

EL ANÁLISIS DEL PODER: FOUCAULT Y LA TEORÍA DECOLONIAL¹

ANALYSING POWER: FOUCAULT AND THE DECOLONIAL THEORY

A ANÁLISE DO PODER: FOUCAULT E A TEORIA DECOLONIAL

MONTSERRAT GALCERAN HUGUET

Universidad Complutense de Madrid²

galceran@filos.ucm.es

Recibido 09 de abril de 2012

Aceptado: 07 de mayo de 2012

Resumen:

El trabajo que aquí se presenta trata de poner en relación algunos aspectos de la teoría decolonial propuesta por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, con las tesis sobre el funcionamiento del poder en las sociedades contemporáneas adelantadas por Michel Foucault. En particular se abordará la cuestión de la jerarquía o heterarquía de las relaciones de poder y el concepto de raza y racismo expuesto por ambos autores. Al hilo del análisis del *biopoder* se propondrá también el término *tanato-poder*, para caracterizar la capacidad de hacer matar a las «poblaciones sobrantes» que caracterizaría las formas liberales de gobierno.

Palabras clave: raza, racismo, teoría decolonial, biopoder, *tanato-poder*.

Abstract:

This work intends to relate several aspects of decolonial theory brought forward by Peruvian sociologist Aníbal Quijano, and the theses on the workings of power in contemporary societies, which were advanced by Michel Foucault. Specifically, the issue of hierarchy and heterarchy of power relations and the notion of race and racism presented by both authors will be addressed. Following the thread of the analysis on *biopower*, the term *thanatopower* will be also advanced to state the ability to have “spare populations” kill themselves, which would characterize liberal forms of government.

Keywords: race, racism, decolonial theory, biopower, *thanatopower*.

¹ Este texto forma parte de una investigación más amplia, todavía en curso, sobre los estudios postcoloniales y descoloniales, en la que se trata fundamentalmente de destacar su importancia y analizar su recepción en Europa. El conjunto de la investigación se está desarrollando en España y en USA, para lo que contamos con la ayuda del Departamento de Ethnic Studies de la Universidad de Berkeley, en especial del Prof. Ramon Grosfoguel, y del Departamento de Filosofía de la CUNY (City University of New York) en Nueva York, en especial de la Prof. Linda Martin Alcoff. El grupo responsable en España es el grupo de investigación «Globalización y movimientos sociales» de la Universidad Complutense de Madrid, grupo del que formo parte como Co-directora.

² Catedrática emérita de filosofía, coordinadora del Grupo de Investigación «Globalización y movimientos sociales» (GMS).



PARIS
Fotografía de Johanna Orduz

Resumo:

O presente trabalho busca relacionar alguns aspectos da teoria decolonial, proposta pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, com as teses sobre o funcionamento do poder nas sociedades contemporâneas de Michel Foucault. Aborda-se, especificamente, a questão da hierarquia e da heterarquia nas relações de poder e os conceitos de raça e racismo expostos por ambos os autores. Além da análise do *biopoder*, propõe-se também o termo *tanato-poder* para caracterizar a capacidade de fazer as «populações restantes» se matar, sendo este um traço típico das formas liberais de governo.

Palavras chave: raça, racismo, teoria decolonial, *biopoder*, *tanato-poder*.

El objeto de este trabajo es contribuir a un análisis de la teoría del poder en Foucault vista a la luz o en confluencia con los análisis propuestos por la teoría decolonial. Se trata nada más ni nada menos que de poner en relación la teoría del poder en Foucault y el pensamiento decolonial, dos filones centrales del pensamiento de nuestra época, pero ambos considerablemente complejos y situados en coordenadas distintas. Al poner esas dos corrientes en diálogo, el objetivo es analizar hasta qué punto algunas de las herramientas desarrolladas por Foucault permiten corregir aspectos de la teoría decolonial y si, por otra parte, a la luz de esta, la teoría foucaultiana muestra rasgos eurocéntricos tal vez inesperados.

Sin embargo, una vez iniciada la investigación, la cuestión se ha revelado más complicada de lo que en un principio parecía. Primero, porque ambas teorías están situadas en coordenadas distintas, no utilizan el mismo lenguaje y sus campos de reflexión son distintos, así como sus aproximaciones metodológicas. A veces parece que sea imposible un ejercicio de traducción de unos textos a otros. A ello se añade que Foucault es rabiosamente eurocéntrico, toma siempre en consideración lo que podríamos llamar el «archivo europeo», especialmente francés pero no solo eso, y que el colonialismo aparece como mera mención, casi como nota de color. El análisis del racismo, como luego veremos, se centra en el racismo europeo de Estado en el marco de los territorios nacionales, especialmente el antisemitismo, pero no tiene en consideración la temática colonial ni las otras razas. Esa actitud puede explicarse a partir del método utilizado, pero implica algunas consideraciones de fondo. Por último, su acercamiento discursivo al ámbito del poder supone un interesante contrapunto a consideraciones de base sociológica de corte estructural, pero tampoco se deja enlazar ni comparar fácilmente con ellas. Así, pues, la aproximación no es fácil puesto que los puntos de partida, la estructura de las teorías y sus modos de hacer son distintos.

Intentaré, sin embargo, poner de relieve algunos puntos centrales para el debate, ayudándome con algunos textos de Santiago Castro, pensador colombiano perteneciente al grupo, pero que utiliza ampliamente las tesis foucaultianas.

