismo” de las poblaciones de la periferia a la etnografía, saberes como el derecho, la economía, y la geografía, generaron el conocimiento necesario para inferiorizar al colonizado y excluir con violencia su Otredad.

4. La mayoría de los pensadores, que en los últimos veinte años, han producido los más influyentes análisis del discurso poscolonial y que según Robert Young constituyen la “Santísima Trinidad” de esta área: Edward Said (Palestina), Gayatri Chakravorty Spivak (India) y Homi K. Bhabha (India) son académicos emigrados de países que lograron su independencia en el siglo XX. Estos autores, desde las instituciones universitarias de Europa y Estados Unidos, han elaborado una relectura del paradigma de la razón moderna y de su lado oscuro colonial. Si bien Said, Spivak y Bhabha, comenzaron sus análisis como críticos literarios, sus trabajos han sido fundamentales para una orientación relativamente fresca de las categorías políticas, al interrogar las relaciones desiguales de poder desde los textos coloniales y las instituciones que los autorizan. De hecho, es posible encontrar coincidencias y puntos de intersección entre las herramientas teóricas poscoloniales y movimientos intelectuales que ganaron importancia en la década de los sesenta, como el posestructuralismo y el feminismo, ya que ambos trabajan con una idea de textualidad cercana a la subversión de la hegemonía.

5. La crítica poscolonial considera que la modernidad en su conjunto debe ser reinterpretada, al sospecharse que su desarrollo implica negar y suprimir las diferencias. Por eso, los numerosos cruces del pensamiento poscolonial con la teoría “pos-

estructuralista” francesa en particular con la obras de Jacques Derrida, Jacques Lacan y Michel Foucault, se explica por las herramientas metodológicas que estos autores brindan para de-construir e intervenir críticamente el proyecto moderno y su idea de razón. Esto no quiere decir que la categoría Poscolonial, agrupe un modelo único de entendimiento o una estrategia coherente para el análisis de las sociedades colonizadas, todo lo contrario, lo poscolonial se alimenta de corrientes diversas y contradictorias que desde el psicoanálisis, el marxismo, la deconstrucción o el feminismo, articulan un escenario interdisciplinario, desde el cual se explora la identidad colonial, y se amplía la forma de contemplar al Otro. En otras palabras, los estudios poscoloniales observan que la subjetividad, la identidad, el poder y el conocimiento son una poderosa herramienta crítica contra los marcos de pensamiento que la modernidad presentaba como inevitables y que al romperlos inauguran una reflexión ética sobre el trato a las diferencias y de las relaciones entre el yo y el Otro.

6. Edward Said, argumentó que las prácticas políticas del imperialismo, se entretienen con las producciones culturales y académicas realizadas desde las metrópolis hacia las colonias, y que para ello, se necesita una construcción discursiva, y un dominio intelectual rotulado como Oriente. Visto de esta forma, el Orientalismo, no es más que una estrategia europea para conocer y dominar el mundo colonizado. En estos términos, los supuestos y estereotipos contruidos por artistas, escritores, intelectuales y políticos sobre Oriente, hacen parte de un ejercicio de autoridad desplegada por el imperialismo occidental del siglo XVIII. En este despliegue, la autoridad aceptada como historia “oficial” no es una representación natural de las cosas, sino la construcción del Otro desde los intereses de una relación de sometimiento y explotación, lo que es entendido por Said como una instrumentalización del conocimiento al servicio de un proyecto político para el Medio Oriente.

7. El Orientalismo se despliega como una forma de autoridad y dominio. Cabe resaltar, que este despliegue, será perpetuado y reforzado por medio de la creación textual y el levantamiento del archivo, que bajo la premisa del aprendizaje y descubrimiento de lo oriental, serán la base epistemológica de su dominación. De hecho, el discurso de la representación, al tener una política de fondo vinculada a los objetivos de la colonización, permite entender que mediante la incesante construcción de su objeto de colonización, los europeos pudieron mantener su hegemonía sobre estos, (dominaron a Oriente en el proceso de conocerlo). Por esta razón, Orientalismo de Edward Said, es una obra abiertamente política, pues su objetivo no es investigar la variedad de disciplinas o elaborar un compendio de las culturas orientales, sino más bien invertir la “mirada” del discurso, para analizarlo desde el punto de vista de lo Oriental, y al hacerlo, exponer toda la red de racismo, los estereotipos culturales, el imperialismo político, la epistemología deshumanizante y las relaciones asimétricas de poder

