

Lecturas poscoloniales y decoloniales de la analítica foucaultiana para el análisis en contextos de herencia colonial

Andrea Ivanna Gigena

FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA Y RR.II. UNIVERSIDAD CATÓLICA DE
CÓRDOBA, ARGENTINA

ABSTRACT

The aim of this paper is to show the contribution of postcolonial and decolonial approaches to the interpretation of Foucauldian discursivity, in terms of its use as a conceptual toolbox for the study of political events in regions where colonial domination structures still survive. Both of these approaches argue that Foucault's thought leaves Eurocentrism intact simply because it doesn't consider the "colonial difference" as constitutive of modernity, biopower and governmentality. Nevertheless, post- and de-colonial perspectives consider that his theoretical framework has played a positive role in studies carried out from the European periphery.

Keywords: postcoloniality; decoloniality; coloniality of power; biopower and governmentality

El objetivo de este trabajo es mostrar el aporte que las lecturas poscolonial y decolonial hacen a la discursividad foucaultiana, en términos de su uso como caja de herramienta conceptual para el estudio de acontecimientos políticos en regiones donde perviven estructuras de dominación colonial. Esas perspectivas advierten que Foucault mantiene el *eurocentrismo* intacto al no considerar la diferencia colonial como co-constitutiva de la modernidad, del biopoder y la gubernamentalidad. Sin embargo, no niegan los aportes que realiza el autor francés para los estudios desde la periferia europea.

Palabras claves: poscolonialidad; decolonialidad; colonialidad del poder; biopoder; gubernamentalidad

Introducción¹

La analítica foucaultiana ha adquirido en los últimos años una notable importancia debido a su capacidad para dar cuenta de múltiples procesos políticos contemporáneos, a través del estudio de las prácticas que los constituyen (su historicidad, su singularidad y aquello que producen). El pensamiento introducido por Foucault relativo al biopoder, fuertemente crítico de la modernidad occidental y el humanismo europeo, ha sido retomado por diversos autores europeos cuyas producciones (y presencias) circularon asiduamente en el ámbito académico argentino. Me refiero a Paolo Virno, Giorgio Agambem, Roberto Esposito, Antonio Negri y también, aunque en menor medida, Maurizio Lazzarato y Judith Revel.

Sin embargo, muy poco eco tienen las reflexiones relativas a lo propuesto por Foucault que provienen del pensamiento decolonial y los estudios poscoloniales, aún cuando las lecturas que proponen de la *discursividad foucaultiana* le da una nueva impronta y un mayor potencial para su uso como caja de herramientas conceptual en regiones donde perviven estructuras de dominación colonial: la *colonialidad* a la que refiere Quijano (2000a y b).

Autores como Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Achille Mbembe, Partha Chatterjee, Santiago Castro-Gómez, advierten que Foucault mantiene intacto el *eurocentrismo* al no considerar la diferencia colonial como co-constitutiva de la modernidad y, en consecuencia, del biopoder y la gubernamentalidad (Castro-Gómez, 2007). Sin embargo, no por esto niegan los aportes del autor francés al pensamiento crítico emergido en América, Asia y África. Lo que hacen, más bien, es dar una nueva clave de interpretación al modo de producción de los sujetos.

Recuperar estas lecturas es lo que intento hacer con este trabajo. El lector podrá encontrar entonces un recorrido que transita desde breve descripción del pensamiento poscolonial y decolonial hasta las lecturas en clave poscolonial y decolonial de la analítica foucaultiana.

Epistemologías del sur

El pensamiento poscolonial² surge en la mitad del siglo XX en el marco de las experiencias de luchas anticoloniales en Asia y África y; pese a ser un campo de reflexión heterogéneo, el común denominador es que consideran a las experiencias de las luchas anticoloniales como instancias performativas tanto del sujeto colonizado como del colonizador. Sus referentes abrevan de diversas fuentes y encuentra su desarrollo y consolidación de modo privilegiado en lengua inglesa, desde África, India, Gran Bretaña, Australia y los Estados Unidos.

¹ Las reflexiones del presente trabajo son parte de mi tesis doctoral, en la cual analizo los procesos de subjetivación en indígenas y campesinos atravesadas por conflictos por sus territorios en las provincias de Salta y Santiago del Estero (Argentina), a partir de una articulación entre el pensamiento foucaultiano relativo al biopoder y la gubernamentalidad y las corrientes decolonial y poscolonial. La investigación fue financiada por el CONICET y dirigida por la Dra. Bidaseca.

² Para establecer esta caracterización me baso, privilegiadamente, en los siguientes textos: Mbembe (2008) y Bidaseca (2010).

La ausencia de producciones poscoloniales en lengua francesa contrasta con la importancia que, sin embargo, tiene entre sus fuentes la literatura y el ensayismo africano-francófono (Fanon, Césaire y Senghor, Glissant); los pensadores franceses de la alteridad (Merleau-Ponty, Sartre, Levinas) y las contribuciones analíticas de Foucault (genealogía), Derrida (deconstrucción) y Barthes, Lacan (estructuralismo). El diálogo del pensamiento poscolonial con algunas corrientes europeas críticas a la Modernidad, inclusive el marxismo (Marx y Gramsci), es una característica destacada con frecuencia (Castro-Gómez y Mendieta, 1998; Mbembe, 2008) y que marca una gran diferencia con el pensamiento decolonial, como veremos más adelante.

Según Mbembe (2008), pensador poscolonial africano, tres grandes momentos distinguen la constitución de esta corriente. Primero, la reflexión que precedió y acompañó las luchas anticoloniales en África, centradas en textos novelísticos, poéticos y militantes producidos por la diáspora africana y negra de habla francesa (Fanon, Senghor, Césaire, Glissant). El colonizado reflexionaba sobre sí mismo, articulando en nuevos sentidos (de mutua implicación) la discusión sobre clase y raza. “El discurso está centrado, entonces, en lo que puede ser llamado la política de la autonomía [...] para adquirir la condición de ciudadano y, por tanto, a participar en lo universal” (Mbembe, 2008, p. s/d) [La traducción es mía].

El segundo momento nos ubica en la década del '80 y es el calificado por Mbembe (2008) como de “alta teorización”, cuando el pensamiento poscolonial se moldea junto a la historiografía y la crítica literaria. Por un lado, la aparición del texto canónico, *Orientalismo* de Edward Said (publicado por primera vez en 1978), que presenta al oriente como una invención de Europa, la institucionalización de una cierta imagen o régimen de representación: el *orientalismo*. Luego, profundizan el espacio de reflexión abierto por el texto de Said tres pensadores emergidos del contexto indio: Ashis Nandy, Spivak y Homi Bhabha.

Mbembe reconoce, también, para este momento de la “alta teorización” las contribuciones del *Grupo Subalterno de la India*. Este Grupo debe ser considerado, sin embargo, como una corriente distinta al pensamiento postcolonial. Se conforma en comienzo de los '80 entre un grupo de historiadores indios (Ranjit Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, Shahid Amin, David Arnold, entre otros) cuyo campo de problematización es el tema del sujeto y la dominación en el marco del “colonialismo británico” y el posterior “nacionalismo indio”. Inspirados primero en la (re)lectura los textos de Gramsci³ y luego en el posestructuralismo, reflexionan sobre la representación del subalterno y cuestionan la historiografía dominante. Problematizan el tema de las fuentes desde donde analizar la conciencia subalterna.

También forman parte de este segundo momento la corriente de pensamiento “afro moderna” desarrollado por intelectuales afroamericanos, negros británicos y afrocaribeños, en las cosas del Atlántico, interesados en la

³ Rivera Cusicanqui y Barragán (1997) indican que el contexto de emergencia (fines de los '70) y el histórico involucramiento político de los autores explican la inevitable ligazón con el marxismo y, también apuntan que el Grupo de Estudios Subalternos no deja de hacer una fuerte crítica al marxismo por su ligazón con el pensamiento ilustrado (colonial o nacionalista). Es así que, a partir de Gramsci, lo que logran es posicionar la especificidad de la subalternidad (colonial y postcolonial) en la India.