1. El enfoque metodológico

Si comparamos el análisis del poder en Foucault con la teorización sobre el mismo en el sociólogo peruano Aníbal Quijano, rápidamente saltan a la vista algunas consideraciones preliminares:

A. La teoría de Quijano, origen entre otros de las tesis de la decolonialidad, tiene un horizonte que desde el punto de vista sociológico puede considerarse omnicomprendivo, mientras que Foucault se mueve entre un análisis de situación y una reflexión de índole filosófica sobre la producción de discursos y las prácticas sociales. Ambos consideran que el poder debe concebirse y estudiarse como una red de dispositivos y relaciones, pero Quijano observa una multiplicidad de ámbitos sociales en los que el poder actúa y que están comprendidos en esa red, mientras que Foucault salta de planos más concretos, como, por ejemplo, la institución del manicomio o la prisión, a reflexiones más abstractas como la discusión sobre las tecnologías sociales. En concreto, Quijano señala que los ámbitos por considerar —pues son aquellos cuyo control está sometido a disputa— son los siguientes: 1) *La relación y la distribución del trabajo*: qué personas o sectores sociales se encargan en una distribución previa, socialmente impuesta, de qué trabajos, y qué sectores están exentos de hacerlo; eso marca los límites de la movilidad social y predetermina los montos y la posibilidad de apropiación del producto. 2) *La naturaleza*: qué relaciones se establecen con la naturaleza en cuanto a su cuidado, uso y aprovechamiento, compra-venta, etc. Estas relaciones están también socialmente configuradas y son previas al individuo. 3) *El sexo*, la sexualidad y las relaciones de reproducción. En este punto se insertan la consideración social de las diferencias sexuales, la heterosexualidad u homosexualidad y el tráfico de mujeres. 4) *La subjetividad*. Este punto afecta a la construcción de la subjetividad, en lo que podríamos llamar las dos figuras centrales: la del dominante y la del dominado, pero incluye figuras mixtas e híbridas (tema del mestizaje) y está en relación con la producción de conocimiento. 5) *La autoridad y la coerción*. Si se consideran estas últimas como las únicas definitorias del «poder», este se reduce a sus formas más crasas y fomenta la idea de sociedades sin poder para sus formas más ligadas culturalmente.

En esos diversos ámbitos las relaciones sociales configuran y son configuradas como un entramado de explotación/dominación/conflicto al que llaman «patrón de poder colonial». Habría, pues, cierta unidad del sistema, aunque no se la entienda como un conjunto funcional a las determinaciones económicas, sino como un conjunto en el que aquellas están incluidas de modo conflictivo. Pero su estructura es *jerárquica*, definida la jerarquía por una línea de superior/inferior marcada por la raza, es decir, que en cada uno de estos ámbitos la jerarquía racial opera como un patrón de explotación/dominación. «Lo que es nuevo en la teoría

de la colonialidad del poder' es que la idea de raza y racismo se convierte en el principio estructurante de las diversas jerarquías del sistema-mundo» (Grosfoguel, 2008: 6), al establecerse la raza y la identidad racial como instrumento básico de clasificación de la población. Quijano lo afirma claramente:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal (Quijano, 2007: 93).

Para él, como en general para los otros autores de la teoría decolonial, el colonialismo es la otra cara de la Modernidad, o dicho de otro modo, colonialidad y modernidad son dos caras del mismo proceso, por lo que no puede estudiarse la Modernidad sin tener en cuenta la dimensión colonial, pero al introducirla el paisaje cambia completamente, pues lo que bajo el pensamiento eurocéntrico aparece como humanismo y eliminación de la supeditación feudal, a la luz del pensamiento decolonial aparece como trazado de la frontera racial entre los iguales y los desiguales, entre los dominantes, globalmente considerados, y los dominados.

B. Por su parte, sabemos que el enfoque metodológico foucaultiano se caracteriza por rehuir la formulación de teorías globales, incluso en el caso de que pretendan ser teorías críticas, para concentrarse en el análisis de «situaciones o entornos institucionalizados», como el psiquiátrico o la cárcel, en los cuales actúan los mecanismos de poder que quiere investigar. Ese análisis le ha permitido hacer emerger las luchas, los conflictos y las resistencias que atraviesan dichos lugares, presentes en los discursos, tanto en los victoriosos como en aquellos que han sido silenciados pero que un buen análisis «erudito» logra descubrir y restituir la situación estudiada. La jerarquía de los saberes se muestra entonces como algo construido sobre el silenciamiento del conflicto —con otros saberes destituidos— lo que permite enlazar su teoría de la producción discursiva con el análisis del poder.

Su modo de proceder se concentrará en:

un análisis ascendente (del poder), es decir, partir de los mecanismos infinitesimales que tienen su propia historia, su propia trayectoria, su propia técnica y su táctica y luego ver cómo esos mecanismos de poder, que tienen su propia solidez y en cierta forma su tecnología propia, han sido insertados, colonizados, utilizados, declinados, transformados, desplazados, extendidos [...] por mecanismos cada vez más generales y por formas de dominación global (Foucault, 2003: 35).

Vemos, pues, una profunda distancia metodológica: donde Quijano y otros autores decoloniales proponen un paradigma nuevo de conocimiento que tome la diferencia colonial como punto de partida para analizar de modo distinto la configuración de las sociedades coloniales, tanto de las metrópolis como de las colonias, Foucault practica un análisis de las instituciones modernas —sin dar especial relevancia y sin tener en cuenta su dimensión colonial— que permita proponer algunos criterios sobre qué dispositivos de poder-saber están funcionando en ellas.

