

**PASAR POR QUIJANO, SALVAR A FOUCAULT.
PROTECCIÓN DE IDENTIDADES BLANCAS Y
DECOLONIZACIÓN¹**

**PASSING THROUGH QUIJANO, SAVING FOUCAULT.
PROTECTING WHITE IDENTITIES AND DECOLONIZATION**

**PASSAR POR QUIJANO, SALVAR FOUCAULT. PROTEÇÃO
DAS IDENTIDADES BRANCAS E DESCOLONIZAÇÃO**

JULIA SUÁREZ-KRABBE²

Roskilde Universitet,³ Dinamarca

Universidade de Coimbra,⁴ Portugal

jskrabbe@ruc.dk - juliakrabbe@ces.uc.pt

Recibido: 28 de marzo de 2012

Aceptado: 08 de mayo de 2012

Resumen:

Este artículo aborda las discusiones sobre la relación entre las teorías de Quijano (o decolonialidad) y Foucault. Por un lado, reitera la importancia de esas discusiones en el ámbito académico eurocéntrico, y por el otro, señala que, al desarrollarse primordialmente dentro del ámbito académico, peligran en reforzar el núcleo de enunciación de la política colonial del ser de la identidad blanca al invisibilizarlo. El artículo usa a Quijano y a Foucault tanto como los teóricos importantes que son y también como metáforas geo y corpo políticas, donde Foucault habita la zona del ser, y Quijano una zona del no-ser relativa. Los dos habitan la zona del ser en relación con las poblaciones indígenas y negras. Se concluye que si bien las discusiones sobre las teorías decoloniales y Foucault ponen de relieve algunos aspectos importantes que aportan a la decolonización, también son discusiones que pasan por Quijano y salvan a Foucault, entendiendo por esto que se mantienen en la zona del ser. *Palabras clave:* política colonial del ser, no-ser, identidad, colonialidad, decolonización.

Abstract:

This paper addresses the debates linking Quijano's theories (those of decoloniality) and Foucault's. On one hand, it reaffirms the importance of those discussions in the Eurocentric academic sphere, and on the other hand, it argues that, in developing

¹ Este artículo profundiza algunas discusiones epistemológicas y metodológicas abordadas en el contexto del proyecto de investigación de doctorado de la autora. La investigación se llevó a cabo en colaboración con los mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta en torno al análisis de los derechos humanos y el desarrollo como localismos globalizados.

² Doctora en Estudios Interculturales de la Universidad de Roskilde, y coordinadora de la red Decolonialidad Europa.

³ Profesora asociada, Departamento de Cultura e Identidad.

⁴ Investigadora asociada, Centro de Estudos Sociais.



SAN FRANCISCO
Fotografía de Johanna Orduz

primarily within the academic sphere, they are at risk of reinforcing the core of stating colonial politics of being from a white identity by rendering it invisible. This paper uses Quijano and Foucault, both as the significant theorists they both are, and as geo- and corpo- political metaphors, where Foucault inhabits a being zone, and Quijano a relatively non-being zone. Both of them inhabit the being zone in relation to indigenous and black populations. I arrive to the conclusion that while discussion on decolonial theories and Foucault bring into relief several important aspects contributing to decolonization, they are also debates passing through Quijano and saving Foucault, which means they stay in the being zone.

Keywords: colonial politics of being, non-being, identity, coloniality, decolonization.

Resumo:

Este artigo aborda as discussões sobre a relação entre as teorias de Quijano (ou decolonialidade) e Foucault. Reitera, por uma parte, a importância destas discussões no âmbito acadêmico eurocêntrico e, por outro lado, salienta que, ao se desenvolverem dentro desse âmbito, existe o risco que núcleo de enunciação da política colonial do ser da identidade branca seja fortalecido mediante sua invisibilização. O artigo usa Quijano e Foucault como teóricos importantes, mas também como metáforas geo-corpo-políticas, nas quais Foucault habita a zona do ser e Quijano, por sua vez, habita uma zona relativa do não-ser. Ambos os autores, contudo, habitam a zona do ser com relação às populações indígenas e negras. Conclui-se que apesar de as discussões sobre as teorias decoloniais, e o próprio Foucault, destacarem alguns aspectos importantes que contribuem para a descolonização, são discussões que passam por Quijano e salvam Foucault. Isto é, essas discussões se mantêm na zona do ser.

Palavras-chave: política colonial do ser, não-ser, identidade, colonialidade, descolonização.

Introducción

Últimamente han surgido debates en el ámbito decolonial latinoamericano y europeo sobre la contribución de Foucault, y las similitudes y diferencias entre las teorías de Foucault y Quijano, o Foucault y la colonialidad/decolonialidad. Este número refleja la pertinencia de esas discusiones, cuyos aportes son claves en el ámbito académico eurocéntrico. Las reflexiones que presento en este artículo están condicionadas por el hecho de que vivo en Europa y me desenvuelvo en el ámbito académico acá. Por un lado, trabajar desde la perspectiva decolonial en Europa significa desarrollar críticas cuyos puntos esenciales aún son bastante desconocidos y, en muchos círculos también, menospreciados. Por otro lado, también significa entrar constantemente en debates acerca de si la perspectiva decolonial realmente ha añadido algo novedoso a los aportes críticos eurocéntricos, tales como los que encuentran su fundamento en el pensamiento foucaultiano.

Con frecuencia, al encontrarse enfrentados a análisis decoloniales del poder, del saber y del ser muchos colegas eurocéntricos en Europa ejercitan un encubrimiento al argüir, por lo general sin (re)conocer la perspectiva decolonial, que las cuestiones puestas en tela de juicio por ella ya se vieron, se debatieron y se superaron con pensadores como Foucault. Es así como las discusiones sobre las similitudes y diferencias conceptuales, políticas y teóricas entre Quijano y Foucault (o decolonialidad y Foucault) cobran gran valor en Europa, aunque aún quede pendiente el trabajo de traducir estas contribuciones a lenguajes imperiales distintos al español —inglés, francés, alemán, por ejemplo— en los cuales se desarrolla buena parte de los análisis eurocéntricos. La primera parte de este artículo toma lo anterior como punto de partida. Brevemente, pone de relieve las limitaciones de los análisis foucaultianos entre estudiosos críticos europeos, y la manera como estos análisis son usados primeramente para silenciar, despolitizar y neutralizar las perspectivas críticas decoloniales.