“reescritura de las múltiples historias de modernidad en el punto que se encuentran los factores raciales y los de la clase social” [La traducción es mía] (*ivi*, p. s/d). La experiencia artística y estética ocupa un lugar central en esta corriente; así, la negritud, la esclavitud, las memorias del cautiverio y la diáspora son tematizadas en la religión, la música, las artes a través de autores como W.E.B. Dubois, Paul Gilroy, Stuart Hall.

Finalmente, el tercer momento del pensamiento poscolonial está marcado por la radicalización de la globalización y su presión sobre los recursos naturales y la vida humana. Las formas contemporáneas de instrumentalización de la vida son el eje de la producción intelectual, entre la que se ubica el propio Mbembe y la que nosotros podemos agregar las subsiguientes producciones de Spivak, Bhabha, Mudymbe. El imperativo es tratar de reconstruir, para transformar, el hilo conductor entre distintos modos de dominación a lo largo de la historia (esclavitud y colonización, antiguas y más recientes del capitalismo). La plantación, la fábrica y la colonia deben ser develados en su condición de “laboratorios” del autoritarismo del mundo actual (Mbembe, 2008).

El campo de estudios decoloniales⁴, por otro lado, emerge en los '90 como una corriente intelectual crítica que pretende constituir un nuevo modo de producción de conocimiento, un “paradigma otro”, respecto de la modernidad y el orden de dominación global establecido con la colonización de América y que se extiende hasta la actualidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Se trata de proyecto integrado por una importante diversidad de autores que proceden heterogéneas disciplinas y que reivindican como fuentes de su pensamiento a las corrientes latinoamericanas emergidas en América y Estados Unidos en los últimos 60 años, como por ejemplo: la teología, la filosofía y la sociología de la liberación, la pedagogía del oprimido ('60, '70); la teoría de la dependencia ('70); los debates latinoamericanos sobre modernidad/postmodernidad ('80); los estudios culturales, la teoría feminista chicana, el grupo de estudios subalternos de EE.UU ('90), entre otros (Escobar, 2003). También son referencias para algunos autores los escritos de Franz Fanon y Aimé Césaire.

En relación la articulación con el pensamiento poscolonial y las teorías europeas críticas de la modernidad occidental los intelectuales que adscriben al proyecto decolonial mantienen posiciones divergentes. Por un lado, algunos proponen concentrar el proyecto en la tradición de pensamiento latinoamericano exclusivamente, exclusivamente en el legado colonial español; por otro, algunos reconocen la especificidad de la teorización y el debate latinoamericano sin obliterar con esto la relación con las teorías poscoloniales (y la circunstancia de que el inicio del grupo haya estado enmarcado en un

⁴ Para establecer una genealogía del pensamiento decolonial me baso en general en la lectura de los siguientes textos: *Teoría sin Disciplina* (Castro-Gómez y Mendieta, 1998), *La poscolonialidad explicada a los niños* (Castro-Gómez, 2005b), “Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano” (Escobar, 2003), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Castro-Gómez y Grosfogel, 2007) e *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos* (Restrepo y Rojas, 2010). La denominación “decolonial” es muy reciente. A inicios de los '90 emergen asociados al nombre de *estudios postcoloniales latino/latinoamericanos*. Para fines de los noventa, sin embargo, el grupo había adoptado la denominación *postoccidentalismo* (Mignolo y Coronil) y principios del 2000 Arturo Escobar lo denomina programa, red o proyecto *Modernidad/Colonialidad*.

contexto discursivo mayor, el de los estudios poscoloniales) y el pensamiento crítico de la modernidad occidental (Castro-Gómez, 2005b).

Para la primera opción argumentaba tempranamente Mignolo:

...el Occidente no fue nunca el otro de Europa sino una diferencia específica al interior de su mismidad: las Indias Occidentales (como puede verse en el nombre mismo) y luego Norteamérica (en Buffon, Hegel, etc.) eran el extremo occidente, no su alteridad. América, a diferencia de Asia y África, fue incluida [en el mapa] como parte de la extensión europea y no como su diferencia. Esta es la razón por la cual, una vez más, sin occidentalismo no hay orientalismo (Mignolo 2003, p. 57).

Para la segunda, Castro-Gómez y Arturo Escobar indican que no es posible negar los trazos de la influencia de Foucault, Bourdieu y las discusiones realizadas por Hardt y o Negri en torno al Imperio y la globalización a pesar que: “No fueron influencias teóricas como las de Foucault, Deleuze y Derrida las que animaron algunas de estas obras sino los desarrollos propios de las ciencias sociales en América Latina, en particular de la teoría de la dependencia” (Castro-Gómez, 2005b, p. 42). Asimismo, se reconoce que la teoría poscolonial anglosajona presenta límites para abordar el debate latinoamericano de la modernidad/colonialidad (Castro-Gómez, 2005b).

Siguiendo a Restrepo y Rojas (2010), la colectividad que compone el pensamiento decolonial sí se caracteriza por:

a) *Distinguir entre colonialismo y colonialidad*. El primero remite a un sistema de dominación político-administrativo correspondiente a determinados períodos históricos y lugares concretos dónde se ejerció dominio imperial (como el español, holandés, francés, británico y, desde comienzo del siglo XX, estadounidense). La *colonialidad*, por otra parte, categoría que debemos a Aníbal Quijano (2000b), remite a la estructura de dominio subyacente al control ejercido durante la colonización española y lusitana; que permanece y se extiende – en múltiples dimensiones y regiones – una vez acabada esta. Esta distinción es nodal ya que nos permite distinguir que el pensamiento poscolonial opera en el marco de problematización abierto por el *colonialismo*, a diferencia corriente que lo hace en ámbito de problematización abierto por la *colonialidad*.

b) *Pensar a partir de la noción de sistema-mundo*. A partir de esta conceptualización de Wallerstein elaborada en la década del '70, se asume que la unidad de análisis no deben ser los estados o regiones particulares (consideradas aisladamente) sino el “sistema mundo”: un tipo particular de “sistema-histórico”. En este caso se trata de la “economía mundo” “capitalista”, que tras el descubrimiento de América se extiende sobre todo el planeta absorbiendo cualquier otro sistema-histórico que había tenido vigencia hasta ese momento. En clave de lectura decolonial la noción del sistema mundo es redefinida como: “sistema-mundo moderno/colonial” (Mignolo, 2003) o “sistema-mundo europeo/euro-norteamericano, moderno/colonial, capitalista/patriarcal” (Grosfoguel, 2007).

c) *Considerar a la colonialidad como el “lado oscuro” de la modernidad*. Se sostiene que entre modernidad y colonialidad hay una relación de co-constitución. Esto significa que la segunda no puede considerarse como un desvío en el proyecto moderno, más bien se trata de su necesaria otra cara. Así, cuando referimos a la modernidad indicamos, a su vez, que hay algo o alguien no-moderno, trazándose con ello fronteras de inclusión y exclusión. La

exterioridad resultante es lo que los autores de la corriente denominan la *diferencia colonial*.

d) *Problematizar los discursos euro-centrados e intra-centrados de la modernidad*. Los autores que se reconocen parte de este colectivo se proponen disputar la interpretación de las narrativas respecto de la modernidad, incluso las más críticas, que consideran que la misma se origina en Europa y es difundida al resto del mundo. Cuestionan con esto los “límites temporales” atribuidos a la modernidad y las narrativas universalizantes. En algunos casos, se argumenta que aquello que se asocia como característico de la modernidad son, en realidad, instituciones y formas de subjetividades experimentadas (“inventados”) previamente en los territorios coloniales.

e) *Considerar al pensamiento decolonial, antes que como un nuevo paradigma, como un “paradigma otro”*. Se trata de transformar no solo el contenido de las epistemes occidentales sino, particularmente, los “términos y las condiciones de la conversación”.

