

## Foucault, la experiencia colonial y el racismo. Notas para descolonizar el archivo

Emiliano Sacchi

CONICET / Universidad Nacional del Comahue ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.87478>

Recibido: 6 de marzo de 2023 • Aceptado: 23 de mayo de 2024

**Resumen.** Como ha sostenido a Achile Mbembe el descentramiento o la provincialización de Europa abre nuevas posibilidades para el pensamiento crítico. Interrogarse por la potencialidad del pensamiento foucaulteano para dar cuenta de nuestra actualidad, y particularmente desde Latinoamérica, implica partir de este hecho fundamental. En este contexto, caracterizado por el devenir negro del mundo, y a partir de las críticas formuladas por diversos autores de las perspectivas de— y pos-coloniales, se ha abierto la pregunta por el carácter eurocéntrico del pensamiento de Michel Foucault. Así como Nancy Fraser ha señalado la “morada oculta” de Marx y ha extraído de ella una crítica radical del capitalismo, consideramos que es necesario, señalar la “morada oculta” de la genealogía del poder en Foucault. En ese sentido, el artículo interroga la elisión de la experiencia colonial en la arqueo-genealogía del Hombre moderno, en las genealogías de las tecnologías de poder disciplinarias y biopolíticas, cómo en la analítica de la gubernamentalidad neoliberal. Finalmente, el trabajo busca reconocer la potencialidad del pensamiento foucaultiano y señalar, al mismo tiempo, la necesidad de descolonizar su archivo.

**Palabras Clave:** Foucault; colonia; racismo; archivo; modernidad.

### [en] Foucault, the colonial experience and racism. Notes to decolonize the archive

**Abstract.** As Achile Mbembe has established, the decentering or provincialization of Europe opens up new possibilities for critical thinking. Questioning the potential of Foucault’s thought to understand our current situation (particularly from Latin America) implies starting from this fundamental fact. In this context, characterized by the becoming black of the world, and based on the criticisms formulated by various authors of the de— and post-colonial perspectives, the question about the Eurocentric character of Foucault’s thought has become relevant. Just as Nancy Fraser has pointed out the “hidden abode” of Marx and has drawn from it a radical critique of capitalism, we consider it is necessary to point out the “hidden abode” of the genealogy of power in Foucault. In this sense, the article questions the elision of the colonial experience in the archaeo-genealogy of modern Man, in the genealogies of disciplinary and biopolitical technologies of power, and in the analytics of neoliberal governmentality. Finally, the work seeks to recognize the potential of Foucault’s thought and to point out, at the same time, the need to decolonize its archive.

**Keywords:** Foucault; Colony; Racism; Archive; Modernity.

**Cómo citar:** Sacchi, E. (2024). Foucault, la experiencia colonial y el racismo. Notas para descolonizar el archivo. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 27(3), 305-316.

“(…) los conceptos nuevos tienen que estar relacionados con problemas que sean los nuestros, con nuestra historia y sobre todo con nuestros devenires (...) ¿Cuál es la mejor manera de seguir a los grandes filósofos, repetir lo que dijeron, o bien hacer lo que hicieron, es decir crear conceptos para unos problemas que necesariamente cambian?” Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, 1991

“Foucault talló numerosas expresiones en forma de esculturas de hielo (...) Sus lectores menos dotados metieron las formas semifundidas en el congelador, y, sin pensar, reproducen estas figuras como si aún brillaran al sol de medianoche y significaran algo” I. Hacking, *Entrevista*, 2007

## I.

Como ha sostenido a Achille Mbembe el descenramiento o la provincialización de Europa abre nuevas posibilidades para el pensamiento crítico. Interrogarse por la potencialidad del pensamiento foucaulteano para dar cuenta de nuestra actualidad, y particularmente desde Latinoamérica, implica partir de este hecho fundamental. En este contexto y a partir de las críticas formuladas por diversos autores de las perspectivas de— y pos-coloniales, se ha abierto la pregunta por el carácter eurocéntrico del pensamiento de Michel Foucault. En algunos casos, la pregunta ha derivado en posiciones condenatorias. Como mínimo, mostrarse de acuerdo con dicho carácter, significaría reconocer sus limitaciones. Para quienes trabajamos en torno a su pensamiento se trata, sin dudas, de una pregunta incómoda. Puede responderse por la negativa, argumentando que se trata de una pregunta anacrónica o infundada ya que le demanda a un pensamiento que dé cuenta de problemas que no fueron los suyos. Sabido es que las teorías deben evaluarse en sus propios términos. Desde este punto de vista, sería más pertinente valorar la influencia del pensamiento de Foucault en la crítica de— y pos-colonial contemporánea y reconocer los espacios críticos que sus genealogías abrieron para problematizar los supuestos universales de la modernidad europea<sup>1</sup>. También es posible desplazar la pregunta y sugerir que el problema no debería ser el supuesto eurocentrismo de Foucault o de su pensamiento, sino que incurramos en gestos eurocéntricos quienes intentamos pensar nuestro propio presente con Foucault, con sus herramientas, sus grillas, sus conceptos<sup>2</sup>. Por lo que, antes que detenerse en la exploración de las marcas del eurocentrismo de su pensamiento, sería mucho más potente, pensar a partir de y más allá de Foucault, actualizando y complejizando sus diagnósticos en función de nuestras

propias realidades. No obstante, dado que la pregunta está planteada y genera respuestas tan disímiles, parece conveniente hacerle lugar y desarrollarla.

Antes de ello, quisiéramos dejar en claro que no es intención de este trabajo, transformar el problema en un juicio, establecer un tribunal y asignar culpas. No nos interesa seguir el gesto de Gayatri Spivak, quien, en un artículo clásico sobre esta cuestión y más allá de sus valiosos argumentos, se ha servido del famoso dialogo de Deleuze y Foucault sobre los intelectuales y el poder, para finalizar condenando su “complicidad con los intereses económicos internacionales occidentales”<sup>3</sup>. Dentro de una disputa departamental de las universidades norteamericanas, Spivak reactiva la vieja operación crítica de Derrida sobre la *Historia de la locura*. Si en esta se acusaba a Foucault de arrogarse el derecho a hablar en nombre de la experiencia de la locura, al mismo tiempo que la silenciaba, para Spivak, Foucault y Deleuze, harían lo mismo en nombre del subalterno. Tampoco nos interesa el tono que ha tomado la crítica de Foucault en algunos autores decoloniales<sup>4</sup>. En la crítica de la “geopolítica del conocimiento” y en la apelación al “desprendimiento” de Occidente, con el propósito de diferenciar la concepción decolonial de otras corrientes emancipatorias, sea el marxismo, sea el post-estructuralismo, muchas veces se recae en una crítica *ad hominem* y en la impugnación por la simple localización geográfica de un pensamiento, confundiendo con su localización epistémico-política<sup>5</sup>. Este tono es despectivo e inhabilitante para cualquier dialogo posible que busque sumar complejidad y potencia para una crítica de nuestro tiempo<sup>6</sup>.

Hechas estas salvedades, vale reconocer que igualmente el problema subsiste. Sobre todo, para quienes insistimos en la productividad y actualidad del pensamiento de Foucault. Por ello se trata menos de un juicio que de la pregunta por la potencia de un pensamiento en relación a nuestros problemas teóricos y políticos actuales. Y en mayor medida, si pretendemos, pensar con Foucault los desafíos políticos actuales de y desde Latinoamérica, o desde otros puntos del Sur global.

## II.

Entonces, ¿cómo pensar con Foucault Latinoamérica sin interrogarnos por el carácter eurocéntrico de su pensamiento? O por lo menos, y quizá esta sea la mejor forma de plantearlo: ¿cómo hacerlo sin plantear el problema del carácter eurocentrado de su archivo? ¿Son América Latina y toda la vieja geografía colonial, territorios que simplemente se pueden “anexar”

<sup>1</sup> Cf. M. Raffin, *Derivas de la biopolítica en la arena actual: las nociones de colonialidad y decolonialidad a partir de Michel Foucault*, Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos, num.19, octubre-marzo, 2022, pp.25-54 y O. Irrera, “Racisme et colonialisme chez Michel Foucault”, en J. Braunstein, D. Lorenzini, A. Revel, J. Revel y A. Sforzini (Eds.), *Foucault(s)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017.

