

Derivas de la biopolítica en la arena actual: las nociones de colonialidad y decolonialidad a partir de Michel Foucault

DERIVATIONS OF BIOPOLITICS IN THE CURRENT ARENA: THE NOTIONS
OF COLONIALITY AND DECOLONIALITY ACCORDING TO MICHEL
FOUCAULT

Marcelo Raffin

Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Argentina

<https://orcid.org/0000-0002-0560-655X>

raffinmarcelo@yahoo.com

RESUMEN: Este artículo se propone realizar un análisis basado en un recorrido inverso al de las investigaciones que indagan el vínculo entre los estudios poscoloniales y el pensamiento de Foucault, las que se han centrado en la eventual apropiación y en la crítica que esos estudios hacen de los conceptos del filósofo. En contraste con ellas, esta investigación muestra que esa matriz de pensamiento ofrece herramientas y categorías que permiten abordar la colonialidad y la decolonialidad, y que esos conceptos se vinculan, en primer término, con las fuertes críticas que el filósofo formula a las ideas de “lo humano”, la verdad, la historia, el poder, el conocimiento y el lenguaje, destacando los alcances y las potencialidades de dichos planteos. Al mismo tiempo, y siendo consecuentes con esos planteos, explicitamos la noción de colonialidad como fenómeno de poder, dominación y producción de subjetividad de nuestra actualidad, en la que destacamos otras figuras de “lo

humano” que siguen definiendo la escena contemporánea en esta misma línea. Finalmente, proponemos una serie de conclusiones tentativas acerca de la idea de “lo humano” en la escena actual de las sociedades poscoloniales, como las latinoamericanas, a modo de epílogo de los problemas planteados.

PALABRAS CLAVE: colonialidad, decolonialidad, Foucault, dominación, subjetividad.

ABSTRACT: This article proposes to carry out an analysis based on an inverse journey to that of the research works investigating the link between post-colonial studies and Foucault’s thought, which has focused on the possible appropriation and the critique that these studies make of the philosopher’s concepts. In contrast to them, this article shows that that matrix of thought offers tools and categories that allow dealing with coloniality and decoloniality, and that these concepts are linked, in the first place, with the strong critique that the philosopher formulates to the ideas of “the human”, truth, history, power, knowledge and language, highlighting the scope and potentialities of these proposals. At the same time, and being consistent with these proposals, we make explicit the notion of coloniality as a phenomenon of power, domination, and production of subjectivity of our present time, in which we highlight other figures of “the human” that continue to define the contemporary scene in this same sense. Finally, we propose a series of tentative conclusions about the idea of “the human” in the current scene of postcolonial societies, such as the Latin American ones, as an epilogue to the problems raised.

KEYWORDS: coloniality, decoloniality, Foucault, domination, subjectivity.

INTRODUCCIÓN

Tras nosotros no hay continuidad; tras nosotros no existe una genealogía grande y gloriosa en que la ley y el poder se muestren en su fuerza y su brillo. Salimos de la sombra, no teníamos derechos ni gloria y precisamente por eso tomamos la palabra y comenzamos a decir nuestra historia. (Foucault, *“Il faut défendre la société”* 62).

Es sabido que el pensamiento de Michel Foucault ha influenciado ampliamente el desarrollo de los estudios decoloniales. El campo de estos estudios, que se desarrolló en primer lugar con fuerza en lengua inglesa pero que hoy tiene un estatuto propio en el espacio intelectual y académico latinoamericano, se ha nutrido del aparato conceptual del filósofo pero también ha discutido con él para tomar distancias, formular críticas y generar especificidades. En términos generales, se reprochó a Foucault un cierto silencio sobre la cuestión colonial y, en particular, el hecho de no haberse ocupado de los problemas del racismo en relación con el colonialismo y sus sistemas racializados de clasificación social (Bhabha 298). Si bien es necesario reconocer que Foucault no tematizó este aspecto fundamental del desarrollo del racismo y el papel que jugó esa experiencia entre el darwinismo social y el nazismo al interior de las sociedades europeas, no podemos dejar de señalar que la cuestión colonial no estuvo ausente de sus preocupaciones e intereses, aunque ciertamente no fuera desarrollada en profundidad.

En efecto, si hacemos una lectura rápida y superficial de su producción, Foucault abordó el colonialismo explícitamente de forma muy somera y tangencial. En realidad, solo contamos con algunas pocas referencias precisas relativas a la figura del colonizado, a los pueblos colonizados, a los colonizadores, a las relaciones entre ambos actores y al imperialismo, en particular, en materia de relaciones de poder y estados de dominación así como de producción de la subjetividad y la verdad. En esta línea, algunos analistas han llegado incluso —a mi entender, de manera completamente injustificada— a acusar al pensamiento foucaultiano de cierto eurocentrismo en base al hecho de no haberse interesado por o no haber atendido suficientemente a los procesos que se desarrollaron en las relaciones capitalistas entre las metrópolis y las colonias, especialmente en lo atinente al racismo que atravesaba dichas relaciones (Alliez y Lazzarato 83-86 y 89-92). Aun así, tal vez debamos reconocer que sus investigaciones quedaron demasiado circunscriptas a un horizonte metropolitano, haciendo jugar demasiado débilmente las necesarias relaciones de las sociedades europeas que analizó con las colonias y con el mundo extraeuropeo, así como los efectos específicos que ese entramado tuvo y tendrá a futuro en la formación de la matriz occidental. A ello debemos agregar, sin embargo, que no haber desarrollado en profundidad otros ejes temáticos no habilita un juicio de desinterés o negación sobre dichas cuestiones. Y, asimismo, que Foucault

nunca ignoró ni las relaciones coloniales modernas, ni el imperialismo, ni el racismo, tanto en sus elementos, en su dinámica en las relaciones de poder y dominación como en la producción de la subjetividad y de las veridicciones y las implicancias que dichas relaciones tuvieron en la formación de la matriz moderna occidental europea, como se analizará más adelante.

Ahora bien, si consideramos la producción foucaultiana en su conjunto, su aparato conceptual global, podemos descubrir una serie de herramientas y categorías conceptuales que pueden ayudarnos a desarrollar las nociones de colonialidad y decolonialidad y a pensarlas a partir de nuestra actualidad y nuestro presente. En particular, las respuestas aportadas por Foucault a la pregunta acerca de la producción de “lo humano” en la modernidad occidental en relación con las veridicciones atravesadas por relaciones de poder-saber pueden brindar claves valiosas para comprender la colonialidad y la decolonialidad. En ellas se juegan, además, las tradicionales temáticas de la verdad, la historia, el poder, el conocimiento y el lenguaje, centrales en la tradición filosófica occidental. El marco conceptual de la biopolítica y la gubernamentalidad, así como las potencialidades y los alcances de sus desarrollos sobre el poder y el gobierno —no solo en términos de control, dominación y determinación de las conductas, sino sobre todo de resistencia, crítica y libertad—, pueden contribuir a un análisis rico y renovado sobre las relaciones e implicancias de las nociones de colonialidad y decolonialidad. En especial, aunque no limitándose a él, pueden aportar a los debates en el contexto latinoamericano actual a partir de un abordaje que destaque estos aspectos, a veces olvidados, del paradigma de la biopolítica.

En efecto, en el corazón mismo del paradigma biopolítico se cifra una relación entre la vida y el poder que actúa en uno y otro sentido —y en la que se evidencia un fuerte ascendente nietzscheano—, que tendrá consecuencias directas en desarrollos ulteriores, como los modos de subjetivación, las técnicas de sí y las prácticas aletúrgicas, que llevarán a la vida a transformarse en el sujeto de su propia existencia. Por lo tanto, es necesario reinscribir las nociones de colonialidad y decolonialidad en esos planteos¹.