Lo que estos autores buscan no es consolidarse como un nuevo paradigma teórico dentro de la academia (como el posestructuralismo, la poscolonialidad, etc.), sino cuestionar los criterios epistémicos de producción del conocimiento académico articulados al eurocentrismo y a la modernidad [...] reconocer que todo conocimientos es un conocimiento situado, histórica, corporal y geopolíticamente (Restrepo y Rojas, 2010, p. 20).

La revalorización de los conocimientos otros no debe interpretarse como un rescate esencialista de autenticidades sino como conocimientos “transmodernos”.

f) *Consolidar un proyecto decolonial*. Intervenir sobre la construcción de otros mundos:

... la inflexión decolonial refiere una ética y una política de la pluriversalidad. En oposición a diseños globales y totalitarios en nombre de la universalidad [...] la pluriversalidad constituye una apuesta por visibilizar y hacer viables la multiplicidad de conocimientos, formas de ser y de aspiraciones sobre el mundo” (*ibidem*, p. 21).

En esta línea, se distingue del pensamiento poscolonial en la medida que no se ha limitado a una actividad de producción académica exclusivamente y sus miembros participan en “proyectos académicos políticos” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Agrego una dimensión más no considerada por Restrepo y Rojas (2010). Se trata de la centralidad que adquiere para sus adherentes la noción de raza introducida por Aníbal Quijano.

La raza marca la complejidad del proceso de acumulación capitalista: “Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, [y] en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa” (Quijano, 2000a), es la marca de la alteridad y de la división internacional en el mundo moderno/colonial. Las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados se naturalizaron en una jerarquía de dominación, explotación y conflicto basada en la raza que todavía, por la

colonialidad, atraviesa a múltiples relaciones sociales – sexualidad, género, conocimiento, clase, división del trabajo, epistemología, espiritualidad, etc. – (Quijano, 2000a,b; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007).

Quienes adhieren a este proyecto intelectual decolonial asumen que la racialización no funciona igual entre distintos tiempos y distintos espacios geográficos; lo que exige siempre historizarlas y localizarlas. Maldonado-Torres, uno de quienes asume esta heterogeneidad indica, sin embargo, que hay una semejanza entre todas las formas de *racialización*: “una actitud de sospecha permanente” (Maldonado-Torres, 2007, p. 133) respecto de la humanidad del otro (“escepticismo maniqueo misantrópico”, “maniqueísmo misantrópico racista/imperial”).

Volvamos ahora brevemente, al concepto de la *colonialidad* referido como primera característica. Aníbal Quijano describe la “colonialidad del poder” como el patrón de poder global que comenzó a formarse a partir del descubrimiento de América y que, a diferencia de otros dominios coloniales, tuvo la pretensión de homogenizar las formas básicas de existencia social de todas las poblaciones bajo su autoridad:

Tal como lo conocemos históricamente, a escala societal el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. (Quijano 2000a, p. 345).

A medida que se ampliaba la conformación del pensamiento decolonial se diversificaron los ámbitos desde donde se pensaría los efectos de la colonialidad. Así, emergen las nociones de la “colonialidad del saber” (la invisibilización de múltiples formas de conocimientos, por no ajustarse al patrón de conocimiento occidental); la “colonialidad del ser” (los efectos de la colonialidad en la “experiencia vivida” de los sujetos, y no sólo en sus mentes). Finalmente, en los últimos años se han producido algunos textos en materia de “colonialidad de la naturaleza” por Edgardo Lander y Arturo Escobar aunque este último reconoce que la naturaleza, el género y los imaginarios económicos alternativos son las problematizaciones que apenas encuentran lugar en el grupo (Escobar, 2003).

En definitiva, el pensamiento decolonial es un proyecto intelectual y político de reciente emergencia, en vías de consolidación, con fronteras abiertas y una prolífica producción de textos predominantemente teóricos y filosóficos. Sus autores manifiestan una fuerte cohesión en torno a un núcleo de conceptos –colonialidad, diferencia colonial, transmodernidad, interculturalidad y vienen manteniendo de modo regular diferentes instancias de encuentros y publicaciones.

Más allá de sus diferencias y especificidades, tanto el pensamiento decolonial como poscolonial vienen haciendo una contribución importante y alternativa, desde los márgenes, respecto de los modos de leer nuestra modernidad. Así, podemos nombrar algunos puntos de convergencia: a) el

rechazo a los legados cognoscitivos del colonialismo o la colonialidad; b) el cuestionamiento de la pretensión de "objetividad" y "universalidad" de las formas de conocimiento institucionalizadas por el "eurocentrismo"⁵; c) el cuestionamiento de conexiones entre poder, conocimiento y distribución territorial del mundo que establecieron a Europa como "centro"; d) la búsqueda de rupturas y el descentramiento geocultural del locus de enunciación del conocimiento; e) la formulación de un conocimiento capaz de dar cuenta de la agencia histórica de los sujetos subalternizados atendiendo, siempre, a la historia y la historicidad concreta de cada contexto.

Las lecturas poscoloniales y decoloniales del pensamiento de Foucault

Intentaré ahora poner de relieve las lecturas críticas que los pensadores de las corrientes decoloniales y poscoloniales hacen a Foucault para que el lector pueda establecer las condiciones de posibilidad de la utilización de las herramientas conceptuales foucaultianas en contextos de herencia colonial como el latinoamericano.

Los principales referentes del pensamiento poscolonial atribuyen, y objetan, a Foucault un esencialismo epistémico de la modernidad a nivel microestructural que olvida las macroestructuras capitalistas que han hecho posible esa esencialización (Castro-Gómez, 2005b). Por ejemplo, Edward Said, a pesar de reconocer en *Orientalismo* la deuda que tiene con el francés⁶, advierte que el concepto de poder elaborado por este autor le permite "obliterar el rol de las clases, el rol de la economía, el rol de la insurgencia y la rebelión" (Said, 1983; citado por Spivak, 2003, p. 316). Ignorar las macroestructuras es considerado un acto de "irresponsabilidad intelectual" de Foucault (Said, 1996; citado por Castro-Gómez, 2005b).

Asimismo, dice Said que si bien tanto Foucault como Fanon son herederos del pensamiento de "Hegel, Marx, Freud, Nietzsche y Sartre":

...Fanon se nutre de ellos para 'representar los intereses de un doble ámbito, el nativo y el occidental saliendo del confinamiento hacia la liberación', [mientras que] Foucault va alejándose cada vez más de una consideración seria y rigurosa de los conjuntos sociales, centrándose en su lugar en el individuo como un ser disuelto en una «microfísica del poder»" (Said, 1996; citado por Bidaseca, 2010, p. 75).

Gayatri Spivak (2003), por otro lado, introduce su célebre artículo "¿Puede hablar el subalterno?" con una crítica lapidaria a las corrientes críticas occidentales más radicales (el posestructuralismo) que problematizan al sujeto conservando, en última instancia, al "sujeto de Occidente, o al Occidente como

⁵ El eurocentrismo es la "actitud colonial" en relación al conocimiento que jerarquiza los conocimientos y los subalterniza en términos de centro/periferia y por jerarquías étnico/raciales (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

⁶ En una de las acepciones que Said reconoce para *Orientalismo* dice: "Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *L'Archéologie du savoir* y en *Surveiller et punir*. Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del período posterior a la Ilustración" (Said, 2010, p. 21-22) [Énfasis original].

sujeto" (Spivak 2003, p. 302). Sorprende a Spivak que los intelectuales canónicos de la "heterogeneidad y del Otro" ignoren la división internacional del trabajo a nivel global (como Foucault, Deleuze), la función de la ideología en la historia económica e intelectual (como Foucault, Deleuze y Guattari) y, que traten el sujeto individual a través de conceptos totalizantes, como poder y deseo. Todo esto, sostiene Spivak, les impide desarrollar una teoría de los intereses o una "producción ideológica contrahegémica" (*ivi*, p. 307).