<sup>2</sup> Cf. E. Sacchi, “Elementos para una genealogía de la crueldad neoliberal: gubernamentalidad, post-fordismo, acumulación originaria y colonialidad”, *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, Cenaltes, 8, 2020, pp. 11-33.

<sup>3</sup> G. Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?* Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, enero-diciembre, 2003, p. 301.

<sup>4</sup> Cf. R. Grosfoguel, *El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?*, Tabula Rasa, núm. 16, enero-junio, Bogotá, 2012, pp. 79-102.

<sup>5</sup> Cf. W. Mignolo, *La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso*, Tabula Rasa, núm. 8, Bogotá, 2008, pp. 243-281.

<sup>6</sup> Para una crítica de estas posiciones cf. R. Castro Orellana, *Foucault y el debate postcolonial. Historia de una recepción problemática*, Quadranti. Revista Internacional de Filosofía Contemporánea, Vol. II, núm. 1, 2014; A. Petruccelli, *Teoría y práctica decolonial: un examen crítico*, Políticas de la Memoria, n° 20, Buenos Aires, 2020, pp. 45-62 y M. Cortés, *Marxismo y heterogeneidad: para una crítica del origen*, Cuadernos. Americanos, n. 158, México, 2016, pp. 1-20.

a ese archivo, a la geografía de las epistemes, de los dispositivos, de las estrategias, de las técnicas, de las racionalidades políticas llamadas “occidentales”, estudiadas por Foucault? ¿No implicaría ello una redefinición radical del archivo y, por lo tanto, también de sus conceptos, de sus claves de inteligibilidad, de sus herramientas? La noción de *herramienta* es sintomática en este punto. ¿Se pueden simplemente “aplicar” las herramientas sobre realidades heterogéneas sin que esos desplazamientos impliquen una redefinición de las mismas o la invención de otras más apropiadas?

Qué pasaría, por ejemplo, con la genealogía de la prisión y con las del poder disciplinario y normalizador, tanto en su dimensión anatómo-política como biopolítica, si ésta se abriese a la *historia colonial del castigo y de la pena*, de las técnicas de producción y control de los cuerpos más allá de los estrechos límites de Europa y particularmente de esa Europa central que estudió Foucault. Si es cierto que *Vigilar y castigar* da cuenta del “subsuelo” real y corporal del Hombre del derecho, del Hombre de las libertades, es decir, del Hombre moderno, ¿no sería necesario resituar en ese “subsuelo” a las prácticas coloniales de Europa? Foucault ha sido, como el viejo topo, un cartógrafo de los subsuelos inconfesables del poder y la subjetividad en la modernidad. Es necesario interrogar cuáles son los subsuelos ocultos de la genealogía del poder foucaultea. En *Vigilar y castigar* no hay casi referencias a la colonia ni a la raza, salvo dos que son particularmente llamativas. Al principio del libro, Foucault identifica al “colonizado” en una enumeración de figuras sobre las que se ejerce el poder disciplinario:

“un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia”<sup>7</sup>

Y luego, en el núcleo del libro, en el apartado “disciplina” y al cierre del capítulo “Cuerpos dóciles”, donde Foucault señala:

“Una observación minuciosa del detalle, y a la vez una consideración política de estas pequeñas cosas, para el control y la utilización de los hombres, se abren paso a través de la época clásica, llevando consigo todo un conjunto de técnicas, todo un corpus de procedimientos y de saber, de descripciones, de recetas y de datos. Y de estas fruslerías, sin duda, ha nacido el hombre del humanismo moderno”<sup>8</sup>

Y agrega, en la nota al pie de esta última afirmación:

“Elegiré los ejemplos de las instituciones militares, médicas, escolares e industriales. Otros ejemplos podrían tomarse de la colonización, la esclavitud y los cuidados de la primera infancia”<sup>9</sup>.

Estas referencias son llamativas porque muestran que Foucault no desconoce esa historia colonial, esa genealogía posible del poder disciplinario y del Hombre moderno. Pero sin embargo, tras enumerar al colonizado como una figura de la subjetividad disciplinaria, decide dejar la colonización como un simple “otro ejemplo” que no estudiará entre esas otras “fruslerías” aparentemente más dignas de interés. ¿Qué hubiera pasado si Foucault hubiese elegido la colonización y la esclavitud para pensar el nacimiento del Hombre del humanismo moderno? ¿Se tratan acaso de meros ejemplos reemplazables por otros? No se trata acaso, en la esclavitud transatlántica y en la colonia, de dos acontecimientos fundamentales y singulares para la modernidad. Teniendo en cuenta el enorme desarrollo que han implicado los estudios decoloniales y poscoloniales ¿podríamos hoy imaginar una genealogía del “cuerpo dócil” de la modernidad sin referencias al *dispositivo colonial de la raza*? Hay allí un elemento importantísimo que queda fuera de esa genealogía centrada en Europa, que va del diagrama del campamento romano a la prisión moderna, pasando por las prácticas monacales.

*Docilidad*, en efecto, fue el carácter que los conquistadores señalaron en el indio para reconocerlo como buen salvaje, como sujeto cristianizable y humanizable. Como es sabido, una larga controversia tuvo lugar durante el siglo XVI en la Escuela de Salamanca, para dirimir la justeza de la conquista y sus métodos en función del reconocimiento o no de la condición humana de los indios americanos. Frente a la posición de Ginés Sepúlveda que negaba su humanidad, Bartolomé de las Casas, reconocía en su “bondad y la docilidad” el carácter de seres con alma, que debían ser cristianizados para sacarlos de su estado de barbarie. Como ha señalado Ramón Grosfoguel, en ese debate se cifra la prehistoria del discurso racista moderno, sea en su versión biológica deshumanizadora, sea en su versión antropológica civilizadora<sup>10</sup>.

Es válido preguntarse, entonces, si no le faltan páginas decisivas al “gran libro sobre el Hombre-máquina” que según Foucault se escribió entre el registro el anátomo-metafísico, del que Descartes habría compuesto las primeras páginas, y el técnico-político, constituido por todo ese conjunto de archivos grises militares, escolares y hospitalarios que buscaban controlar y corregir las operaciones del cuerpo. Habría que escribir esas páginas en función del *orden colonial de las cosas*, con los archivos de los debates teológico-filosóficos sobre el alma y la humanidad de los pueblos conquistados, con los reglamentos y procedimientos para su domesticación.

Inversamente, también podemos preguntarnos que nos dice hoy la genealogía foucaultea y su archivo centrado en Europa, sobre nuestras prisiones y el archipiélago carcelario contemporáneo en nuestra región, con sus lógicas racializadas y necropolíticas. Obviamente es posible decir que no tienen por qué decirnos algo de ellas. Después de todo, las genealogías son siempre locales, microfísicas. Pero quizá haya que preguntarse qué quiere

<sup>7</sup> M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1997, p. 37.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> R. Grosfoguel, *op. cit.*, p. 47.

decir este postulado. Si por él mismo se entiende que no podemos deducir de un supuesto sentido de la historia (ya sea el interés de la burguesía o la razón de occidente) la necesidad del encierro y de los dispositivos disciplinarios en general, estamos de acuerdo. Pero tal postulado no puede funcionar como una justificación para elidir la historia colonial, y con ella el carácter racializado, de esos dispositivos. ¿No sería necesario seguir esas procedencias para comprender los dispositivos que producen, controlan y marcan los cuerpos; que regulan, aseguran y trazan cesuras sobre el *continuum* de lo viviente en *nuestras* sociedades actuales, es decir en la actualidad latinoamericana, pero también en Europa y a escala global?