Más allá de entrar en la discusión sobre las similitudes y diferencias entre las contribuciones de Foucault y Quijano, o de centrar este artículo en cómo ocurre el encubrimiento del «otro» en el ámbito académico eurocéntrico en Europa (en este caso específico, el otro es la o el teórico decolonial), lo que quisiera añadir gira en torno a la reflexión acerca de algunas cuestiones que con mucha frecuencia se obvian en estos debates. Me refiero a la perspectiva y el conocimiento del «otro» indígena y negro. Si bien la primera parte del artículo tiene que ver con cómo la perspectiva del «otro» (estudioso decolonial) se desprecia y se encubre en Europa, la segunda parte entra a discutir cómo el campo de discusión en torno a la contribución Quijano/Foucault peligra en convertirse en una suerte de decadencia disciplinaria (Gordon, 2006) —una discusión que se devora a sí misma (Fanon, 2009)— al tender a encerrar la discusión sobre cuestiones que, en su formulación, presuponen una definición de lo que es ser humano, encubren su locus de enunciación y desaparecen al «otro» (indígena y negro). Igualmente, tienden a desaparecer las preocupaciones acerca de cómo las ciencias sociales y humanas forman parte de las configuraciones globales de poder que producen la ausencia de perspectivas «otras» de y sobre la realidad (Santos, 2003). En la segunda parte de este artículo, entonces, me centro en una discusión de discusiones con el fin de elucidar las formas en las cuales éstas se constituyen más en cuestiones de protección de identidades «blancas» y menos en críticas y debates radicales que apuntan a un cambio real en las relaciones locales y globales de poder.

Para comprender el punto esencial en las discusiones que abordo en este ensayo es necesario tener en cuenta la conceptualización de la zona del ser y la zona del no-ser hecha por Fanon (2009). En el caso específico de este escrito, que en parte tiene que ver con discusiones decoloniales latinoamericanas y las contribuciones —o la falta de recepción— de esas teorías en el ámbito académico europeo, es importante tener en cuenta que por un lado, en el ámbito europeo eurocéntrico, estas contribuciones nuestras se relegan a la zona

del no-ser, y muchas veces se nos cataloga de «desinformados», «radicales», «agresivos» o «de deficiente (in)formación académica». Efectivamente, acá en Europa, somos sujetos racializados, lo cual significa también que nuestras teorías y perspectivas críticas son tratadas como tal.

Por otro lado, sin embargo, la gran mayoría de las personas que nos movemos en el ámbito académico latinoamericano somos élites —criollas o mestizas—. Somos los blancos de nuestra región, y allí habitamos la zona del ser, por lo cual tenemos un poder relativo. Desde la zona del ser ejercitamos nuestras prácticas académicas y con ellas nuestro poder de clasificación y elucidación de la realidad. Es esta posición de élites que no se nombra, no se cuestiona y, sobre todo, no se arriesga en muchas de las discusiones que tienen que ver con las contribuciones de, en este caso, Foucault y Quijano. La invisibilización de esta posición de élites obedece, en últimas, a una defensa de la identidad blanca —justamente porque ella no se nombra ni discute, y porque en ningún momento se debate si la discusión en sí es relevante para aquellas gentes en América Latina y el mundo que, a diferencia de nosotros, habitan la zona del no-ser—.

Lanzar la crítica sobre cómo la identidad blanca no se arriesga en las discusiones sobre Foucault y Quijano es hablar también de racismo epistémico, y de cómo en las ciencias sociales y humanas co-producimos ausencias (cf. Santos, 2003). La última parte de este artículo incluye algunas consideraciones que tienen que ver con este racismo epistémico y su relación con la identidad blanca a través de algunos ejemplos de discusiones teóricas que es necesario abordar para decolonizar el saber y el ser. Me centro entonces en presentar como ejemplo una de las discusiones conceptuales y teóricas que he desarrollado en el contexto del trabajo de colaboración con los mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, específicamente en lo referente a la noción de identidad. Espero con esta tercera y última parte no solo mostrar cómo pensamientos «otros» no-académicos interrogan conceptos fundamentales académicos, sino también argumentar que la descolonización pasa por asumir esta clase de discusiones, re-formulaciones conceptuales y teóricas, y que estas discusiones y re-formulaciones teóricas pasan por una puesta en cuestión profunda y un cambio fundamental en nuestra posición como élites.

El hombre y la actitud imperial

Como lo anuncié en lo anterior, esta primera parte pone de relieve las limitaciones de las concepciones foucaultianas de estudiosos críticos europeos eurocéntricos, y cómo estas concepciones son usadas primeramente para silenciar, despolitizar y neutralizar las perspectivas críticas decoloniales. Es importante en este contexto poner claro que mi interés es discutir las formas más comunes en las cuales se interpreta y se usa a Foucault en las tradiciones posestructuralistas en las ciencias humanas y sociales, formas mediante las cuales se refuerzan el racismo y la colonialidad.

Uno de los puntos básicos, puede decirse un sentido común entre estudiosos inspirados en Foucault, es la crítica a la subjetividad moderna y con ella también a la construcción de la noción de «hombre». Efectivamente, no cabe duda de que la construcción de la idea del «hombre» ha sido una construcción central en la cual han participado de manera esencial las ciencias sociales y humanas. Para las y los foucaultianos, este patriarca blanco heterosexual y cristiano que tiene propiedad privada ha legitimado el sistema moderno capitalista. Por esta razón, su deconstrucción, mediante el método genealógico o arqueológico, es fundamental para dismantlar el poder (capitalista) (ver también Castro-Gómez, 2005).