Para Spivak, "Foucault es un pensador brillante del poder-entre-líneas, pero la conciencia de la reinscripción topográfica del imperialismo no informa sus presuposiciones. Es cooptado por la versión restringida de Occidente producida por esa reinscripción y así ayuda a consolidar sus efectos" (*ibidem*, p. 332). La explotación económica (por el capitalismo global) y la dominación geopolítica ejercida por los Estados-nación no puede ser aprehendida a través de una teoría micro del poder según la crítica spivakiana. De allí la consideración de las limitaciones de Foucault: "La clínica, el asilo, la prisión, la universidad, parecen alegorías de pantalla que clausuran de antemano una lectura de las narrativas más amplias del Imperialismo" (Spivak, 1997, p. 265).

Es de destacar, sin embargo, que por las fechas en que se producen estas críticas y por la bibliografía de Foucault a la que remiten (de principio de los '70), tanto Said como Spivak no consideran el giro conceptual que produce el autor, a fines de los '70, introduciendo las nociones de biopolítica, biopoder y, fundamentalmente, la gubernamentalidad. En base a una entrevista hecha a Gilles Deleuze en el año 1986, Castro-Gómez (2010) detalla pormenorizadamente el *impasse teórico* de Foucault a mediados de los '70 que lo llevó a una reconceptualización de su teoría del poder⁷ (el progresivo abandono del esquema lucha/represión o "hipótesis de Nietzsche"), ignorada en las críticas de Spivak, Bhabha y Said (Castro-Gómez, 2007).

Así, por ejemplo, en el curso de 1978, *Seguridad, Territorio y Población*, Foucault da cuenta del paso de la razón pastoral a la razón gubernamental indicando que, en dicho tránsito, a principio del siglo XVII, se produce la "invención de Europa": una pluralidad de Estados en competencia (no una jerarquía de Estados subordinados a las pretensiones imperiales de España de conformar una monarquía universal). Esto implicaba, según indica Foucault, la formación de un sistema supraestatal de seguridad, un mecanismo global de poder, capaz de garantizar la existencia competitiva de esos Estados-nación⁸. Entonces, además de entender al poder como red, el autor entiende que el poder se ejerce en distintos niveles:

⁷ Esto significó la conceptualización del biopoder, que toma a su cargo la vida, desde lo orgánico a lo biológico, del cuerpo a la población. Foucault asocia el biopoder a dos tecnologías: las disciplinarias que emergen a partir el siglo XVII, *la anatomopolítica del cuerpo humano*, cuyo principal objeto es el cuerpo de los individuos y; las regulatorias que emergen en el siglo XVIII, *la biopolítica de la población*, centradas en el cuerpo-especie (Foucault, 2002). Ambas tecnologías actúan en diferentes niveles pero entrelazadas. Así, el biopoder opera en un doble juego de producción-regulación. El poder es productivo antes que coercitivo y dicho carácter reside en su vocación de intervenir para "hacer vivir". El carácter regulador reside en su vocación por determinar el cómo vivir, cómo es un "mejor vivir": una vida más segura, más productiva y menos azarosa.

⁸ Según Castro-Gómez (2007) son muy parecidos el sistema-interestatal que piensa Foucault con el sistema-mundo de Wallerstein solo que, para el primero, el sistema empieza y acaba en Europa.

Foucault distingue tres niveles de generalidad en el ejercicio del poder: un *nivel microfísico* en el que operarían las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, así como las «tecnologías del yo» que buscan una producción autónoma de la subjetividad; un *nivel mesofísico* en el que se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica; y un *nivel macrofísico* en el que se ubican los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la «libre competencia» entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta. En cada uno de estos tres niveles el capitalismo y la colonialidad del poder se manifiestan de forma diferente. Es precisamente este vínculo en red entre diferentes tecnologías de poder que operan a distintos niveles de generalidad y con distintos instrumentos, lo que ignora la crítica poscolonial de Said, Bhabha y Spivak (Castro-Gómez, 2007, p. 162) [Énfasis original].

Por otro lado tenemos las críticas de Homi Bhabha (2002). El intelectual indio destaca lo problemático que resulta la “construcción de la modernidad” de Foucault, en tanto modernidad occidental. Tengamos presente que Foucault (2007) define a la modernidad como una “actitud”, como un proyecto, una forma específica de poder (dominación) y no como un período histórico determinado. Se desprende de la misma que hay una identidad entre Ilustración y modernidad en la medida que la primera inaugura el “ethos” moderno. Además de esto, indica Bhabha, en ese texto Foucault distingue como signo de la modernidad el *espectáculo*, que separa al acontecimiento y los espectadores: “la distancia perspectivística desde la que es visto el espectáculo” (Bhabha, 2002, p. 293). Se produce entonces un desfase entre el acontecimiento y la enunciación.

En este desfase es donde Bhabha antepone su objeción: “La eurocentricidad de la teoría foucaultiana de la diferencia cultural se revela en su insistente espacialización del tiempo de la modernidad” (*ibidem*, p. 293). Se deja fuera de la modernidad el espacio de la experiencia colonial de los siglos XIX y XX y ubica a la “raza” (el racismo) fuera de la modernidad, como una “ensoñación arcaica” que se hace presente en el holocausto judío. Recordemos que, para Foucault, la *raza* es el fundamento de la producción del biopoder, la forma moderna de poder⁹.

El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador; cuando haya que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones [...]. Destruir no solamente al adversario político, sino a la población rival, esa especie de peligro biológico que representan para la raza que somos, quienes están frente a nosotros [...]. Podemos decir que lo mismo con respecto a la criminalidad. Si ésta se pensó en términos de racismo, fue igualmente a partir del momento en que, en un mecanismo de biopoder, se plantó la necesidad de dar muerte o apartar a un criminal. Lo mismo vale para

⁹ Foucault se pregunta: ¿Cómo entender entonces el ejercicio interrumpido (y escandaloso) del derecho a matar ejercido bajo el arbitrio del biopoder?. Allí aparece entonces la cuestión del racismo. La raza permite explicar la “aparente” paradoja de un poder que se ejerce sobre la vida promoviendo, al mismo tiempo, aquello que la anula: una multiplicidad de muertes. De allí que Foucault (2002 [1975]) sostenga que el *racismo moderno* es *estatal* y *biologizante*. Tiene, además, dos funciones: fragmentar a la especie humana, introduciendo diferencias jerárquicas en un “continuum biológico” y establecer una relación positiva con respecto a la muerte para los grupos que integran las posiciones inferiores de la jerarquía para quienes, incluso, la muerte será “solicitada por necesidad”.

la locura y las diversas anomalías. En líneas generales, creo que el racismo atiende a la función de muerte en la economía del biopoder, de acuerdo con el principio de que la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o población (Foucault, 2000, p. 232-233).

Podríamos sugerir que el racismo encuentra sus antecedentes en la experiencia colonial para luego, extenderse como fundamento de poder en el contexto europeo, a partir de la Ilustración y hallando su paroxismo en la régimen nazi. Sin embargo, Foucault no dice que el colonialismo sea el origen del racismo, como bien marca Castro-Gómez:

Lo que parece querer decir Foucault es que las colonias fueron *uno* de los laboratorios en los que se probó el racismo en tanto que dispositivo biopolítico de guerra. No está diciendo que el racismo *nace* con el colonialismo, ni que el colonialismo es la condición de posibilidad del racismo; lo que dice es que la experiencia colonial europea coadyuva a *desarrollar* el discurso del racismo (Castro-Gómez, 2007, p. 158) [Énfasis original].