### III.

En este punto es válido detenernos en la reflexión de Santiago Castro-Gómez<sup>11</sup>, quién en su tentativa de trabajar en el cruce entre la analítica foucaultiana y la perspectiva decolonial, ha planteado la pregunta por el eurocentrismo de Foucault. Según su argumentación, la respuesta a esta pregunta es afirmativa en cuanto el “contenido” y negativa en cuanto a la “forma”. Para dar cuenta de esta doble resolución, Castro-Gómez propone una contraposición entre la teoría del poder de Foucault y las teorías decoloniales que retoman la discusión sobre el capitalismo como *sistema-mundo* (lo que, a partir de la colaboración de Immanuel Wallerstein con Aníbal Quijano, se conoce como *sistema-mundo moderno-colonial*). Caracteriza a estas últimas como “teorías jerárquicas” y en contraste a la “teoría heterárquica” que habría en Foucault. Sintetizando su argumento, las teorías jerárquicas se fundan en la idea de un determinismo (sea económico o no) de la colonialidad. Una especie de determinación colonial *en última instancia*, una determinación global y maciza que se impone sobre la historia de los heterogéneos dispositivos y racionalidades de poder de la modernidad. Frente a ellas, la teoría heterárquica de Foucault, privilegiaría los fenómenos moleculares, micro-físicos y meso-físicos (identificados por Castro-Gómez con las dimensiones anátomo-política y bio-política respectivamente), que no pueden ser explicados por procesos “macro” o “globales”: sea la *long duree*, la contradicción capital/trabajo o la supuesta lógica del capital. Es decir, todo aquello que haría la teoría jerárquica de la colonialidad. Por lo tanto, desde el punto de vista formal, la analítica del poder foucaultiana no sería eurocéntrica e incluso serviría, en términos de Castro-Gómez, como “correctivo” del análisis del sistema-mundo moderno-colonial. Y en ese sendero se inscribe su propio trabajo histórico genealógico sobre la periferia colonial hispanoamericana<sup>12</sup>.

Sin embargo, tras este rodeo, lo que nos queda de Foucault parece magro. Un conjunto de precauciones formales de método. Precauciones que, por otro lado, el mismo Foucault fue reformulando

sistemáticamente a lo largo de su producción teórica y, precisamente, en función directa del archivo. Una especie de Foucault, teórico de la investigación, que Castro-Gómez no duda en llamar, etnográfica. Un defensor del estudio de lo local, de lo pequeño y, lo que es más polémico aún, de lo “menos complejo”<sup>13</sup>. Si ese es el precio a pagar por obtener un Foucault no eurocéntrico, parece demasiado caro. Más vale, hacernos cargo de los límites eurocéntricos del pensamiento de Foucault, pero salvar la potencia de su pensamiento.

Finalmente, Castro-Gómez, prosiguiendo esta distinción, se adentra en lo que quizá sea el elemento más problemático del pensamiento de Foucault y su archivo centrado en Europa: *la genealogía del racismo*. Según su interpretación, está genealogía debe ser leída a la luz de la red heterárquica. Es decir, como el estudio del funcionamiento del racismo en heterogéneos niveles y en diferentes momentos históricos. Habría así, un racismo de la burguesía inglesa del XVII, un racismo aristocrático francés del XVIII, otro biopolítico en el XIX y uno bio-tanato-político, propio del nazismo, en el XX. Cada uno de los cuales implicaría diversas lógicas de poder. Aunque reconoce que entre ellos pueden enredarse, ninguno primaria sobre el resto. En sus propios términos, nunca puede haber una “subsunción real” de uno sobre otros. La utilización de esta última expresión, como en el problema de la determinación, evidencia que el verdadero antagonista de la lectura de Castro-Gómez, es el marxismo o, mejor dicho, una imagen, un poco grosera, del mismo<sup>14</sup>. Una subsunción semejante tendría lugar en la tesis del racismo como una forma de clasificación social que se originó en el XVI con la conquista de América y la conformación del capitalismo como patrón de poder mundial. Acontecimiento que dio lugar a un proceso que se mantiene aún vigente hasta nuestros días bajo la forma de la “colonialidad del poder”<sup>15</sup>.

Nuevamente el rodeo es largo y no logra explicar un hecho fundamental: que Foucault, en su genealogía del racismo, olvide la conquista, la historia colonial, la esclavitud, el imperialismo, la articulación entre el racismo y la división colonial del trabajo, de la ciudadanía y de la humanidad misma. ¿Cómo puede hacerse una historia del racismo europeo del siglo XVII al XX elidiendo esta historia? No porque la conquista y la colonia sean un “origen platónico” del racismo, como sugiere críticamente el mismo Castro-Gómez, sino justamente porque sin sus mutaciones, encabalgamientos, continuidades y rupturas no puede entenderse la constitución misma de un mundo europeo, del racismo europeo, de aquello que Foucault caracterizara como “colonialismo interno” y mucho menos de lo que llamara el “racismo biológico de estado”. Esa forma de racismo que Foucault reconoce como

<sup>11</sup> S. Castro-Gómez, *Michel foucault y la colonialidad del poder*, Tabula Rasa, núm. 6, enero-junio, Bogotá, 2007, pp. 153-172.

<sup>12</sup> S. Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editorial Universidad Javeriana, 2005.

<sup>13</sup> S. Castro-Gómez, *Michel foucault y la colonialidad del poder*, *op. cit.*, p. 166.

<sup>14</sup> Es ilustrativo, en este sentido, que en su *Historia de la gubernamentalidad*, esta idéntica discusión con el marxismo (y su supuesta filosofía de la historia totalizante y determinista) aparezca en relación a las lecturas de Foucault en clave post-fordista como las de Negri o Lazzarato.

<sup>15</sup> A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, 2014.

el punto ciego, el encabalgamiento mayor, de las dos grandes tecnologías políticas de occidente, la soberana con su procedencia jurídico romana y la normalizadora (anátomo— y bio-política) de procedencia pastoral. Esa forma del racismo que ya Hanna Arendt había conceptualizado en sus *Orígenes del totalitarismo* como una invención imperialista producto del entrecruzamiento de los viejos discursos de las razas y la moderna burocracia en la rebatiña europea del África.

#### IV.

Al igual que en *Vigilar y Castigar*, en el curso de 1976, *Defender la sociedad*, no hay referencias a la conquista de América, a la esclavitud, a la colonia, salvo una en la que Foucault plantea de forma abierta la relación entre la colonización y las tecnologías de poder de Occidente. En la clase del 4 de febrero, es decir, tras haber presentado el problema de la transformación del viejo discurso de la guerra en el racismo biológico de Estado del XX y frente a la objeción de por qué fechar el nacimiento del racismo en los siglos XVI y XVII y asociarlo exclusivamente a los problemas de la soberanía y el Estado, (en desmedro de una historia medieval, religiosa y antisemita) Foucault se detiene en la guerra de todos contra todos hobbesiana y su oposición al discurso inglés de la guerra de razas. Este discurso, que gira en torno a la conquista, va a comparar la situación de los ingleses bajo dominio normando con la de los pueblos colonizados de América bajo dominio europeo. Por ello sostiene Foucault:

...en ese final del siglo XVI tenemos, si no por primera vez, sí al menos una primera vez, creo, una especie de efecto de retorno [*effet de retour*] de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico políticas de Occidente. *Nunca hay que olvidar que la colonización*, con sus técnicas y sus armas políticas y jurídicas, trasladó sin duda modelos europeos a otros continentes, pero también *tuvo muchos efectos de retorno* [*effets de retour*] sobre los *mecanismos de poder de Occidente*, sobre los aparatos, las instituciones y las técnicas de poder. Hubo toda una serie de modelos coloniales que se trasladaron a Occidente e hicieron que éste también pudiera ejercer sobre sí mismo algo así como una colonización, un colonialismo interno<sup>16</sup>

Se trata de un pasaje muy citado. Foucault parece estar allí justo al borde de franquear su propio archivo eurocentrado. La idea de *efecto de retorno* permite abrir, en efecto, toda una dimensión colonial para su genealogía del poder. Resuena de fondo la prosa de Aime Cesaire, cuando frente al humanismo burgués horrorizado por Hitler les responde que lo que no le perdonan “no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre (...), sino el crimen contra el hombre blanco (...) el haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas contra los que se alzaban hasta ahora sólo los árabes de Argelia, los culíes de la

India y los negros de África”<sup>17</sup>. Se podría leer así todo el último capítulo del curso del '76: el nazismo, el racismo biológico de estado, como *efecto de retorno* de los procedimientos coloniales. Pero este párrafo, a no ser por los lectores eruditos, es un pasaje menor en la larga genealogía del discurso europeo de la guerra de las razas. *Nunca hay que olvidar* dice Foucault, pero rápidamente lo hace y nunca vuelve sobre esta veta que habría enriquecido su trabajo y, sobre todo, su actualidad para pensar sobre y desde Latinoamérica.

