

# SÍNTOMAS (DE)COLONIALES: GROSFOGUEL COMO LECTOR DE FOUCAULT<sup>1</sup>

DIEGO A. SOTO MORERA<sup>2</sup>  
Universidad Nacional de Costa Rica  
diego.soto.morera@una.cr

Recibido: 10 de septiembre de 2013      Aceptado: 30 de octubre de 2013

## *Resumen:*

Este artículo analiza la crítica de Ramón Grosfoguel a la aproximación que propone Michel Foucault a los conceptos racismo y colonialismo en su curso *Defender la sociedad* (1975-1976). El autor analiza los presupuestos teóricos y criterios metodológicos que sustentan la hermenéutica de Grosfoguel, a partir de algunos presupuestos de la genealogía del poder y la gubernamentalidad de Michel Foucault. El autor propone que este ejercicio permite establecer el lugar que Michel Foucault asigna a los dispositivos coloniales en la conformación de las tecnologías gubernamentales modernas.

*Palabras claves:* Genealogía, poder, tecnologías coloniales, racismo, gubernamentalidad.

## **(De)colonial symptoms: Grosfoguel as a reader to Foucault**

### *Abstract:*

This paper analyses the critique Ramón Grosfoguel does to the approach advanced by Michel Foucault to the notions of racism and colonialism in his course *Defending Society* (1975-1976). The author analyses the theoretical assumptions and the methodological criteria supporting Grosfoguel's hermeneutics, based on a number of assumptions from Michel Foucault's power and governmentality genealogy. The author suggests this exercise helps establish the place Michel Foucault gives to colonial devices in shaping modern governmental technologies.

*Key words:* Genealogy, power, colonial technologies, racism, governmentality.

<sup>1</sup> Este artículo es producto de la investigación titulada: «Religión y biopoder en Michel Foucault. Propuesta para un análisis de los dispositivos religiosos en Costa Rica», etapa 3: «Lecturas de Michel Foucault desde América Latina». Esta investigación se inscribe en el análisis teórico del programa: «Constitución de un Observatorio de los Procesos Religiosos en Costa Rica» (2012-2014), de la Escuela Euménica de Ciencias de la Religión, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Costa Rica.

<sup>2</sup> Máster en Estudios Teológicos por la Universidad Nacional de Costa Rica. Doctorando en Estudios de la Sociedad y la Cultura en la Universidad de Costa Rica, docente e investigador de la Escuela Euménica de Ciencias de la Religión, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Costa Rica. Entre sus publicaciones figuran: *Demanda Erótica. Religión terminable e interminable: Psicoanálisis y religión*, (San José: Sebila, 2011). *El espejo encantado: mito, fatalidad y carnalidad. Religión y literatura latinoamericanas*, (San José: Sebila, 2010), además de artículos varios.



## Sintomas (de)coloniais: Grosfoguel como leitor de Foucault

### Resumo:

Este artigo analisa a crítica de Ramón Grosfoguel à aproximação que propõe Michel Foucault aos conceitos de racismo e colonialismo em seu curso “É preciso defender a sociedade” (1975-1976). O autor analisa os pressupostos teóricos e os critérios metodológicos que sustentam a hermenêutica de Grosfoguel a partir de alguns pressupostos da genealogia do poder e da governamentalidade de Michel Foucault. O autor propõe que esse exercício permite estabelecer o lugar que Michel Foucault atribui aos dispositivos coloniais na formação das tecnologias governamentais modernas.

*Palavras chave:* genealogia, poder, tecnologias coloniais, racismo, governamentalidade.

### Introducción

El sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel ha dedicado parte de su investigación académica al «concepto de racismo», así como a «la emergencia del racismo en el sistema-mundo» (Grosfoguel, 2012: 79-102). La «crítica epistemológica» vinculada a este proyecto comprende la lectura de un texto de Michel Foucault,<sup>3</sup> a partir de la cual se propone explorar las limitaciones de la «genealogía del racismo» de Foucault, y utilizarla como punto de contraste para mostrar los alcances de la aproximación «postcolonial» de Frantz Fanon al *racismo*. En este texto me interesa analizar la primera parte, es decir, la lectura que hace el sociólogo puertorriqueño de la «genealogía del racismo» de Michel Foucault.

Este ejercicio se divide en dos partes. En un primer momento procuro mostrar

<sup>3</sup> Grosfoguel utiliza la primera traducción de Alfredo Tzeibel del curso en el *Collège de France 1975-1976* (Foucault, 1998). En adelante utilizaré esta traducción, salvo en algunas excepciones donde haré comparaciones con la edición más reciente de este curso, revisada y traducida por Horacio Pons (Foucault, 2008).

de manera esquemática las principales críticas de Grosfoguel a la genealogía del racismo de Foucault. Seguidamente, intento sintetizar su propuesta de abordaje e historicización del concepto de racismo en relación con el sistema-

mundo colonial. En esta sección me interesa identificar los presupuestos teórico-metodológicos que sustentan la hermenéutica decolonial a partir de la cual se lee a Foucault, y se extraen conclusiones de su lectura.

En segundo lugar, realizaré una revisión crítica del acercamiento del sociólogo puertorriqueño a la genealogía del racismo de Foucault. Para lograr esto haré una revisión de aquellos aspectos que no han sido considerados por la lectura decolonial de la obra foucaultiana, tanto en el libro que se analiza, como en otros textos de Foucault y quienes lo estudian, referidos al binomio racismo-colonia. Esto permite, más que mostrar «lagunas» en Grosfoguel (2012), establecer los presupuestos y posibilidades que ofrece el método genealógico de Michel Foucault,

en particular, la genealogía de la gubernamentalidad y del poder disciplinario, para analizar el lugar que tienen los mecanismos y dispositivos coloniales en la conformación de las tecnologías de gubernamentalidad modernas.

El propósito de este artículo no es, parafraseando a Derrida (1995), *ser justo con Foucault*. No se trata, por tanto, de una apologética de la obra foucaultiana. Uno de mis propósitos es valorar las posibilidades que ofrece una lectura que se quiere crítica de Michel Foucault. Hacer una lectura crítica de su obra no se reduce a denunciar las deficiencias epistemológicas de sus textos o investigaciones, sino, más bien, se trata de pensar la forma de emplear las herramientas teóricas propuestas desde una perspectiva estratégica, lo cual implica valorar las limitaciones y alcances de dichas herramientas en contextos particulares. De esta forma, el fin de este texto es pensar los criterios implicados en un proyecto de lectura crítica de la obra de Michel Foucault. Esto último es, precisamente, una de las varias motivaciones inscritas en el proyecto de lectura decolonial del cual me ocupo en adelante.