Y esta dificultad de Foucault de poner en relación el colonialismo con el racismo es lo que Bhabha considera como una condena del racismo a una práctica arcaica que, extra temporáneamente, aparece en la modernidad:

En la introducción de Foucault a la *Historia de la Sexualidad*, el racismo aparece en el siglo XIX como una forma de retroversión que Foucault termina renegando [...] la gran ironía histórica de la modernidad es que la aniquilación hitleriana de los judíos haya sido llevada a cabo en nombre de los signos arcaicos, premodernos, de la raza y la sangre [...] más que por la política de la sexualidad. Lo que es profundamente revelador es la complicidad de Foucault con la lógica de lo “contemporáneo” dentro de la modernidad occidental. Al caracterizar la “simbólica de la sangre” como retrovertida, Foucault reniega el desfase temporal de la raza como signo de la diferencia cultural y su modo de repetición (Bhabha, 2002, p. 297-298).

Pese a esto, el autor indio no descarta absolutamente el pensamiento foucaultiano. Más bien sugiere que el “olvido foucaultiano” es un punto de partida para el texto poscolonial¹⁰, es una obertura, una posible línea de continuidad que empieza allí donde el pensamiento crítico a la modernidad occidental encuentra su límite, en el *eurocentrismo*.

El colombiano Santiago Casto-Gómez (2007) también considera que el pensamiento de Foucault es eurocéntrico. Sin embargo, presenta una lectura alternativa a Bhabha, Spivak y Said en relación a esa eurocentricidad y la raza. Como vimos, cuando Foucault asocia la modernidad a la ilustración establece, de alguna forma, las coordenadas temporo espaciales hacia donde debemos

¹⁰ “Estamos pidiendo que Foucault reinstaure el colonialismo como el momento ausente en la dialéctica de la modernidad? ¿Queremos que “complete” el argumento apropiándose del nuestro? Definitivamente no. Sugiero que la perspectiva poscolonial está trabajando subversivamente en su texto en ese momento de contingencia que permite progresar a la contigüidad del argumento, siguiendo un pensamiento a otro. De pronto, en el punto de su clausura, una curiosa indeterminación entra en la cadena del discurso. Éste se vuelve el espacio de una nueva temporalidad discursiva, otro lugar de enunciación que no permitirá que el argumento se extienda en una generalidad no problemática” (Bhabha, 2002, p. 236-237).

dirigirnos para entender la génesis del poder moderno; dejando fuera del tiempo moderno la experiencia colonial de los siglos XVI al XVII (el colonialismo en América). Siguiendo a Dussel, quienes adscriben al pensamiento decolonial, sostienen que la modernidad empieza con el descubrimiento de América.

Dussel (2000) indica esta génesis de la modernidad, a partir del cual deben distinguirse dos etapas. La primera, la etapa colonial, inicia en el siglo XV asociado al imperio de España y Portugal, junto al desarrollo del mercantilismo mundial y la consolidación de un *ethos* cristiano, humanista y renacentista. La segunda modernidad, la ilustrada, está asociada los imperios de Holanda, Francia e Inglaterra (desde el siglo XVII) y luego a Estados Unidos (siglo XX). En cada etapa se generó un modo particular de subjetividad. La primera se formó el “ego conquiro” (“yo conquistador”), antecedente del “ego cogito” de la segunda etapa (Dussel, 2000), subjetividad unida al surgimiento de la burguesía [en Europa] y a la consolidación de un modo de producción capitalista (Castro-Gómez, 2005a).

Para Foucault, entonces, la modernidad sería aquello que en el pensamiento decolonial es la segunda modernidad y sus referencias al colonialismo sólo tienen que ver con el colonialismo moderno de los imperios británicos y franceses. Sin embargo, volviendo al vínculo entre esto y la raza, advierte Castro-Gómez (2007) que Foucault no dice que el colonialismo sea el origen del racismo ni que haya un solo tipo de racismo:

Su tesis [la de Foucault] es, entonces, que la «guerra de las razas» no se lanzó únicamente en contra de poblaciones ubicadas fuera de las fronteras europeas, [...] («genocidio colonizador»), sino también, y de forma diferencial, en contra de la aristocracia en el siglo XVII, de la burguesía emergente en el siglo XVIII, de los pobres en el siglo XIX y de los judíos en el siglo XX. Todos estos fenómenos no son expresiones de una *misma* lógica racista, derivada del colonialismo, sino que estamos frente a racismos completamente diferentes, que deben ser entendidos en sus propios contextos y relaciones de poder. [...] Así, el racismo colonial es *una* forma específica de racismo. (Castro-Gómez, 2007, p. 58-159) [Énfasis original].

Quiero destacar aquí, también, que la idea de que la modernidad precede a la Ilustración es sugerida por algunos teóricos poscoloniales también, como Partha Chatterjee y Achille Mbembe. El primero, intelectual indio, afirma que la genealogía del poder pastoral y de la gubernamentalidad omite las tradiciones de ejercicio del poder colonial:

...en la elaboración del moderno arte de la gubernamentalidad [...] los teatros coloniales de África y Asia fueron, al menos, tan importantes como los propios territorios metropolitanos en cuanto escenarios de experimentación y teorización. El ideal reconstruido del poder pastoral fue, estoy firmemente convencido, un tema persistente en el moderno proyecto colonial europeo y más ejemplarmente en el caso del dominio británico en India” (Chatterjee, 2008, p. 38).

Incluso, en Sudamérica, las tecnologías modernas fueron utilizadas para lidiar con las masas, la tecnología biopolítica se experimentaba en las poblaciones como si estas fueran conejillos de indias. Luego de que estas técnicas eran probadas en las colonias, se traían a Europa (Chatterjee, 2006, p. 21).

Por otro lado, para Mbembe la “Modernidad Global” es anterior a la Ilustración y su origen debe rastrearse en los “laboratorios” – los sistemas de “plantaciones” y la trata de esclavos – instaurados en América, mucho antes de la colonización imperial en Asia y África:

La crítica postcolonial demuestra que nuestra modernidad global necesita ser analizada en contexto mucho antes del siglo XIX, comenzando por el período en el cual la mercantilización de la propiedad privada ocurrió de la mano de la mercantilización de las personas durante la trata de esclavos (Mbembe, 2008, p. s/d) [La traducción es mía].

Justamente estos dos autores, Chatterjee y Mbembe, consideran en sus re-lecturas de la discursividad foucaultiana las producciones posteriores al *impasse teórico*. Esto explicaría que para ambos autores, a diferencia de Said, Spivak y Bhabha, el límite de Foucault no es el análisis microfísico del poder sino el hecho de no considerar el contexto no-europeo en la genealogía de las categorías conceptuales desarrolladas. En esta línea, Chatterjee realizar una crítica de la concepción eurocéntrica de la gubernamentalidad y Mbembe a la concepción eurocéntrica de la biopolítica y el racismo. Me detendré en cada una.

Por un lado, Chatterjee (2008) no cree que existan políticas modernas fuera de la gubernamentalidad y el capitalismo. Distingue entre ciudadanos (que habitan el mundo de la teoría, la “nación homogénea”) y población (que habitan el mundo de las políticas públicas, la “nación heterogénea”). Esta última es una categoría libre de cargas normativas, una categoría descriptiva y empírica producida constantemente por las técnicas gubernamentales que están destinadas a garantizar el “bienestar” de la población. Los “gobernados” (la población) son aquellos que han perdido la capacidad de gobernar pero redefinen continuamente, negociando con el sistema gubernamentalizado, los modos en que quieren ser gobernados¹¹.

En consonancia con Foucault, la población es definida como un objeto de la intervención biopolítica. Sin embargo, lo que hace Chatterjee es demostrar que la genealogía foucaultiana respecto del concepto de la gubernamentalidad es limitada en la medida que no considera el escenario colonial europeo y americano. Para Chatterjee, entonces, la *población* no se constituyó en un campo de intervención en Europa durante el siglo XVIII, en tanto procesos biológicos que deben regularse, como sugiere Foucault. Emerge, más bien, durante la experiencia colonial y desde allí es exportado a Europa¹².