¹ En esta línea, podemos encontrar una serie de trabajos que abordan esas cuestiones a partir de Foucault. En particular, Cumsille, “Microfísica del poder y colonialismo: en torno a Foucault, Fanon y Said” (2005), Castro-Gómez

En suma, si conjugamos los desarrollos foucaultianos señalados, podríamos sostener que Foucault dejó planteada una serie de indicaciones en lo que respecta a las cuestiones de la colonialidad y la decolonialidad que no desarrolló —por distintos motivos que podemos conjeturar y hasta por limitaciones en el desarrollo temático-conceptual—. Bien podemos ahora retomarlas, desarrollarlas, profundizarlas y ampliarlas como una suerte de plan de trabajo, recurriendo, además, a otros planteos y matrices de pensamiento, teniendo en cuenta los eventuales ajustes y desajustes entre unos y otras.

En consecuencia, este artículo se propone realizar un análisis basado en un recorrido inverso al de las investigaciones que indagan el vínculo entre los estudios poscoloniales y el pensamiento de Foucault, que se centran en la eventual apropiación y en la crítica que esos estudios hacen de los conceptos del filósofo. De esta manera, el objetivo del análisis propuesto consiste en mostrar que la matriz del pensamiento foucaultiano ofrece herramientas y categorías que permiten abordar la colonialidad y la decolonialidad y que esos conceptos se vinculan, en primer término, con las fuertes críticas que el filósofo formula a las ideas de “lo humano”, la verdad, la historia, el poder, el conocimiento y el lenguaje, destacando los alcances y las potencialidades de dichos planteos. Al mismo tiempo, y siendo consecuentes con dichos planteamientos, explicitaremos la noción de colonialidad como fenómeno de poder, dominación y producción de subjetividad de nuestra actualidad, en la que destacaremos otras figuras de “lo humano” que siguen definiendo la escena contemporánea en esta misma línea. Finalmente, proponemos una serie de conclusiones tentativas acerca de la idea de “lo humano” en la escena actual de las sociedades poscoloniales, como las latinoamericanas, a modo de epílogo de los problemas planteados.

(2007) y Boubeker (2014), aunque estos ciertamente lo hacen, en términos generales, poniendo solo el acento en el racismo como dispositivo específico de la biopolítica. Véase también, entre otros, Galcerán Huguet, “El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial” (2012); Díaz, “Biopolítica, geopolítica y colonialidad: una aproximación crítica desde el “sur”” (2014); Piza Duarte, Lustosa Queiroz y Argolo Costa, “A Hipótese Colonial, um diálogo com Michel Foucault: a modernidade e o Atlântico Negro no centro do debate sobre racismo e sistema penal” (2016); Neves Lima Filho y Chaves “Racismo, Racismo de Estado e Neoliberalismo. Michel Foucault e seus críticos” (2021); y con una perspectiva más tangencial sobre Foucault, De Oto y Quintana, “Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo Sacer*” (2010).

Teniendo en cuenta estos objetivos generales, se analizarán los siguientes puntos:

1. Las ideas, las herramientas y los conceptos que Foucault ofrece para pensar la colonialidad y la decolonialidad hoy como un problema de nuestra actualidad. Sobre este punto, abordaremos dos grandes bloques conceptuales: las referencias explícitas a la figura del colonizado, las relaciones coloniales y el imperialismo y las categorías de resistencia, crítica y prácticas de libertad.
2. La noción de colonialidad, entendida como un fenómeno producido por relaciones de poder, dominación y producción de la subjetividad, en la que destacaremos las figuras del oriental, el indígena y el negro, que se presentan, en un sentido fuerte, como derivas específicas de las relaciones instituidas por el colonialismo moderno.
3. Una serie de conclusiones tentativas acerca de la idea de “lo humano” en la escena actual de las sociedades poscoloniales.

LA MATRIZ FOUCAULTIANA

Si consideramos las ideas, herramientas y conceptos que Foucault ofrece para abordar la colonialidad y la decolonialidad hoy como un problema de nuestra actualidad, debemos señalar, en mi opinión, dos grandes bloques conceptuales: por un lado, las referencias explícitas a la figura del colonizado, a los pueblos colonizados, a los colonizadores, a las relaciones entre ambos actores y al imperialismo —en particular, como expresión de la idea de “lo humano” producida por la modernidad occidental en el marco del paradigma biopolítico— y, por el otro, las nociones de resistencia, crítica y las prácticas de libertad como ejercicio de poder/gobierno y como prácticas de subjetivación que permiten que la vida se transforme en el sujeto de su propia existencia.

Bloque conceptual I: la figura del colonizado, las relaciones coloniales y el imperialismo

Respecto del primer bloque, el desarrollo central del pensamiento foucaultiano con relación a la colonialidad refiere básicamente a su planteo sobre la producción de “lo humano” en la modernidad, a partir de la relación que establece con las formas de la verdad y las relaciones de poder-saber. En este sentido, una de las figuras centrales, como el mismo filósofo señala, aunque sin desarrollarla en profundidad, es, entre otras, la del colonizado. En particular, a partir de sus categorías de biopolítica y gubernamentalidad.

En este punto, encontramos una serie de referencias básicas:

1. La figura del colonizado que aparece en *Surveiller et punir* [*Vigilar y castigar*] (1975), en el marco de las formas que puede asumir la subjetividad moderna a partir de las disciplinas.
2. La relación entre las poblaciones colonizadas y los dispositivos disciplinarios en el curso *Le pouvoir psychiatrique* [*El poder psiquiátrico*] (1974).
3. La consideración que hace Foucault de las relaciones coloniales con relación al racismo en el curso “*Il faut défendre la société*” [*Defender la sociedad*] (1976).
4. El papel que asigna Foucault al colonialismo en la conformación de la idea de “Europa”, que acompaña el surgimiento de la razón de Estado hacia el final del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, en el curso *Sécurité, territoire, population* [*Seguridad, territorio, población*] (1978).
5. Los desarrollos sobre el imperialismo en relación con la razón liberal en el curso *Naissance de la biopolitique* [*Nacimiento de la biopolítica*] (1979).
6. Un conjunto de menciones dispersas a los colonizados, los colonizadores, las relaciones coloniales y el imperialismo, que aparecen en diversas fuentes a lo largo de la producción foucaultiana, en relación con el poder, los estados de dominación, la política, la resistencia, la sublevación y las prácticas de libertad, entre otras problemáticas.

Como se puede apreciar, no tiene sentido sostener que Foucault nunca se refirió expresamente al colonialismo ni a las relaciones que este concepto implica, aunque parte del aparato crítico así lo sostenga. Debe reconocerse, sin embargo, que las referencias a esas cuestiones en su producción son escuetas.

Foucault identifica al colonizado como una de las figuras con las que es producida la subjetividad moderna al inicio de *Surveiller et punir*, en una enumeración de figuras ya conocidas y desarrolladas en su producción, como el prisionero, el loco, el niño y el colegial. En efecto, en un pasaje final del primer capítulo de esa obra, a propósito del desdoblamiento producido entre el cuerpo y el alma modernos en las instituciones de encierro con sus prácticas, mecanismos y dispositivos, Foucault señala que

no se debería decir que el alma es una ilusión o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia. (...) Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de poder dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder (38)².

Por otro lado, en la lección del 28 de noviembre de 1973 del curso *Le pouvoir psychiatrique* –realizado en el Colegio de Francia– al referirse a los dispositivos disciplinarios, Foucault toma, entre otros ejemplos, el de la aplicación y el perfeccionamiento de los esquemas disciplinarios en las poblaciones coloniales de las “repúblicas comunistas” de los guaraníes –como las llama–, que responden a un sistema jerárquico y cuyas llaves estaban, sin embargo, en las manos de los jesuitas, que gobernaban esas misiones en la región del Paraguay y sus alrededores. En este caso, Foucault destaca la vigilancia permanente que se ejerce sobre las pobla-

² Toda vez que no se indique lo contrario, la traducción de obras en lengua extranjera corresponde al autor del artículo.

ciones colonizadas, subrayando que esta disciplinarización se realizó, en principio, de manera bastante discreta, marginal y, curiosamente, en contrapunto con la esclavitud (70-71).