### **Grosfoguel: lagunas coloniales de la genealogía foucaultiana**

Existen dos razones que justifican la lectura del concepto racismo en Michel Foucault. La primera es «la importancia e influencia del pensamiento de Michel Foucault en el pensamiento crítico contemporáneo» (Grosfoguel, 2012: 81). No dice que Foucault sea un referente importante en las teorías del racismo. Se afirma su contribución a «la teoría del poder», pero no dice que de Foucault se deriven una tradición de pensamiento sobre el racismo o la colonia. Lo que se afirma es su importancia e influencia «para toda una generación». La necesidad de realizar una crítica del concepto racismo en Foucault yace, en un primer momento, en la popularidad académica de su autor. Cabe señalar que de la influencia generalizada de un autor no se sigue la necesidad de criticar uno de sus conceptos. Puede ser objeto de análisis *la influencia* del autor, o para decirlo con Bourdieu, las prácticas académicas particulares a través de las que «se le sirve a un autor» (Bourdieu, 2005: 11), incluso a través de categorías «marginales» de su trabajo. No obstante, para el sociólogo puertorriqueño «la influencia de Foucault» no es objeto de análisis, sino que parece ser un punto de partida.

La segunda razón de Grosfoguel (2012) para hacer esta lectura, más allá de la popularidad del filósofo francés, consiste en el interés de dilucidar las lagunas en su pensamiento, en particular, porque debido a su carácter intra-europeo Foucault no logra dar cuentas del vínculo que existe entre la emergencia del racismo y la expansión colonial europea. No se discute la relación de esta «laguna» con la primera razón, la influencia e importancia de Michel Foucault para «el pensamiento crítico contemporáneo». La segunda razón lleva implícita una crítica al colonialismo en Foucault (salvo que se piense la popularidad de Foucault en términos de

colonialismo, lo cual nunca se afirma). En adelante se continúa exclusivamente en la línea de «segunda razón», es decir, la crítica se dedica a señalar las limitaciones y «errores» de la genealogía del racismo de Michel Foucault.

De entrada, Grosfoguel (2012) presenta aspectos de la genealogía foucaultiana del racismo que le «parecen erradas». Los presenta al modo de una sintomatología, aunque no se refiere a la omisión de lo colonial en Foucault como padecimiento o síntoma. Esto último lo hace un autor como Homi Bhabha (1994: 196). Se trata de síntomas asociados con trastornos de la percepción (mirada, sentido del tiempo), presentes en la genealogía foucaultiana del racismo a criterio del sociólogo puertorriqueño, quien enumera tres principales:

1. «Ceguera» epistémica: debida a una mirada «noroccidental-céntrica de la modernidad», la cual borra la colonialidad e induce la hipótesis según la cual «el racismo no nace de la historia colonial europea sino de una genealogía discursiva intrínseca a Europa» (2012: 81).
2. «Mirada eurocéntrica» (2012: 81): producto de una concepción intra-europea del surgimiento del racismo, que reduce el racismo a procesos intra-europeos, obliterando los procesos coloniales, o bien asignándoles un lugar marginal o accidental.
3. Trastorno anacrónico: para Foucault el racismo surge en el siglo XIX como proceso sociobiológico propio de la biopolítica estatal intra-europea. Antes hubo *guerra de razas*, pero no racismo en sentido estricto. De ahí que para el filósofo francés «el colonialismo no es constitutivo del racismo sino algo accidental y lejano» (2012: 85).

Estos tres síntomas colonial-europeos presentes en el pensamiento de Foucault: «nos remite[n] a una narrativa y análisis equivocado acerca de la formación del racismo en Europa y el mundo» (Grosfoguel, 2012: 85). Para Foucault, según esta lectura, el discurso racista emerge en Europa en la transición del poder soberano al biopoder, como «parte» de la normalización disciplinaria y el control biopolítico de la población. Se trata, así, de un racismo que enfrenta no a dos etnias, sino a una misma población consigo misma, esto con el propósito de eliminar el peligro biológico. Este proceso intra-europeo, a su vez, transforma el antisemitismo-religioso de épocas medievales en racismo científico de Estado, y asigna a los procesos coloniales de Europa un lugar marginal; son procesos que acontecen en el siglo XIX, con lo cual se concluye que para Foucault el racismo surge muy posterior a la colonia.

Luego de leer y exponer los síntomas coloniales y «errores» vinculados con la genealogía del racismo de Michel Foucault, Grosfoguel (2012) expone la historia-decolonial de la emergencia del racismo. Indica que «Existía ya a finales del siglo XV», como «proto-racismo», en la península Ibérica y bajo la forma

«biopolítica» de «pureza de sangre».<sup>4</sup> Se trata de la lucha española contra el poder

<sup>4</sup> Santiago Castro-Gómez (2010: 31-45) expone la tesis de que el dispositivo de blancura y pureza de sangre en realidad se articuló con mecanismos de seguridad biopolíticos que fueron desarrollados durante el gobierno de los Borbones en España.

político musulmán. El racismo como tal habría surgido propiamente con la colonización, a través de un discurso de carácter teológico que definió a la Nueva India como «pueblos sin religión». Esto

se define como «racismo religioso» «de corte teológico cristiano», el cual fue la primera forma de racismo (Grosfoguel, 2012: 90). El surgimiento del racismo no debió esperar al discurso científico del siglo XIX, pues el discurso teológico del siglo XVI tenía un valor epistemológico y político similar en ese contexto. Este discurso ponía en tensión la humanidad de unos, frente a la animalidad de otros (los «sin alma»). Para el puertorriqueño, el racismo biopolítico de Foucault no es sino la forma «secularizada» del *racismo religioso*. De modo que no es la «guerra de razas» el fundamento del «racismo científico», sino el racismo religioso que desplegó el sistema-mundo-europeo colonial.

### Colonialidad: ¿un punto ciego en la mirada genealógica?

Esta crítica de Ramón Grosfoguel a la genealogía del racismo en *una* obra de Michel Foucault será objeto de mi análisis en este apartado. La he subdividido en campos de problematización que me permiten organizar en unidades temáticas mi análisis de la crítica decolonial de Foucault. Con esto procuro ofrecer una serie de discusiones sobre las posibilidades que ofrece la obra foucaultiana para pensar el lugar de los dispositivos coloniales en la conformación de las tecnologías modernas de gubernamentalidad.