¹¹ Para Chatterjee los sujetos gobernados no son “pasivos”, que responden a las intervenciones o directrices de un gobierno. Tienen iniciativa política, de negociar el modo en que quieren ser gobernados. La negociación es siempre contextual y contingente. En algunos casos, el proceso puede generar una expansión de la participación y la democracia (Chatterjee, 2008). Está pensando entonces en las denominadas “tecnologías gubernamentales”, ya definidas, que se diferencian de las tecnologías del yo y del poder (Foucault, 1996).

¹² “Por ejemplo, el método de las huellas digitales, que ahora es tan común, fue inventado y desarrollado en la India para identificar a las personas que no podían leer. De este modo, las policías coloniales utilizaban a las huellas digitales como un medio para archivar a las masas, años después fue implementado por la policía de Inglaterra” (Chatterjee, 2006, p. 21-22).

Las nuevas técnicas de las agencias gubernamentales, que han aparecido a lo largo del siglo XX, parten sobre la base de la biopolítica. Lo interesante es que muchas de estas técnicas de la biopolítica han aparecido en situaciones coloniales y no necesariamente en Europa. Surgieron en una coyuntura colonial porque precisamente allí no había una noción de ciudadanía, nadie en las colonias era ciudadano, pues era un problema lidiar con individuos que tuvieran una carga ética. Por eso, era más fácil concebir a las poblaciones como masas (Chatterjee, 2006, p. 21).

Yo he mencionado las ideas de Foucault y las he reformulado no en el contexto europeo específico, sino en uno que se encuentra fuera de la esfera europea. Tengo la sensación de que las implicaciones son diferentes entre las que sugirió Foucault para el caso europeo, en particular, para Francia y Alemania (*ibidem*, p. 20).

Por otro lado, Mbembe se centra en la biopolítica y la función del racismo como instancia de legitimación del poder de matar y ejercer una política de *terror* sobre determinadas poblaciones. A tono con los planteos de Foucault, afirma que las experiencias políticas contemporáneas deben abordarse desde categorías diferentes a las heredadas del discurso político moderno a través de nociones “menos abstractas”, como vida y muerte. Frente al privilegio dado por la crítica política a las teorías normativas de la democracia y la centralidad del concepto de “razón”:

Mi interés se centra en esas figuras de la soberanía cuyo proyecto central no es la lucha por la autonomía, sino *la instrumentalización generalizada de la existencia humana y la destrucción material de cuerpos y poblaciones humanos*. Esas figuras de soberanía no tienen nada que ver con un episodio de locura exacerbada o con la expresión de una ruptura entre los impulsos y los intereses del cuerpo y los de la mente. Por el contrario son, como los campos de exterminio, lo que constituye el *nomos* del espacio político en el que aun vivimos (Mbembe, 2006, p. 34)

Asimismo, adhiere a la tesis esbozado por Foucault en “Defender la Sociedad” de que la raza y el racismo explican la función homicida del Estado:

Al fin y al cabo, mucho más que el pensamiento de clase (la ideología que define la historia como una lucha económica entre las clases), la raza ha sido la sombra omnipresente en el pensamiento y la práctica políticas de occidente, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los extranjeros (*ibidem*, p. 36).

Sin embargo, se distancia del autor francés en la medida que no cree que el desarrollo del biopoder y el racismo de Estado tengan su origen en mecanismos de formaciones socio-políticas de la Europa Occidental. El antecedente más remoto está en el sistema de plantación en América: “Cualquier relato histórico del surgimiento del terror moderno necesita tratar la esclavitud, que podría ser considerada como uno de los primeros casos de experimentación biopolítica” (*ibidem*, p. 39)¹³ y; el más cercano, el sistema

¹³ En la plantación es donde el esclavo se convierte en una figura emblemática para analizar el ejercicio del poder. Por un lado la humanidad del esclavo queda reducida a una “sombra”, “La condición de esclavo resulta de una pérdida triple: la pérdida de un “hogar”, la pérdida de los derechos sobre el propio cuerpo y la pérdida del estatus político. Esta triple pérdida es idéntica

colonial establecido en Asia y África (siglo XIX y XX): “En él se ve la primera síntesis entre la masacre y la burocracia, esta encarnación de la racionalidad occidental” (*ibidem*, p. 40).

Para Mbembe los territorios coloniales han sido contruidos por el imaginario europeo como zonas de frontera, de guerra y desorden lo que les permitió ejercer su dominio siempre bajo un *estado de excepción*. Esto se sustentó en “la negación racial de cualquier lazo de unión entre el conquistador y el nativo” (*ibidem*, p. 41), la asimilación de la vida nativa a la vida animal. Esto significa que: “...el nazismo y el estalinismo simplemente ampliaron una serie de mecanismos que ya existían en las formaciones políticas y sociales de la Europa occidental (sometimiento del cuerpo, las regulaciones higiénicas, la degeneración y la raza)” (*ibidem*, p. 40).

Así, y como corolario, en las estrategias coloniales de la modernidad reciente¹⁴ herederas de legados previos, se articulan lo disciplinar, lo biopolítico y lo *necropolítico*. Aquí la muerte ya no es vista como un elemento inherente, co-constitutivo de la biopolítica *para asegurar la homeostasis poblacional*, sino como una tecnología política diferenciada que tiene por fin *la masacre poblacional*. Así, la necropolítica no discrimina entre los enemigos internos y externos y ejerce un terror sistemático sobre las poblaciones. La gestión de las multitudes, particularmente diaspóricas, y la extracción de los recursos naturales son sus características:

...las nuevas tecnologías de la destrucción están menos interesadas en inscribir a los cuerpos en los nuevos aparatos disciplinares que en inscribirlos, cuando llega el momento, en el orden de la economía radical que ahora se representa con la ‘masacre’ (...) figuras humanas que están vivas, sin dudas, pero cuya integridad corporal ha sido reemplazada por piezas, fragmentos, arrugas e incluso heridas inmensas que son difíciles de cerrar. Su función es mantener ante los ojos de la víctima, y de las personas que lo rodean, el mórbido espectáculo de la mutilación (*ivi*, p. 48).

Ya es indicativo que al introducir el necropoder como una tecnología específica este autor produzca un viraje conceptual hacia Fanon, de quien retoma la “lectura espacial de la ocupación colonial” para poder explicar las características de esta tecnología colonial. Esto tiene que ver con que, si bien para Mbembe la discursividad foucaultiana tiene operatividad para sus análisis: “no resuelve, por ensalmo, el problema del significado de los fenómenos de violencia en el África contemporánea” (Mbembe, 2007, p. 361).

Para este autor, en África, el ejercicio necropolítico responde a una economía general de la violencia, indisociable de la emergencia de una cultura del terror y del miedo, un problema de gobierno en general, que busca modularla la violencia, permitiendo emerger espacios de resistencia, de modo tal que la gestión de esos mismos conflictos genere mayor productividad:

a la dominación absoluta, la alineación mental y la muerte social (la expulsión total de la humanidad)” (Mbembe, 2006, p. 39). Por el otro, “...el esclavo sigue siendo capaz de incorporar cualquier objeto, instrumento, lenguaje o gesto a una representación y estilizarlo. Por medio de la ruptura con su desarraigo y el puro mundo de las cosas del que es solo un fragmento, el esclavo es capaz de mostrar las capacidades proteicas de los lazos humanos mediante la música y el propio cuerpo, que es supuestamente la posesión de otro” (Mbembe, 2006, p. 39-40).

¹⁴ El autor considera el conflicto palestino-israelí, la guerra del golfo y régimen del apartheid en Sudáfrica.