8. Una de las más importantes fuentes conceptuales para el desarrollo de las ideas de Spivak es el trabajo del filósofo Jacques Derrida, (de quien tradujo al inglés su obra *De la Gramatología*). La apropiación metodológica que Spivak, hace de Derrida, será utilizada como crítica a los límites y soportes del conocimiento, dada su dependencia de un lenguaje basado en diferencias y oposiciones binarias. Desde esta crítica se socava la autoridad del sujeto humanista occidental al exponer que su autoridad es producida a través de la exclusión de lo no idéntico. Es decir, una cosa se define en relación con lo que no lo es. Así, por ejemplo, la presencia se define por su diferencia de la no-presencia, ‘civilizado’ se define por su diferencia de “salvaje” o “blanco” se define por su diferencia con «negro». En este proceso el significado se estructura en términos de como los signos difieren de otros signos (*différance*). De esta manera, Spivak reconoce la utilidad del pensamiento de Derrida para hacer efectivas una serie de intervenciones críticas en el discurso del colonialismo, la economía global, la división internacional del trabajo y la división entre el “primer mundo” y el “Tercer Mundo”.

9. Foucault, abandona la idea del poder que emana de un sitio o punto determinado, en pro de una analítica de las relaciones que operan en conjuntos abiertos, el modelo heterárquico permite pensarlo como una red con distintos grados de conectividad, ya sea a nivel molecular (Tecnologías disciplinarias, del “yo” o de producción de sujetos) o a nivel Molar (Gubernamentalidad del Estado Moderno y su control de las poblaciones por medio de la Biopolítica). Sobre la base del modelo Heterárquico, se reconviene las teorías jerárquicas que estructuran las relaciones de poder desde supuestos substancialistas, que ubican e identifican el poder en los niveles macros de la jerarquía, caso del modelo jurídico y marxista, donde se analiza los niveles inferiores como subordinados o sometidos, en el orden de una estructura.

10. El uso de la obra de Michel Foucault, en el campo de los estudios Poscoloniales, no se encuentra exenta de controversias y ambivalencias, pues si bien el pensador francés proporciona muchas de las herramientas necesarias para desmontar las relaciones hegemónicas de la Post-Ilustración Europea, su silencio sobre el lado colonial de la modernidad resulta para muchos asombrosa. Lo que sorprende a los participantes del debate poscolonial, es la reserva del autor de las palabras y las cosas, frente al elemento racial del colonialismo y la conceptualización de la experiencia de Europa Occidental como una experiencia globalizada. Es decir, recusan la estrategia foucaultiana de universalizar la experiencia del poder y conocimiento, más allá de los límites geográficos europeos, más aún cuando la descolonización formal del territorio no ha dado señales de retirada de otras formas de violencia generadas por la colonización desde el siglo XVI hasta nuestros días, como lo es la hegemonía en el campo epistemológico, historiográfico, económico o

cultural, donde las tecnologías y procedimientos aún no “decapitan” a Europa como único sujeto y protagonista de la historia.

11. Es innegable que en los mecanismos modernos de conocimiento existe algo más que un ejercicio académico, ya que los enunciados de estos saberes, dependen de las condiciones panópticas de las que emergen, pues al entretenerse con una serie de técnicas disciplinarias y de gobierno, responden a un objeto y a un campo de investigación epistémico, interesado en condicionar y restringir la conducta del individuo. Esto sugiere que la prisión al producir enunciados acerca de la criminalidad, produce formas de visibilidad que refuerzan las estrategias de encierro. Habría que decir también, que el discurso colonial denunciado por Said, fue utilizado para administrar, estudiar, ocupar y explotar, la totalidad del mundo no europeo, de ahí que la hegemonía y voluntad de dominio sobre lo no eurocentrado, fue posible al crear un vocabulario y unas instituciones, donde los europeos hablaban y representaban de manera pasiva en su discurso algo oscuro y decadente llamado Oriente. En otras palabras la hegemonía europea necesitó de la producción académica para consolidarse, hecho que se confirma en el aumento de la producción académica, entre 1815, cuando las potencias europeas ocupaban aproximadamente el 35 por ciento de la superficie terrestre, y 1918, fecha en que la ocupación se había extendido a 85 por ciento.