1. Una primera observación tiene que ver con los antecedentes. No es la primera vez que se plantea esta *omisión* de la cuestión colonial en la obra de Michel Foucault. Por el contrario, esta omisión ha sido objeto de numerosos trabajos, antes y después de la publicación de los *Cursos en el Collège de France* impartidos por Michel Foucault. No obstante, los posicionamientos posteriores a la publicación de estos *cursos* han tomado distancia de las primeras aproximaciones a la cuestión de la colonialidad en la obra de Michel Foucault, y han redefinido sus ingresos. Sin embargo, Grosfoguel no remite a antecedentes de su lectura.

Homi Bhabha (1994), por ejemplo, casi veinte años atrás, planteó el olvido-omisión-rechazo (*disavowal*) del colonialismo en los trabajos de Michel Foucault. Bhabha ubicó esta omisión como *síntoma* de una obsesión de la modernidad europea, la cual es incapaz de pensar o analizar el lugar que tiene el colonialismo en la constitución de la *ratio*-Occidental.<sup>5</sup> El trabajo de Bhabha es anterior a la publicación de

<sup>5</sup> El texto de Ann Laura Stoler (1995) está en la misma línea que la de Bhabha, aunque Stoler se pregunta por la ausencia del colonialismo en el estudio del dispositivo de la sexualidad que estudia Michel Foucault.

los cursos, y su crítica se enfoca en *Las palabras y las cosas*. Bhabha no conocía, en su tiempo, la forma como Foucault pensó la cuestión del racismo y la colonia, pues muchos de estos materiales permanecían inéditos. Por ejemplo, Mary Beth Mader (2011) muestra cómo el binomio vida/biología en *Las palabras y las cosas* (que criticó Bhabha) establece las condiciones epistemológicas desde las cuales Foucault desarrolla su concepto de racismo desde una perspectiva biopolítica.

Asimismo, tampoco es la primera ocasión en que se plantea una oposición entre Fanon y Foucault en el orden de la crítica colonial. Es bien conocido el papel positivo que juega la noción *discurso* de Michel Foucault en la crítica que desarrolla *Orientalismo* (Said, 1990 [1978]); asimismo, es conocido el distanciamiento de su autor, Edward Said, con respecto a Michel Foucault en sus obras posteriores.<sup>6</sup> Una de las críticas de Said contrasta con los alcances macrosociales de Fanon con respecto

<sup>6</sup> Para un análisis de los acercamientos y distancias de Said con la obra de Michel Foucault, ver Racevskis (2005).

a la crítica del imperialismo, el repliegue que tuvo la obra de Foucault sobre el individuo, con lo cual «ignorando el

contexto imperial de sus propias teorías, Foucault parece en realidad representar un irresistible movimiento colonizador» (Said, 2004 [1993]: 429). Por otro lado, Alessandrini (2009) ha mostrado que, al marcar una profunda ruptura entre Foucault y Fanon, no solo se ha imposibilitado una comprensión de sus encuentros en lo que respecta al «humanismo tradicional» que sostienen políticas coloniales.

Los análisis posteriores a la publicación de los *Cursos* han variado en lo que respecta a temas como el racismo y el colonialismo en Michel Foucault.<sup>7</sup> Principalmente, se han distanciado de aquellas posiciones que criticaban la ausencia total o solo una presencia marginal de la cuestión colonial en Michel Foucault. Por ejemplo, en América Latina, un autor como Santiago Castro Gómez (2007)<sup>8</sup> ha mostrado los alcances que tiene la analítica del poder de Foucault para aproximarse a una

<sup>7</sup> Pueden consultarse Ellen Feder (2007), quien analiza las relaciones entre género y raza desde una perspectiva genealógica. Asimismo, en Crampton y Elden (2007) figuran una serie de textos sobre geografía y colonización en la obra de Michel Foucault. Un tercer ejemplo son los artículos reunidos en "Foucault and Race", en la revista *Foucault Studies* 12 (2011).

<sup>8</sup> Para una versión revisada y ampliada de este artículo, ver Castro-Gómez (2010).

cuestión como *el poder colonial*, no desde una perspectiva macro-social, sino desde un análisis local de las tecnologías de biopoder que sostienen sistemas culturales más amplios. Incluso, señala el lugar que ocupa la cuestión colonial en la misma obra que lee Grosfoguel (*Defender la sociedad*),

llegando a conclusiones distintas de las del boricua.

La crítica de Grosfoguel (2012) no menciona ningún antecedente ni las lecturas que se han realizado a las primeras aproximaciones al tema, en las cuales comparte muchas de sus tesis. Esto habría evitado dejar de lado alguno de los textos donde Foucault piensa la cuestión colonial. O bien, hubiera obligado al autor a detenerse mucho más en aspectos relacionados con el *eurocentrismo*

en la obra del filósofo francés, o con la supuesta «deficiencia» de su teoría respecto a un análisis de tipo macrosocial. Aun así, el boricua no da cuenta de los antecedentes a su lectura de Foucault.

2. La segunda observación tiene que ver propiamente con aquello que es objeto de lectura. Las citas que realiza Ramón Grosfoguel al trabajo de Michel Foucault abarcan un rango concreto: entre la página cuarenta y siete y la página setenta y siete. Se trata de treinta páginas que abarcan el final de la Tercera Clase (21 de enero de 1976), la Cuarta Clase (28 de enero de 1976), en su totalidad, y el inicio de la Quinta Clase (4 de enero de 1976). A diferencia de un libro, donde existen secciones particulares, los *Cursos en el Collège de France* no están compuestos por capítulos, sino precisamente por lecciones semanales. Los cursos se componen de un total de doce lecciones y un resumen que escribía Foucault a mediados de año. En algunos casos Foucault dedica unas palabras a un tema en particular en una o varias clases y luego no lo retoma más. De ahí que, en principio, no sería grave citar únicamente secciones de estos textos.

Efectivamente, para el análisis de un término en particular como la noción racismo, no necesariamente debe abarcarse una lectura completa del texto. En particular porque, efectivamente, el racismo y la colonia no son temáticas que se abordan sistemáticamente a lo largo del curso 1975-1976, salvo menciones particulares, como aquellas citadas por Ramón Grosfoguel.