“Lejos de constituir una disfunción respecto a la lógica general de formación del Estado, sería al mismo tiempo un recurso y un modo de acción política” (*ibidem*, p. 358).

Estamos entonces frente a una conceptualización que señala que frente al contexto de ex colonias podemos tomar las herramientas conceptuales foucaultiana pero asumiendo que si bien la metodología es propicia, los dispositivos reconocidos por el autor francés no son suficientes para aprehender la experiencia colonial, donde el poder se ha ejercido históricamente bajo el *estado de excepción*¹⁵. Este original modo de uso del andamiaje conceptual de Foucault puede encontrarse también (aunque en otro contexto de reflexión) en los trabajos de teorización y producción empírica del colombiano Santiago Castro-Gómez que introduciré a continuación.

Castro-Gómez trabaja sobre las tecnologías y los dispositivos propios de la experiencia colonial en Latinoamérica, emergentes del dominio imperial español, articuladamente con los que ya desarrolló Foucault¹⁶ para la Europa pos-Ilustración; basándose en la premisa de que la perspectiva analítica de Foucault es eurocéntrica en su contenido no lo es en su forma. Es eurocéntrica porque no pudo ver la diferencia colonial, arguyendo que las diferentes tecnologías de poder y el racismo – indisoluble ligado al biopoder – se originan en Europa y se extienden, luego, al resto del mundo. Además, porque se concibe al colonialismo:

[...] como un fenómeno *derivado* de la formación de los estados nacionales al interior de Europa [...] un fenómeno *intraeuropeo*. [...] solo puede hablarse de colonialismo, en sentido estricto, desde finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, es decir, cuando se consolida plenamente la hegemonía de algunos estados nacionales en Europa (Castro-Gómez, 2007, p. 164).

Pero, haciendo una abstracción del contenido, la metodología foucaultiana puede articularse con el enfoque de la *colonialidad*, en una unión de mutuas correctivas, permitiendo un abordaje acabado de las relaciones modernidad-colonialidad.

Primero, consideremos aquello que Castro-Gómez considera es un aporte de la discursividad foucaultiana. En primer término, el concepto de poder: que funciona reticular y articuladamente entre los niveles micro, meso y macrofísico. Esta noción opera como una correctiva al análisis del sistema-mundo que, como vimos, es una antecedente importante en la perspectiva decolonial:

Lejos de Foucault está la idea de que este nivel macro determina «en última instancia» a todos los demás niveles de la red, cosa que sí es muy evidente en los postulados de Wallerstein. Para éste, la *lógica* del capitalismo se juega por entero en el nivel global del sistema-mundo y todas las demás instancias (el Estado, la familia, la sexualidad, las prácticas de subjetivación, etc.) son tenidas como «momentos» inferiores al servicio de una totalidad mayor. Ninguna de

¹⁵ En su ensayo Mbembe propone explorar la relación entre el concepto de biopoder con la noción de soberanía (*imperium*), el estado de excepción y estado de sitio, conceptos tomados de Carl Smith.

¹⁶ *La Hybris del punto cero* (2005), *Tejidos Oníricos* (2010) y, “Genealogías de la Colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX” (2008) (este último editado junto a Eduardo Restrepo) son algunas muestras de esta producción.

estas instancias goza de una autonomía, ni siquiera relativa, frente a la lógica macro del sistema-mundo. El poder es *una sola red* que funciona con *una sola lógica* en todos sus niveles. La herencia hegeliano-marxista y estructuralista de Wallerstein en este punto es evidente y se convierte en el mayor *lastre teórico* que arrastra consigo el Análisis del sistema-mundo (*ivi*, p. 165) [Énfasis original].

Es decir, la *teoría jerárquica* del poder del sistema-mundo para la cual los regímenes globales tienen prioridad analítica, es superada por la *teoría heterárquica* que propone Foucault. En ésta última se privilegia el análisis de prácticas locales concretas ya que: “[los regímenes globales] no funcionan en abstracto sino a través de tecnologías de subjetivación y regularización como son, por ejemplo, la disciplina y la biopolítica, cuya operatividad debe ser investigada empíricamente en los niveles más locales” (Castro-Gómez, 2007, p. 167). Son los sujetos quienes “incorporan segmentaciones globales” y, a su vez, quienes pueden ejercer las prácticas de “resistencias y descolonización”¹⁷. De esto se deriva el supuesto de la “interseccionalidad”, que significa que:

...la vida social es vista como compuesta 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 (*ibidem*, p. 167).

En segundo término, la perspectiva foucaultiana corrige un defecto asociado a la temporalidad del enfoque del sistema-mundo, ya que en el mismo se subordinan (en última instancia) las temporalidades locales al ritmo temporal global (del capitalismo). En sentido contrario, lo que Foucault ha indicado es que, aunque relacionados, “cada régimen de poder tiene su propia temporalidad” y hasta hay regímenes que “permanecen en una exterioridad relativa frente al sistema-mundo y que, por lo tanto, se mueven en una temporalidad diferente. [...] una situación marcada por la coexistencia de diferentes experiencias del tiempo” (*ivi*, p. 170).

Consideremos ahora cuáles son las correctivas que noción de la “colonialidad del poder”, introducida por Aníbal Quijano, hacen a la analítica foucaultiana. En primer lugar, la idea de que el “control de la subjetividad” se produce a partir de siglo XVI y no, como propone Foucault, en el XVIII. Ese control se ejerció por medios no coercitivos¹⁸; es decir, se operó en pos de la naturalización del imaginario europeo como forma superior y deseable de subjetividad, *seduciendo* al colonizado para que desee europeizarse, para que adopte la subjetividad hegemónica¹⁹.

¹⁷ Esta reivindicación de los niveles micro no tiene que ver con alguna reivindicación de la analítica de Foucault previa a la biopolítica y la gubernamentalidad, que tanto rechazaran Spivak y Said. Más bien se trata del tratamiento que Foucault da, en los '80, en sus últimas obras, al tema del deseo y las tecnologías del yo; una mirada de los micropoderes atravesadas por la grilla de inteligibilidad de la modernidad: la gubernamentalidad.

¹⁸ En este sentido la conceptualización de Quijano no se distancia del autor francés para quien el poder siempre es productivo.

¹⁹ En las investigaciones empíricas de Castro-Gómez se indica que durante la primera etapa de la ocupación colonial esta tarea corrió por cuenta del “poder pastoral” (entendido en sentido

En segundo lugar, con Quijano se coloca en el centro del análisis la dimensión étnico-racial. Si bien Foucault no ignora la cuestión racial (a través de la genealogía del racismo que el autor puede explicar el surgimiento del biopoder y la gubernamentalidad, la co-constitución vida/muerte en las sociedades modernas) en la analítica de la colonialidad del poder adquiere otro matiz. Para el autor francés la raza es entendida en términos biológicos mientras que para Quijano (y otros autores de la corriente decolonial) la raza es un imaginario, que pocas veces tuvo que ver siquiera con el color de la piel, internalizado como patrón de subjetivación en el mundo colonial y construido antes que las teorías científico-biológicas se hubieran ocupado de la misma.

Finalmente, con la colonialidad del poder los procesos de subjetivación quedan necesariamente inscriptos en una dimensión epistémica, que tiene que ver con la *"occidentalización del imaginario"* (Castro-Gómez, 2005b, p. 58). La colonialidad supone una estrategia epistemológica de dominio que se ha caracterizada por imponer un tipo hegemónico de conocimiento que subordina una multiplicidad de saberes locales. Ese dominio se presenta, además, como universal, objetivo y científico: la *hybris del punto cero*²⁰ (Castro-Gómez, 2005b). Si bien, en la analítica foucaultiana el poder está autoimplicado con el saber, los regímenes de verdad no han sido abordados a partir de las relaciones geopolíticas del colonialismo.