12. La teoría poscolonial, analiza del discurso colonial, su manera de vincular la "voluntad de verdad" con la 'voluntad de poder', ya que la determinación europea por ejercer un control dominante sobre el mundo, fue acompañada de la capacidad de instaurar la racionalidad eurocentrada como verdad. En este sentido, el discurso como punto de encuentro del poder/conocimiento, adquiere relevancia, pues el poder colonial, necesitó tener el control de lo que se conoce y la forma en que se conoce, y con esto mantener el dominio sobre el Otro. Es decir, la relación poder/conocimiento, en el contexto colonial, facilitó la creación de un campo discursivo donde fue definido el tipo de persona llamado a tener el poder y la autoridad sobre los demás, ayudando a informar y persuadir a la mayoría de la población, sobre la aceptación de ese poder. Es por ello, que la “verdad” del discurso colonial es siempre "interesada" dado que proviene de una matriz política contaminada por los intereses económicos y comerciales del imperialismo.

13. El lenguaje colonial no es neutral, pues lleva dentro de sí los presupuestos culturales de toda una tradición. En este sentido la representación surgida del contexto colonial, no sólo hace parte de una clara agenda política, además justifica la ideología imperialista con el fin de perpetuarla. Said amplía este enfoque y explora el modo en que las sociedades colonialistas europeas construyen discursivamente una imagen de las culturas no metropolitanas, especialmente de aquellas que se encuentran bajo su control territorial. De

ahí, que el discurso no sea una mera formalización del conocimiento, pues su objetivo es el control y la manipulación de los sujetos construidos por esos conocimientos.

14. Las declaraciones del discurso colonialista, dependerán del vocabulario disponible en un determinado tiempo y lugar, que para este caso, fue el vocabulario del colonizador, nunca del colonizado, esta dependencia del vocabulario del colonizador, hizo posible construir el sentido de la experiencia colonial de una determinada manera a la vez que limitó otras formas de sentido. De ahí, que la producción del conocimiento a través del lenguaje, sea un asunto epistemológico y político, tal como lo argumentó Foucault, al ver como la voluntad de control y dominio, en un determinado momento histórico, se encubre de manera sistemática en el lenguaje de la verdad, la racionalidad, lo útil o científico.

15. Al utilizar la noción de discurso de Foucault, Said hizo posible vincular los textos coloniales al contexto de su producción y a las prácticas políticas que le sirvieron de fuerza efectiva, expresando que bajo la lógica imperial, la representación de lo no europeo y el binarismo civilización/barbarie, hacen parte de una posición tomada y una voluntad política, de ahí, que el discurso colonial, no se limite a representar los eventos y efectos de la relación de dominación, ya que estos eventos hacen parte de su producción discursiva. En tal sentido, los procesos de colonización se desarrollaron en un fondo de discursos históricamente determinados, los cuales actuaron como sistemas de significación, tendientes a ocultar la política de fondo y los objetivos materiales del proyecto imperial. Por lo cual, el pensador palestino, realiza una crítica que hace visible las relaciones de subordinación y las expresiones de crueldad vinculadas al expansionismo europeo

8. BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, Louis. Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan. Buenos Aires: Nueva Visión. 2003.

AMIN, Samir. El eurocentrismo. Crítica de una ideología. México: Siglo XXI. 1989.

Archivos Michel Foucault, disponibles en
<http://foucaultblog.wordpress.com/2008/06/21/said-on-foucault/> (consultado 15 septiembre de 2012).

ARNALTE, Arturo. Grandes viajeros que cambiaron la Historia Marco Polo, Colón, Darwin... Madrid: ese-ediciones. 2008.

ARRANZ MÁRQUEZ, Luís. Cristóbal Colón: Misterio y Grandeza. Madrid: Marcial Pons. 2006.

ARRANZ, Luis. Diario a bordo de Cristóbal Colón. Buenos Aires: Edaf. 2006.

BAUDRILLARD, Jean. Olvidar a Foucault. Valencia: Galilée. 1997.

BENZ, Wolfgang y GRAML, Hermann. Europa después de la segunda Guerra Mundial, 1945-1982. Madrid: Siglo XXI. 2002.

BERNAL, Martín. Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Barcelona: Crítica. 1993.

BEUCHOT, Mauricio. Historia de la filosofía en la posmodernidad. México: Torres. 2009.

BHABHA, Homi K. El lugar de la cultura. Buenos Aires: Manantial. 2002.