Se trata de una cuestión de procedimiento que podemos ejemplificar con un texto del filósofo colombiano Santiago Castro. En este trabajo, aun cuando el autor acepta la diferencia jerárquica de principio entre blanco/no-blanco como matriz fundamental, —lo que nos permitiría incluirlo en el grupo de los decoloniales— se esfuerza en mostrar las formas como los sujetos afectados por la clasificación racial (étnico) colonial desarrollan estrategias que les permitan acceder al rango superior o disputar a la casta superior aquellos privilegios que reproducen su dominación. Los cuadros de castas, con el minucioso despliegue de los grados mayores o menores de «blancura de sangre» en función de la mayor cercanía o lejanía de los ancestros españoles, tal como funcionaron en la región de la Nueva Granada en el siglo XVII, aportan un dato fehaciente de cómo esa clasificación era resistida e impugnada por los habitantes de las colonias. Es decir trata de mostrar cómo ese mecanismo de «clasificación segregadora» se transforma, desplaza y es resistida por los sujetos afectados a partir justamente del análisis en situación que, metodológicamente, podemos acercarnos al modelo foucaultiano. En el caso del autor citado se trata de una imbricación de las dos metodologías que da resultados fecundos. O sea, se acepta que el criterio de raza marca la línea de diferenciación pero al tiempo se señala como esa línea es puesta en cuestión, resistida y/o actualizada por los agentes sociales afectados.

C. Otra cuestión ligada a las dos anteriores será la discusión entre *jerarquía* y *heterarquía* de las relaciones de poder.

Como ya he indicado Quijano traza una frontera jerárquica señalada por la raza. Pues bien, Santiago Castro se sirve de Foucault para indicar que «este último desarrolla una *analítica heterárquica del poder* que puede servir como contrapunto para mostrar en qué tipo de problemas caen las teorías jerárquicas desde las que se ha pensado el tema de la colonialidad» (Castro, 2010, 271). Según su análisis Foucault permite oponer a la concepción jerárquica del poder presente en Wallerstein y en Quijano una concepción «heterárquica» que, manteniendo el carácter reticular de los dispositivos de poder, establece sin embargo diversas líneas y ejes de diferenciación, sin que podamos establecer una jerarquía entre ellas ni siquiera en lo que respecta a la línea de raza. Esta tampoco sería homogénea y por tanto no habría una misma *lógica racista* derivada del colonialismo, sino que nos encontraríamos ante «tecnologías de racialización completamente diferentes, que

deben ser entendidas en sus propios contextos [...] Para Foucault, la racialización es una estrategia de guerra y asume, por ello, diferentes formas según sean los actores que intervienen en la guerra» (Castro, 2010, 278).

A mi modo de ver se trata de dos cuestiones distintas: una, la que afecta a jerarquía y/o heterarquía, la otra al carácter de la raza como demarcador clasificatorio o como tecnología en el sentido foucaultiano de la palabra.

En cuanto a la cuestión de jerarquía o heterarquía a mi juicio hay que decir que, aun admitiendo el principio de heterarquía —es decir, el que las diferentes líneas de diferenciación y clasificación, o los campos o ámbitos de aplicación no se subordinen unos a otros—, habría que analizar si esta «heterarquía» mantiene en sus puntos de confluencia relaciones jerárquicas; es decir en qué medida unas líneas son supeditadas a otras, aunque sea en un marco conflictual y/o coyuntural, lo cual es distinto de que la jerarquía marcada por la raza actúe en todas las líneas, aún si lo hiciera de un modo no siempre homogéneo. La propuesta de Grosfoguel, siguiendo en ello al estudioso griego Kontopoulos, es entender la «heterarquía» como entrelazado de líneas diversas de modo que la jerarquía entre ellas es cambiante y abierta; en gran medida están «enredadas»; la jerarquía de la línea racial se mantiene pero se cruza con otras líneas diferenciales. Es decir la línea de raza se enreda con la de clase, de género, de religión, etc. y, aunque la línea de raza tiende a ser hegemónica, por lo que prevalece sobre las demás marcando una línea de diferenciación fuerte, nunca actúa en estado puro sino que siempre está enredada e incluso disimulada. Sin embargo, a mi modo de ver, este problema es distinto de si los ámbitos específicos de los que hablaba Quijano – o sea trabajo, relación con la naturaleza, sexo,...- están a su vez jerárquicamente ordenados siguiendo algún tipo de prelación o no lo están. Podría ocurrir que la línea de raza marcara una jerarquía para cada uno de esos ámbitos pero que los propios ámbitos no estuvieran jerárquicamente ordenados sino que se solaparan o incluso que entraran en conflicto. A mi modo de ver una de las posiciones es independiente de la otra y no conviene mezclarlas. Es decir se puede mantener que los diferentes ámbitos no están jerárquicamente ordenados – hay pues heterarquía entre ellos -pero que en todos ellos la línea de raza marca una jerarquía. O bien que ni están jerárquicamente ordenados ni la línea de raza es prioritaria, como creo entender que defendería S. Castro. O incluso que habiendo jerarquía entre los diversos ámbitos, esta es móvil y coyuntural, y en todos ellos la línea de raza es prioritaria. En mi opinión esta es la posición de Quijano.

En efecto, el autor peruano critica explícitamente la versión funcionalista y estructuralista del análisis social y afirma que los diversos ámbitos que ha considerado son heterogéneos entre sí, aunque afirma que:

para que una estructura histórico-estructuralmente heterogénea tenga el movimiento, el desenvolvimiento o si se quiere el comportamiento, de una totalidad histórica, no bastan tales modos de determinación recíproca y heterogénea entre sus componentes. Es indispensable que uno (o más) de entre ellos tenga la primacía –en el caso del capitalismo el control combinado del trabajo y de la autoridad– pero no como determinante o base de determinaciones en el sentido del materialismo histórico, sino estrictamente como *eje(s) de la articulación del conjunto* (Quijano, 2007, 351).

Obviamente si se pone en cuestión la noción de que un sistema social funcione como una totalidad e incluso el de que haya tal cosa como un sistema social, podremos prescindir del «eje de articulación» y considerar el «sistema capitalista» simplemente como una «axiomática» que se impone en virtud de ciertas estrategias de dominación, explotación y subjetivación victoriosas.³ O remarcar, como lo hace Santiago Castro, que la red social de poder funciona como un ensamblaje de dispositivos heterogéneos que funcionan con lógicas distintas y que se interconectan solo parcialmente, en cuyo caso la «totalidad» debería entenderse como algo abierto y en devenir constante sometido a una tensión

³ En este punto cabe hacer un llamado a la lectura de Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* como la otra cara de la lectura de Foucault.

permanente. La cuestión por tanto no es solo el de jerarquía o heterarquía de las relaciones, sino el carácter de totalidad del sistema.