Quisiéramos agregar un pequeño *excursus* sobre este pasaje, ya que entre los lectores contemporáneos, ha cobrado una notable centralidad. Eric Alliez y Maurizio Lazzarato, entre otros, han recurrido al efecto de retorno de la colonización, y sobre todo, el concepto de *colonialismo interno*, para leer la genealogía foucaultiana sobre el fondo del nacimiento del capitalismo, a partir de la acumulación originaria y su escala global<sup>18</sup>. Sin embargo, nos parece que el concepto de colonialismo interno expresa en sí mismo, en su historia, en sus apropiaciones, las limitaciones y los procesos de invisibilización que supone un archivo eurocentrado para pensar la colonialidad y su racismo inherente. En efecto, el concepto fue formulado muy lejos del mundo del yugo normando en Inglaterra. Fue propuesto por Pablo González Casanova y otros intelectuales latinoamericanos en el marco de los debates de la teoría de la dependencia de los años '60. En ese contexto, signado por las luchas anticoloniales y su relación con las luchas anti-capitalistas, por la discusión de los límites de unas y otras; en *La democracia en México*, publicado inicialmente en 1965 y precedido por algunos artículos de años anteriores, González Casanova propone el concepto de colonialismo interno a fin de superar los límites de las categorías de la teoría social de origen europeo para comprender las realidades específicas de los países latinoamericanos. Intentando dar cuenta críticamente de las características de las “nuevas naciones” de Asia y África y de las “antiguas nuevas naciones” de América Latina, González Casanova desplazó el concepto de colonialismo de la escala internacional hacia la intra-nacional donde las relaciones de dominación están atravesadas por la raza<sup>19</sup>, y por lo tanto, donde perviven los viejos rasgos coloniales al mismo tiempo que emergen novedosas lógicas neo-coloniales<sup>20</sup>. Muy tempranamente Casanova se interesó por la articulación de esas dos escalas,

<sup>16</sup> M. Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1976-1977)*, Buenos Aires, FCE, 2001, p. 100 (traducción modificada y subrayado propio).

<sup>17</sup> A. Cesaire, *Discurso sobre el colonialismo (fragmento)*, México, UNAM, 1979, p. 8.

<sup>18</sup> E. Alliez y M. Lazzarato, *Guerras y capital. Una contrahistoria*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2021.

<sup>19</sup> Cf. P. González Casanova, *La democracia en México*, México, Ediciones Era, 1965 y del mismo autor, el más reciente “El colonialismo interno: una redefinición”, en A. Boron, J. Amadeo y S. González (comps.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

<sup>20</sup> Más adelante definirá al colonialismo interno como: “una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales) es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales) sino de diferencias de

por los vínculos entre clases, imperialismo, colonialismo y colonialismo interno, por el desarrollo desigual, la diferencias regionales en las formas de explotación y las transferencias de excedentes de las regiones dominadas a las dominantes<sup>21</sup>.

A partir de esta primera formulación, y de los debates con A. Gunder Frank, R. Stavenhagen y S. Amin, entre otros, el concepto fue desbordando el campo y los problemas de las ciencias sociales latinoamericanas, para comenzar a ser usado, en un sentido más amplio, como herramienta de análisis de relaciones sociales asimétricas en el interior de una misma sociedad en contextos radicalmente heterogéneos<sup>22</sup>. Desde las relaciones coloniales al interior de naciones como Israel o Pakistán hasta la segregación en sociedades como la sudafricana o estadounidense. En esa ampliación de su campo de aplicación, el concepto fue muy tempranamente transpolado a Europa, donde se lo aplicó para comprender las posiciones desiguales e inferiorizadas de irlandeses, escoceses y galeses frente a los sectores dominantes británicos pese a los niveles de desarrollo nacional e industrial<sup>23</sup>. Por su parte, Robert Lafont se sirvió del concepto para analizar el aplastamiento de las estructuras regionales subsistentes en la Francia de los años '60. En ese marco, debe entenderse el uso que hace Foucault del concepto. Así, formulado para pensar las realidades de los países latinoamericanos, asiáticos, africanos y la aparente paradoja de Estados independientes y sociedades coloniales, empezó a ser usado para comprender las realidades de los países metropolitanos. Más aún, a partir de la distinción entre colonialismo "interno" y colonialismo "externo", quedo vinculado, exclusivamente, a las realidades metropolitanas. Cuando Foucault utiliza el concepto en 1976, la colonización interna ya ha devenido "efecto de retorno" de la colonización externa. Actualmente, cuando Alliez y Lazzarato recuperan el análisis de Foucault, el concepto ya ha sido invertido y recen-trado completamente en torno a Europa:

Desde 1492, el año uno del Capital, la formación del capital se despliega a través de esta multiplicidad de guerras en *ambos lados* del Atlántico. La *colonización interna (Europa)* y la *colonización externa (América)* son paralelas, se refuerzan mutuamente y definen en conjunto la *economía-mundo*. Esta doble colonización define lo que Marx llama acumulación originaria (...) condición de existencia que acompaña sistemáticamente el desarrollo del capital<sup>24</sup>

El desplazamiento del "colonialismo interno", desde el México de González Casanova a la Europa de nuestros días, expone como en el concepto, en sí mismo, está inscrita la genealogía colonial. Inscrición, que al mismo tiempo, es invisibilizada. Esta operación de inversión y borramiento permite

avizorar hasta qué punto, y más allá de este concepto en particular, el lenguaje en general con el que se piensa Europa a sí misma supone, y reprime, al archivo colonial. La mismísima "interioridad" europea está habitada por lo colonial. Si hay un *retorno*, no es un *efecto* que viene de una exterioridad y *a posteriori*, sino el retorno de lo reprimido, de la violencia, de la conquista, de la colonia, como experiencia originaria y como su carácter constitutivo. Como ha insistido la crítica decolonial latinoamericana, Europa, como identidad territorial y cultural nació con —y en relación a— América. Eso significa, para Quijano, 1492 como año cero del capital, de lo moderno, de América y de Europa. Hablar en 1492 de un interior y un exterior europeo, es un anacronismo provinciano. Sus aparatos, sus instituciones, sus técnicas de poder, son parte también del orden colonial de las cosas. Parafraseando a Spivak, es preciso reinscribir a Europa, y al llamado Occidente, en una topográfica de lo colonial, volver visibles todas sus relaciones y atravesamientos con el mundo colonial que le son constitutivas.