BORDO, Susan. The Cartesian Masculinization of Thought. En: Signs, Vol. 11, No. 3 (Spring, 1986), pp. 439-456

BRAUDEL, Fernand. Historia y Ciencias Sociales. Madrid: Castilla. 1970.

BRUUN, Geoffrey. La Europa del siglo XIX, 1815-1914. México: Fondo de cultura económica. 1992.

BUTLER, Judith. El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona: Paidós. 1999.

CANGUILHEM, Georges. Lo normal y lo patológico, México: Siglo XXI. 1966.

CANNETI, Elías. Masa y poder. "Traducción de Horst Vogel" Barcelona: Muchnik, 1981.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. La hybris del punto cero, ciencia, raza, e ilustración en la nueva granada. Bogotá. Universidad Pontificia Javeriana. 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. "Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la teoría poscolonial" Bogotá: Ceja. 1999.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Historia de la Gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault. Bogotá: Siglo del hombre. 2010.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. La poscolonialidad explicada a los niños. Cauca: Editorial Universidad del Cauca (Instituto Pensar, Universidad Javeriana) 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Michel Foucault y la colonialidad del poder. En: Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.6: 153-172, Enero-Junio 2007.

Cfr. SHOHAT, Ella. Notes on the "Poscolonial" En: Third World and Post-Colonial Issues. Carolina: Duke University Press, 1992.

CHAKRABARTY, Dipesh. La postcolonialidad y el artificio de la historia ¿quién habla en nombre del pasado "indio"? En: Historia social, N° 39, 2001 (Ejemplar dedicado a: Nueva historia del trabajo). pp. 87-110.

CHOMSKY Noam/ FOUCAULT Michel. La naturaleza humana: Justicia versus poder Un debate. Buenos Aires: Katz. 2006.

CHUKWUDI EZE, Emmanuel. El color de la razón: La idea de "raza" en la antropología de Kant. En: capitalismo y geopolítica del conocimiento. Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Signo. 2001.

GABILONDO, Ángel. EL discurso en Acción. Foucault y una Ontología del presente, Barcelona: Anthropos. 1990.

- COOPER, Frederick, *África Since 1940: The Past of the Present*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Conversaciones 1972–1990*. Valencia: Pre–textos. 1996.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós. 1986.
- DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra. 1989.
- DÍAZ BERENGUER, Álvarez. *El narcisismo en la medicina contemporánea*. Uruguay: Trilce. 2010.
- DREYFUS, L. Hubert y RABINOW Paul. *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: Universidad Autónoma de México. 1998
- DUNWOODY BROWNSO, James. *Enfermedades y peculiaridades de la raza negra*. En *De Bow's Review, Southern and Western States, Volume XI*, New Orleans, 1851. New Orleans: Louisiana. 1851.
- DUSSEL; Enrique. 1492 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural. 1994
- DWORK, Debórah y JAN VAN PELT, Robert. *Holocausto una historia*. New York: Algora Ediciones. 2004.
- EKPO, Denis. *How Africa misunderstood the west the failure of anti-west radicalism and postmodernity*. En: *Third Text Volume 10, Issue 35*. 1996, p. 3-13
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*, Barcelona: Anagrama. 1992.
- FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Rosario: Último recurso. 2007.
- FERNANDEZ, Josefina. *Foucault ¿marido o amante? algunas tensiones entre Foucault y el feminismo*. En *Revista de Estudios Feministas*. Vol. 8 N°2, Santa Catarina, 2000, pp. 127-147.
- FORTANET FERNANDEZ, Joaquín. *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción*. Zaragoza: Prensas. 2010.

FOUCAULT Michel. Microfísica del Poder, Madrid: La piqueta. 1980.

_____ El orden del Discurso. Buenos Aires: Tusquets. 2002.

_____ Entrevista sobre la prisión: el libro y su método. En: Microfísica del Poder, Madrid: La piqueta. 1980.

_____ ¿Es inútil sublevarse? En: Estética, ética y hermenéutica. Paidós. 1994.

_____ Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la “Razón política”. En: Tecnologías del Yo y otros textos afines. Barcelona: Paidós. 1989.