Acudiendo de nuevo a Foucault, Santiago Castro añade un nuevo matiz al poner de relieve que la red de poder funciona como una *red de diferentes cadenas*, las cuales se mueven a su vez a diferente nivel pudiendo distinguirse al menos dos de ellos: el nivel molecular y el nivel molar (micro y macro) al que posteriormente se añadirá un tercero (el global). Pues bien, pueden darse articulaciones de estas cadenas, como por ejemplo entre la cadena micro y la macro a nivel estatal, pero estas articulaciones «son siempre parciales y su análisis —en Foucault— parte metodológicamente de los niveles menos complejos a los más complejos. Por eso afirmo en ese trabajo que la analítica foucaultiana conlleva una comprensión heterárquica del poder» (Castro, 2010: 288).

Pero entonces afirmar la *heterarquía* significa afirmar que la «colonialidad del poder» debe entenderse como la combinación de varios *dispositivos coloniales* (o sea dispositivos de inferiorización), cuyo análisis dependerá del nivel en que se esté operando y del ámbito de operación, pero que no serán reducibles unos a otros. Por lo mismo la decolonialidad tampoco debería pensarse orientada hacia lo molar/global, sino entrelazada en las series de dispositivos corpo-políticos y bio-políticos. «No hay *una* «colonialidad del poder», sino que hay muchos *dispositivos coloniales* cuyo análisis dependerá del nivel de generalidad que se esté considerando (micro, meso o macro), así como de su ámbito específico de operación» (Castro, 2010: 291).

Resumiendo habría que decir que a pesar de esta diferencia todos los autores parten, en mi opinión, de la consideración de que históricamente un sistema social consiste en un «paquete» o un «enredo», por usar el término de Grosfoguel, entre elementos heterogéneos, «articula elementos heterogéneos», según señala explícitamente Quijano; y justamente esa articulación sistémica, aunque ella misma sea resultado de la contingencia histórica, es lo que permite que el sistema se reproduzca y perdure. Pero entre estos elementos podemos diferenciar al menos dos tipos: el tipo «líneas o estrategias y discursos de diferenciación», como por ejemplo la raza o el género, y el tipo «ámbitos de actuación» como por ejemplo el ámbito del trabajo. En la matriz colonial las «líneas o estrategias y discursos de diferenciación» producen siempre jerarquía pero, entre ellas, dichas líneas, así como los ámbitos o espacios sociales en los que actúan, pueden pensarse bajo un modelo jerárquico o heterárquico. A su vez pueden estar más fuerte o más laxamente articulados. La otra cuestión es cómo pensar esa articulación: como un «paquete resultado de un encuentro», como un «enredo», como un «articulado que gira en torno a un eje», como una «axiomática». E incluso más, cualificar lo que se articula: para Quijano parecen ser «líneas de diferenciación» y «ámbitos de actuación», para Foucault, tecnologías diferentes que operan a diversos niveles de generalidad.

2. ¿Qué es el poder?

Ahora bien, ¿qué es el poder? Ambos autores analizan el poder como un conjunto de relaciones dispuestas en red.

De su carácter reticular Foucault deduce varias consideraciones claves:

- La idea de que «el poder no se tiene sino que se ejerce y siempre existe en acto».
- La idea de que es una relación de fuerzas que consiste «en sancionar y reconducir el desequilibrio de fuerzas que se manifiesta en la guerra» (Foucault, 2003: 25). La guerra es la matriz del poder, y no el pacto, justamente porque el individuo no es un átomo primigenio sino un efecto de las propias tecnologías del poder.
- Esas relaciones de poder —de fuerzas encontradas— son múltiples, siempre funcionan en cadena y en ellas los individuos siempre circulan y están en posición de ascender/descender y de ejercer ese poder. Nunca son únicamente el objeto de aplicación de las relaciones sino «agentes» en ellas.
- Sin embargo la red funciona «binarizando» el cuerpo social.

En el marco de este análisis Foucault identifica las que denomina «tecnologías de poder», es decir, un conjunto de dispositivos que producen dominación. En las Lecciones de 1975-1976, *Hay que defender la sociedad*, diferencia dos tecnologías que usan dispositivos distintos y las denomina *tecnología disciplinaria*, que utiliza

técnicas de espacialización, de medición del tiempo, de control del gesto, etc. (parte de lo que ya había estudiado en *Vigilar y castigar*, que en aquel momento estaba recién publicado) y *tecnología de regulación*, que busca regular a las poblaciones por métodos estadísticos, probabilísticos, de prevención, etc. Ambas tecnologías actúan como series separadas que, sin embargo, se cruzan siendo los campos del trabajo o de la sexualidad —que Quijano señalaba como ámbitos específicos de las relaciones de poder— lugares de articulación.

Un punto fundamental del análisis es la consideración que adquiere el *cuerpo*. El cuerpo es el soporte material de la vida de los individuos sobre el cual se efectúa el control de los seres humanos, pero el modo como es tratado cambia radicalmente: del cuerpo preilustrado sometido a los suplicios, al cuerpo como punto de anclaje de una disciplina individualizada. Este cambio está sometido a una serie de reglas que Foucault enumera. Pero mientras que la legitimación humanitaria las presenta como reglas de concordancia y de supresión de los castigos excesivos, él las analiza como los elementos de una «economía del poder», como un conjunto de normas por medio de las cuales el poder se ejerce eficazmente sobre los cuerpos de multitudes devenidas libres y que, en consecuencia, podrían disponer de ellos de otra forma.