## V.

Sabido es, sin embargo, que Foucault había explorado con mayor profundidad la veta colonial en su curso de 1973 sobre *El poder psiquiátrico*. Es decir, precisamente mientras estaba preparando lo que luego sería *Vigilar y castigar*. Y en ese curso, a diferencia de lo que finalmente sucederá en el libro, la noción de *colonización* es central para pensar la genealogía del poder disciplinario. Una genealogía que parte de los "islotos disciplinarios" que constituían algunas prácticas de las órdenes católicas durante los siglos XI y XII, pero que da cuenta, sobre todo, de cómo las técnicas disciplinarias se desbloquearon y extendieron a todo el tejido social en tres procesos de "colonización". En primer lugar, la colonización pedagógica de la juventud escolar; en segundo lugar la colonización de los "pueblos conquistados" y; en tercer lugar, la "*colonización interna* de los vagabundos, los mendigos, los nómades, los delincuentes, las prostitutas, etc., y todo el encierro de la época clásica"<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> M. Foucault, *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Buenos Aires, FCE, 2005: pp. 81-90. Si bien acá el esquema es tripartito, vemos aparecer ya la noción de "colonización interna", justamente para caracterizar el disciplinamiento de la población nómada que había sido "liberada" de la dependencia del señorío feudal y de la propiedad de los medios de producción, por medio de los *enclosures* y el acaparamiento de tierras que caracterizaron a la acumulación originaria descrita por Marx en el famoso capítulo XXIV de *El capital*. En este sentido, la lectura de Alliez y Lazzarato no es antojadiza. Hay en Foucault una preocupación permanente por el acoplamiento de las tecnologías de poder y el despunte del capitalismo. Ciertamente, en este curso, anticipando los términos de *Vigilar y castigar* y tras dar cuenta de la extensión de los dispositivos disciplinarios se pregunta qué hay detrás de la misma y responde: "en paralelo con la acumulación de capital —y como necesidad de ésta [sic!], por otra parte—, fue preciso proceder a cierta acumulación de hombres o, si prefieren, cierta distribución de la fuerza de trabajo que estaba presente en todas esas singularidades somáticas". Maximizar la utilización de los individuos, componer y aprovechar la fuerza de las multiplicidades, acumular fuerzas, tiempo y capital. Claramente para Foucault, pese a las lecturas antimarxistas en boga, las disciplinas están necesariamente vinculadas del nacimiento y desarrollo del capitalismo. El problema, desde nuestro punto

civilización" (*Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1969, p. 240).

<sup>21</sup> J. Torres Guillen, *El concepto de colonialismo interno*, México, UNAM, 2017.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> E. Alliez y M. Lazzarato, *Guerras y capital*, op. cit., p. 33.

En ese marco, Foucault analiza las misiones jesuíticas del Paraguay. Su organización disciplinaria de los cuerpos, los tiempos, los espacios, los comportamientos, la penalidad, la producción, etc. Sin dudas, encontramos nuevamente allí esa veta que permitiría pensar una genealogía colonial del poder disciplinario y biopolítico. Pero nuevamente, Foucault se acerca al problema y lo elide. En este sentido Alliez y Lazzarato, en su intento de leer la genealogía del poder disciplinario y biopolítico a la luz de la acumulación originaria en su escala transatlántica se lamentan que Foucault no haya continuado esta vía articulando su análisis con la mundialización constitutiva del capitalismo, en lo que ellos llaman *una bio-geo-política*.

Alejandro Ruidrejo, por su parte, ha explorado esta veta y la ha continuado hasta la gubernamentalidad neoliberal contemporánea<sup>26</sup>. Pero su análisis se centra en la *ratio gubernatoria* y en la *ratio pastoralis*, que no es lo que interesa a nuestro planteo. Por el contrario, desde nuestro punto de vista, la elección de los “islotos” jesuíticos es sumamente problemática si lo que está en juego es la posibilidad de pensar una genealogía colonial de las modernas tecnologías de poder.

Quizá sea válido recordar en este punto la tesis clásica de José Carlos Mariátegui, antecesor de la perspectiva decolonial contemporánea, sobre todo en lo que respecta a Quijano. En el primero de sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui analiza lo que considera “el vasto experimento de los jesuitas en el Paraguay”. Parte de las tesis de Sorel sobre la orden de los benedictinos como prototipo del monasterio-empresa industrial. Según estas, los monasterios tuvieron en la sociedad medioeval un importante rol económico no solo en términos de producción, sino porque permitieron “salvar, en una época guerrera y mística, la técnica de los oficios y las artes, disciplinando y cultivando elementos sobre los cuales debía constituirse más tarde la industria burguesa”<sup>27</sup>. Esos mismos monasterios que Foucault reconocía como “islotos” proto-disciplinarios. Pues bien, para Mariátegui esa misma condición tienen las misiones jesuíticas guaraníes: fueron grandes experimentos, pero no llegaron a salir de una posición lateral y nunca se desbloquearon como formas de organización social y de desarrollo del capitalismo en América. Son una vía muerta. Tras el abandono de esos experimentos en América, particularmente en las tierras bajas del cono sur (actualmente Paraguay, Brasil, Bolivia y Argentina), lo que primó, de forma general, fue el latifundio y la plantación. La ciudad minera, en las zonas altas de los andes. En todas ellas tuvo lugar el *ensamblaje* de regímenes de servidumbre, de esclavitud, de exterminio, de formas comunales, todo ello vinculado al mercado mundial, es decir, al

capitalismo como heterogeneidad histórico estructural o sistema-mundo moderno-colonial.

Por ello, una genealogía colonial del poder debería pasar no sólo por los particulares “islotos” del experimento jesuita, sino por el inmenso mar de las heterogéneas —pero articuladas— formas de dominio y explotación que proliferaron y se desbloquearon en América, en los barcos del atlántico, en África y en Asia. Desde esta perspectiva, también habría que discutir la clara contraposición del poder disciplinario a la esclavitud que correspondería, para Foucault, a la sociedad de soberanía. En ese esquema, la organización jesuítica disciplinaria se entroncaba con la acumulación de cuerpos y tiempo capitalista, mientras que la esclavitud correspondía a un poder de exacción y despojo pre-capitalista. Pensar una genealogía del poder y del capital desde América, permite poner en tela de juicio esas dicotomías, comprender las heterogéneas procedencias y los complejos ensamblajes de los dispositivos de poder, de las formas de dominación y explotación que se han desarrollado en los últimos quinientos años.

Formas que, además, estuvieron racializadas desde su emergencia. Por lo que llama la atención que pese al copioso uso que hace Foucault en 1973 de la noción de colonización, y la atención que dedica a los “pueblos conquistados”, nunca los vincule con la cuestión de la raza. Es más llamativo aún, teniendo en cuenta la importancia creciente que cobrará esta cuestión a partir del curso de 1975 (*Los anormales*), del de 1976 (*Defender la sociedad*) y del primer tomo de la *Historia de la sexualidad* publicado ese mismo año. Inversamente, en estos últimos la cuestión del racismo, y particularmente del racismo biológico de Estado, se volverá central, pero aparecerá completamente desconectada de la historia colonial.

## VI.

Para que nuestra perplejidad por las ambivalencias y silencios foucaulteanos no parezca antojadiza, basta pensar en el contexto histórico en el que Foucault escribía y dictaba los cursos que aquí hemos referido. Estamos hablando de los años '70. En África, Asia y América los movimientos de liberación nacional levantaban a continentes enteros. Más allá de ellos, las llamadas luchas del Tercer Mundo, anticoloniales y antimperialistas, se volvían centrales a escala global, o por lo menos, en lo que hoy se conoce como el Sur Global. En Estados Unidos, la batalla por los derechos civiles y la lucha antirracista ponían al descubierto las pervivencias de la esclavitud y llevaban ya varios años en el centro de la escena. Todas ellas marcaron a fuego la época. Eran años aún de luchas revolucionarias, pero ya no las revoluciones de la clase obrera europea del siglo XIX. Eran los años de la revolución del Tercer Mundo. Fueron años también de las primeras contrarrevoluciones neoliberales que se impusieron de forma genocida a lo largo y ancho del Tercer Mundo. Años de contrainsurgencia, de dictaduras, de terrorismo de estado, en los que se actualizaron los métodos de la violencia colonial, racista y patriarcal. En fondo del aire rojo estaba aún 1968. Pero no sólo el mayo parisino,

de vista, es su lectura del nacimiento del capitalismo como un fenómeno intra-europeo.

<sup>26</sup> A. Ruidrejo, La heterotopía extraordinaria y la historia de la gubernamentalidad, *Historia y grafía*, núm. 49, México, 2017, pp. 117-146.

<sup>27</sup> J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca de Ayacucho, 1979, p. 49.

sino en términos de Wallerstein, el año de la *revolución en el sistema mundo*: ese año que marcó “la tumba ideológica del concepto del papel dirigente del proletariado industrial”<sup>28</sup>. En su lugar emergían nuevos sujetos políticos, los colonizados, las mujeres, las juventudes. En las calles de París y Berlín, se llevaba como emblema al Che Guevara, el rostro de las luchas tercermundistas y se leía a los *Condenados de la tierra* de Franz Fanón. Se trataba de cuestiones que habían atravesado de tal forma la vida de esos años que iconos de la cultura popular como Rolling Stones o John Lennon escribían canciones para Angela Davis, denunciando su persecución, el racismo, la esclavitud, la memoria de la plantación.