En la última lección del 17 de marzo de 1976 del curso *“Il faut défendre la société”*—también dictado en el Colegio de Francia—, al referirse al desarrollo del racismo en la modernidad occidental europea, Foucault afirma, entre otras ideas, que “el racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador” (229), que permitirá matar poblaciones y exterminar civilizaciones a través de los temas del evolucionismo vinculados al racismo. Con esta afirmación, Foucault viene a explicar la dimensión mortífera del biopoder que caracteriza a las sociedades modernas. Ciertamente, debemos reconocer que el racismo podría considerarse otra dimensión para analizar las relaciones coloniales y de la colonialidad en Foucault. No obstante, la cuestión amerita otros desarrollos, cuya especificidad excede los objetivos de este artículo.

La siguiente referencia al colonialismo en la producción foucaultiana aparece en la lección del 22 de marzo de 1978 del curso del Colegio de Francia *Sécurité, territoire, population*. En ella, al analizar la conformación de la idea de Europa que acompaña el cambio en las tecnologías de gobierno con el surgimiento de la razón de Estado entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, Foucault sostiene que Europa

aun siendo un recorte geográfico, una pluralidad, no carece de relaciones con el mundo entero, pero [dicha relación] marca la especificidad misma de Europa con respecto a él, puesto que Europa solo debe tener y comienza a tener con el resto del mundo un cierto tipo de relación, que es el de la dominación económica o la colonización, o en todo caso la utilización comercial. Europa, como región geográfica de Estados múltiples, sin unidad pero con desniveles entre los pequeños y los grandes y que tiene una relación de utilización, colonización, dominación con el resto del mundo, es el pensamiento que se formó [a] fines [del] siglo XVI y comienzos del siglo XVII, un pensamiento que va a cristalizarse a mediados de ese siglo con el conjunto de tratados firmados en ese momento. De esa realidad histórica todavía no hemos salido (344).

Como señala Castro-Goméz, Foucault reconoce que “la cadena de poder donde opera la biopolítica se vincula en red con otra cadena más global todavía de carácter geopolítico” (161). En este sentido, esta observación de Castro-Goméz permite ubicar a Foucault en una posición que contradice abiertamente ciertas críticas hechas por representantes del pensamiento decolonial —como Said, Spivak o Bhabha— que reprocharon a Foucault desconocer dimensiones distintas a la de la microfísica para el análisis del poder, que pudieran alojar la problemática del colonialismo europeo. Más aun, Foucault historiza este proceso de tecnología supraestatal de poder como un correlato del desarrollo de la razón de Estado, mostrando las transformaciones que fue experimentando desde su formación con el Imperio colonial español en el siglo XVI (*Sécurité, territoire, population* 300).

Asimismo, en el curso del Colegio de Francia *Naissance de la biopolitique*, de 1979, al caracterizar la autolimitación de la práctica gubernamental por la razón liberal, y retomando los desarrollos sobre la *ratio gubernatoria* del curso anterior, Foucault refiere a la fragmentación de los objetivos internacionales y a la aparición de objetivos ilimitados con el imperialismo. La razón liberal, sostiene, es correlativa de la activación del principio imperial bajo la forma del imperialismo y ello en relación con el principio de la libre competencia entre los individuos y las empresas (24).

En estos planteos foucaultianos sobre las relaciones coloniales y el imperialismo modernos, la figura del colonizado aparece particularmente en la clave de la producción biopolítica de “lo humano” mediante las disciplinas, los controles reguladores y la gubernamentalidad, en la doble clave del cuerpo individual y de las poblaciones, que lleva a una operación fundamental de imbricación de la animalidad en la politicidad como ecuación fundamental que define y produce “lo humano”. Estas categorías se basan en la constatación elemental que hace Foucault, hacia mediados de los años 1970, sobre lo que consideró como el acontecimiento decisivo de la modernidad: el poder sobre la vida o biopoder, que caracteriza como “aquello que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana” (*La volonté de savoir* 188). Foucault completará su noción de biopolítica³ con la categoría de gubernamenta-

³ No haré aquí una distinción entre biopolítica y biopoder puesto que, aun cuando

lidad, que desarrolla en *Sécurité, territoire, population*, curso que dedica a este concepto. Foucault presenta el concepto de gubernamentalidad como una determinada forma de ejercicio del poder/gobierno y como un cierto modo de racionalizar ese ejercicio del poder/gobierno, de comprender sus principios de funcionamiento y sus puntos de legitimación a partir de la imbricación fundamental y decisiva que se produce en la modernidad entre la vida y el poder, en los polos del cuerpo individual y de las poblaciones. Según Foucault, el liberalismo y el neoliberalismo constituyen las formas ontológico-políticas de esa gubernamentalidad. Por lo tanto, la biopolítica refiere a las formas posibles de “lo humano” a partir de una relación fundamental de imbricación entre el poder y la vida humana.

La figura del colonizado aparece, en consecuencia, como una forma posible de producción de “lo humano” en la modernidad, a partir de la relación que Foucault establece entre las formas de “lo humano”, las veridicciones y las relaciones de poder-saber; o, para decirlo más específicamente, de la configuración que el poder-saber hace de “lo humano” y de la verdad como criterio de racionalidad a partir de un determinado estado de fuerzas. Sin embargo, la figura del colonizado no fue tematizada finalmente por Foucault, aun cuando, con la misma importancia que las otras figuras desarrolladas por él —entre otras, el loco, el enfermo, el prisionero, el colegial—, constituye uno de los ejes centrales de la matriz sociopolítica moderna.

Ahora bien, es necesario subrayar que esta idea de “lo humano”, inaugurada y producida por la modernidad occidental, es una idea parcial y excluyente pero que se presenta, ficción mediante, con vocación de universalidad. La humanidad, como un ideal de definición englobante e igualitaria entre los vivientes, que desde el humanismo llamamos “humanos”, es una noción incompleta y escindida. En efecto, si bien aparece formulada tanto de modo filosófico como político, jurídico o teológico en grandes declaraciones y manifiestos en términos universales, esconde la parcialidad cultural europea. Así, cuando desde el siglo XVI al XVIII se pretende definir “lo humano” en la filosofía y la cultura europeas, se

Foucault, al presentar los conceptos en el capítulo V de *La volonté de savoir* [*La voluntad del saber*], señala a la biopolítica, en primer término, como el conjunto de controles reguladores sobre las poblaciones, rápidamente toma dicha palabra como sinónimo de biopoder.

lo hace apoyándose en la idea de un sujeto blanco, masculino, adulto, propietario, heterosexual y cristiano que relega toda otra forma de humanidad, como las mujeres, los niños, los extraeuropeos —englobados bajo la idea de lo “no civilizado” o lo “salvaje”— y los esclavos negros, entre otras. Son estas divisiones, jerarquizaciones y grados en la consideración de “lo humano” las que cimientan el debate en torno de la “humanidad” de los indígenas y los esclavos negros y el famoso problema de la teodicea universal. En términos hegemónicos, la construcción de la “humanidad”, que vino a dar respuesta a estos problemas, operó a partir de las ficciones que acabo de señalar y fueron minoritarias las voces occidentales que se pronunciaron en otro sentido, como las de Michel de Montaigne o Condorcet, solo por nombrar dos excepciones importantes.