Lo que es invisible en muchos estudios foucaultianos es, sin embargo, que ese hombre, y con él la subjetividad moderna, es precedida y condicionada por la subjetividad colonial. Este aspecto ya ha sido elaborado de formas distintas, por ejemplo por Santiago Castro-Gómez, Montserrat Galcerán (en este número) y Andrea Ivanna Gigena (2011). El punto clave que quiero resaltar aquí tiene que ver con cómo esta ceguera frente a la subjetividad colonial como subjetividad constitutiva de la subjetividad moderna no es solo una ceguera conceptual, es un ejercicio de poder mediante la negación del otro, ejercicio que justamente constituye la subjetividad moderna. Para elucidar cómo la negación del otro es constitutiva de la subjetividad moderna y cómo esta negación (y subjetividad) se reproduce en las elaboraciones foucaultianas eurocéntricas, y también peligra a hacerlo en el contexto de las discusiones sobre Quijano y Foucault, es necesario volver brevemente sobre la genealogía de la subjetividad moderna a partir de algunas recientes contribuciones decoloniales al respecto, ya que estas últimas nos permiten tomar en cuenta el punto crucial que se ignora en las lecturas en mención: la zona del no-ser.

Sabemos que la noción del «hombre» que Foucault quiso deconstruir emergió en el contexto del «descubrimiento» de América. Esta construcción es clara en el siglo XVI en el contexto de los debates concernientes a la cuestión sobre la humanidad de los indígenas entre las potencias coloniales españolas (Wynter, 2003; ver también Grosfoguel, 2009; Maldonado-Torres, 2007; Mignolo, 2003). Enrique Dussel ha elaborado sobre esta conexión histórica argumentando que el *ego cogito* cartesiano es precedido por el *ego conquiro* de la primera modernidad (1995). De acuerdo con Dussel, el «yo conquisto» es, en realidad, la primera subjetividad moderna. El yo conquisto busca eliminar al otro a través de la explotación y la violencia. Representa un ego masculino y fálico que esclaviza. Esto significa que la primera subjetividad moderna también es una subjetividad profundamente anclada en una idea específica del género. El eroticismo practicado por este ego fálico en las colonias fue parte de las prácticas de dominación del cuerpo a través de la colonización sexual de las mujeres y el trabajo forzado de los hombres (Dussel, 1995; ver también Lugones, 2007; Maldonado-Torres, 2007; Silverblatt, 1987).

La cuestión sobre la gran importancia del ego conquistador en la genealogía de la subjetividad moderna debe ser tomada en cuenta no solo mirando las formas en las cuales esta se genera a partir de la violencia y la explotación de un «otro», sino también lo que esto significa para aquel *otro* sujeto a la violencia y la explotación. Si no tomamos en cuenta estos dos lados —la zona del no-ser constitutiva de la zona del ser— solo obtendremos una comprensión parcial de la configuración de la subjetividad moderna y las relaciones de poder a nivel mundial hoy en día. En este contexto, Nelson Maldonado-Torres (2007) ha resaltado algunos puntos clave en relación con el significado del ego conquiro.

De acuerdo con Maldonado-Torres, detrás de las preguntas sobre la humanidad o la falta de la misma entre los indígenas, de si eran seres racionales, de si tenían derechos, está la actitud imperial (2007: 134) del *yo conquisto*. La actitud imperial cuestiona la humanidad del conquistado, y precede la duda o escepticismo cartesiano. Maldonado-Torres hace énfasis en el significado crucial de la duda, o pregunta, de la actitud imperial dada su centralidad para la comprensión de las dimensiones existenciales del *yo conquisto* tanto para el conquistador como para el conquistado. Efectivamente:

El escepticismo misantrópico expresa dudas sobre lo más obvio. Aseveraciones como «eres humano» toman la forma de preguntas retóricas cínicas, como: «¿eres en realidad humano?» «¿Tienes derechos?» se transforma en «¿por qué piensas que tienes derechos?» De la misma manera, expresiones como «eres un ser racional» se convierten en la pregunta «¿eres en realidad racional?». (136)

Con Maldonado-Torres es importante señalar que lo importante del escepticismo misantrópico de la actitud imperial no son las respuestas a las preguntas mencionadas anteriormente. Lo importante son las preguntas en sí mismas. Es esta duda sobre la humanidad del otro la que relega a este otro a la zona del no-ser, donde se espera que éste constantemente demuestre su *ser* de acuerdo a criterios monoculturales, monológicos y monoreligiosos de lo que constituye un ser humano. La actitud imperial rápidamente llegó a ser el sentido común —un sentido común racista y colonial que radicalizó y naturalizó los aspectos de la modernidad europea que la conectan con el capitalismo, la colonialidad, los ataques depredadores en contra de la naturaleza y en contra de unos *otros* humanos des- o in- humanizados— (137; ver también Maldonado-Torres, 2008a; Suárez-Krabbe, 2011a).

La duda sobre la humanidad del otro en el interés de la colonización ya era sentido común entre los colonizadores españoles por lo menos desde la primera mitad del siglo XVI. Es más, este sentido común imperial nunca fue cuestionado por la duda cartesiana y tampoco ha sido deconstruido por la genealogía foucaultiana. Esto no es coincidencia. Con Dussel (2008) podemos demostrar la conexión histórica entre el sentido común imperial y el pensamiento cartesiano tomando

en cuenta cómo Descartes fue fuertemente influenciado por la filosofía ibérica. Además, vale la pena anotar que en la primera modernidad las instituciones eclesiásticas de educación españolas y portuguesas fueron muy importantes, y se extendieron a los dos lados del Atlántico (Dussel, 2008). Históricamente, entonces, no hay razón para sospechar que Descartes haya estado aislado de las ideas de su época, y una genealogía de las ideas sobre «el hombre» en la dirección ibérico-americana, y con ella a la actitud imperial, es viable.