Sin embargo, el rango de páginas seleccionado para el análisis deja por fuera aspectos fundamentales para el abordaje del racismo-colonialidad en la obra de Michel Foucault. En particular, se omiten al menos dos ideas fundamentales que Foucault ofrece sobre la colonialidad y el racismo en su curso 1975-1976. Seguidamente me refiero a ambos.

a. En la cuarta clase (28 de enero de 1976), de la que Grosfoguel únicamente cita las primeras páginas, Foucault realiza una crítica del *Leviatán* de Hobbes como modelo de análisis sociopolítico. Utiliza como contraste la experiencia de la conquista normanda de Inglaterra por Guillermo. Foucault hace referencia a un texto de Adam Blackwood (1581), quien establece paralelos entre Guillermo El Conquistador (con respecto a Inglaterra) y Carlos V (con respecto a América): «Los normandos –dice Blackwood– se han instalado en Inglaterra sobre la base del mismo derecho en virtud del cual nosotros nos hemos instalado en América, es decir, el derecho de la colonización» (1998: 89).<sup>9</sup> A partir de esta cita, Foucault llega a una conclusión que debería resultar fundamental para la discusión que nos ocupa:

<sup>9</sup> En la versión citada, no resulta del todo claro que Foucault cite a Blackwood. Esto se comprueba en Michel Foucault (2008: 100).



Creo que hubo, a finales del siglo XVI, una especie de efectos de retorno de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico-políticas de Occidente. No hay que olvidar que la colonización, con sus técnicas y sus armas jurídico-políticas, así como han transferido modelos europeos a otros continentes, ha tenido a la vez muchos efectos de retorno sobre los mecanismos de poder en Occidente, sobre los aparatos, las instituciones y las técnicas de poder en Occidente. Hubo toda una serie de modelos coloniales –sucesivamente adquiridos en Occidente– que le han permitido a Occidente practicar sobre sí mismo algo así como una colonización, un colonialismo interno (Foucault, 1998: 89).

Luego, estamos lejos de una «mirada noroccidental-céntrica de la modernidad donde se borra por completo la colonialidad, las Américas y el siglo XVI» (Grosfoguel, 2012: 81). Es decir, Foucault no ignora los procesos coloniales europeos que según la lectura decolonial *borra*. La cuestión colonial no es el punto ciego de la teoría que desarrolla Foucault. No solo porque la menciona, sino porque piensa su lugar en la conformación de los dispositivos, mecanismos y tecnologías de poder que constituyeron la modernidad occidental-europea.

Foucault ofrece al menos dos ideas que se distancian de la lectura que hace Grosfoguel. La primera se relaciona con el lugar de la colonización en la conformación de la «razón occidental». Foucault no es «ciego» a la colonización. Contrario a la tesis de Homi Bhabha (compartida por Grosfoguel), para quien Foucault es incapaz de pensar o analizar el lugar que tiene el colonialismo en la emergencia de la *ratio*-occidental, advertimos que el pensador francés reconoce el lugar que tiene la colonización europea de «otros continentes» en la conformación de la *ratio-occidental*. Se trata de un efecto búmeran, o de contragolpe, de la colonialidad europea, que incide directamente en la constitución de los dispositivos, mecanismos, tecnologías, instituciones y discursos que hacen operativa una tal *ratio-Occidental*, es decir, en un efecto circular, los mecanismos y aparatos coloniales son constitutivos de tecnologías de poder-saber de la modernidad europea.

Esta no fue una idea de un período puntual de Michel Foucault, que luego abandonó. Más tarde, en una conferencia de 1982 en la Universidad de Vermont, Foucault mostró el efecto de tecnologías coloniales en la producción y transformación de saberes en Europa: «no podríamos aislar la aparición de la ciencia social de la expansión de la nueva racionalidad política ni de la nueva tecnología política. Todo el mundo sabe que la etnología nació de la colonización» (2013: 256). Se trata de un efecto de retorno que las tecnologías coloniales, vinculadas a la gubernamentalidad europea, tuvieron sobre las epistemes europeas, en particular, aquellas vinculadas a la «ciencia social». Se trata, en esa línea, del tipo de saber que está en el centro de las tecnologías biopolíticas.

Luego, Foucault no solo reconoce diversas tecnologías de colonización transferidas y aplicadas en «otros continentes», sino que además establece el lugar de dichas tecnologías en la conformación de la *ratio occidental*, esto es, en sus propios mecanismos de gubernamentalidad. Esto confirma la tesis de Castro Gómez según la cual, en Foucault, «la experiencia colonial coadyuva a *desarrollar* el dispositivo racial en *Europa*» (2010: 276). Ante esto no podemos sostener la omisión o efecto de borradura que habría aplicado Foucault respecto de la colonialidad.

La segunda idea que se desprende de esta línea de pensamiento es importante. Puede notarse que Foucault no habla de *una* razón colonial, o de *un* poder colonial. No establece una lógica colonial única o un sistema-colonizador homogéneo que se traslada y aplica su *ratio-colonial* sobre «otros continentes» (América, por ejemplo). Foucault habla de múltiples discursos de guerra de razas que se transforman con arreglo a estrategias y condiciones históricas particulares, que las lleva a enfrentarse, articularse, transformarse o anularse entre sí. No se aborda la cuestión colonial como un *sistema* o estructura homogénea, sino como el resultado de efectos de poder diversos, incluso rizomáticos, aunque articulados entre sí.

Esta forma de pensar la cuestión colonial se desprende del método genealógico. Foucault (1977) propone cancelar la búsqueda de un *origen*, con lo que su pregunta por el racismo o la colonialidad no se propone en términos de un origen o sistema homogéneo. Esto es un principio teórico y metodológico de la genealogía. Tampoco se piensa a partir de una mismicidad colonial del poder que se despliega y replica sus esfuerzos, sino a partir de múltiples estrategias coloniales que se articulan y transforman entre sí, con efectos circulares que recorren el cuerpo social. Luego, a partir de Foucault, algo como un «sistema-mundo capitalista/patriarcal, occidentalocéntrico/cristiano-céntrico, moderno/colonial» (Grosfoguel, 2012: 81) no sería la causa de diversos sistemas de dominación racista y colonial, sino, por el contrario, dicho sistema sería el efecto de tecnologías o dispositivos de poder diversos y articulados entre sí. Foucault se interesa más por comprender los dispositivos de poder-saber específicos de contextos históricos particulares.