Para conseguir «cuerpos dóciles» afirma el autor, es necesario actuar sobre el «alma» reforzando el principio de individualidad y actuando sobre él. Para poder controlar a los «individuos» hay que crearlos: «Sin duda el individuo es el átomo ficticio de una representación ideológica de la sociedad, pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la ‘disciplina’» (Foucault, 1976: 197-198). La individualización es una tecnología estructurada en una serie de prácticas de construcción de subjetividad individualizada en multitud de instituciones sociales —escuelas, hospitales, centros de reclusión, etc.—, empezando por la exigencia de identidad para cada ser humano en el marco de unos discursos que toman tal individualidad por un dato natural: todos los seres humanos somos individuos distintos. El análisis de la «individualización» exigirá plantear el discurso de la sexualidad como uno de sus resortes y este, a su vez, le permitirá situarlo en un plano más amplio que va a denominar «biopolítica».

3. La cuestión de «la raza»

Para Quijano la «raza» es el instrumento básico de clasificación de la población, por tanto aquel elemento que permite separar los dominadores de los dominados aunque podamos observar gradaciones intermedias. Algo distinto ocurre en Foucault.

En las lecciones que venimos analizando, *Hay que defender la sociedad*, el autor afirma que el poder construye una «estructura binaria» que atraviesa la sociedad, lo cual es congruente con el modelo bélico que está utilizando, y que el dispositivo binarizador es la raza:

Y además, y este es un punto importante, desde esa época, es decir, desde el siglo XVII, se ve que esta idea según la cual la guerra constituye la trama ininterrumpida de la historia aparece bajo una forma precisa: la guerra que se desarrolla así bajo el orden y la paz, la guerra que socava nuestra sociedad y la divide de un modo binario es, en el fondo, la guerra de razas [...] El cuerpo social en el fondo está articulado sobre dos razas (Foucault, 2003: 58).

Dos cuestiones sobre esa aseveración:

1. ¿Por qué Foucault reduce la pluralidad de razas a *dos*? ¿acaso está pensando en el modelo bélico que exige dos contendientes? o ¿porque está pensando en el antisemitismo como paradigma de «guerra de razas», es decir, porque está pensando el racismo a partir de la experiencia europea y no a partir de la colonización? ¿O tal vez porque desde la perspectiva del dominador solo hay dos razas: la blanca y la no-blanca, aunque a su vez esta última sea un cajón de sastre?
2. ¿Por qué sitúa el emerger de esa idea en el siglo XVII?, ¿no corrobora esa fecha que el racismo del que habla es el racismo intraeuropeo pero que pierde de vista el proceso de colonización aunque lo mencione al final del párrafo, cuando señala que «veréis articularse esa idea («la teoría de las razas en el sentido histórico-biológico del término») sobre la política de la colonización europea?»

En diversos trabajos Santiago Castro se vale de las tesis foucaultianas para aplicarlas a la teoría decolonial, señalando que «antes que como una tecnología de ordenamiento de las razas, la colonialidad del poder debe ser vista como una *tecnología de racialización de los cuerpos*» (Castro, 2010: 15). La «raza» no es un rasgo distintivo de los cuerpos que permita clasificar a la población sino que más bien, los discursos y las prácticas racializadoras aparecen como una tecnología en el sentido foucaultiano, unos dispositivos que «racializan los cuerpos» pasando entonces a clasificarlos. Así, si para Aníbal Quijano «la idea de raza es literalmente un invento» que permite la clasificación de la población con los efectos jerarquizadores y discriminadores que le son propios, para Foucault —y con él para Santiago Castro— es una tecnología de poder que forma parte de la biopolítica.

Añadamos que en los apuntes dedicados al tema del racismo, Foucault no afirma, a diferencia de Quijano, que la racialización sea un patrón general de poder del sistema-mundo capitalista/colonial, sino una «estrategia de guerra» que asume diferentes formas según los contextos en que se emplee sin que el contexto colonial sea prioritario sobre el de los conflictos internos en un Estado.

4. Racismo

Tal vez la mayor diferencia al abordar la cuestión sea el tratamiento del racismo. Ya he señalado que Foucault insiste varias veces en fechar la sociedad moderna en la que se desarrollan las tecnologías que está estudiando en los siglos XVII

y el XVIII. No contempla en ningún caso las sociedades coloniales anteriores sino que traza una línea histórica bastante tradicional que separa la Edad Media de la sociedad moderna.

Pero en el tema de la raza y la guerra de razas ocurre algo a mi modo de ver bastante peculiar. En *Hay que defender la sociedad* sostiene que la guerra permanente que atraviesa las sociedades ha sido presentada como una guerra de razas:

diferencias étnicas, diferencias lingüísticas; diferencias de fuerza, de vigor, de energía y de violencia; diferencias de salvajismo y de barbarie; conquista y sojuzgamiento de una raza a otra. El cuerpo social en el fondo está articulado sobre dos razas. Esta idea según la cual la sociedad está recorrida de un extremo al otro, por el enfrentamiento entre razas, está formulada desde el siglo XVII y opera como matriz de todas las formas bajo las cuales, de allí en adelante, se buscará el rostro y los mecanismos de la guerra social (Foucault, 2003: 58).

Pareciera que la «guerra de razas» funcione como una matriz de dominaciones que en sí mismas no son de raza, puesto que, aunque como señala a continuación, los dominados hablen de sí mismos como «de otra raza» —como por ejemplo cuando la burguesía inglesa presentaba su revolución contra la aristocracia como una guerra de razas, pues aquellos pretendían provenir de los sajones o raza nativa mientras que la burguesía provendría de los normandos—, ese discurso funciona de modo metafórico, mientras que en el mundo colonial funcionaba como una práctica real de poder.⁴ La «guerra de razas» parece ser un sinónimo de la guerra entre vencedores y vencidos, paradigmáticamente representados por los judíos, y con el añadido de que en este uso el concepto de «raza» no tiene una marca biológica sino cultural.