A pesar de encontrarse esa conexión, la genealogía foucaultiana, estando ella misma delineada por la actitud imperial, no se ha ocupado con esos enlaces históricos. En palabras de Silvia Wynter:

Aunque Foucault, en sus análisis de los procesos mediante los cuales se reemplazó el episteme clásico por el nuestro, propuso que se consideraran dichos epistemes como discontinuos entre sí, lo que ignoró fue que esa discontinuidad, como la discontinuidad anterior [a aquella] que había sido un efecto del mismo episteme clásico, se daba en los términos de un campo cultural continuo, instituido por la formulación matriz judeo-cristiana de un orden general de existencia. Que, por ello, esos cambios en los epistemes no solo eran cambios con relación al orden específico de conocimiento/verdad de cada episteme, sino que también eran cambios en lo que ahora puede identificarse como la «política del ser», es decir, como una lucha política omnipresente sobre lo que va a ser la enunciación descriptiva, el principio sociogénico gobernante que instituye cada género de lo humano. Con el resultado de que cuando [el] cristiano se torna el Hombre1 (como sujeto político [de la primera modernidad]), luego cuando el Hombre1 deviene el Hombre2 (como sujeto bio-económico [de la segunda modernidad]) desde finales del siglo XVIII en adelante, cada una de esas nuevas enunciaciones descriptivas continuarán inscritas sin embargo en el marco de una reformulación secularizadora específica de aquella gran narrativa judeo-cristiana matriz. Esto llega a significar que, en ambos casos, sus epistemes serán, como sus géneros respectivos de ser humano, tanto discontinuos como continuos (Wynter, 2003: 318).⁵

⁵ La traducción que la autora ha hecho de apartes del complejo texto de Wynter es una aproximación incompleta, ya que hacer una traducción fiel requiere de traducir el texto completo para asegurar que los matices lingüísticos y retóricas usadas por Wynter queden plasmadas en su complejidad. Por esta misma razón, los apartes citados se reproducen en su lenguaje original como nota al pie: “Although Foucault, in his analysis of the processes by means of which the classical episteme was replaced by our own, had proposed that these epistemes be seen as being discontinuous with each other, what he oversaw was that such a discontinuity, like the earlier discontinuity that had been effected by the classical episteme itself, was taking place in the terms of a continuous cultural field, one instituted by the matrix Judeo-Christian formulation of a general order of existence. That, therefore, these shifts in epistemes were not only shifts with respect to each episteme’s specific order of knowledge/truth, but were also shifts in what can now be identified as the “politics of being”; that is, as a politics that is everywhere fought over what is to be the descriptive statement, the governing sociogenic principle, instituting of each genre of the human.

With the result that as Christian becomes Man1 (as political subject), then as Man1 becomes Man2 (as a bio-economic subject), from the end of the eighteenth century onwards, each of these new descriptive statements will nevertheless remain inscribed within the framework of a specific secularizing reformulation of that matrix Judeo-Christian Grand Narrative. With this coming to mean that, in both cases, their epistemes will be, like their respective genres of being human, both discontinuous and continuous”.

En los términos que uso en este ensayo: las discontinuidades históricas en las cuales se centran los estudios foucaultianos están enmarcadas, desde un principio, dentro de la continuidad de la actitud imperial. Siguiendo las anotaciones de Wynter, la actitud imperial debe ser comprendida como una «política del ser» —una protección de identidad—. Más precisamente, se trata de una política colonial del ser, justamente porque genera y simultáneamente invisibiliza el no-ser. Por consiguiente, esta política colonial del ser no concibe la realidad más allá del núcleo de enunciación conformado por la actitud imperial, como la zona del ser. Esto implica que la política colonial del ser se sustenta también mediante la colonialidad del saber.

Por ejemplo, la lógica foucaultiana, operando únicamente desde la zona del ser, concibe el mundo como algo compuesto por un sinfín de micropoderes. Los micropoderes sustentan un énfasis en lo discontinuo y no permiten hablar de la colonialidad del poder, ya que esto en sí es hacer énfasis en las continuidades históricas mediante las cuales se articula y reorganiza la matriz de poder colonial. De esta manera, las perspectivas eurocéntricas foucaultianas terminan negando los problemas a los que se enfrenta una gran mayoría a nivel mundial. La opresión resulta ser una construcción discursiva, así como el racismo y la hegemonía. Al nombrar estos problemas, sigue la argumentación foucaultiana hacia los decoloniales en Europa; lo que estamos haciendo es inventarlos, reforzarlos, co-construirlos a partir de análisis errados o mal informados.

No cabe duda de que esta actitud por parte de los colegas eurocéntricos es una actitud violenta que busca neutralizar y despolitizar *a priori* las críticas: ¿cómo podemos movilizarnos, oponernos, y proponer cambios si no podemos nombrar los problemas a los cuales nos enfrentamos? Esta tendencia se encuentra detrás de la gran inercia de amplios sectores académicos frente a los problemas de racismo y colonialidad que tenemos hoy en día a nivel global. Reitero que detrás de esa tendencia está la actitud imperial desde la cual se ha construido una realidad legítima íntimamente ligada a una identidad —la política colonial del ser que se desenvuelve dentro de los marcos de comprensión eurocéntricos, blancos y racistas— y a una no-realidad; un espacio del ser y del saber donde lo único «legítimo» son los intentos de los no-blancos por llegar a ser y pensar como los blancos (ver también Gordon, 1995, 1999). La zona del no-ser.

La actitud imperial es un sentido común que proveyó los fundamentos epistemológicos y ontológicos para las formas en las cuales las élites de los dos lados del Atlántico produjeron el ser humano ignorante, residual, inferior, local y no-productivo (Suárez-Krabbe, 2011; ver también Santos, 2005:160-162; Wynter, 2003). Las élites de ambos lados del Atlántico, considerados como aquellos humanos cuya humanidad, racionalidad, productividad, etc. no es cuestionada por el poder hegemónico por conformarse su ser justamente en una parte esencial del poder hegemónico, mantienen intacta esa humanidad en los cambios epistémicos que menciona Wynter en la cita anterior. Además, si bien la negación del otro ocurre porque la razón que la sostiene ha sido parte de un sentido común arraigado, cuyas violencias solo salen a la luz cuando los mismos sujetos coloniales insisten en nombrarlas; vale la pena reiterar que es una práctica activa de negación; es miedo al poder del otro y, sobre todo, a perder privilegio. No es, pues, algo inevitable.