De esta forma, no es posible afirmar que en la obra de Michel Foucault se oblitara el lugar del colonialismo europeo. Foucault, por el contrario, piensa el efecto que tiene la colonia en la constitución de los sistemas de saber-poder de la modernidad europea. Asimismo, se desprende que desde una perspectiva genealógica no se trata de ubicar una *ratio-colonial-europea*, homogénea e idéntica a sí misma de extremo a extremo, cuyas diferentes formas de racismo, por ejemplo, se explican por adaptaciones o particiones internas de un mismo sistema de poder colonial. Más bien se trata de procesos coloniales diversos que se anulan, complementan o articulan entre sí.

b. Otro punto que estimo necesario considerar tiene que ver con la tesis de que la biopolítica en Foucault es un proceso exclusivo del siglo XIX, cuando en realidad es posible «rastrear[la] al siglo XV» (Grosfoguel, 2012: 87). La

segunda cita a la que quiero referirme se encuentra en la última clase del curso (17 de marzo de 1976), y tiene que ver con la relación entre biopolítica y racismo. Debemos recordar que para Foucault la biopolítica no funda el racismo ni es su origen (esto sería contrario a la aproximación genealógica), antes bien propicia una forma particular de tecnologías racistas.

Este *racismo biopolítico* permite administrar aquello que escapa al biopoder, a saber, la muerte: «El racismo representa la condición con la cual se puede ejercer el derecho de matar» (Foucault, 1998: 207). Dicho en otros términos, el racismo no es exterior a la biopolítica sino una de sus múltiples tecnologías, aquella que gestiona la aniquilación de lo que debe morir para asegurar el fortalecimiento biológico de la población (purificación de la sangre, por ejemplo). Se trata de una forma particular de racismo, no de «El Racismo» (con mayúscula). No obstante, contrario a la afirmación de Grosfoguel (2012), Foucault no lo ubica en el siglo XIX. El filósofo francés afirma: «El racismo se desarrolló en primer lugar con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador» (Foucault, 1998: 208). Foucault no dice que el racismo emerge con la colonización europea, y luego se desplaza por un tal «sistema-mundo». Indica, eso sí, que la forma de racismo particular de sistemas biopolíticos tiene uno de sus puntos de emergencia durante «el genocidio colonizador». Se trata de uno de los efectos de retorno que algunas tecnologías coloniales tuvieron sobre tecnologías europeas.

Esto nos permite advertir dos aspectos que distancian el concepto de racismo en Michel Foucault de la teoría que se desprende de Grosfoguel. Primero. La genealogía foucaultiana no está dirigida a ubicar el *origen* del racismo. Esto se vincula con que tampoco se analiza la *racionalidad homogénea de un sistema-mundo* de la cual se derive el racismo. Le interesa analizar la forma como operan distintos mecanismos racistas particulares que circulan por el cuerpo social. Es decir, Foucault analiza procesos macrosociales como el racismo desde una teoría *heterárquica del poder* (Castro Gómez, 2010), que intenta mostrar los procesos de índole macroestructural como efecto de dispositivos anatomopolíticos o de seguridad particulares y diferenciales. Segundo, con respecto al racismo particular de la gubernamentalidad biopolítica Foucault ubica su surgimiento en los procesos de colonización de Europa. Es uno de sus ejemplos de efecto búmeran que tiene la colonización europea de América (y «otros continentes») sobre la conformación misma de dispositivos biopolíticos en Europa, que están en el foco de su *ratio-gubernamentalis*. Se trata, en el caso de la biopolítica, de uno de los ejemplos donde el *genocidio colonizador* tuvo efectos puntuales en la conformación de lógicas y dispositivos gubernamentales europeos.

3. La tercera observación que deseo realizar se refiere a una tesis (o presupuesto – en realidad, es difícil decidirse por alguno de los dos–) de Ramón Grosfoguel, según la cual Michel Foucault es un pensador intra-europeo, para quien los

procesos asociados al racismo, derivados de la «guerra de razas», son procesos interiores a las sociedades europeas, que solo «accidentalmente» se desplazan fuera de Europa en forma de dominación colonial.

Foucault no se propone demostrar que el discurso de «guerra de razas» tuviera su «origen» en Europa ni en ningún otro lugar. Foucault lo denomina *discurso de tipo bíblico* por una razón en particular: «Con este nuevo discurso de razas, se ve entonces perfilarse algo que se acerca más a la historia mítico-religiosa de los hebreos que a la historia político-legendaria de los romanos» (Foucault, 1998: 64). No se afirma que «el origen» del discurso de *guerra de razas* sea hebreo. De nuevo, en un enfoque genealogista no encontraremos una respuesta al *origen* del discurso de la guerra de razas, pues la pregunta no se plantea en esos términos. Foucault afirma que el discurso de *guerra de razas* que circula por diferentes lugares del cuerpo social se desplaza mejor a través del discurso *hebreo-profético* de la Biblia. Incluso, muestra que el discurso de *guerra de razas* suspende la «historicidad indoeuropea» (Foucault, 1998: 67) del poder *real*. Esto merece nuestra atención con respecto al tema que nos ocupa.

Con el fin de circular el discurso de guerra de razas utiliza coordenadas (Jerusalén, Babilonia, Roma) y figuras de tipo hebreo. En otras palabras, en términos de operatividad el discurso de guerra de razas suspende una forma de discurso del poder «intra-europeo», y estratégicamente utiliza formas, coordenadas y principios que son propios del mundo semita. Tampoco puede argumentarse que se trata del cristianismo europeo. No se habla en términos de discurso de tipo cristiano sino hebreo. Lo que le interesa a Foucault, acá, no es mostrar el origen hebreo (o no-europeo) del discurso de guerra de razas, sino, por el contrario, mostrar que no existe una unidad-homogénea de extremo a extremo que se pueda denominar Europa. Precisamente uno de los alcances del *discurso de guerra de razas*, de tipo bíblico-hebreo, es que logra fracturar «la gran unidad, la gran legitimidad, la gran fuerza esplendorosa de Roma» (Foucault, 1998: 68). El discurso de *guerra de razas* impide pensar algo como una Roma-Europa-homogénea, idéntica de extremo a extremo. Presenta un cuerpo social atravesado por múltiples disputas, luchas y grupos enfrentados, fragmentados.