Tal como ha sugerido Robert J. C. Young, fueron todas esas luchas, las que inspiraron algo así como la política del post-estructuralismo<sup>29</sup>. Las luchas de lo que luego serían reconocidos como los nuevos movimientos sociales, las que descentraron el conflicto de la relación capital/trabajo y depusieron el sujeto de la revolución y de la historia. Al mismo tiempo, determinados elementos de la crítica posestructuralista le ofrecían a los sujetos emergentes nuevas maneras de pensar más allá del marco conceptual del marxismo hegemónico de la época y la izquierda tradicional. ¿Por qué entonces el silencio de Foucault? ¿Por qué ese acercamiento ambivalente? *Con Foucault y más allá de él, habría que buscar las respuestas en el orden colonial del discurso donde tiene lugar la enunciación foucaultiana*. ¿Era posible en ese orden, en el *Collège de France*, esa institución paradigmática de lo que Mbembe ha llamado la “conciencia imperial francesa”, hacer visible esa partición de lo sensible y de lo político sobre la que ese mismo orden se sustenta? ¿Era posible allí hablar del mundo colonial de Argelia o de Indochina como efecto de retorno constitutivo de las instituciones de la República?

Dijimos que no nos interesaba juzgar ni a Foucault ni a su pensamiento, pero si nos parece importante interrogar sus silencios y sus límites. Sobre todo si reconocemos bajo figuras como las de la colonialidad o lo poscolonial, que nuestro mundo sigue siendo un mundo de razas, de instituciones y mutaciones coloniales, de luchas actuales y urgentes que se inscriben en la genealogía de las luchas anti-coloniales y anti-racistas. Y, más aún, si reconocemos con Mbembe que nos encontramos hoy frente a un *devenir negro del mundo*. Es decir, frente a la tendencial universalización para todas las humanidades subalternas de las condiciones a las cuales los esclavos negros y los colonizados fueron expuestos durante el nacimiento del capitalismo<sup>30</sup>. Como ha sugerido Mbembe y en coincidencia con la perspectiva decolonial, la crítica de la modernidad permanecerá inconclusa

mientras no se comprenda que su advenimiento coincide con la invención colonial del principio de la raza, de la “ficción de la raza” diría Quijano. Con su transformación en principio de la clasificación global de los territorios, de los cuerpos, de las poblaciones, de las conductas, de las subjetividades. Es decir, su transformación en esa técnica de dominación y explotación que se desbloqueó en la colonia y continúa vigente hasta nuestros días. Y ese mismo razonamiento es válido para la genealogía del poder: está se mantendrá inconclusa mientras no se la reinscriba en el archivo colonial, mientras no se comprenda que está constituida íntimamente por la historia racial y colonial (que es también, siguiendo a María Lugones, una historia sexo-generizada)<sup>31</sup>.

## VII.

Quién ha llevado a cabo este trabajo de forma muy temprana y lúcida ha sido Ana Laura Stoler en su clásico *Race and the education of desire. Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things* de 1995. Un texto que propone una lectura de la *Historia de la sexualidad* y del curso de 1976 a partir del archivo colonial holandés y que sirve como principio de inteligibilidad para otras experiencias coloniales. Sobre todo, para pensar una experiencia colonial que se juega a *ambos lados* del Atlántico y no solo bajo la forma del efecto de retorno, sino de la *mutua constitución*.

El punto de partida es la tesis de la *Historia de la Sexualidad* según la cual el dispositivo de la sexualidad fue una invención que la naciente burguesía utilizó sobre sí misma, a partir del siglo XVIII y en contraposición al simbolismo clásico de la sangre de la nobleza, para “constituirse a partir de ella un cuerpo específico, un cuerpo ‘de clase’, dotado de una salud, una higiene, una descendencia, una raza”<sup>32</sup>. Un dispositivo que sólo posteriormente, sobre todo a partir del XIX, se extendió sobre el resto del cuerpo social y, particularmente, de los sectores populares. Pero frente a esta tesis, Stoler se interroga:

¿Por qué, para Foucault, los cuerpos coloniales nunca figuran como un lugar posible de articulación de la sexualidad europea del siglo XIX? Y dada esta omisión, ¿cuáles son las consecuencias para su tratamiento del racismo en la construcción de la identidad burguesa europea?<sup>33</sup>

Para ella, los discursos europeos sobre la sexualidad de los siglos XVIII y XIX, como otras afirmaciones culturales, políticas o económicas, no se pueden atribuir a Europa aisladamente del circuito colonial en el que están insertas. Esta obliteración pasa por alto sitios claves en la producción de esos discursos y técnicas, descarta prácticas que racializaron los cuerpos y elude

<sup>28</sup> I. Wallerstein, 1968: *Revolución en el sistema/mundo*, Viento Sur, Número 9/Junio, 1993, p. 101.

<sup>29</sup> R. J. C. Young, (2008) “Nuevo recorrido por (las) Mitologías Blancas” en S. Mezzadra (comp.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.

<sup>30</sup> A. Mbembe, *Crítica de la razón negra*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016, pp. 30-32.

<sup>31</sup> Para un análisis de la articulación entre colonialidad, género y sexo y particularmente para un análisis de la invención colonial del género cf. M. Lugones, *Colonialidad y género*. *Tabula Rasa*, (9), julio-diciembre, 2008, pp. 73-101.

<sup>32</sup> M. Foucault, *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires Siglo XXI, 2002, p. 151.

<sup>33</sup> A. L. Stoler, *Race and the education of desire. Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things*, Duke University Press, Durham, 1995, p. VI (traducción propia).



todo un campo de contraste en el que se definió qué es ese cuerpo específico burgués, de clase, saludable, higiénico y racial. Por lo tanto, no se trata de “ampliar” el archivo para seguir las tecnologías políticas de la sexualidad y, más en general, del cuerpo y de la vida, que irían de Europa a las colonias, ni trazar sus paralelos a ambos lados de Atlántico entre colonias y metrópolis, sino mostrar hasta qué punto estas son *indisociables*. Los discursos y tecnologías del sexo, del cuerpo y de la vida del XVIII y XIX tienen una genealogía colonial y, por ende, una genealogía racialmente marcada.

En la genealogía que propone Stoler tienen un lugar central las fragilidades de las identidades en el mundo colonial y las ansiedades que ellas generaban. ¿Qué significaba ser burgués y ser “verdaderamente europeo” en las colonias? ¿Cómo asegurar esas condiciones en un mundo extraño, donde todo podía “degenerar” por el contacto, por el influjo del ambiente, por un mínimo desplazamiento en las conductas, en un mundo donde las razas se mezclaban y se perdían los parámetros culturales europeos? ¿El nacimiento, la lengua, la educación, el status económico, las alianzas matrimoniales, la pureza de sangre, el color de la piel, la genealogía familiar, qué de todos esos rasgos podían asegurar la condición burguesa y europea? ¿Cuáles de esos rasgos primaban sobre otros? ¿Qué pasaba cuando entraban en contradicción? ¿Un nacido en la metrópolis que ha descendido en la escala social de la colonia es todavía un verdadero europeo? ¿El que no habla la lengua de la metrópolis? ¿El que se ha casado con una mujer nativa? Y mucho peor, evidenciando el carácter generizado de lo que significa ser burgués y europeo: ¿la mujer que se ha casado con un nativo es todavía europea, es todavía una verdadera mujer o ha descendido a la escala de las bestias?