_____ A propósito de las palabras y las cosas. En: Saber y Verdad, Madrid: La piqueta. 1985.

_____ Diálogo sobre el poder. En: Estética, ética y hermenéutica, Barcelona: Paidós. 1994a.

_____ Genealogía del Racismo. La plata: Altamira. 1985.

_____ Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber. México: Siglo XXI. 1991.

_____ La Arqueología del Saber. México: Siglo XXI. 1979.

_____ La verdad y las formas jurídicas. Barcelona: Gedisa. 1996.

_____ Las Palabras y las Cosas, Una arqueología de las ciencias humanas. Argentina: Siglo XXI. 1968.

_____ Polémica, Política y Problematizaciones. En: Estética, ética y hermenéutica, Barcelona: Paidós. 1994a.

_____ Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Madrid: Alianza. 2000.

_____ Vigilar y castigar. Buenos Aires: Siglo XXI. 2003.

_____ Verdad y poder. En: Estrategias de poder. Barcelona: Paidós. 1994b.

GABILONDO, Ángel. Foucault y una ontología del presente. Barcelona: Antropos. 1990.

GALEANO, Eduardo. Memoria de América. En: Revista Nossa América - Números 5-7 -
Página 58 Memorial da América Latina – 1992.

GAOS, José. Obras completas. VII Filosofía de la filosofía e historia de la Filosofía.
México: Universidad Autónoma. 1987.

GILBERT, Helen and TOMPKINS, Joanne. Postcolonial-Drama, Theory, practice, politics.
New York: Routledge. 1996.

GONZALEZ CERÓN, William. La Filosofía política en Michel Foucault una obra para
repensar la política. Medellín: Unaula. 2010.

GONZÁLEZ GIL, Adriana. Lugares, procesos y migrantes. Aspectos de la migración
colombiana. Bruselas: Éditions scientifiques internationales. 2009

GRAMSCI, Antonio. Escritos Políticos (1917-1933). México: Siglo XXI. 1997.

GROSGOUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: El
pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En: El
giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.
Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

GROSGOUEL, Ramón. Entrevista por Angélica Montes/ Hugo Busso. En: Polis revista
de la universidad Bolivariana, número 018. Chile.

HABERMAS, Jurgen. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus. 1993.

HALL, Stuart. (ed.), Representation: Cultural Representations and Signifying Practices.
London, Sage Publications, 1997.

HARRIS, Marvin. El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de la teoría de las
culturas. México: Siglo XXI. 1979.

HELLER, Agnes y FEHÉR, Ferenc. Políticas de la postmodernidad. Barcelona: Península. 1989.

HUNTINGTON, Samuel P. El choque de Civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Paidós: Barcelona. 2005.

IBAÑEZ, Tomás. Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres. Barcelona: Gedisa. 2005.

JARAUTA, Francisco. La filosofía y su Otro (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, Foucault). Valencia: Pre-textos. 1979.

JOEL, Dor. Introducción a la Lectura de Lacan. EL inconsciente estructurado como un lenguaje. Barcelona: Gedisa. 1994.

KANT, Immanuel. Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and other Writings. Cambridge: University Press. 2011.

LANDER, Eduardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso. 2000.

LOPEZ DE GÓMARA, Francisco, GURRÍA LACROIX, Jorge. Historia de la Conquista de México. Caracas: Ayacucho. 1979.

LUKES, Steven. El poder, Un enfoque radical. Madrid: Siglo XXI. 2007.

MACEY, David. Las vidas de Michel Foucault. Madrid: Cátedra. 1993.

MARX, Carlos. El 18 Brumario de Luis Bonaparte. Madrid: Fundación Federico Engels. 2003.

MBMBE, Achille. Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto. Madrid: Melusina. 2011.

MIGNOLO, Walter D. Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Sevilla: Akal. 2011.

