



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca  
Colombia

De Oto, Alejandro; Quintana, María Marta  
BIOPOLÍTICA Y COLONIALIDAD. UNA LECTURA CRÍTICA DE HOMO SACER  
Tabula Rasa, núm. 12, enero-junio, 2010, pp. 47-72  
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617422004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**BIOPOLÍTICA Y COLONIALIDAD. UNA LECTURA CRÍTICA  
DE *HOMO SACER*<sup>1</sup>**

**BIOPOLITICS AND COLONIALITY. A CRITICAL READING  
OF *HOMO SACER***

**BIOPOLÍTICA E COLONIALIDADE. UMA LEITURA CRÍTICA  
DE *HOMO SACER***

ALEJANDRO DE OTO<sup>2</sup>

CONICET / Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Argentina  
adeoto@gmail.com

MARÍA MARTA QUINTANA<sup>3</sup>

CONICET / Universidad Nacional de Rionegro, Argentina  
mariamarta.quintana@gmail.com

*Resumen:*

El presente artículo retoma las tesis de Giorgio Agamben, presentes fundamentalmente en *Homo sacer I*, acerca de la biopolítica, el poder soberano y la nuda vida. El objetivo radica en elaborar una crítica a los argumentos del autor que enfatizan la conexión entre unos arcanos del derecho y ciertas tecnologías de control poblacional, bajo un supuesto eminentemente ontológico de la cuestión que, desde nuestra perspectiva, incurre en una deshistorización del fenómeno de la biopolítica. Más precisamente, en relación a esto último formulamos un interrogante acerca del lugar que ocupa el colonialismo, no sólo del siglo XIX, en la trama histórico-conceptual recorrida por Agamben –aunque también, en menor medida, por Michel Foucault. De otro modo, se intenta advertir el lugar subsidiario en que se deja en el marco de estos encuadres teóricos a esas formas de «gobierno sobre las poblaciones» que constituyen los regímenes coloniales.

*Palabras clave:* biopolítica – colonialismo – colonialidad del tiempo.

<sup>1</sup> El presente artículo fue elaborado en el marco del proyecto «Historia y subalternidad. Un análisis historiográfico de la obra de Frantz Fanon. Relaciones con las teorías críticas contemporáneas», dirigido por el Dr. Alejandro De Oto. El proyecto se ejecutó en la Universidad Nacional de la Patagonia SJB (Argentina). Se inició en el 2006 y finalizó en el presente año. El financiamiento corresponde a la misma universidad.

<sup>2</sup> Investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de la Universidad Nacional de la Patagonia (UNPSJB). Doctor en Estudios de Asia y África por El Colegio de México. Fue Research Fellow en Brown University (EEUU) y participó como conferencista invitado del *African Series Seminar* de University of Cape Town, Sudáfrica. Su tercer libro, *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (2003), recibió en 2005 el premio “Frantz Fanon Award for Outstanding Book in Caribbean Thought” de parte de la Caribbean Philosophical Association. Director de la Maestría en Letras de la Universidad Nacional de la Patagonia SJB.

<sup>3</sup> Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). Profesora de Filosofía y doctoranda en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). La autora está finalizando la maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural del Instituto de Altos Estudios Sociales (UNSAM), con una tesis sobre el robo-apropiación de niños durante la última dictadura militar en Argentina desde la perspectiva de la colonialidad. Ha sido investigadora-estudiante y luego en formación de varios proyectos de investigación radicados en diferentes institutos de la UBA.



**ALEMANIA**  
Fotografía de Johanna Orduz

*Abstract:*

This paper revisits Giorgio Agamben's theses — mainly present in *Homo sacer I*— on biopolitics, sovereign power and bare life. It aims to formulate a criticism to the author's arguments emphasizing connection between some law arcana and certain technologies of population control, under the eminently ontological assumption of the question, which —from our perspective—, the phenomenon of biopolitics fall into. More precisely, in relation to the last one, we are asking a question about the place Colonialism occupies, not only in the 19th century, in the historical-conceptual argument Agamben moves through —even though Michel Foucault did it too, to a lesser extent. Conversely, it is noted the subsidiary place within which those colonial regime-like forms of “government on populations” are inscribed by these theoretical frameworks.