Luego, no se trata de afirmar que el origen del *discurso de guerra de razas* es hebreo, aunque se afirma que se desplaza utilizando figuras y coordenadas del imaginario semita de la Biblia. Foucault está interesado en mostrar que el discurso de *guerra de razas* no admite la idea de homogeneidad europea, o de un sistema europeo homogéneo. Lo que este tipo de discurso pone en tensión no es exactamente el origen, sino la idea de una *identidad política homogénea* que recorre al cuerpo social europeo y lo constituye como unidad. Es decir, lo que se critica es la idea de una sola *ratio*, o un único dispositivo macro-social que articula y dirige todo el cuerpo social. Por el contrario, pone en evidencia una serie de estrategias diversas que se articulan mediante tecnologías diversas.

Ciertamente el sociólogo puertorriqueño no omite mencionar «la ruptura profética» (Grosfoguel, 2012: 82), pero evita explorar las conclusiones más radicales que Foucault introduce usando el discurso de tipo bíblico-hebreo, a saber, la no-homogeneidad o mismicidad de un tal sistema-mundo europeo-occidental. Este mismo ejercicio genealógico debería ser aplicado a un tal «sistema-mundo-europeo colonial-capitalista-fálico» que sustenta la crítica decolonial.

Se trata de la crítica que realiza Foucault (1999: 18) a la *hipótesis represiva* al preguntarse: «¿Hay una ruptura histórica entre la edad de la represión y el análisis crítico de la represión?» La respuesta de Foucault es que no existe tal ruptura, en el análisis que presupone un tal sistema-mundo; si bien es capaz de criticar la negatividad del poder, pierde de vista los mecanismos positivos de poder-saber diversos y locales que lo hacen efectivo y que le permiten conformar la idea de unidad. Es decir, las críticas focalizadas en las tecnologías negativas del poder, que las derivan de un *sistema-mundo* como matriz macro-social contribuyen a ocultar sus mecanismos locales no reductibles a tal sistema-mundo, que sin embargo, lo constituyen.

El análisis de estos dispositivos diversos (no porque sean múltiples, sino porque no se derivan de un sistema-mayor) es de lo que se ocupa la genealogía. No se trata de buscar su funcionamiento a partir de una Unidad. En lugar de ello, se busca mostrar su surgimiento fuera de esa unidad, e incluso, las rupturas que establecen en una unidad particular. Quizás una pregunta similar podría formularse a Grosfoguel: ¿hay una ruptura histórica entre la edad de la colonialidad del poder y la crítica decolonial? ¿Acaso las «críticas» decoloniales, al asumir lo «intra-europeo» y «la ceguera occidental» del «sistema-mundo colonial», presente en sus interlocutores, no estarán ocultando otra serie de mecanismos que hacen mucho más efectivo algo como una colonialidad del poder?

Para finalizar este punto, solo quiero señalar que no es la única vez que Foucault menciona el carácter no-europeo de una forma particular de discurso o poder. Cuando se ocupa de analizar la genealogía de la gubernamentalidad europea, el filósofo francés muestra que las primeras formas de «gobierno de seres humanos-vivientes» no se dieron en Europa. Ni en Roma ni tampoco en Grecia surgieron estas formas de gubernamentalidad. Foucault se empeña en mostrar que ni siquiera Platón reconoció esta forma de gubernamentalidad denominada *poder pastoral*, pues no emergió en Europa: «la idea de un gobierno de los hombres es una idea cuyo origen debe buscarse en Oriente, un Oriente precristiano ante todo, luego en el Oriente cristiano [...] Se lo constata en Egipto, en Asiria y en Mesopotamia, y lo vemos asimismo y sobre todo, claro está, en los hebreos» (Foucault, 2009: 151). En su curso de 1977-1978 Foucault dedica mucho tiempo a demostrar que la idea de *poder pastoral*, como antecedente de la noción de gobierno de seres humanos vivientes, no se encuentra en Grecia ni en ninguna otra parte de Europa,

sino en el mundo hebreo. De esta forma, una noción fundamental en Foucault como la gubernamentalidad, dentro de la cual se desarrolla la biopolítica, no es «intra-europea», sino semita y oriental.

Asimismo, podría referirme al aprecio que Michel Foucault (1999) tenía por aquello que denominaba orientalismo, que se ejemplifica muy bien en su discusión del *Ars Erotica*.<sup>10</sup> Asimismo, Foucault tuvo un importante acercamiento a tradiciones islámicas, como la chiíta por ejemplo, en el caso de la revolución iraní (Foucault, 1979: 227-241). Sin duda se han señalado las limitaciones en la lectura y el uso que hace Foucault de estas tradiciones.<sup>11</sup> Pero no se trata de hablar de una ceguera occidental, o un carácter intra-europeo de Michel Foucault, pues ciertamente se interesó en pensar diversas tecnologías de poder, vinculadas con regímenes de verdad, formas de gobierno del yo y de los otros, no solo desde un carácter «intra-europeo», sino en sus tensiones coloniales, por ejemplo. Se trata de tecnologías diversas que se encuentran, y se afectan entre sí.

4. Una cuarta observación está relacionada con otra omisión, a saber, la no consideración del *racismo religioso* dentro de la genealogía del racismo. El argumento es el siguiente: Se trata de una forma de racismo que posibilitó el despliegue de los mecanismos coloniales en América, a través de un saber teológico-cristiano, que definió a la Nueva India como conjunto de «pueblos sin religión», lo cual legitimaba la ocupación colonial. Este saber teológico-cristiano estaba dotado de una legitimidad epistémica y política que lo ubica como un saber central en el siglo XV (que más tarde será desplazado por el saber científico). Este «racismo religioso» del siglo XVI propició el surgimiento de *el racismo* colonial europeo y sería, según Grosfoguel, muy anterior al racismo que se desprende de la biopolítica, cuestión que ya discutí en el apartado anterior.

La ausencia de una consideración del lugar de la teología y la religión cristianas

<sup>10</sup> Al respecto tenemos que «Foucault estuvo marcado, en este punto, por su lectura del libro de Van Gulik dedicado a la sexualidad en la China antigua, traducido al francés en 1971. Por otro lado, es a este libro al que se refiere implícitamente cuando opone en *La voluntad de saber el ars erotica* a la *scientia sexuales*, es decir la intensificación de los placeres a la ciencia de lo sexual» (Eribon, 1995: 271). Didier Eribon se refiere al texto de Van Gulik (1996).