Esta idea de “lo humano”, así creada por la modernidad occidental, ha dado como resultado una imagen de la humanidad y, por contraste u oposición a ella, ha producido una serie de figuras que actúan como su *pendant* o como la imagen que devuelve su espejo invertido, que la constituyen y la afirman como tal. Entre esas figuras aparecen, como señalamos, las mujeres, los niños, las diversidades sexuales, los extraeuropeos y los esclavos negros y, sumándose a ellas, reforzándolas, complementándolas y remitiendo a otras necesidades culturales, económicas y políticas, la del colonizado⁴. Por lo tanto, la figura del colonizado aparece como una de las tantas configuraciones de “lo humano” que han sido silenciadas, invisibilizadas o negadas en la formación de la idea de la “humanidad” producida por la modernidad occidental.

También es necesario señalar que, ciertamente, estas configuraciones que han dado lugar a subjetividades específicas, han comenzado a

⁴ En este sentido, como bien señala Steyerl a partir de preocupaciones específicas en relación con el contexto de la historia alemana contemporánea, la politización de la vida producida por la biopolítica fue radicalmente “etnizada, generizada y economizada” y permeada por “ideas racistas”, a lo que agrega, en su caso, pero en una observación claramente aplicable a otros contextos, las dimensiones eugenésica y antisemita (Steyerl, “Postkolonialismus und Biopolitik, Probleme der Übertragung postkolonialer Ansätze in den deutschen Kontext” 48). El aspecto de la eugenesia —cuyo tratamiento excede los objetivos de este artículo— en relación con la biopolítica ha sido profusamente analizado en el ámbito académico iberoamericano durante las últimas décadas. Entre otras investigaciones, cabe mencionar *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino* (2005), compilada por Marisa Miranda y Gustavo Vallejo.

emplazarse con fuerza –aunque con ritmos y velocidades diferentes y aún con mucho camino por recorrer y mucha batalla por enfrentar– en el centro de la escena política, social, económica y cultural durante la segunda mitad del último siglo y, especialmente, en las últimas décadas. Nos referimos, entre otras, a las mujeres, las diversidades sexuales, los indígenas, los negros, los orientales y los migrantes.

En síntesis, a lo largo de la modernidad y, en particular, durante el siglo XIX, Occidente construyó una identidad propia pero que se pretende universal, a partir del espejo invertido de quienes llamaron “salvajes” y “bárbaros”. Pero, por supuesto, dicha identidad se definió también, y en primer lugar, a partir del juego que la modernidad occidental entabló con el mundo antiguo que, asimismo, por reflejo inverso, produjo una imagen de sí superadora de esas otras expresiones de “lo humano” “salvajes” y “bárbaros”, como “lo otro” de sí mismo, que solo instituye y refuerza ese sí mismo. Aquí traemos también a colación la figura de los “antiguos” –occidentales, en particular, griegos y romanos–, porque la búsqueda de una identidad propia de los europeos modernos reconoce una manifestación privilegiada en la famosa querrela de los antiguos y los modernos, uno de cuyos aspectos fundamentales, aunque a veces olvidado, es la de los salvajes y los modernos, como bien lo mostró François Hartog en su libro *Anciens, modernes, sauvages* (41).

Por último, ciertamente Foucault también se refiere a la figura del colonizado, a los pueblos colonizados, a los colonizadores, a las relaciones coloniales y al imperialismo en otros momentos de su producción. No podríamos dejar de señalar, en primer lugar, el conjunto de textos que dedica a los levantamientos populares ocurridos en Irán en 1978, donde la referencia a la situación del colonialismo y el imperialismo que atraviesan la coyuntura iraní en ese momento aparece como un presupuesto del análisis. En el artículo “Le chef mythique de la révolte de l’Iran”, de noviembre de 1978, Foucault caracteriza las sublevaciones en ese país como una “insurrección de hombres con las manos desnudas”, “trabajadores y campesinos de las fronteras de los imperios”, que se levantan “contra los sistemas planetarios”, cuyo movimiento político, “pretende liberarse, al mismo tiempo, de la dominación externa y de la política tradicional interna” (716). Por otro lado, en la entrevista “Le premier pas de la colonisation de l’Occident” (1982), al referirse a la situación de Polonia bajo dominio soviético, Foucault habla de un colonialismo

fundado en una inferioridad económica, como debió haber sido el caso –reconoce– en otros momentos de la historia (264). Ciertamente, en esta oportunidad, las cuestiones del colonialismo y, en la pregunta siguiente, del neocolonialismo, son traídas a colación por los entrevistadores. Sin embargo, más adelante en la entrevista, Foucault menciona el problema colonial –Indochina y Argelia– bajo la IV República Francesa. De la misma manera, en la entrevista “L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté” (1984), al abordar las prácticas de libertad y al contrastarlas con la idea de liberación, Foucault se refiere a los pueblos colonizados y a la relación de dominación que los une con los colonizadores. Es sabido que, por los propios desarrollos que lleva adelante para pensar “lo humano”, Foucault se opone a la idea de liberación en el sentido de develamiento con el fin de alcanzar una suerte de esencia de “lo humano” que habría sido tergiversada por la relación de dominación, como lo hace, en particular, la filosofía de la Ilustración y sus epígonos. No obstante, en diálogo con los entrevistadores, no deja de reconocer la liberación como una práctica real y necesaria que puede dar lugar a lo que él considera una práctica de libertad. En efecto, Foucault reconoce explícitamente una práctica de liberación “en sentido estricto (...) cuando un pueblo colonizado intenta liberarse de su colonizador” (710). Y agrega que “la liberación es a veces la condición política o histórica para una práctica de libertad” (711)⁵.

Bloque conceptual II: las categorías de resistencia, crítica y prácticas de libertad

En lo que hace al segundo bloque del aparato conceptual foucaultiano para abordar las cuestiones de la colonialidad y la decolonialidad, no podemos olvidar las herramientas y los conceptos que el filósofo ofrece para deconstruir las configuraciones de la colonialidad a partir de sus ideas sobre la resistencia, la crítica y las prácticas de libertad como ejercicio de poder/gobierno y como prácticas de subjetivación. Estas nociones permiten que el viviente se transforme en sujeto de su propia

⁵ Sobre este punto, es interesante el análisis que hace Blengino al analizar el modelo de la guerra en relación con las cuestiones del poder y el gobierno en Foucault. Blengino destaca inclusive que, para Foucault, “la liberación en sí misma podría ser, en determinado número de casos, un modo o una forma de práctica de libertad” (12), como el propio Foucault es llevado a reconocer por los entrevistadores en el texto de referencia (711).

existencia e identificar una idea de la política en Foucault que impulsa a la creación de un nuevo y móvil estado de cosas.

En particular, la resistencia al poder/gobierno comienza a ganar contornos más específicos en los cursos del Colegio de Francia de 1978 y 1979, pues, entre otros aspectos, ya en *Sécurité, territoire, population* Foucault se detiene en las contraconductas y en la importancia que estas tienen como acto de resistencia al pastoreo y a la gubernamentalidad. En este sentido, Foucault afirma que la noción de contraconducta permite analizar “los componentes en la manera de actuar efectivamente en el campo muy general de la política o en el campo muy general de las relaciones de poder” (*Sécurité, territoire, population* 205). Y concluye que la historia de la razón gubernamental y la historia de las contraconductas que se opusieron a ella no pueden ser disociadas (365). Esta conclusión será retomada y reforzada en las conferencias “*Omnes et singulatim*”, en 1979, donde Foucault insiste en la posibilidad de la resistencia, la rebelión y la sublevación (161). Sin embargo, ya había planteado la idea de resistencia en *La volonté de savoir* (1976), cuando afirma que allí donde hay poder –y, podemos agregar nosotros, dominación a través de sus efectos– también hay, al mismo tiempo y por ello mismo, resistencia (125), una idea que asimismo aparece en “*Il faut défendre la société*”. Es importante destacar que esta afirmación de Foucault se refiere a experiencias históricas muy concretas relacionadas, entre otros aspectos, con el colonialismo y la colonialidad: a veces inmediatamente y a veces de forma tardía, en ocasiones abiertamente y otras veces de manera subrepticia, allí donde hubo dominación colonial, siempre hubo también resistencia, armada o cultural.