La ceguera frente la actitud imperial y su relación con la genealogía de la subjetividad moderno-colonial tiene vastas consecuencias no solo en el campo académico, sino también en el campo de acción social y en relación con las luchas contra la exclusión, el racismo y la opresión. Esto es porque, al no reconocerse la actitud imperial, tampoco se reconoce la zona del no-ser generada por medio de ella. Por implicación, se invisibilizan no solo las personas que no encajan dentro de los marcos eurocéntricos, blancos y coloniales, sino también sus realidades y sus teorizaciones sobre estas realidades. En últimas, esto es lo que fundamenta la multiplicidad de paternalismos mediante los cuales los/as académicos/as tienden a auto-otorgarse el privilegio de la verdad, el privilegio de la última palabra sobre la realidad social. Al mismo tiempo, como lo mencioné en lo anterior, en muchos casos las mismas teorizaciones y categorizaciones de los sujetos que habitan la zona del no-ser son catalogadas, en la academia, como «supersticiones», «esencialismos», «fundamentalismos», «teorías de conspiración» o «racismos al revés». Se le sigue negando, pues, al «otro» el derecho a nombrar y describir su propia realidad en la academia. Retomaré esta parte de la discusión, específicamente sobre el argumento del esencialismo, en la sección que concluye este artículo.

Quijano y Foucault

Un aspecto fundamental en esta discusión tiene que ver con la manera como la actitud imperial impone ciertos marcos de comprensión y con ellos también define los términos de las discusiones. Esta problemática ha sido una preocupación central abordada por muchas de las personas que trabajamos en la perspectiva decolonial, preocupación que también se remite a la colonialidad del saber y el papel de las ciencias sociales y humanas en ella. Como lo mencioné en

la introducción de este artículo, las discusiones que han surgido recientemente sobre similitudes y diferencias entre Quijano (o teoría decolonial) y Foucault cobran un valor importante para la sustentación de argumentos en las discusiones con colegas postestructuralistas eurocéntricos que niegan las críticas decoloniales. Al mismo tiempo, sin embargo, la discusión también peligra con devorarse a sí misma. En este aparte elaboraré esta observación.

En *Piel negra, máscaras blancas* ya Fanon había señalado que hay un «punto donde los métodos se reabsorben» (Fanon, 1973:11). De igual modo, Lewis Gordon ha elaborado sobre esta tendencia, hablando de cómo en el ámbito académico se incurre en «decadencia disciplinaria» (Gordon, 2006:36). Un punto esencial en estas conceptualizaciones es que la reabsorción de los métodos y la decadencia disciplinaria ocurren en la medida en que los académicos no logramos superar la colonialidad en nuestras disciplinas —entre otras, la misma disciplinariedad—. De acuerdo con Gordon, la decadencia disciplinaria se da justamente en la medida en que los procesos de validación de las disciplinas ocurren primordialmente dentro del mismo ámbito disciplinario y se desligan de la realidad. La pertinencia de esta observación en la discusión de discusiones que abordo aquí se resume excelentemente en la siguiente cita de Gordon:

Una dimensión de la antropología filosófica que con frecuencia se ignora es que esta implica una investigación en un área que es la fuente de su propia investigación. Esto significa que siempre hay un quiebre en las reivindicaciones de identidad ya que el sujeto investigador se transforma a sí mismo en objeto de estudio. Dada la crítica a los presupuestos metodológicos, emerge un peligro cuando el sujeto humano es estrujado [acomodado] a las pretensiones disciplinarias mediante las cuales se lo estudia. La disciplina podría, en otras palabras, tornarse deontológica o absoluta; sus presupuestos metodológicos se asumirían como isomórficas con la vida intencional de su tema, como con la realidad misma. A este presupuesto lo denomino decadencia disciplinaria. Dicho fenómeno ocurre cuando una disciplina le da la espalda a la realidad presuponiendo que su método es absoluto, que su aplicación es ilimitada (2007:8).⁶

⁶ Traducción de la autora de: "A dimension of philosophical anthropology that is often overlooked is that it involves an investigation into a subject that is the source of its own inquiry. This means that there is always a breakdown of identity claims as the inquiring subject transforms itself into an object of study. Given the critique of methodological assumptions, a danger emerges where the human subject is squeezed into the disciplinary presumptions by which it is studied. The discipline would, in other words, become deontological or absolute; its methodological assumptions would be presumed isomorphic with the intentional life of its subject as well as reality itself. I call this presumption disciplinary decadence. Such a phenomenon occurs when a discipline turns away from reality by presupposing the absoluteness of its method, of its unlimited application".

Mi observación de que las discusiones sobre Foucault y Quijano, o sobre Foucault y la colonialidad, peligran en devorarse a sí mismas busca señalar dos cosas. Por un lado se trata, por así decirlo, de una decadencia del conocimiento en la medida en que la validez de las discusiones se encuentra, se delinea y se valida primordialmente en el mismo ámbito académico. Por otro lado, se trata de discusiones que fácilmente asumen la política colonial del ser que se desenvuelve dentro de los marcos de comprensión (y discusión) eurocéntricos, blancos y racistas, por ejemplo asumiendo el principio biocéntrico de la definición del ser humano (Wynter, 2003).

Cuando en la sección anterior hice referencia a la manera como los estudios eurocéntricos foucaultianos niegan la actitud imperial como parte constitutiva de la subjetividad moderna, mencioné también que esa misma negación es constitutiva de la identidad blanca —la subjetividad moderno colonial y su política colonial del ser—. Vale la pena resaltar que no uso aquí «blanco» ni tampoco «norte» como referentes de un color de piel y un lugar geográfico; en coherencia con la perspectiva decolonial uso estos términos como metáforas geo y corpo políticas. Esto quiere decir que no me centro en la localización física de las discusiones en cuestión, sino en su localización epistémica (ver Maldonado-Torres, 2004; Mignolo, 2003). La localización epistémica de las discusiones en cuestión se encuentra en el ámbito académico, que continúa siendo blanco y norteño. En cuanto las discusiones, cobran validez primordialmente dentro del mismo campo académico; podemos hablar también de que se constituyen en un control de fronteras entre aquello que se considera académicamente relevante y aquello que no lo es. Esto no significa que las discusiones acerca de Foucault y la colonialidad estén explícitamente trazando esas fronteras y diferenciando un conocimiento válido de un conocimiento no válido. Lo que sí peligran en hacer es reforzar las fronteras que ya están trazadas al no mencionarlas ni arriesgarlas.