Stoler evidencia como frente a esas ansiedades se estructuraron prácticas y técnicas de educación, de conducta, de “civilidad”, que permitieron codificar sexual y racialmente que significaba ser un verdadero europeo, un *echte dutch* en el caso de las colonias holandesas. Esas técnicas de fabricación de lo europeo, de lo burgués, de la blancura, ligadas al autocontrol y el autodominio, fueron centrales en las configuraciones raciales del mundo de las colonias, pero no fueron periféricas respecto a la formación de la burguesía en las metrópolis, sino constitutivas de la misma. El racismo, entonces, no puede comprenderse solo a partir de las tecnologías de la sexualidad, de la historia de los discursos de la guerra de razas o del racismo biológico de estado estudiado por Foucault. La estatalización de la raza, las taxonomías sociales de la raza, la intersección clase/raza/sexo como dispositivo de producción, clasificación y control de los cuerpos, las subjetividades y las conductas tienen una larga historia colonial. Y esa historia fue decisiva también en las metrópolis: lo que significó ser burgués, las distinciones de las clases medias, no se hicieron solo en contraste con las clases trabajadoras, sino a través de lo que Stoler llama una “noción racializada de civilidad”<sup>34</sup>. Lo que llevó al mundo europeo ese solapamiento entre pertenencia de clase y pertenencia racial, entre el cuerpo de clase y el cuerpo racial, codificado a su vez en términos de género.

## VIII.

En 1979, Foucault dicta el curso que lleva por título *Nacimiento de la biopolítica*. Se trata del último de toda una serie que arrancó a principios de la década de 1970 y que, en términos generales, podría considerarse como una sola investigación, constante y fragmentaria, sobre la genealogía del poder disciplinario y biopolítico. Siguiendo la deriva que había iniciado en el curso anterior (*Seguridad, territorio y población*) se dedica de lleno al liberalismo y, sobre todo, al nacimiento del neoliberalismo. Efectivamente desde su publicación este curso ha significado un potente desbloqueo de los estudios sobre el neoliberalismo, desplazando su análisis al campo de la genealogía de las formas del ejercicio del poder (bajo la noción de *gubernamentalidad*) y de producción de subjetividad en Occidente.

En este marco, analizando la paradójica relación entre producción y destrucción de la libertad en el liberalismo, y más precisamente, buscando comprender la coincidencia del nacimiento del liberalismo y la proliferación de técnicas de control, coerción y coacción sobre los cuerpos y las conductas, Foucault vuelve a recuperar la tesis de *Vigilar y castigar* que ya hemos comentado al principio: las “disciplinas reales y corporales” constituyeron el “subsuelo” de las libertades modernas. El arte liberal de gobernar supone “producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera”<sup>35</sup>. Sería válido interrogarnos, nuevamente, entonces: ¿Qué sucedería con la genealogía del liberalismo si resituásemos en ese “subsuelo” a las prácticas coloniales de Europa? ¿Qué implicaría para el análisis de esa paradoja, trazar una genealogía colonial de las coerciones que produjeron las libertades liberales? No se trata de preguntas retóricas ni de insistir en lo que no dijo Foucault. Estos interrogantes nos parecen urgentes porque lo que está en juego es hasta qué punto la grilla de la gubernamentalidad como crítica del neoliberalismo permite dar cuenta acabadamente de nuestro presente, sobre todo considerando las dinámicas cada vez más coercitivas, cruentas, violentas y finalmente mortíferas que asume hoy el neoliberalismo de forma clara en nuestra región, pero también a escala global.

Si el liberalismo implica producir un plus de libertad mediante un plus de coerción, lo que Foucault olvida, como nos lo recuerda Mbembe, es que el punto extremo de esa destrucción de la libertad es la esclavitud o, en términos más amplios, los dispositivos racializados/racializantes del mundo colonial. Según la tesis clásica de Quijano, capitalismo, modernidad y América, es decir, la colonia, nacieron juntos en el siglo XVI. Desde entonces la ficción de la diferencia racial permitió organizar la división y la jerarquía colonial del trabajo, de la ciudadanía, del género, de la pertenencia a la nación, a la cultura, a las clases, etc. En ese marco se erigieron toda una serie de instituciones coloniales como la encomienda, la plantación, el latifundio, el gamonal, la minería de exterminio, los territorios y poblaciones administrados, entre otras.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>35</sup> M. Foucault, *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, FCE, 2007, p. 84.

Todas estas instituciones están organizadas sobre la diferencia racial y al mismo tiempo la producen: *son dispositivos raciales*. Su desarrollo coincide con esa larga época en la que se estableció una nueva razón gubernamental. El auge del liberalismo, como doctrina económica y arte de gobernar, se inserta en el contexto de estas instituciones y, como insiste Mbembe, sobre todo, en el circuito transatlántico del comercio de esclavos. Es decir, esa novedosa forma de esclavitud que implicó la acumulación originaria a escala global, entendida no como momento pre-capitalista, sino como una de sus palancas más importantes. Un contexto signado por toda esa serie de formas de dominación y explotación serviles, domésticas, comunitarias organizadas en torno a la diferencia racial que proliferaron en la colonia. A lo que habría que agregar, como viene haciendo la lectura feminista de la acumulación originaria<sup>36</sup>, las instituciones patriarcales, la separación producción/reproducción, organizadas en torno a la diferencia sexual y genérica. Este entramado patriarco-colonial es el contexto en el que tuvo lugar el *nacimiento del liberalismo* y es ineludible interrogarlo para comprender sus manifestaciones presentes.

Alliez y Lazzarato han examinado esta paradoja a partir de la figura de John Locke y señalando, justamente, los límites de la crítica foucaultiana. En efecto, el padre del liberalismo político fue, al mismo tiempo, funcionario del *Council of Trade and Foreign Plantations*, accionista de la *Royal African Company*, la empresa más grande dedicada a la trata de negros en el África Occidental y defensor del poder ilimitado de los “hombres libres” sobre los esclavos en Norteamérica<sup>37</sup>. Como demuestran los autores, por más paradójico que parezca, Locke podía defender esas posiciones y simultáneamente, sin contradicciones y respetando la racionalidad liberal, ser un crítico radical de la esclavitud producida por la monarquía absoluta en Europa. Lo inaceptable era precisamente la confusión entre la metrópolis, tierra de propietarios libres, con la colonia, tierra vacía habitada por seres que no conocen el trabajo, ni la propiedad, ni el autogobierno. La crítica liberal de la esclavitud se dirige a una institución jurídica e hipotética, no a la realidad de las *razzias*, la casería, el despojo, la apropiación, los grilletes, los barcos esclavistas, las plantaciones, es decir, a todo ese circuito de explotación y exterminio de millones de personas en África y América. Entre una y otra noción, está operando la diferencia racial y colonial. Ya citamos a Cesaire: *lo inaceptable no era el crimen contra el hombre, sino contra el hombre blanco*.

Esta genealogía colonial y racial del neoliberalismo es central para un análisis de las racionalidades neoliberales actuales. Como ha demostrado Lars Cornelissen, un somero repaso por el archivo neoliberal demuestra que el problema de la diferencia racial/colonial no ha sido una cuestión menor<sup>38</sup>. En

el contexto de la guerra fría, con las luchas de liberación nacional en auge y el fantasma del socialismo acechando en los territorios coloniales, la cuestión colonial y, por lo tanto racial, se transformó en un problema teórico-político de primer orden para los principales referentes de las ideas neoliberales. Reiterando la clásica idea del racismo liberal de Locke o John Stuart Mill, según la cual, no puede haber libertad para los “salvajes”, los neoliberales recurrieron al argumento de la “inmadurez” o el carácter culturalmente “subdesarrollado” de las poblaciones coloniales para criticar el derecho a la autodeterminación. La diferencia racial y colonial entre civilización y salvajismo se inscribió en nuevos términos, estableciendo una jerarquía entre culturas desarrolladas y subdesarrolladas. Jerarquía que fue decisiva para el razonamiento neoliberal cuando se vio obligado a comparar las perspectivas de las naciones recientemente independizadas con las *Western democracies*. Es el caso, por ejemplo, de los diseños constitucionales excepcionalmente restrictivos de los derechos políticos propuestos por Friedrich von Hayek para las “nuevas naciones”. A las que caracterizaba, precisamente, por carecer de cultura suficiente para el autogobierno. Cornelissen también evidencia la importancia que tuvo esta jerarquía entre unas culturas (o directamente razas) supuestamente subdesarrolladas/primitivas y otras civilizadas/desarrolladas en el discurso neoliberal para sostener sistemas de segregación política como el *apartheid* sudafricano. Definitivamente, una genealogía del liberalismo y del neoliberalismo que pase por alto esta historia, es una genealogía inconclusa.