En lo que concierne a la crítica, una de las conceptualizaciones claves que Foucault hace de esta noción aparece en la conferencia que pronuncia en 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía, donde la concibe básicamente como la voluntad de no ser gobernado de una determinada manera (*Qu'est-ce que la critique?* 37). Este concepto de crítica se suma al ejercicio de la resistencia en tanto ejercicio de poder que permite la desubjetivación de las relaciones que llevaron a una cierta configuración de la subjetividad, habilitando, de este modo, la posibilidad de nuevas subjetivaciones en base a los propios deseos y necesidades, en un gesto que es, a un tiempo, individual e intersubjetivo. Estos elementos se completan unos años más tarde, con la explicitación de la noción de

prácticas de libertad, entendida por Foucault no como una concesión o permiso otorgado, sino como una potencialidad de la vida que lleva, al mismo tiempo, a interrogarnos por las condiciones de aquello que consideramos nuestra libertad. Dicho de otra manera, nos conduce a cuestionar por qué nos sentimos libres en el marco de nuestras sociedades y nuestros Estados.

LA COLONIALIDAD: PODER, DOMINACIÓN Y PRODUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

En línea con los planteos foucaultianos previos, para comprender las derivas que aún tiene la operación de producción de “lo humano” en la modernidad en relación con el colonialismo es necesario tener en cuenta el poder y la dominación, su corolario, como variables fundamentales que estructuran las relaciones humanas. En efecto, el colonialismo constituyó un fenómeno de dominación en su doble condición imaginaria y material como efecto de relaciones de poder, que implicó la producción de formas de “lo humano” –una de cuyas figuras centrales es, como destacamos, la del colonizado–.

En este sentido, y a efectos de comprender mejor el planteo que pretendemos realizar de las configuraciones de “lo humano” en las sociedades poscoloniales actuales, creemos necesario retomar la definición ya clásica ofrecida por Max Weber sobre la dominación como la probabilidad de hallar obediencia a un mandato de los dominadores por parte de los dominados como si estos hubieran adoptado por sí mismos el contenido del mandato (699, 706). En esta misma línea, también es necesario recordar la reformulación que propone Foucault del problema del poder en términos de gobierno como la determinación o la dirección de la conducta de los individuos (noción en la que no deja de resonar la conceptualización weberiana de la “dominación”), pero que también admite la posibilidad de la resistencia y la sublevación.

Ahora bien, el colonialismo generalmente está asociado a la historia moderna y al fenómeno de dominación sobreviniente a la expansión europea con el surgimiento y el desarrollo del capitalismo primero mercantil, luego industrial y finalmente financiero; es decir, a un esce-

nario que tuvo lugar desde el siglo XVI hasta el XX. Sin embargo, como sabemos, podemos rastrear el fenómeno del colonialismo a lo largo de toda la historia mundial. Como señala Marc Ferro,

antes de Europa, desde luego existió la colonización de los griegos y los romanos, pero también la de los árabes y de los turcos, que conquistaron las costas del Mediterráneo, una parte del África negra y del Asia occidental, hasta la India, que, a su vez, a principios de nuestra era había colonizado Ceilán, una parte de la península indochina y de las islas de la Sonda. Sin hablar de los chinos, que exploraron las costas orientales de África, en el siglo XV y colonizaron el Tíbet, y hasta de los japoneses, que conquistaron y colonizaron Yeso justo antes de que los rusos llegaran a Sajalín y los franceses a Canadá (14).

Por otra parte, también es necesario señalar que las relaciones que el colonialismo moderno estableció no quedaron fijadas en el tiempo. Es decir, que el fenómeno del colonialismo no se detuvo hacia mediados del siglo XX, sino que esas relaciones siguen informando nuestro mundo y nuestras vidas, si no ya con las formas históricas conocidas, bajo nuevas configuraciones más sutiles, que, las más de las veces, no son percibidas de manera consciente. En este punto, la colonialidad cobra todo su sentido como la explicitación de la relación de dominación que implica el colonialismo y que consiste en la configuración de relaciones imaginarias y materiales asimétricas entre pueblos, culturas, grupos e individuos, surgidas a partir de las relaciones establecidas en el escenario geopolítico moderno, atravesando la cultura, la sociedad y la economía en todos sus aspectos. Históricamente, el colonialismo ha implicado una relación de dominación marcada por la asimetría entre un superior y un inferior o subalterno, que se estructura, en términos generales, a partir de una relación de amo y siervo. Es esa relación de asimetría la que sigue informando, en nuestras sociedades actuales, la autopercepción y la percepción del otro y, sobre todo, la percepción de las relaciones que median entre unos y otros y el lugar que en ellas ocupan unos y otros. Es a este fenómeno de dominación asimétrica, naturalizado mediante la percepción de sí y de los otros y de las relaciones que median entre todos, como consecuencia directa de las configuraciones históricas del colonialismo, lo que llamamos colonialidad.

Asimismo, las relaciones de poder, dominación y colonialidad implicadas por el colonialismo en la modernidad –en particular, entre los siglos XVI y XX– produjeron una serie de figuras de “lo humano” en las que podemos identificar, además de la específica del colonizado, las del oriental, el indígena y el negro. Del mismo modo, se crearon los espacios que las contienen y producen, como Oriente, América Latina y África. Se trata, subrayamos entonces, de tres figuras de las que debemos considerar y destacar su especificidad, sus implicancias y su historicidad. Por ello, no podríamos afirmar una correspondencia directa entre ellas, ya que hacerlo llevaría a desconocer las propias historias y particularidades de cada una. De hecho, las figuras del oriental y el negro –así como las ideas de Oriente y África– preceden al mundo moderno y fueron construyéndose con componentes culturales que pertenecen a otros procesos y dinámicas, pero que ciertamente quedaron reconfiguradas con el colonialismo y el expansionismo europeo y occidental moderno. Si bien no es nuestro objetivo abordarlas en profundidad, las traemos a colación para indicar una serie de caminos posibles de indagación y análisis a partir de las herramientas del pensamiento foucaultiano.

En este sentido, no podemos dejar de reconocer, en primer término, el lugar privilegiado que los análisis sobre la figura del oriental y el orientalismo han venido a ocupar en los estudios abocados a desmontar las operaciones de construcción de “lo humano” en el entramado de relaciones de dominación y poder colonial en el mundo moderno –a su vez, estas relaciones están encabalgadas sobre un pasado secular anterior con Occidente–. En dichos análisis, el nombre de Edward W. Said aparece de manera central, aun cuando no haya sido ni el primero ni el último en plantear las críticas sobre esa figura. De todas formas, cabe señalar que sí fue el primero en conseguir instalar la cuestión en el centro de los debates académicos de manera definitiva⁶. En su obra por antonomasia, *Orientalismo* (1978), Said explica que el oriental es la imagen creada por Occidente de todos aquellos que quedan englobados en la idea de Oriente –y, más específicamente, de Medio Oriente– como un espacio

⁶ Como señala Ziauddin Sardar, Said “se inspiró y bebió en las fuentes de los anteriores estudios de Tibawi, Alatas, Abdel-Malek, Djat y otros como Abdullah Laroui, Talal Asad, K.M. Panikkar y Ramila Thapar. Pese a todo, no reconoció la influencia de ninguno de ellos. De hecho, la obra *Orientalismo* parece haber surgido de una pieza, apareciendo totalmente desarrollada como si no procediera de parte alguna, aunque pasó a configurar y a dominar el debate” (116).

de alteridad inventada y fantasmada por la civilización occidental, cuya imagen apunta a legitimar sus valores y sus formas de dominación. Por orientalismo, Said entiende “un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental” (1). Es decir, “un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente” (3).