Solo a partir del momento en que la «guerra de razas» se mezcla con el darwinismo

⁴ Pienso que ha de tenerse en cuenta la bibliografía que presumiblemente Foucault maneja para estos cursos y que incluye algunos textos de los años veinte y treinta sobre el tema de las razas, entre otros algunos textos centrados en la cuestión de los orígenes de la población francesa (J. Barzun, *The French Race*, 1932), una historia del antisemitismo, el texto de Georg Lukács, *El asalto a la razón*, etc.

dándole su peculiar carácter biologicista, podemos hablar según Foucault de *racismo*, el cual va a jugar un papel específico en relación justamente con la cuestión planteada por el biopoder de garantizar el vivir de la sociedad. En esas (nuevas) coordenadas la tarea de

preservar la sociedad se combina con la de proteger la integridad, la superioridad y la pureza de la raza que dará curso, casi sin solución de continuidad, al racismo de las sociedades modernas de gobierno biopolítico.

Así, si en cierto modo en la tradición europeísta dominante el racismo del siglo XX, especialmente en las versiones más salvajes como el nacionalsocialismo, representa una especie de incógnita, expresa en la pregunta de cómo una

civilización tan culta y desarrollada como la alemana pueda dar muestra de tal vileza, Foucault da una respuesta que la vincula a la especificidad de la biopolítica para la que el racismo representa la única posibilidad de legitimar su derecho y su práctica de muerte. «Lo que ha inscrito el racismo en los mecanismos del Estado es la emergencia del biopoder [...] puesto que permite separar aquello que debe vivir de aquello que debe morir» (Foucault, 2003: 218). Pero si nos atenemos a la crítica aportada por el discurso sobre el colonialismo, el enigma desaparece. Las atrocidades cometidas por el racismo del siglo XX no son más, dice Aimée Cesaire, que la introducción en la sociedad europea de las atrocidades cometidas desde tiempo atrás en las colonias. Es la colonia que revienta en el interior de Europa. Esa diferencia entre lo que debe vivir y lo que debe morir venía funcionando desde antiguo en las colonias, siendo este el territorio de su nacimiento.

Esta tesis me parece particularmente interesante puesto que tal vez por eso, el pensamiento y la conducta fascistas mostraban una tan profunda fascinación por los comportamientos imperiales. En nuestra propia península sabemos del pasado colonial de los militares fascistas y de la veneración por el Imperio español que nutría su doctrina.

5. Biopoder y tanato-poder

Como sabemos bien, el tema del *biopoder* adquiere cada vez más importancia en esos años del trabajo de Foucault. Aparece en las páginas finales de la *Historia de la sexualidad*, vol. 1, publicada en octubre de ese mismo año, así como en las Lecciones *Hay que defender la sociedad* y en las del curso 1977-1978, publicadas bajo el título *Seguridad, territorio, población*, así como en el volumen del curso 1978-1979, *Nacimiento de la biopolítica*.

Si en los textos anteriores Foucault había hablado del poder como capacidad de dominación y de individualización, ahora empieza a hablar del poder de dar la muerte y de mantener la vida, de un poder de gobernar que, si en un primer momento se centró en «dar muerte» como castigo, a partir del siglo XVIII, la época clásica como suele llamarla, se va a caracterizar por estar «destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que obstaculizarlas, doblarlas o destruirlas» (1977, I: 165). Es un poder que por tanto no podemos conceptualizar solo en sentido negativo, como un poder de reprimir, sino también en sentido positivo, porque produce fuerzas.

Ese poder actúa a nivel de masas, a nivel de grandes poblaciones, y actúa con una especie de voluntad de preservar la vida que convierte la vida biológica de la especie en el primer valor por salvaguardar. Foucault inserta ahí su reflexión

sobre la pena de muerte: «se mata legítimamente a quienes representan para los demás una especie de peligro biológico» (1977, I: 167). Lo que le lleva a subrayar una suerte de enormidad criminal en los presuntos reos de muerte, pero que también podemos leer sobre el trasfondo de la colonialidad como la depreciación de la vida de aquellas poblaciones a las que se puede dejar morir o cuya vida no vale nada, de tal modo que la línea de raza que decía Quijano, marcaría una diferencia entre lo que podemos llamar «bio-política» (política del vivir) y «tánato-política» (política del morir o del dejar morir). Esa lectura es la que propone Foucault explícitamente en sus excursos sobre el racismo nacionalsocialista e informa la lectura de Giorgio Agamben, pero podemos usarla también en el marco de la colonialidad.

Aunque debemos estar atentas a los matices porque admite diversas formulaciones: por lo pronto el *biopoder* se define como un poder que toma a su cargo el cuerpo de las personas y la vida de las poblaciones.

Es un conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales, podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras [...] a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana. Esto es en líneas generales lo que llamo, lo que he llamado biopoder (Foucault, 2008: 13).

El autor centra su análisis en dos aspectos: en el cuerpo como máquina que debe pulirse, engrasarse y mantenerse en buen uso; ahí incorpora la sanidad, la educación y una serie de disciplinas que denomina *anatomopolíticas del cuerpo humano*. Y en segundo lugar en las peculiaridades de la especie que deben ponerse bajo control: entre otras la procreación, lo que incluye una serie de regulaciones a las que denomina *biopolítica de la población*.

Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento durante la edad clásica de esa gran tecnología de doble faz —anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida— caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente [...] Se inicia así la era de un biopoder (Foucault, 1977: 169).