## IX.

Para cerrar, quisiera volver una vez más al punto de partida. Asumimos que el ocaso de la centralidad histórica, geográfica, ideológica y teleológica de Europa, es la marca que caracteriza de forma decisiva a nuestro tiempo. Este hecho, inaugura no sólo nuevas posibilidades para el pensamiento crítico, sino que permite revisar la historia, los imaginarios contruidos sobre ella, visitar nuestras lecturas, discutir y resituirlas en un nuevo entramado histórico, político y conceptual. Abre la posibilidad de pensar diálogos entre pensamientos y regiones del globo antes inauditos y nos invita a actualizar los problemas y los posibles de un pasado silenciado. Interrogarse por la potencialidad del pensamiento foucaultiano para dar cuenta de la actualidad de la política latinoamericana, implica partir de este hecho fundamental.

El problema no consiste en determinar si Foucault o su pensamiento son o no eurocéntricos. El problema radica en cómo pensar con Foucault y más allá de Foucault en el escenario abierto por este ocaso. Cómo pensar con Foucault y más allá del eurocentrismo. Desde y sobre América Latina y un mundo poscolonial que no es sólo el de las ex-colonias sino también el de las ex-metrópolis, un mundo todo. Un mundo cuyo origen, centro y *télos* no son Europa, un mundo que se ha ensanchado en su presente, pero que al mismo tiempo se diversifica en sus pasados y se pluraliza en sus posibles. Un mundo, entonces, en que la experiencia colonial y el principio de la raza, son nodos constituyentes.

<sup>36</sup> Solo para citar a algunas referencias: S. Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010; M. Mies, *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid, Traficantes del Sueño, 2018; N. Fraser, *Los talleres ocultos del capital*, Madrid, Traficantes de sueños, 2020.

<sup>37</sup> E. Alliez y M. Lazzarato, *Guerras y Capital*, op. cit., pp. 59-66.

<sup>38</sup> L. Cornelissen, *Neoliberalism and the racialized critique of democracy*, *Constellations*, 27 (3), 2020, pp. 348-360.

Por ello, en estas escrituras dispersas hemos intentado demostrar que pensar hoy con Foucault, implica necesariamente emprender la tarea de descolonizar su archivo. No se trata tanto de documentar si Foucault trató o no la experiencia colonial. En ese sentido, el repaso de las problematizaciones que hemos presentado no es exhaustivo ni pretende serlo. Se trata más bien de interrogar sus formas de problematizar lo colonial y el racismo, evaluar la potencia y los límites de sus herramientas conceptuales para pensar más allá de Europa, el mundo colonial y la colonialidad de nuestro mundo. Apostando a la potencia del pensamiento de Foucault, pero reconociendo, como sugiere el primer epígrafe, que de nada sirve congelar sus conceptos. Contrariamente, apostamos, como Deleuze y Guattari, a que la mejor forma de desarrollar esa potencia es la creación de conceptos y formas de problematizar que estén vinculados con nuestra historia y nuestros devenires. Buscamos pensar con, contra, desde y más allá de Foucault. Para ello hay que discutir su archivo, sus herramientas, sus cronologías, sus geografías, reformularlos y desecharlos si es necesario.

Así como Nancy Fraser ha señalado la “morada oculta” de Marx y ha hecho de ella la fuente de una crítica radical del capitalismo, consideramos que es necesario, señalar la “morada oculta” de la genealogía del poder en Foucault. Si su genealogía del poder ha mostrado el “subsuelo” de la modernidad “occidental”, hoy nos parece preciso discutir el subsuelo colonial de esa genealogía. Tanto su arqueo-genealogía del Hombre moderno, sus genealogías de las tecnologías de poder disciplinarias y biopolíticas, cómo su analítica de la gubernamental neoliberal, han elidido la dimensión colonial de la modernidad. En el momento actual caracterizado por la reestructuración poscolonial del capitalismo y el devenir negro del mundo, nuestra tarea no puede limitarse a seguir sus genealogías con cuidado exegético, sino más bien debe interrogar sus límites y explorar cómo sus conceptos podrían dar forma a los nuestros.

## Bibliografía

- Alliez, É. y Lazzarato M., *Guerras y capital. Una contrahistoria*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2021.
- Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998.
- Castro-Gómez, S., *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editorial Universidad Javeriana, 2005.
- , *Michel foucault y la colonialidad del poder*, *Tabula Rasa*, núm. 6, enero-junio, Bogotá, 2007, pp. 153-172.
- , *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2010.
- Castro Orellana, R., *Foucault y el debate postcolonial. Historia de una recepción problemática*, *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, Vol. II, núm. 1, 2014.
- Cesaire, A., *Discurso sobre el colonialismo (fragmento)*, México, UNAM, 1979.

- Cornelissen, L., *Neoliberalism and the racialized critique of democracy*, *Constellations*, 27 (3), 2020, pp. 348-360.
- Cortés, M., *Marxismo y heterogeneidad: para una crítica del origen*, *Cuadernos Americanos*, n. 158, México, 2016, pp. 1-20.
- Federici, S., *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.
- Foucault, M., *Un dialogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 1981.
- , *Las palabras y las cosas*, España, Siglo XXI, 1984.
- La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1991.
- , *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1997.
- , *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1976-1977)*, Buenos Aires, FCE, 2001.
- , *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires Siglo XXI, 2002.
- , *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- , *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE 2006.
- , *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, FCE, 2007.
- Fraser, N., *Los talleres ocultos del capital*, Madrid, Traficantes de sueños, 2020.
- González Casanova, P., *La democracia en México*, México, Ediciones Era, 1965.
- , *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1969.
- , “El colonialismo interno: una redefinición”, en Boron, A. Amadeo, J. y González, S. (comps.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.
- Grosfoguel, R., “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, *Tabula Rasa*, núm. 16, enero-junio, Bogotá, 2012, pp. 79-102.
- Irrera, O., “Racisme et colonialisme chez Michel Foucault”, en Braunstein, J., Lorenzini, D., Revel, A., Revel, J., & Sforzini, A. (Eds.), *Foucault(s)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017.
- Lugones, M., “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, (9), julio-diciembre, 2008, pp. 73-101.
- Mariátegui, J. C., *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca de Ayacucho, 1979.
- Mbembe, A., *Crítica de la razón negra*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.
- Mies, M., *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid, Traficantes del Sueños, 2018.
- Mignolo, W., “La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”, *Tabula Rasa*, núm. 8, Bogotá, 2008, pp. 243-281.
- Petrucelli, A., “Teoría y práctica decolonial: un examen crítico”, *Políticas de la Memoria*, n° 20, Buenos Aires, 2020 pp. 45-62.
- Quijano, Anibal, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, 2014.

- Raffin, Marcelo, "Derivas de la biopolítica en la arena actual: las nociones de colonialidad y decolonialidad a partir de Michel Foucault", *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, num.19, octubre-marzo, 2022, pp. 25-54.
- Ruidrejo, Alejandro, "La heterotopía extraordinaria y la historia de la gubernamentalidad", *Historia y grafía*, núm. 49, México, 2017, pp. 117-146.
- Sacchi, Emiliano, "Elementos para una genealogía de la crueldad neoliberal: gubernamentalidad, postfordismo, acumulación originaria y colonialidad", *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos, Cenaltes*, 2020, 8, 20-6-2020, pp. 11-33.
- Spivak, Gayatri "¿Puede hablar el subalterno?" *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 297-364.
- Torres Guillen, Jaime *El concepto de colonialismo interno*, México, UNAM, 2017.
- Wallerstein, Immanuel, *1968: Revolución en el sistema/mundo*, Viento Sur, Número 9/Junio, 1993, pp. 97-110.
- Young, Robert J. C. "Nuevo recorrido por (las) Mitologías Blancas" en Mezzadra, Sandro (comp.) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.