De esta manera, la imagen del oriental fue creada, en primer lugar, en las mentes de los occidentales, permitiendo legitimar su relación de dominación sobre aquellos que designaron, en ese mismo acto, como “orientales”. Pero esta operación no se resume únicamente en una proyección unilateral occidental, sino que se continúa en las mentes de los mismos dominados: estos se apropian de la imagen construida, creen en ella y, de este modo, cristalizan la relación de dominación. Al mismo tiempo, reintroducen esa imagen en el campo de la cultura, reproduciendo la dominación. Según Said, los orientales se identifican, en consecuencia, con una imagen que les ha sido impuesta, que no crearon pero con la que contribuyeron.

A medida que *Orientalismo* comenzó a difundirse, diversos trabajos en los campos de la antropología, la historia y los estudios culturales llevaron los análisis de Said a otros contextos sociohistóricos y regionales. Y así también, el propio Said fue comenzando a extender los análisis de *Orientalismo* al África, la India, el Extremo Oriente, Australia y el Caribe. Porque lo que pretende hacer, finalmente, es trabajar la relación entre cultura e imperialismo, como lo enuncia el título de la obra de 1993 –que se presenta como una continuación de *Orientalismo*–, y más específicamente, el campo de intersección entre ambos. O sea, la producción de la subjetividad a partir del análisis del relato, bajo la estructura del cuento o de la novela. El valor de estas producciones culturales radica en que, si bien está basado en la producción de exploradores y novelistas, constituye el método utilizado por los colonizados para afirmar su propia identidad y la existencia de su historia.

Las ideas elaboradas desde este lugar privilegiado de la cultura, como *topos* discursivo, construyeron una forma particular de subjetividad en la que se miraron tanto colonizadores como colonizados, permitiendo que esas vidas asumieran unas formas definidas de manera eminente por esa relación. Sin embargo, Said subraya que estas ideas no pertenecen únicamente a un tiempo pasado, sino que hoy siguen alimentando

la producción de imágenes sobre las relaciones que median entre las antiguas metrópolis y las antiguas colonias, así como entre la ficción literaria y cinematográfica, ya sus raíces se hunden en lo más clásico de las producciones imperiales. No obstante, esto no quiere decir que los colonizados, e incluso las sociedades metropolitanas, no cuestionaran ni cuestionen hoy, al mismo tiempo, las imágenes creadas por la colonialidad.

Ciertamente, Said abrió un camino que se tradujo en la conformación de un sólido campo de estudios decoloniales en lengua inglesa, en el que no podríamos omitir la referencia a las lúcidas investigaciones de Homi K. Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak y Arjun Appadurai, entre otros, quienes ampliaron los horizontes de referencia cultural de las relaciones de colonialidad.

De la misma forma, la crítica decolonial comenzó a desarrollarse, más recientemente, en América Latina. En este sentido, debemos destacar una serie de estudios y de estudiosos entre los que es necesario mencionar a Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel, Walter Mignolo –sobre todo con *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (2005)–, Santiago Castro-Gómez –en especial con *Crítica de la razón latinoamericana* (1996)– y Catherine Walsh, reunidos en torno del Grupo Modernidad/Colonialidad, que considera la colonialidad como la cara oculta y coconstitutiva de la modernidad desde la perspectiva de los condenados. Estos últimos habrían sido marginados del relato histórico que elaboró el discurso de la modernidad, cuyo eje estuvo puesto en las férreas categorías culturales occidentales –de conocimiento, formas de “lo humano”, cosmovisión, historicidad, verdad y racionalidad–, ignorando la colonialidad como una parte ineludible de sí mismo. En esas investigaciones podemos apreciar la forma subordinada y minusvalorada con la que las figuras de los pueblos originarios americanos, los esclavos africanos, sus descendientes y los criollos se construyeron respecto de la cultura occidental, así como la apropiación del continente y su integración al imaginario eurocristiano, como sostuvo el historiador y filósofo mexicano Edmundo O’Gorman (cit. en Mignolo 29). Como subraya Mignolo, América fue una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales (28). Este cuestionamiento del relato de nominación, conocimiento y producción de la realidad sobre lo que en la historia moderna occidental se llamó América y América Latina no

se produjo sino hasta mediados del siglo XX. Cabe destacar, como lo hace Mignolo, que “hasta ese momento las formas de pensamiento aborígen y africano de América del Sur aún no habían entrado en el debate público, mirando al continente desde su propia historia fragmentada” (28-29). En su análisis de la idea de América Latina, Mignolo se refiere muy particularmente a la producción de formas de “lo humano”, en particular, a los indios, los africanos y los criollos –sin desconocer, sin embargo, la especificidad de cada uno de ellos–, para poner en claro las relaciones que se establecieron entre esos grupos y los europeos en la definición de la humanidad, representada por estos últimos. En este sentido, Mignolo afirma:

La configuración geopolítica de los instrumentos con que se medía la naturaleza de los seres humanos en base a una idea de la historia que los cristianos occidentales consideraban la única idea verdadera y aplicable a todos los habitantes del planeta llevó al establecimiento de una matriz colonial de poder, a dejar a determinados pueblos fuera de la historia para justificar la violencia en nombre de la evangelización, la civilización y, más recientemente, del desarrollo y de la democracia de mercado (30).

Así, entre tanto concepto, América aparece como inseparable de la idea de modernidad, siendo ambas la representación de los proyectos imperiales y los designios para el mundo creados por los actores e instituciones europeas que los llevaron a cabo. De hecho, Mignolo agrega que la invención de América fue uno de los puntos nodales que permitieron crear las condiciones necesarias para la expansión imperial y la existencia de un estilo de vida europeo que funcionó como modelo de progreso de la humanidad (31-32).

Al mismo tiempo, Mignolo pone de relieve el papel central desempeñado por el racismo en la empresa colonial europea, entendido como un sistema clasificatorio que favorece la marginación de determinados conocimientos, lenguas y personas. Así, el autor señala que “la introducción de los indios en la mentalidad europea, la expulsión de moros y judíos de la península ibérica a finales del siglo XV y la redefinición de los negros africanos como esclavos dio lugar a una clasificación y categorización específica de la humanidad” (40-41). Esto llevó a emplazar el modelo de humanidad renacentista europeo como hegemónico y

relegar a quienes no quedaban incluidos en él a posiciones inferiores de humanidad, o a simplemente no considerarlos humanos, como ocurrió con los indígenas y los esclavos africanos.

Finalmente, no podemos dejar de destacar la larga, sostenida y tenaz militancia para deconstruir las imágenes creadas sobre la figura del negro, así como la valiosa y sólida producción intelectual que, desde mediados del siglo XX —e inclusive en forma previa, si consideramos las expresiones, discusiones y declaraciones presentes desde la época de la trata atlántica misma—, se ha ido produciendo al respecto. Además, en la producción occidental moderna del negro y del África interviene específicamente el fenómeno instituyente de la esclavitud o trata atlántica que desembocará en la constitución de un sujeto de raza. Las investigaciones de Achille Mbembe —en particular, su obra *Crítica de la razón negra* (2013)— analizan las contradicciones y las ambivalencias que la configuración de lo que llama la “razón negra” ha llevado a plantear en términos de institución opresiva y subordinada —lo que denomina la “conciencia occidental del negro”—, pero también en tanto proyecto de liberación —lo que denomina la “conciencia negra del negro”— (68, 71). Mbembe viene así a complementar, en estas coordenadas, y entre otros, los estudios de Valentin-Yves Mudimbe sobre *La invención de África* (1988) y *La idea de África* (1994).