Poner en riesgo las fronteras académicas que definen la relevancia de las discusiones significa también poner en riesgo la identidad blanca y su actitud imperial, ya que la academia sigue siendo uno de los lugares importantes en la continua construcción y afirmación de estas. Efectivamente, ni la academia ni los académicos que trabajamos dentro de ella, podemos desligarnos del mundo en el cual actuamos y emergemos continuamente —un mundo caracterizado por la segregación global, en donde, de hecho, la gran mayoría de los académicos permanecemos en la zona del ser—. En la academia nos enfrentamos al hecho de que los criterios que se aplican para medir y evaluar nuestro desenvolvimiento, nuestro grado de excelencia, son criterios que obedecen a las políticas coloniales del ser anteriormente mencionadas.

Existen varias aproximaciones analíticas que ya han señalado algunas de las formas como la institucionalidad académica se inserta en lógicas más amplias de poder y exclusión que efectivamente repercuten tanto en la práctica como

en la teoría (Castro-Gómez, 2007; Rossiter, 2010; D'Amico Samuels, 1997; ver también Tuhiwai-Smith, 1999; Sandoval, 2000). Con Castro-Gómez, mi acercamiento toma como punto de partida que la universidad está inscrita en la «estructura triangular de la colonialidad: la colonialidad del ser, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber» (2007:79-80). Al mismo tiempo, la universidad es uno de los lugares más importantes en lo que respecta a la formación de «élites transnacionales» que definen y clasifican a las no-élites (ver también Suárez-Krabbe, 2011b). Reconocer la relación íntima entre la política colonial del ser y la colonialidad del saber nos recuerda de la importancia del hecho de que los filtros⁷ del conocimiento académico están constituidos por la violencia epistémica, una violencia que permanece «oculta» debido al carácter logo y euro céntrico de la mayor parte del conocimiento producido y enseñado en las universidades de todo el mundo (Castro-Gómez, 2007; Lander, 2008).

La academia es, entonces, parte de las relaciones de poder colonial que estamos

⁷ Entre estos filtros, o formas de control de fronteras, están el patrullaje, la vigilancia, el cuidado de «relaciones públicas», la incorporación de la disidencia, el predominio del control financiero, y la fuga «espiritual» de cerebros. He elaborado sobre estos aspectos en Suárez-Krabbe (2011a y 2011b).

contestando. Es también parte importante del contexto en del cual nos desenvolvemos —un mundo colonial y racista—, y es también el lugar donde asumimos los términos de discusión donde, entre otros, es relevante discutir

a Foucault en relación con la teoría decolonial. Sin embargo, al asumir la discusión sin conceptualizar el hecho de que esta se enmarca dentro de lo que estamos tratando de superar y sin retar el contexto académico en el que nos desenvolvemos y ejercemos un poder, estamos asumiendo una discusión que ya está delineada, cuyos términos ya están dados, y estamos trazando un puente de regreso a la actitud imperial. Con eso, estamos reactivando la política colonial del ser.

Efectivamente, si tomamos en serio las ideas de Foucault es necesario pasar por las ideas de Quijano, y si pasamos por las ideas de Quijano es crucial ir más allá de este. No se trata entonces de tomar en serio a Quijano para volver —o salvar— a Foucault, lo cual es una vuelta a los términos de discusión que estamos tratando de superar. Uso aquí a Quijano y a Foucault también en un sentido metafórico (y esquemático), en el cual Foucault corresponde al académico crítico blanco y eurocéntrico, y Quijano al académico crítico blanco no-eurocéntrico. En este sentido, Quijano es el «otro» de Foucault, y en la relación entre ellos Foucault habita la zona del ser, mientras que relega a Quijano a la zona del no-ser relativo. Sin embargo, más allá de estos dos, que se mueven en el contexto académico, está el «otro» de los dos, es decir, el sujeto indígena o negro.

Desde la perspectiva de este último, las discusiones entre el Quijano metafórico y el Foucault metafórico son discusiones de la zona del ser. Por lo tanto, son parte de la política colonial del ser como la definí en lo anterior: son discusiones

que, en su formulación, desaparecen al «otro». Igualmente, tienden a desaparecer las preocupaciones acerca de cómo las ciencias sociales y humanas forman parte de las configuraciones globales de poder que producen la *ausencia* de perspectivas “otras” de y sobre la realidad (Santos, 2003). Desde la perspectiva de esas ausencias, las discusiones entre Quijano y Foucault se constituyen más en cuestiones de protección de identidades “«blancas» y menos en críticas y debates radicales que apuntan a un cambio real en las relaciones locales y globales de poder. El siguiente aparte elabora más sobre estas cuestiones.

Protección de identidades blancas y descolonización

Como ya lo mencioné en la introducción, lanzar la crítica sobre cómo la identidad blanca no se arriesga en las discusiones sobre Foucault y Quijano es hablar también de racismo epistémico, y de cómo en las ciencias sociales y humanas co-producimos ausencias. En esta última parte elaboro este punto, ejemplificando el argumento de que hay discusiones teóricas que es necesario abordar para descolonizar el saber y el ser. Con esto, espero mostrar cómo pensamientos «otros» no-académicos interrogan conceptos fundamentales académicos, y con ellos también nuestra posición como élites.