A partir de considerar todas estas dimensiones de articulaciones correctivas, Castro-Gómez realiza un análisis genealógico de la *colonialidad del poder*. Ésta es entendida como un "tipo específico de poder", como una tecnología del poder en sentido foucaultiano, al igual que el poder soberano, pastoral, biopolítico, de la gubernamentalidad. Los mimos pueden abordarse de manera autónoma (comparándolos) o atendiendo, cuando es posible, a sus articulaciones. Además:

...en ningún caso [la colonialidad] subsume o agota el complejo de relaciones de fuerzas presentes en una formación social dada en un espacio-tiempo determinado. No se considerará, entonces, a la colonialidad del poder como un poder totalizante [...] sino como una singularidad marcada inicialmente por el cruce entre otros tipos de poder que funcionan de forma diferente, como son el poder soberano y el poder pastoral (Castro-Gómez, 2011, p. 1).

La *colonialidad del ser* y del *saber* (como también podría considerarse el de la naturaleza) no son para Castro-Gómez "dimensiones" de la colonialidad (del poder). Son tipos de diferentes de colonialidades, o tecnologías de poder. La colonialidad del poder, opera sobre lo étnico-racial; la del saber sobre lo epitémico y; la del ser sobre lo ontológico. Pueden articularse (o no) y pueden hacerlo (o no) en términos de una descolonialidad; es decir, lo que este autor plantea es que una lucha decolonial étnico-racial no necesariamente produce una descolonialidad del saber o del ser. La articulación entre unos y otras es contingente y, como tal, debe ser considerada en su singular manifestación.

foucaultiano) ejercido por la iglesia y; luego, arrebatado por las elites criollas locales se ejercerán a través de la "colonialidad del poder"

²⁰ "Me refiero a una forma de conocimiento humano que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado" (Castro-Gómez, 2005b, p. 63).

Circunscribiendo el análisis al territorio colonial de Nueva Granada (Colombia) Castro-Gómez (2005a) analiza, entonces, el surgimiento de la colonialidad del poder como resultado de un entrecruzamiento entre la tecnología soberana y la pastoral, manifiesta en el dispositivo del resguardo (encomienda). Luego, aborda de qué modo las elites criollas (descendientes de españoles nacidos en territorio colonial) se valen de la colonialidad del poder, plasmada en un nuevo dispositivo (de la blancura) para mantener su posición de privilegio y su diferenciación social con el resto de los pobladores (taxonomizados en un “cuadro de castas” que media el grado de pureza de la sangre).

Lo que se destaca entonces es que las luchas eran un enfrentamiento de razas y etnias antes que de clase. Reconoce, asimismo, que con el cambio de dinastía española (de los Austrias a los Borbones) se produce una mutación en el modo del ejercicio del poder, un progresivo paso del poder soberano (ejercido por el imperio de los Austrias) y el poder pastoral (ejercido por la Iglesia y sus órdenes religiosas) hacia el biopoder (concentrado en la nueva administración borbona) que se enfrenta, sin embargo, con una fuerte resistencias del entramado de relaciones locales articuladas en la colonialidad del poder. Para Castro-Gómez (2005a), ésta última tecnología, la colonialidad del poder, siempre tiene preeminencia en el ejercicio de poder colonial²¹ y se extiende hasta el período nacional en Colombia.

Salida

Abordar un estudio a partir de las herramientas conceptuales foucaultianas implica analizar los acontecimientos políticos como construcciones localizadas, situadas en contextos espacio-temporales específicos; historizándolos, aprehendiéndolos en su singular experiencia histórica, en tanto articulaciones contingentes. Para los contextos periféricos del sur esto significa atender a las lecturas poscoloniales y decoloniales de Foucault que *situadamente* consideran las potencialidades y limitaciones de la conceptualización relativa a la biopolítica, el biopoder y la gubernamentalidad.

Bibliografía

- BHABHA, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial, 2002.
- BIDASECA, Karina. *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*. Buenos Aires, SB, 2010.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia”. MIMEO, 2011.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la Gubernamentalidad, razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá, Siglo del Hombre Ed., Pontificia Universidad Javeriana (PENSAR), Universidad Santo Tomás, 2010.

²¹ “...los nuevos diseños poblacionales del siglo XVIII, lejos de transformar al mundo social en la dirección esperada por el Estado borbón, fueron *asimilados* por la gramática de la “colonialidad del poder” que se encontraba firmemente anclada en la sociedad neogranadina. Para ponerlo en otras palabras: la dinámica estatal del biopoder fue fagocitada por la dinámica de la colonialidad del poder” (Castro-Gómez, 2005a, p. 96).

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Tabula Rasa*. Colombia, n.6, 2007. (pp. 153-172).
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del punto cero*. Bogotá, Instituto Pensar, 2005a.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La postcolonialidad explicada a los niños*. Popayán, Universidad de Cauca, 2005b.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago – Ramón Grosfoguel (comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Instituto Pensar/IESCO, 2007.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago – Eduardo MENDIETA (comp.). *Teoría sin disciplina*. México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- CHATERJEE, Partha. "Conferencia dictada en el Departamento y la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú". http://departamento.pucp.edu.pe/ciencias-sociales/images/documentos/tiempos_heterogeneos.pdf [fecha de consulta: 16/06/2009].
- CHATERJEE, Partha. *La Nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, Siglo XXI y CLACSO, 2008.
- DUSSEL, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo" en LANDER Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000. (pp. 41-53).
- ESCOBAR, Arturo. "Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano". *Tabula Rasa*. Colombia, n. 1, 2003. (pp. 51-86).
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. Buenos Aires, FCE, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos, 2007.
- MALDONADO-TORRES, Nelson "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto" en CASTRO-GÓMEZ, Santiago – Ramón Grosfoguel (comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Instituto Pensar/IESCO, 2007. (pp. 127-167).
- MBEMBE, Achille. "Necropolítica" en ENWEZOR, Okwui (edit.). *Lo desacogedor. Escenas fantasmas en la sociedad global*. Sevilla, Fundación BIACS, 2006. (pp. 32-51).
- MBEMBE, Achille. "Poder, violencia y acumulación" en LÓPEZ CASTELLANO, Fernando (coord.). *Desarrollo: crónica de un desafío permanente*. Granada, Universidad de granada, 2007. (pp. 341-364).
- MBEMBE, Achille. "What is postcolonial thinking?, Interview Esprit". <http://www.eurozine.com/articles/2008-01-09-mbembe-en.html>, [fecha de consulta: 20/03/2009].
- MIGNOLO, Walter. *Historias Locales y Diseños Globales. Colonialidad, Conocimiento Subalternos y Pensamiento Fronterizo*. Madrid, Akal, 2003.
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". *Journal of world-systems research, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein*. California, n. 2, v. XI, 2000a (pp. 342-386).
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en LANDER Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias*

- sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000b. (pp. 201-246).
- RESTREPO Eduardo – Axel ROJAS. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Bogotá, Universidad de Cauca e Instituto PENSAR, 2010.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia – Rossana, BARRAGÁN (comp). *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz, historias, Sephis, Aruwiyiri, 1997.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. Barcelona, Debolsillo, 2010.
- SPIVAK, Gayatri “¿Puede el subalterno hablar?”. *Revista Colombiana de Antropología*. Instituto Colombiano de Antropología Social, n. 39, 2003. (pp. 297-364).
- SPIVAK, Gayatri “Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía”, en RIVERA CUSICANQUI, Silvia – Rossana, BARRAGÁN (comp). *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz, historias, Sephis, Aruwiyiri, 1997.

Andrea Ivanna Gigena

Licenciada en Ciencia Política (UCC). Magister en Administración Pública (UNC). Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA). Docente de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales (UCC). Becaria CONICET (2006-2011). Becaria CLACSO-Asdi/IDAES-UNSAM (2011). Miembro del Programa “Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas” (IDAES-UNSAM).

Contacto: aigigena@yahoo.com.ar