«Ese biopoder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; este no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos» (Foucault, 1977: 170). Tal vez por eso

el desarrollo del capitalismo va parejo de un arte «liberal» de gobernar centrado justamente en el disciplinamiento y la formación del vivir de los ciudadanos. «Habría que hablar de biopolítica para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren: escapa a ellas sin cesar» (Foucault, 1977: 173). Esa frase, «escapa a ellas sin cesar», indica que la biopolítica es una política ejercida por parte del poder instituido sobre el vivir de las poblaciones que, sin embargo, splo en parte se deja apresar puesto que resiste sin cesar y se escapa de los mecanismos de gobierno con tácticas de lo más difuso, desde formas de control de natalidad ejercidas por las mujeres que escapan al poder de los gobiernos aunque en muchos casos sean penalizados por estos, a prácticas educativas «libres», como por ejemplo los centros de enseñanza de los anarquistas en España. La biopolítica, en cuanto política del poder sobre el vivir de las poblaciones, entraña un peligro para la supervivencia de estas, ya que siendo su finalidad el desarrollar las fuerzas de la especie y entrenar al individuo del modo más adaptativo posible, puede implicar prácticas extraordinariamente destructivas. Ese punto queda sin embargo algo oscuro porque ¿si el objetivo del biopoder es desarrollar la vida, cómo podría el propio vivir escapársele a no ser que dotáramos el vivir de una espontaneidad hipotéticamente antagónica? Habría que indicar que ese biopoder es reductivo o unilateral para que la tesis no fuera contradictoria.

Foucault parece indicar esta posibilidad cuando señala que «un poder que quiere distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad» atiende a la norma más que a la ley. Se crea «una sociedad normalizadora» más que una sociedad regida por la ley. En ella las fuerzas que resisten ese poder de penetración en el tejido vivo de la sociedad, toman pie en las mismas fuerzas de lo vivo: «lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, tomada como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible» (Foucault, 1977: 175).

Pero también podríamos darle la vuelta y mostrar como en el momento en que la vida se convierte en objetivo del poder, también lo hace la muerte, puesto que esa operación incluye una valorización de la vida y por ende puede incluir una desvalorización del vivir de algunos seres humanos, ya sea aquellos cuya vida no sea «útil» o no se considere «dotada de valor», aquellos que por ser sobreabundantes no tienen por qué ser cuidados, aquellos cuyas tareas quedan desvalorizadas. La línea de raza podría introducirse aquí como una línea que traza la diferencia entre aquellos cuyo vivir debe propiciarse y todos aquellos otros, condenados a morir. Si la «tecnología de racialización» de que hablaba Santiago Castro queda unida a una consideración «tánato-política» puede marcar justamente el umbral de diferencia entre aquellos que merecen vivir y aquellos otros condenados a la supervivencia y a la muerte en vida.

A su vez en el último de los textos mencionados, *El nacimiento de la biopolítica*, la cuestión se va a ligar al análisis del liberalismo. En estas lecciones Foucault se plantea el problema de «gobernar a poblaciones libres», compuestas de seres humanos que en tanto que libres podrían tomar una pluralidad de decisiones y cuyo vivir, por tanto, debe ser regulado y normado desde el poder/gobierno para garantizar que el Estado perviva, aquí también Estado en el doble sentido de instituciones de gobierno y cuerpo social.

Siguiendo un hilo ya esbozado en textos anteriores define «liberal» como el nombre de una práctica de gobierno que no presupone que los seres humanos sean libres sino que los fabrica como tales:

La libertad en el régimen del liberalismo no es un dato previo, no es una zona prefabricada que haya que respetar, o si lo es, solo lo es parcial, regionalmente, en tal o cual caso, etc. La libertad es algo que se fabrica en cada momento. El liberalismo no es lo que acepta la libertad, es lo que se propone fabricarla a cada instante, suscitarla o producirla con, desde luego, todo el conjunto de coacciones, problemas de costo que plantea esa fabricación (Foucault, 2009: 73).

Así en el resumen del curso, publicado aparte en *Dits et écrits* [trad. cast. en *Obras esenciales*, vol. III], define la biopolítica como: «el modo en que, desde el s. XVII, la práctica gubernamental ha intentado racionalizar aquellos fenómenos planteados por un conjunto de seres vivos constituidos en población: problemas relativos a la salud, la higiene, la natalidad, la longevidad, las razas y otros» (2009: 311). Esos problemas surgen en el marco del «liberalismo», al cual no analiza como una ideología o una teoría, sino como una «práctica de gobierno» típica del capitalismo. Pero, como vemos, Foucault no da un lugar especial al tema de la raza, sino que lo trata como un tema más, junto a la salud, la higiene, etc. y más bien, a mi modo de ver, en el marco ofrecido por una sociedad europea relativamente homogénea en su composición racial en la que las líneas de dominación no pasan (o pasaban) prioritariamente por ella. Podríamos decir que es un elemento incluido en la tecnología biopolítica pero no su elemento clave.

Vemos, pues, que hasta ahora nos hemos encontrado con dos tecnologías, la *anatomopolítica* o disciplinaria y la *biopolítica* o reguladora, siendo la raza un elemento de la segunda. A ellas se añade, en el análisis de Santiago Castro, la *geopolítica*, es decir, aquella tecnología que atiende a las relaciones a nivel global del sistema-mundo. Tendríamos entonces la *corpo-política* o *microfísica de los cuerpos* en la que operan las tecnologías del yo, la *bio-política* que opera a nivel de las poblaciones y garantiza la gobernabilidad, y la *geo-política* que actúa a nivel planetario en su apropiación de los recursos.

Así, aunque los puntos de partida son distintos, en cierto modo la obra de Quijano y la de Foucault se solapan. Visto desde Quijano se podría decir que al reducir sus investigaciones al análisis del liberalismo en tanto que práctica de gobierno, Foucault deja fuera todos aquellos ámbitos del vivir social que entran en la codificación aportada por la tesis de la colonialidad del poder y que hemos visto anteriormente. Pero al mismo tiempo, al observar que al tratar la biopolítica está rebasando la dimensión inicialmente centrada en la esfera del poder y ampliando la tematización del mismo al gobierno de las relaciones del vivir social, podríamos decir que llega por otro camino, al punto de partida de Quijano.