<sup>11</sup> Ver, por ejemplo, (Afary y Anderson, 2005), Almond (2007) y Cowan (2010: 47-113).

en los análisis de Michel Foucault también ha sido planteada antes. Giorgio Agamben (2011), para citar un ejemplo, inscribe su investigación en la línea de la gubernamentalidad que desarrolló el francés, pero, muestra las limitaciones que le impidieron a Foucault dar una perspectiva completa de las tecnologías que propiciaron el surgimiento de las tecnologías

modernas de gubernamentalidad. Agamben (2011) discute, principalmente, el lugar fundamental que tuvo la Trinidad de la teología cristiana al establecer una *oikonomia*, no en términos de una aproximación jerárquica del dispositivo de gobierno, sino como un laboratorio que permitió desplegar la máquina

gubernamental en el dispositivo trinitario. Para Agamben, la genealogía de la gubernamentalidad foucaultiana no reparó en la importancia fundacional que tiene la teología trinitaria en las tecnologías de gobierno modernas.

Estimo necesaria la tarea de considerar el lugar de las tecnologías y los discursos religioso-teológicos en la conformación histórica de los dispositivos modernos de gubernamentalidad. En este aspecto, pienso que la crítica de Grosfoguel (2012) a la obra de Michel Foucault es oportuna, y ciertamente esta cuestión merece revisarse en diversos lugares de su teoría. Pero sostengo que debe formularse a partir de una lectura detenida de la obra de Foucault en su conjunto, así se trate de la revisión de un término en particular, como en el caso del término racismo-colonialidad. Quisiera dedicarme a algunos puntos importantes de cara a esta crítica, la cual, debe articularse con las observaciones realizadas en apartados anteriores.

Efectivamente en el texto que lee Grosfoguel, Foucault no considera el lugar de las tecnologías y los discursos religiosos en los procesos coloniales. Esta crítica, sin embargo, no puede extenderse a la obra de Foucault en su conjunto, en particular, si tenemos en cuenta los antecedentes de la genealogía foucaultiana del poder disciplinario durante el primer quinquenio en el *Collège de France*, al menos, en los cursos de los que disponemos hasta ahora.

Existen dos ideas que Michel Foucault vincula al pensar la relación entre tecnologías religiosas y coloniales. La primera fue expuesta en el apartado anterior, donde presenté cómo Foucault propone que los procesos de colonización de Europa permitieron la transformación, el perfeccionamiento y la proliferación de tecnologías disciplinarias, las cuales posteriormente fueron aplicadas en los sistemas gubernamentales europeos. La segunda está vinculada con el lugar que Michel Foucault otorga a la religión cristiana, en particular a los monasterios y el confesionario, en la conformación de las tecnologías de poder-saber disciplinarias. Pues bien, Foucault relacionó ambas en el contexto de la colonización en América Latina.

Foucault discute el papel de los jesuitas en la colonización, quienes se alejaron de las tecnologías esclavistas de colonización y emplearon, en cambio, tecnologías positivas de poder colonial, en su caso, tecnologías disciplinarias:

Los jesuitas fueron adversarios –por razones teológicas y religiosas, y también por razones económicas– de la esclavitud, quienes, en América del Sur, opusieron a esa utilización, probablemente inmediata, brutal y muy consumidora de vidas humanas, a esa práctica de la esclavitud tan costosa y tan poco organizada, otro tipo de distribución, control y explotación de humanos por un sistema disciplinario. Y las famosas repúblicas de los guaraníes de Paraguay, calificadas de «comunistas», eran en realidad microcosmos disciplinarios en los cuales había un sistema jerárquico

cuyas llaves estaban en manos de los propios jesuitas; los individuos, las comunidades guaraníes, debían adoptar un esquema de comportamiento absolutamente obligatorio que les indicaba sus horarios, las horas de las comidas y del descanso, y que los despertaba a la noche para que pudieran tener relaciones y hacer hijos a una hora fija (Foucault, 2008: 90).

Foucault habla del dispositivo disciplinario que los jesuitas aplicaron a los guaraníes en América del Sur. Podemos observar que Foucault no se centra en los discursos teológicos que sustentan estos mecanismos, aunque afirma que tales discursos están en su base. Se enfoca más en el tipo de tecnologías disciplinarias que permitieron a los mecanismos coloniales aplicar tecnologías de poder positivas, no-soberano. Foucault no indica que dichas tecnologías fueron inventadas en la colonización de América. Ubica su surgimiento en las reformas benedictinas del siglo XI y XII, las cuales se aplicaron sobre los mismos monjes, luego sobre los jóvenes estudiantes de colegios cristianos (lo que Foucault denomina: «colonización de los jóvenes»). Estos mecanismos, sin embargo, fueron modificados y perfeccionados durante el proceso de colonia en América del Sur: vigilancia, individualización, adiestramiento, desarrollo de hábitos afines a un modo particular de producción y maximización del tiempo. Foucault discute, entonces, cómo estos mecanismos disciplinarios, perfeccionados durante la colonia en América, volvieron a Europa para conformar una «sociedad disciplinaria», en primer lugar a través de una «colonización de los vagabundos». Las sociedades disciplinarias son una de las bases del biopoder, funcionan articuladas con mecanismos de regulación biopolíticos.

Luego, en la base de las tecnologías de poder disciplinario, se ubican una serie de tecnologías de poder religioso-cristiano. Este poder no es una invención colonial, pero sí se trata de un poder-saber que fue potenciado a través de la experiencia en los pueblos coloniales («y no vuelvo a ella porque fue estudiada mil veces» [Foucault, 2008: 91]). De esta forma, algo como formas diversas de poder colonial, en Foucault, no son ajenas a dispositivos y discursos de tipo religioso; por el contrario, el filósofo francés muestra que han surgido a partir de dispositivos de poder religiosos. Una discusión que efectivamente, hasta donde conozco, Foucault no ofrece, fueron las transformaciones del poder pastoral durante los procesos coloniales en América Latina, lo cual, constituye un rico espacio de análisis y reflexión.

Además no se trata de un poder que una vez nacido en Europa se aplique sobre América. En realidad Foucault lo pensaría como una serie de poderes disciplinarios desarrollados en contextos periféricos de Europa, los cuales, a lo largo de la colonia en «América del Sur», se modificaron y maximizaron sus efectos. Esto permitió, mediante el efecto de retorno volver sobre los sistemas de gubernamentalidad europeos, y desarrollar formas de colonización perfeccionadas sobre diversas poblaciones.



Estamos, sin duda, lejos de una omisión de la colonia en Foucault. Pero, además, Foucault introduce una idea de cómo mecanismos periféricos, nacidos en los monasterios, vienen a transformarse y potenciarse durante la colonia de América, lo cual les permitió volver a Europa, y ocupar un lugar fundamental en la conformación de una sociedad disciplinar.