Ya he sugerido que la política colonial del ser es justamente del «ser» porque crea el no-ser. En este movimiento, crea como únicos los marcos de comprensión (y discusión) eurocéntricos, blancos y racistas; por ejemplo, asumiendo el principio biocéntrico y secular de la definición del ser humano, cuyos efectos ya conocemos y cuya genealogía es importante (cf. Wynter, 2003; Gordon, 2007). El punto aquí es que, si bien es crucial la genealogía de las ideas sobre este ser humano —que no es cualquier ser humano, sino la expresión de la política colonial del ser— el peligro hacia la decadencia surge cuando las discusiones le dan la espalda a la realidad y omiten reflexiones sobre cómo se está (co)operando en la política colonial del ser (ver también Rivera Cusicanqui, 2010). Sylvia Wynter lo formula así:

Las disciplinas aún deben funcionar, como lo han hecho todos los órdenes humanos del saber desde nuestro origen en el continente africano hasta hoy, como una forma de vida capacitada por el lenguaje, para asegurar que continuemos conociendo nuestro presente orden de la realidad social, y esto rigurosamente, en los términos adaptativos de la «verdad-para» necesarios con el fin de conservar nuestra actual enunciación descriptiva [de lo humano]. Es decir, la [enunciación descriptiva de lo humano] que nos define biocéntricamente siguiendo el modelo de un organismo natural, con esta definición a priori sirviendo para orientar y motivar los comportamientos individuales y colectivos mediante los cuales nuestro sistema-mundo o civilización occidental contemporánea, junto con sus

sub-unidades de Estado-nación, se producen y reproducen de forma estable. Esto al mismo tiempo asegura que nosotros, como intelectuales occidentales y occidentalizados continuemos articulando, de cualquier forma radicalmente oposicional, las reglas del orden social y sus teorías autorizadas (Wynter, 2003: 170-171).⁸

Miremos un ejemplo ilustrativo de lo anterior volviendo la mirada sobre un aspecto

⁸ “The disciplines must still function, as all human orders of knowledge have done from our origin on the continent of Africa until today, as a language-capacitated form of life, to ensure that we continue to know our present order of social reality, and rigorously so, in the adaptive ‘truth-for’ terms needed to conserve our present descriptive statement [of the human]. That is, the [descriptive statement of the human] that defines us biocentrically on the model of a natural organism, with this a priori definition serving to orient and motivate the individual and collective behaviors by means of which our contemporary Western world-system or civilization, together with its nation-state sub-units, are stably produced and reproduced. This at the same time ensures that we, as Western and westernized intellectuals, continue to articulate, in however radically oppositional a manner, the rules of the social order and its sanctioned theories”.

de mi trabajo de colaboración con los mamos —las autoridades espirituales y políticas de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta en el Caribe colombiano—. Sabemos que para muchos pueblos indígenas en América Latina —incluyendo a los mamos de la Sierra Nevada— los campos de interacción social, por así decirlo, no se limitan a relaciones entre seres humanos, sino que incluyen «hablar» y «escuchar» a las montañas, a los elementos, etc. Los mamos han sido entrenados para efectuar esta forma de comunicación, y es a través de esta que

«leen» la ley de origen (los principios de vida y de llegar a ser).

Es esta forma de comunicación, este ámbito del ser, que es central para mi argumento en esta última parte de este escrito. Es central porque reta la idea de la cultura como un fenómeno social (antropocéntrico) y pone de relieve los límites de nuestros marcos de comprensión académicos (y blancos). Efectivamente, las ideas de «cultura» y «sociedad» suponen la separación entre aquello que es humano y aquello que es naturaleza, lo cual despliega otro aspecto de la política colonial del ser: la participación de la «naturaleza» (más precisamente la madre, o Pachamama) en nuestras vidas también se relega a la zona del no-ser.

El despliegue de la política colonial del ser va aún más allá. Mamo Saúl Martínez, quien ha sido mi principal asesor en el proceso de colaboración con los mamos, ha dicho que los pueblos de la Sierra Nevada han sido colonizados y conquistados, pero nunca descubiertos. Como lo he anotado en otra parte (Suárez-Krabbe, 2011a), esta observación señala que los indígenas han sido encubiertos en el sentido dusseliano de la palabra (ver Dussel, 1995). Es decir, nunca han sido tomados por *quienes* y *qué* son. Lo que son, y quienes son puede explicarse a través de la distinción conceptual que hace Martínez entre cultura e identidad —recordando obviamente que para él esos conceptos han sido usados para

mantenerlo a él y a su gente en la zona del no-ser—. Es por eso que Martínez, en su distinción conceptual entre cultura e identidad, redefine estos conceptos de tal forma que sirven para abrir un espacio para el ser —no el ser colonial, sino como afirmación del ser negado por la política colonial del ser—.

Consecuentemente, de acuerdo a Martínez, su cultura cambia, pero no su identidad. Para él, la cultura debe entenderse como las costumbres, los hábitos, las formas de vestir, comer y *re-ligar* en el mundo. Con esto, Martínez parece estar hablando de cultura en el sentido coloquial del término. Por ejemplo, si fuese a venir a visitarme en Dinamarca o Portugal, se adaptaría: vestiría de forma distinta por el clima, comería otras cosas y andaría por el mundo de una forma radicalmente distinta a la forma como se desenvuelve en la Sierra. En breve, re-ligaría.

Re-ligar, como Martínez usa la expresión, se refiere al sentido etimológico de religión —re-ligare como reconexión (que puede implicar una reconexión con lo divino), o re-legere como re-leer en oposición a nec-legere, ignorar—. El punto de Martínez es que si bien re-ligaría culturalmente, siempre será kankuamo (su etnia). En nuestros términos académicos, esto significa que cambiaría culturalmente, pero no en términos de identidad, y que por lo tanto está esencializando la identidad. Sin embargo, mi argumento aquí es que des-cubrir el significado de este re-ligar es crucial, y que una perspectiva antiesencialista radical nunca lograría hacer este ejercicio. Esto porque des-cubrir el significado del re-ligar que conceptualiza Martínez pasa por un cuestionamiento profundo de las categorías analíticas mismas que usamos para abordar la realidad como académicos. Como veremos en breve, también pone de relieve la política colonial del ser.