Ciertamente, en la configuración de la figura del negro y del África, de la razón negra y de la cuestión negra, la raza y el racismo desempeñaron un papel fundamental, aunque este señalamiento también es válido para las figuras del oriental y el indígena. Uno de los componentes fuertes de esas ideas sobre la raza y el racismo está constituido por el eurocentrismo que sostendrá la supremacía europea sobre el resto del mundo, elevada a verdad universal, y que se traducirá a partir del siglo XIX en teorías científicas que establecen una jerarquía entre razas superiores e inferiores. Según esta, los negros serán considerados una raza inferior —al igual que otros no blancos—, en una visión que será predominante hasta mediados del siglo XX. Esta operación político-cultural europea que liga la raza a la civilización cobrará cuerpo, entre otras expresiones, en la idea de la carga civilizatoria que el poeta inglés Rudyard Kipling encomienda al hombre blanco en el poema de título homónimo —*The White Man's Burden*—, publicado en 1899 para justificar la expansión colonial estadounidense como la realización de un destino manifiesto

de la civilización que en ese momento Estados Unidos cree encarnar, idea que había sido elaborada por la filosofía británica del siglo XVIII.

Frente a estas expresiones de la configuración del negro, las acciones políticas llevadas adelante, en términos de deconstrucción de esas ideas y de conquista de reclamos y derechos, dieron como resultado la noción de “afrodescendencia” –más allá de las implicancias de herramienta políticamente correcta que la noción puede tener y de las críticas que puede merecer–. Dicha noción fue sancionada en la Conferencia Regional de las Américas de Santiago de Chile del año 2000.

Al mismo tiempo, en el campo de los estudios sobre la figura del negro y la negritud, deben señalarse los valiosos aportes de, entre otros intelectuales, Frantz Fanon y Aimé Césaire. Esto, a pesar de que ambos no consiguieron instalar un verdadero campo de estudios decoloniales en el panorama intelectual en lengua francesa sino hasta finales del siglo pasado y principios del actual. Durante décadas, dicho panorama fue refractario al estudio de la colonialidad y, frecuentemente, lo consideró tanto una amenaza a la unidad nacional y a los valores republicanos como un problema alejado de la historia metropolitana.

Todas las configuraciones de “lo humano” que hemos señalado constituyen el zócalo de nuestra experiencia y las prácticas de poder-saber que articulan la grilla de inteligibilidad a partir de la cual concebimos nuestro vínculo con los otros y con nosotros mismos. Estas configuraciones siguen teniendo una fuerte vigencia en nuestras sociedades, en nuestras vidas, en nuestras percepciones y en nuestras acciones, aun cuando no las percibamos conscientemente como tales. Por ello, se trata de una cuestión que nos concierne a todos, con nuestras múltiples pertenencias e identificaciones, en la medida en que todos reproducimos, consciente o inconscientemente, las imágenes construidas.

EPÍLOGO: LA IDEA DE “LO HUMANO” EN LAS SOCIEDADES POSCOLONIALES

A modo de epílogo de los problemas planteados, queremos proponer una serie de conclusiones tentativas acerca de la idea de “lo humano” en la escena actual de las sociedades poscoloniales, a las que pertenecen, por ejemplo, las sociedades latinoamericanas:

1. Las configuraciones de “lo humano” en nuestras sociedades poscoloniales recuperan y mantienen vigente la construcción de subjetividades marcadas por nuestros pasados coloniales. En este sentido, constituyen acciones políticas y prácticas culturales con fuertes consecuencias políticas, económicas, sociales, culturales y psicológicas. Para ilustrar esas operaciones, vamos a citar solo algunos ejemplos:

- a. En los procesos de formación de los Estados-nación latinoamericanos, no solo se invisibilizaron o directamente se negaron los sujetos no blancos –indígenas, mestizos, negros, mulatos– como integrantes de las nuevas naciones. Estas operaciones se tradujeron en una serie de medidas que abarcaron desde el blanqueamiento de las poblaciones y el segregacionismo –todos iguales pero en grupos separados– hasta el exterminio de los grupos despreciados, lo que dio origen, por ejemplo, en el caso de la Argentina, al famoso mito de la nación blanca, es decir, a la idea de que en Argentina “somos todos blancos”. Esta idea se tradujo y se traduce hasta hoy, entre otras cuestiones, en la consideración que se hace en esta sociedad acerca de la gravitación del componente negro. Inclusive, la mayor parte de los discursos científicos en el campo de la historia o la antropología que aún son hegemónicos, sostienen la desaparición de los negros en el país –sea por su migración al Uruguay o su muerte en la guerra de la Triple Alianza–, lo que contribuye a reforzar el mito de la nación blanca sin tener en cuenta los procesos históricos y sociales reales que llevaron a la negación o al ocultamiento del origen negro y/o esclavo de antepasados ni el criterio de la identificación personal en la configuración de la identidad de cada persona.

- b. Probablemente un caso extremo de estas operaciones político-culturales esté representado por el pensamiento del presidente Jair Bolsonaro sobre los negros y los indígenas, pero también sobre las mujeres y las personas LGTBIQ+. Sus declaraciones traducen fuertes creencias que estructuran las relaciones de la sociedad brasileña, pero que son extensibles al resto de las sociedades latinoamericanas y, en un sentido fuerte, a las de todo el planeta.

c. Asimismo, no podemos dejar de reconocer que la colonialidad permea todo nuestro ámbito de producción académica y científica, lo que constituye un indicador de las relaciones que mantenemos entre nosotros latinoamericanos. En general, dirigimos nuestra mirada y nuestra valoración positiva hacia el hemisferio norte y desconocemos lo que se produce en el hemisferio sur porque creemos, aun cuando no lo decimos abiertamente, que lo que se produce en el norte es mejor y lo que se hace en el sur simplemente no tiene valor. Esto quiere decir que buscamos la legitimidad de nuestras producciones intelectuales, académicas y científicas o la formación en esos espacios mediante el reconocimiento en el norte, aceptando y reforzando con ello el papel subordinado al que generalmente se nos relega y nos relegamos.

d. Como señala la historiadora Catherine Coquery-Vidrovitch, todavía en los años 1970, el pequeño diccionario Larousse que circulaba en Francia incluía en la definición de la esclavitud el mito de la condena bíblica de Noé a Canaán, el hijo de Cam, que lo condenaba a la esclavitud porque su padre se había burlado de él. Cabe aclarar que la Biblia se detiene aquí y que ha sido la exégesis posterior la que atribuyó a Canaán el origen de la raza negra, en particular, en el siglo XIX (116-117).

e. En julio de 2007, el presidente Nicolas Sarkozy pronunció un discurso en Dakar, ante un público de altos funcionarios senegaleses, en el que afirmó que el hombre africano había perdido el tren de la historia puesto que aún no había “entrado suficientemente” en ella (Coquery-Vidrovitch 16). Esta afirmación de Sarkozy generó un escándalo diplomático. Siguiendo con el caso de presidentes franceses, en febrero de 2016, en ocasión de la visita de François Hollande a la Argentina, el mandatario dio un discurso en el Polo Científico-Tecnológico donde ilustró a un selecto público de científicos locales, entre otras consideraciones, sobre las virtudes civilizatorias de la lengua francesa.

2. Teniendo en cuenta la constatación que acabamos de hacer, creemos sumamente necesario analizar y desentrañar esas operaciones y relaciones de la historia, la economía, la cultura y la

filosofía, ese pasado acumulativo que permite explicar el presente y comprender por qué las cosas son como son, que han sido construidas al interior de relaciones de poder y de dominación –de prácticas y de ideas– que no son en absoluto naturales, es decir, que no están inscriptas naturalmente en el orden de las cosas.

De la misma manera que el filósofo Marc Mvé Bekale se pregunta sobre nuestra responsabilidad en la supervivencia del espejo fantasmático lleno de ideas falsas a través del cual el mundo mira el continente africano (10), también tenemos que preguntarnos hasta qué punto continuaremos alimentando las relaciones de dominación, opresión y asimetría que la colonialidad crea en nuestras vidas y en nuestro mundo y qué haremos con la idea de “lo humano” en la escena contemporánea de nuestras sociedades poscoloniales.