## **Conclusión**

En este texto he considerado la lectura que realiza Ramón Grosfoguel de una obra de Michel Foucault, a saber, el curso en el *Collège de France* 1976, originalmente titulado *Defender la sociedad*. Inicialmente se expuso las principales críticas que el puertorriqueño realiza a la «genealogía del racismo» de Foucault, así como su breve propuesta con las líneas principales que debería considerar una *genealogía del racismo* capaz de reconocer el papel jugado por la colonización que Europa desarrolló en América en la constitución misma del racismo.

En un segundo momento, se realizó un análisis de las principales conclusiones de la lectura de Grosfoguel, considerando tres tipos de fuentes: antecedentes de la crítica postcolonial y decolonial a la obra de Michel Foucault; en segundo lugar, se discutió aspectos de *Defender la sociedad* omitidos en la crítica realizada por el sociólogo puertorriqueño; y finalmente, se analizaron textos complementarios de Michel Foucault que permiten poner en una perspectiva distinta cuestiones referentes al racismo, la colonia y el lugar de dispositivos o poderes religiosos implicados en ellos. Este ejercicio posibilitó comprender que en Michel Foucault no se «borra» la colonialidad, sino que, por el contrario, piensa el lugar que ha tenido la colonialidad en los procesos de conformación de mecanismos y tecnologías gubernamentales modernas.

Asimismo, se analizó con mayor detenimiento el supuesto carácter «intra-europeo» de Michel Foucault, y se mostró las críticas que el francés realizó a la noción *Europa* como unidad o sistema de poder homogéneo y transparente de punta a punta. Finalmente, se pudo establecer el lugar constitutivo y fundamental que Michel Foucault otorga a tecnologías y dispositivos de saber religioso que permitieron la conformación de tecnologías de poder disciplinarias. Asimismo, Foucault muestra la forma como estas tecnologías de poder disciplinario-religiosas se trasladaron a América, y perfeccionaron sus métodos y alcances, para volver sobre Europa a conformar nuevas formas de colonización de la población y del cuerpo social.

El propósito de este ejercicio no consiste en propiciar una *apologética* de Michel Foucault o de sus conceptos y perspectivas teóricas. El análisis de su obra a partir de la crítica de Ramón Grosfoguel permite poner en perspectiva, no solo la obra de Foucault, sino en particular, la propuesta de una crítica *decolonial* del autor. Permite pensar mejor los alcances, los presupuestos, los métodos y las limitaciones

implicados en un marco de análisis particular; en este caso uno que se quiere decolonial, es decir, una lectura de una crítica de Foucault permite un efecto de rebote, si se quiere, sobre el marco desde el cual se critica. Estimo que uno de los aspectos fundamentales que se derivan de este ejercicio consiste en pensar mejor las rupturas históricas entre la edad de la colonialidad del poder y la crítica decolonial. Esto en cuanto muchos de los presupuestos teóricos de una crítica decolonial, según mostramos, en lugar de permitir una comprensión profunda de los sistemas y tecnologías coloniales, en realidad contribuyen a ocultarlos.

En este caso, la lectura de Foucault, así como la discusión de las herramientas teóricas que nos ofrece en su obra, adquiere aquí un lugar estratégico, que nos permite considerar las posibilidades y limitaciones de la lectura que hace Grosfoguel de Foucault, y además las limitaciones del marco analítico que descansa detrás de una propuesta que se asume decolonial.

### **Bibliografía**

Afary, J. y K. Anderson. 2005. *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*. Chicago: The University of Chicago Press.

Agamben, G. 2011. *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*. California: Stanford University Press.

Alessandri, A. 2009. "The Humanistic Effect: Fanon, Foucault and the Ethics without Subjects" [versión electrónica], *Foucault Studies* 7: 64-80.

Almond, I. 2007. *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. New York: Tauris.

Bhabha, H. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge.

Bourdieu, P. 2005. «¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault». En: Pierre Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, 9-23, Buenos Aires: Siglo XXI.

Castro-Gómez, S. 2007. «Michel Foucault y la colonialidad del poder». [versión electrónica] *Tabula Rasa* 6: 153-172.

Castro-Gómez, S. 2010. «Siglo XVIII: El nacimiento de la biopolítica». [versión electrónica] *Tabula Rasa*. 12: 31-45.

Castro-Gómez, S. 2010. «Michel Foucault: Colonialismo y geopolítica». En: Ileana Rodríguez y Josebe Martínez, *Estudios trasatlánticos coloniales. Narrativas comando-sistemas-mundo: colonialidad modernidad*, 271-292, Madrid: Anthropos.

Cowan, R. 2010. "Re-Orientalism: German Indology Studies Beyond Foucault and Gadamer". *The Comparatist* 34: 47-113.

- Crampton, J. y E. Stuart (eds.). 2007. *Space, Knowledge, and Power: Foucault and Geography*. Burlington: Ashgate Publishing Co.
- Derrida, J. 1995. «Ser justo con Freud» La historia de la locura en la historia del psicoanálisis, *AEN* 53, 15: 225-254.
- Eribon, D. 1995. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Feder, E. 2007. *Family Bonds: Genealogies of Race and Gender*. Nueva York: Oxford University Press.
- Foucault, M. 1977. "Nietzsche, genealogy, history". En: Michel Foucault. *Language, Counter-Memory, and Practice. Selected essays and Interviews*. 139-164, Nueva York: Cornell University Press.
- Foucault, M. 1979. «L'esprit d'un monde sans esprit». En: Claire Briere y Pierre Blanchet, *Iran: la Révolution au nom de Dieu*, 227-241. París: Seuil.
- Foucault, M. 1998. *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira.
- Foucault, M. 1999. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. 2008. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. 2008. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. 2009. *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. 2013. «La inquietud por la verdad». En: *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, 239-256. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Grosfoguel, R. 2012. «El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?» [versión electrónica]. *Tabula Rasa* 16 (2012), 79-102.
- Mader, M. 2011. "Modern Living and Vital Race: Foucault and the Science of Life" [versión electrónica]. *Foucault Studies* 12: 97-112.
- Racevskis, K. Otoño, 2005, "Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances," *Research in African Literatures* 36 (3): 83-97.
- Stoler, A. 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
- Said, E. 1990 [1978]. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- Said, E. 2004 [1993]. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Van Gulik, R. 1996. *Sexual life in Ancient China: a preliminary survey of Chinese Sex and Society from 1500 BC till 1644 AC*. New York: Barnes & Noble Books.