Re-ligar implica, entonces, restablecer una relación en el mundo, es decir, relacionarse *con* el mundo de una forma distinta. Sin embargo, esto no cambiaría el hecho de que aquella persona que religa continúa siendo lo que es. Martínez usa cultura para referirse a las condiciones cambiantes de la interacción humana entre nosotros mismos y nuestros medios —a las condiciones cambiantes a las que los seres humanos nos enfrentamos en el mundo—. Como vimos en lo anterior, en este sentido se refiere a una concepción de cultura que tiene más que ver con costumbres que con las condiciones mediante las cuales estas costumbres (y la identidad) cobran sentido. A esas condiciones no les llama cultura, les llama *compenetración* (ver también Suárez-Krabbe, 2011a, 2012). Compenetración es un término que ha usado Martínez justamente para traducir aquello que le brinda sentido al ser de los mamos. Compenetración se refiere al estado mediante el cual se *es*; se es parte de la vida y de los procesos de llegar a ser y con ellos también se refiere al estado de co-existencia (común unidad y comunidad) en y con la madre (este último concepto siendo similar al concepto de Pachamama)

Para los mamos, nosotros los «civilizados» no vemos esta parte constitutiva de la realidad que es la compenetración porque nos encontramos enmarcados dentro de concepciones occidentales sobre el ser. En últimas, nos seguimos concibiendo como individuos biológicos y separados de la naturaleza, y consideramos el ámbito que nos constituye como exclusivamente el ámbito social de relaciones humanas. De esta forma no solo cerramos posibilidad de diálogo con otras concepciones de lo que es ser humano, igualmente cerramos toda posibilidad de diálogo con la madre y, peor aún, la relegamos también a ella a la zona del no-ser. Aunque no me pueda extender mucho sobre esta discusión en este espacio, la incluyo aquí para señalar que esa comprensión —que de otra manera podríamos tildar como un esencialismo— nos obliga a asumir discusiones que van más allá de las ciencias sociales y humanas, y van más allá de Quijano y de Foucault, también en su sentido metafórico.

Efectivamente, la actitud antiesencialista radical que muchas veces encontramos entre colegas foucaultianos eurocéntricos es un despliegue de la política colonial del ser porque encubre al otro y simultáneamente invisibiliza los procesos de identificación propia que le permiten señalar y criticar esencialismos. En los mejores de los casos, estos antiesencialismos presuponen que la identidad se construye y se entiende igual en todas partes, y que las construcciones sociales no son reales. Catalogan de esencialismos los procesos de identidad del otro, y con esto ponen unas valoraciones morales negativas sobre esos procesos, justamente porque la afirmación de la identidad del otro negado por definición amenaza la política colonial del ser. Para aquellos en la zona del no-ser, afirmar su identidad es negar esa misma zona. Para los mamos también es proteger la vida y llegar a ser.

Ni Quijano ni Foucault, en términos metafóricos y reales, nos pueden brindar estos des-cubrimientos. Si bien las discusiones acerca de los aportes entre Quijano y Foucault ponen de relieve aspectos importantes de ambas teorizaciones que ayudan a descolonizar el conocimiento eurocéntrico, también se trata de discusiones que pasan por Quijano y salvan a Foucault, entendiendo por esto que se mantienen en la zona del ser al no arriesgar la discusión de preguntas que pueden ser más pertinentes para los sujetos coloniales —en este caso aquellos sujetos coloniales en las Américas—.

Bibliografía

- Castro-Gómez, Santiago. 2007. «Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes» en R. Grosfoguel y S. Castro-Gómez (eds.): *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. La Paz, PIEB.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. «Foucault. Lector de Marx». *Universitas Humanistica*. 59: 106-117.

D'Amico-Samuels, Deborah. 1997. "Undoing Fieldwork: Personal, Political, Theoretical and Methodological Implications". en F. Harrison (ed.): *Decolonizing Anthropology. Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. 68-87. Arlington: Association of Black Anthropologists - American Anthropological Association.

de Sousa Santos, Boaventura. 2003. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Vol I*. Bilbao: Desclée.

Dussel, Enrique. 1995. 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Biblioteca Indígena.

Dussel, Enrique. 2008. «Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad». *Tabula Rasa*, 9: 153-197.

Fanon, Frantz. 2009 [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Gordon, Lewis. 2007. "Through the Hellish Zone of Nonbeing. Thinking through Fanon, Disaster and the Damned of the Earth". *Journal of Human Architecture*. V: 5-12.

Gordon, Lewis. 2006. *Disciplinary Decadence. Living Thought in Trying Times*. Boulder-Londres: Paradigm.

Gordon, Lewis. 1999. *Bad Faith and Antiracist Racism*. Nueva York: Humanity Books.

Gordon, Lewis. 1995. *Fanon and the Crisis of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Londres: Routledge.

Gigena, Andrea Ivanna. 2011. «Lecturas poscoloniales y decoloniales de la analítica foucaultiana para el análisis en contextos de herencia colonial». *Confluente*. 3(2): 1-21.

Grosfoguel, Ramón. 2009. «Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales». En: F. Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*. 261-284. Madrid: Akal.

Lander, Edgardo. 2008. "Eurocentrism, Modern Knowledges and the 'Natural' Order of Global Capital". *Kult*, 6. 39-64. Disponible en http://www.postkolonial.dk/KULT_Publikationer#udgivelse4

Lugones, María. 2007. "Heterosexualism and the Colonial /Modern Gender System". *Hypatia* 22(1): 186-209.

Maldonado-Torres, Nelson. 2008. *Against War, Views from the Underside of Modernity*. Durham y Londres: Duke University Press.

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. «Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto». En: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 127-168. Bogotá: Siglo del Hombre.

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

- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Cb'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rossiter, Ned. 2010. "The informational university, the uneven distribution of expertise and the racialization of labour". *Edu Factory Web Journal*.
- Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2005. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, Trotta.
- Silverblatt, Irene. 1987. *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Suárez-Krabbe, Julia. 2011a. *At the Pace of Cassiopeia. Being, nonbeing, human rights and development*. Tesis doctoral. Estudios interculturales, Universidad de Roskilde.
- Suárez-Krabbe, Julia. 2011b. En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. *Tabula Rasa*. 14: 183-204.
- Suárez-Krabbe, Julia. 2012. Identity and the preservation of being. *Journal of Social Identities* (en imprenta).
- Tuhiwai-Smith, Linda. 1999. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres: Zed Books.
- Wynter, Sylvia. 2003. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation —An Argument, *New Centennial Review*. 3(3): 257-337.