- MILLER, James. La pasión de Michel Foucault. Santiago: Andrés Bello. 1996.
- MILLS, Charles. Kant's Untermenschen," in Andrew Valls, ed., Race and Racism in Modern Philosophy (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005).
- MORENO PESTAÑA, José Luis. Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo, Madrid: Montesinos. 2006.
- MORO ABADÍA, Oscar. La perspectiva genealógica de la historia. Cantabria: Universidad de Cantabria. 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Madrid: Tecnos. 1996.
- OLMOS PRIOR, Ángel. (Coord.) Nuevos Métodos en las Ciencias Humanas. Barcelona: Anthropos. 2002.
- PACHON SOTO, Damián, Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo modernidad/Colonialidad. En: Ciencia Política Nº 5 Enero-Junio 2008.
- POPPER, Karl R. Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico. Barcelona: Paidós. 1963.
- POPPER, Karl R. La sociedad abierta y sus enemigos, Barcelona: Paidós, 2010.
- PRATT, Mary Louise. Imperial Eyes Travel Writing and Transculturation. New York: Routledge. 1992.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Informe sobre Desarrollo Humano 2010. La verdadera riqueza de las naciones: Caminos al desarrollo humano. Nueva York. 2010
- QUIJANO, Aníbal: "Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas", en Roland Forgues (editor), José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento. Lima: Amauta. 1992.
- RACEVKIS, Karlis. Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances. En: The Ohio State University Research in African Literatures Vol. 36, No. 3, Edward Said, Africa, and Cultural Criticism (Autumn, 2005).

REICH, Wilhelm. La revolución sexual Para una estructura de carácter autónoma del hombre. Barcelona: Planeta. 1985.

RESTREPO, Eduardo. Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault. Cauca: Editorial universidad del cauca. 2004.

SAID, Edward. Cultura e Imperialismo. Barcelona: Anagrama. 1996.

SAID, Edward. Orientalismo. Barcelona: Debolsillo. 2008.

SAID, Edward. The clash of ignorance. En: The Nation. October 22, 2001.

SARTORI, Giovanni. Cómo hacer ciencia política. Madrid: Taurus, 2011.

SCHAUB, Liebmann. Foucault's Oriental Subtext. En: Modern Language Association. Vol. 104, No. 3 (May, 1989), pp. 306-316.

SCHLOSBERG, Jed. La crítica pos-occidental y la modernidad. Quito: abya-yala. 2004.

SCMIDT, Roland. Esplendor y miserias de la evangelización de América, antecedentes europeos y alteridad indígena. Berlín: Artikel. 2010.

SHOHAT, Ella. Notes on the "Poscolonial" En: Third World and Post-Colonial Issues. Carolina: Duke University Press, 1992. pp. 99-113.

SMITH, James K. Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church (The Church and Postmodern Culture). Chicago: Baker Academic. 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty Spivak. Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía. En: Estudios postcoloniales, Ensayos fundamentales. 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. ¿Puede hablar el Subalterno? En: Revista Colombiana de Antropología. Volumen 39, enero-diciembre 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Crítica de la razón poscolonial, Hacia una historia del presente evanescente. Madrid: Akal. 1999.

SONTAG, Susan. "Camus' Notebooks", en Against interpretation and others essays. New York 1966: 52. Citado por Nancy Fraser.

VATTIMO, Gianni. El fin de la modernidad. Barcelona: Gedisa. 1987.

VEGA BENDEZÚ, Mauro. La historia y las Ciencias Sociales en el siglo XIX entre colonialismo y la nación. En: Investigar en ciencias sociales retos y perspectivas. Cali: Universidad del Valle. 2002

VEGA, María José. Imperios de Papel: Introducción a la crítica Postcolonial. Barcelona: Paidós. 2003.

VENEY, Paul. Cómo se escribe la historia Foucault revoluciona la historia. Madrid: Alianza. 1984.

VEYNE, Paul. Foucault, su pensamiento su persona. Barcelona: Paidós. 2009.

WALLERSTEIN, Immanuel. El moderno sistema mundial. La agricultura y los orígenes de la economía - mundo europea en el siglo XVI. México: Siglo XXI. 1979.

WALLERSTEIN, Immanuel. Universalismo Europeo. El discurso del poder. México: Siglo XXI. 2007.

WHITE, Kevin. An Introduction to the Sociology of Health & Illness. London. Sage. 2009.

WOLF, Eric R. Europa y la gente sin historia. México: Fondo de cultura económica. 1993.

YOUNG, Robert J. C. Nuevo recorrido por (las) Mitologías Blancas. En: Estudios postcoloniales, Ensayos fundamentales. Madrid: Traficante de sueños, 2008.

YOUNG, Robert JC. Qué es la crítica poscolonial? En: www.robertjyoung.com. 18 Junio 2006.

YOUNG, Robert. White Mythologies. London: Routledge. 1990.

ZEA, Leopoldo. La filosofía Americana como filosofía sin más. México: Siglo XXI. 2010.

ZINN, Howard. La otra historia de Estados Unidos (desde 1492 hasta hoy). País Vasco: Hiru, 1984.