Por un lado, creo que podemos servirnos de las ideas, herramientas y conceptos que Foucault ofrece para deconstruir las configuraciones de la colonialidad a partir de su pensamiento sobre la biopolítica, la gubernamentalidad, la resistencia, la crítica y las prácticas de libertad como ejercicio de poder/gobierno y como prácticas de subjetivación y resubjetivación. Como bien señalan Ernani Chaves y Eduardo Neves Lima Filho, la concepción foucaultiana de biopoder y de racismo de Estado nos permite aún comprender, en gran medida, las relaciones de poder y dominación actuales. Pero, como subrayan, “no debemos ignorar que los conflictos asumen otras formas, a partir de otros saberes o cambios en los saberes existentes, cambios en las técnicas de ejercicio del poder, así como alteraciones de las estrategias que orientan determinados dispositivos” (48).

Por otro lado, y teniendo en cuenta las especificidades de perspectivas y abordajes, así como los eventuales ajustes y desajustes con la visión foucaultiana, toda la matriz del pensamiento decolonial contribuye fuertemente a llevar a cabo la tarea de deconstrucción de la colonialidad y la propuesta de nuevos caminos frente a ella. En consecuencia, será necesario advertir, como bien señalan, entre otros, Castro Orellana (218-230), Castro-Gómez (161-162) y Podestá (206-209), los puntos de

tensión y de desencuentro al pretender complementar los distintos enfoques y el uso problemático que han hecho los estudios decoloniales del pensamiento crítico foucaultiano. A juicio de Castro Orellana, ese uso problemático implica una apropiación tergiversada, selectiva o insuficiente de dicho pensamiento, al tiempo que impone ciertas fronteras y límites en la teoría poscolonial y decolonial (218).

3. Asimismo, un aspecto fundamental en esta tarea es el de deconstruir el binarismo que desde siempre orientó, bajo el pretexto de lo universal, el poder de nominación y de distinción de los colonizadores, lo que implicó la primacía de la cultura europea y su visión del mundo. Como sostiene Boubeker, el etnocentrismo europeo funciona sobre la base de un modo binario de representación, es decir, una línea de naturalización de la diferencia entre “nosotros y los otros” (276). En esta operación, Podestá subraya la “violencia ontológica” que produjo “el pensar dualista y excluyente que asumió la modernidad como maquinaria generadora de conceptos que, en nombre de la razón y el humanismo, excluyó de su imaginario la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de formas de vida diversas” (204). Junto con ello, es necesario recuperar una idea de “lo humano” que ciertamente implica un plano de igualdad necesario e ineludible para sentirnos hermanados en nuestra condición vulnerable, potente y creativa, pero reconociendo, con respeto y responsabilidad, las diversidades que todos somos. De lo que se trata, en consecuencia, es de cuestionar las categorías binarias que asignan una identidad monocultural y homogeneizante y dejan de lado las pertenencias múltiples, las diversidades que nos atraviesan y constituyen y las reescrituras de sí. En definitiva, y volviendo al pensamiento foucaultiano, de lo que se trata es de hacer estallar el binarismo y reinscribir nuestras biografías singulares al interior de los pliegues de las estrategias de los poderes y los juegos de verdad, ejerciendo poderes otros que permitan que nuestras singularidades se transformen en vidas otras (“*La vie des hommes infâmes*” 253).
4. En suma, nuestro análisis propone un cambio de mirada sobre nosotros mismos y sobre los otros, a fin de establecer otro tipo

de vínculo que nos permita reconocer, en aquellos que pensamos y concebimos como otros, un interlocutor válido y, al mismo tiempo, transformarnos a nosotros mismos para asumir las diversidades que nos habitan y nos constituyen. Se trata, así, de una situación muy concreta que queremos destacar como un problema muy específico de nuestro presente.

La tarea no es fácil y empieza por deconstruir las ficciones negadoras de nuestra condición de iguales pero diversos, que han sido hegemónicas en nuestro pasado y lo son aún, en muchos casos, en nuestro presente. Pensar de otra manera y, sobre todo, actuar de otra manera, en una arena combativa, es el único camino que nos queda, a menos que queramos quedar atrapados en esas ficciones siniestras y letales.

REFERENCIAS

- ALLIEZ, ÉRIC Y MAURIZIO LAZZARATO. *Guerras y capital. Una contrahistoria*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2021.
- BHABHA, HOMI. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial, 2007.
- BLENGINO, LUIS. “La guerra y el gobierno en la encrucijada de la filosofía política de Michel Foucault con la tradición ilustrada liberal”. *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*, vol. IV, año 4, 2014, pp. 1-24.
- BOUBEKER, AHMED. “Foucault et les études postcoloniales”. En Jean-François Bert y Jérôme Lamy (comp.), *Michel Foucault. Un héritage critique*, París, Éditions CNRS, 2014, pp. 273-288.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO. “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Tabula Rasa*, N° 6, enero-junio 2007, pp. 153-172.
- CASTRO ORELLANA, RODRIGO. “Foucault y la poshegemonía. Tres episodios de una recepción: Said, Spivak y Mignolo”. En Rodrigo Castro Orellana (ed.), *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, pp. 217-232.

- COQUERY-VIDROVITCH, CATHERINE. *Petite histoire de l'Afrique*. Edition revue et augmentée. Paris, La Découverte/Poche, 2016.
- FOUCAULT, MICHEL. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1994.
- _____. "La vie des hommes infâmes". En Michel Foucault, *Dits et écrits III 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 237-253.
- _____. "Le chef mythique de la révolte de l'Iran". En Michel Foucault, *Dits et écrits III 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 713-716.
- _____. "‘Omnes et singulatim’: vers une critique de la raison politique". En Michel Foucault, *Dits et écrits IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 134-161.
- _____. "Le premier pas de la colonisation de l'Occident". En Michel Foucault, *Dits et écrits IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 261-269.
- _____. "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté". En Michel Foucault, *Dits et écrits IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 708-729.
- _____. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1995.
- _____. "Il faut défendre la société". *Cours au Collège de France, 1975-1976*. Paris, Seuil/Gallimard, 1997.
- _____. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*. Paris, Seuil/Gallimard, 2003.
- _____. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- _____. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France de 1978-1979*. Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2004.
- _____. *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. Paris, Vrin, 2015.
- FERRO, MARC. *La colonización. Una historia global*. Ciudad de México, Siglo XXI, 2009.
- HARTOG, FRANÇOIS. *Anciens, modernes, sauvages*. Paris, Galaade Éditions, 2005.
- KIPLING, RUDYARD. "The White Man's Burden". *Rudyard's Kipling's Verse: Definitive Edition*, New York, Doubleday, 1929.

- MBEMBE, ACHILLE. *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires, Futuro Anterior Ediciones, 2016.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona, Gedisa, 2007.
- MVÉ BEKALE, MARC. *Gabon: la postcolonie en débat*. París, L'Harmattan, 2003.
- NEVES LIMA FILHO, EDUARDO Y ERNANI CHAVES. "Racismo, Racismo de Estado e Neoliberalismo. Michel Foucault e seus críticos". *El Banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas*, N°9, julio-diciembre de 2021, pp. 37-66.
- PODESTÁ, BEATRIZ. "Una posibilidad para pensar la "violencia ontológica": la cuestión de la "alteridad" en la figura del "colonizado"". *Bajo palabra. Revista de Filosofía. II Época*, n° 10, 2015, pp. 201-209.
- SAID, EDWARD W. *Orientalism*. London, Penguin Books, 2003.
- _____. *Culture and Imperialism*. New York, Vintage Books, 1994.
- SARDAR, ZIAUDDIN. *Extraño Oriente. Historia de un prejuicio*. Barcelona, Gedisa, 2004.
- WEBER, MAX. *Economía y sociedad*. Ciudad de México, FCE, 1992.

Aceptación: 02-03-22

Recepción: 28-07-22