6. El eurocentrismo de Michel Foucault

Aun así y a pesar del uso que Santiago Castro hace de algunas de sus tesis, no puede obviarse que Foucault sigue pensando la geopolítica como una extensión de la política interna de los estados europeos, por lo que no logra colocar el espacio global como espacio prioritario de análisis: «Europa continúa siendo vista (de forma claramente antigenealógica) como un *punto origen* a partir del cual se *difunden* hacia afuera las relaciones de poder que se dan en las sociedades europeas. Foucault queda atrapado de este modo en una visión difusionista y eurocéntrica que no alcanza a pensar la geopolítica sino en el marco restringido de la globalidad europea» (Castro, 2010: 12). Foucault sería considerado pues un «pensador eurocéntrico», lo que no obsta para que su modo de proceder y algunas de sus tesis sean de gran provecho para la teoría decolonial.

No cabe duda de que nuestro autor manifiesta cierta ceguera frente al fenómeno colonial. Así por ejemplo en una entrevista recogida por el estudioso argentino Gregorio Kaminsky, al ser preguntado por su interpretación del momento histórico —se trata de una entrevista de los años setenta— Foucault responde:

Creo que en la historia de Occidente podemos identificar un periodo que, en algunos aspectos, se asemeja al nuestro, aunque por supuesto los hechos no se repiten, ni siquiera las tragedias en forma de comedia. Me estoy refiriendo al periodo siguiente a la Edad Media. Desde el s. XV al XVI, tuvo lugar una completa reorganización del «gobierno» del pueblo: el Protestantismo, el desarrollo de las grandes naciones-estado, la formación de las monarquías autoritarias, la administración de territorios, la Contrarreforma, todos representaron una alteración en el equilibrio entre la Iglesia católica y el resto del mundo. Todos estos factores cambiaron el modo de dirigir y gobernar a la gente, tanto en sus relaciones individuales como en las políticas y sociales (Foucault, 2003: 48).

Le preocupa la necesidad de replantear las formas de gobierno, pero no parece que observe ni la peculiaridad del gobierno de las sociedades coloniales ni siquiera que preste atención a la existencia de estas, cuando por el contrario la

tesis fuerte del pensamiento decolonial es que justamente la conquista de América fue el factor desencadenante del auge capitalista europeo siendo la puesta en valor de las riquezas de aquel continente y la transformación de sus poblaciones indígenas en trabajadores explotados y dominados uno de los factores que más profundamente cambiaron la conciencia europea, y que abrieron el camino a los discursos humanistas y civilizatorios que acompañaron la colonización.

A pesar de la ausencia de la perspectiva colonial, no por eso hay que olvidar que el pensamiento de Foucault no participa de la naturalización de la experiencia histórica de los europeos que es una de las características de este tipo de pensamiento. Su lectura crítica y especialmente su insistencia en el carácter construido de los discursos y las prácticas cognitivas desafían aquella naturalización y aportan un elemento crítico interesante en la propia discusión decolonial. En ese punto, la posición crítica de Foucault no desmerece de la del propio Quijano, quien en su trabajo sustituye el análisis de las clases sociales —como si estas fueran resultado «natural» de las relaciones económicas— por la interrogación sobre los principios de clasificación de la población. La clasificación social o socio-económica es presentada a su vez como resultado del conflicto histórico por apropiarse de los recursos, tanto de los creados por la naturaleza como de los que son producto del trabajo humano. Es resultado, pues, de una distribución de poder. En él juega un papel primordial, como ya hemos expuesto, el elemento de la raza y, junto con él, los del trabajo y el género. Pero mientras que los últimos articulan respectivamente el ámbito de la producción y de la reproducción, la raza actúa en ambos, siendo propiamente el factor jerarquizante de la diferencia.

Resumiendo podemos decir que hay interesantes cercanías entre el pensamiento de Foucault y las tesis de Quijano, tomado como inspirador del pensamiento decolonial. Las diferencias más importantes están en el enfoque metodológico y en la periodización, la cercanía en la reconsideración del tema de las razas/ racismo y en hacer de esta una tecnología de clasificación social que opera en el seno de relaciones de poder disimétricas.

La presencia del patrón de la colonialidad en las metrópolis europeas y el peligro de un nuevo racismo hace que estas consideraciones sean extremadamente actuales.

Bibliografía

- Castro, Santiago. 2010. «Michel Foucault, colonialismo y geopolítica», en I. Rodríguez y J. Martínez (ed.), *Estudios transatlánticos postcoloniales*. 1: 271-292. Madrid: Anthropos.
- Foucault, Michel. 2009. *El nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. 2008. *Seguridad, territorio, población*. Madrid: Akal.

Foucault, Michel. 2003. *El yo minimalista y otras conversaciones*. Selección de G. Kaminsky, Buenos Aires: Biblioteca de la mirada, Alfabet ed.

Foucault, Michel. 1997. *Il faut défendre la société*. Curso de 1975/1976. París: Gallimard, [Hay trad. al cast. con el título *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal, 2003].

Foucault, Michel. 1977. *Historia de la sexualidad*. Madrid: S. XXI, vol. 1.

Foucault, Michel. 1976. *Vigilar y castigar*. Madrid: S. XXI.

Grosfoguel, Ramón. 2008. "Transmodernity, border thinking and global coloniality", en *Eurozine*. [documento HTML] Disponible en: <http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html>

Quijano, Aníbal. 2007. «Colonialidad del poder y clasificación social», en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: IESCO / Instituto Pensar / Siglo del Hombre Editores.