*Key words:* biopolitics – colonialism – coloniality of time

*Resumo:*

O presente artigo retoma as teses de Giorgio Agamben, presentes fundamentalmente em *Homo sacer I*, acerca da biopolítica, o poder soberano e a vida nua. O objetivo consiste na elaboração de uma crítica aos argumentos do autor, os quais enfatizam a conexão entre alguns arcanos do direito e certas tecnologias de controle populacional, sob um pressuposto eminentemente ontológico da questão, o que, na nossa perspectiva, incorre em uma des-historização do fenômeno da biopolítica. Com relação a isso, mais precisamente, formulamos uma questão acerca do lugar que ocupa o colonialismo, não somente no século XIX, na trama histórico-conceitual percorrida por Agamben – e, em menor medida, também por Foucault. Por outro lado, alerta-se quanto ao lugar subsidiário que, no contexto destes enquadramentos teóricos, apresentam as formas de «governo sobre as populações» constituídas pelos regimes coloniais.

*Palavras chave:* biopolítica, colonialismo, colonialidade do tempo.

Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay «otra cosa bien distinta»: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella.

Michel Foucault: *Nietzsche, la genealogía, la historia*

El colono hace la historia y sabe que la hace... La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación en tanto que ésta piratea, viola y hambrea.

Frantz Fanon: *Los condenados de la tierra*.

Colonización: cabeza de puente de la barbarie en una civilización, de la cual puede llegar en cualquier momento la pura y simple negación de la civilización. He señalado en la historia de las expediciones coloniales ciertos rasgos... Eso parece no haberle gustado a todo el mundo. Parece que esto es sacar viejos esqueletos del armario. ¡Ciertamente!

Aimé Césaire: *Discurso sobre el colonialismo*

## I. Presentación

Las consideraciones tardías de Michel Foucault acerca de la biopolítica han revelado un potencial hermenéutico extraordinario al punto de que resultan cruciales e ineludibles para comprender el actual panorama de la filosofía política contemporánea y sus debates. Si bien el término fue acuñado en 1905 por el sueco Rudolf Kyellen (Castro, 2004: 3), será Foucault quien le confiera un notable valor interpretativo y una potencia especulativa capaz de abrir nuevos interrogantes, de proyectar nuevas series conceptuales como así también de renovar el programa político-filosófico de la actualidad.

Enmarcado en este panorama el presente artículo busca, primeramente, profundizar la especificidad del dispositivo biopolítico atendiendo principalmente a la última conferencia de [Hay que] *Defender la sociedad*<sup>4</sup>, para luego retomar las tesis de Giorgio

<sup>4</sup> No obstante, cabe destacar que los desarrollos foucaultianos en el marco de los cursos dictados en el *Collège de France* acerca de esta cuestión no se agotan con las referencias a este curso. Cf. también *Territoires, sécurité et population* (curso de 1978) y *Naissance de la bio-politique* (curso de 1978-1979).

<sup>5</sup> Por «biopoder» en sentido amplio se entiende toda forma de control ejercido sobre la vida, sea disciplinario, biopolítico, necropolítico o tanatopolítico.

Agamben acerca del poder soberano y la nuda vida. El interrogante planteado radica en la cuestión acerca del lugar que ocupa el colonialismo, no sólo del siglo XIX, en la trama histórico-conceptual recorrida por los autores mencionados a propósito del desarrollo del biopoder<sup>5</sup>. De otro modo, se intenta advertir el

lugar que se reserva en estos encuadres teóricos a esas formas de «gobierno sobre las poblaciones» que constituyen los regimenes coloniales.

Una de las críticas que Roberto Espósito formuló a propósito de las investigaciones de Agamben resulta fundamental: ella cuestiona si al otorgar mayor preeminencia al plano ontológico, en menoscabo del genealógico, no se estaría incurriendo en una radical «deshistorización» de la cuestión (Clarín.com: 12/03/2005). Lo interesante de esta observación para conectar con nuestra hipótesis, aunque en otra dirección, se halla en la posibilidad de pensar que quizás el espacio por excelencia donde el poder soberano se constituye bajo el paradigma de la excepción es el «espacio colonial»<sup>6</sup>: invención profundamente

<sup>6</sup> *Espacio colonial* tomado como realidad histórico positiva y como figura paradigmática en el análisis del bio-poder. También nos referiremos al *sujeto colonial*.

marcada por la *exceptio* (jerárquica) del poder imperial –de la que aún vemos sus efectos. Por ello, resulta notable el hecho de que la «nuda vida», «una

oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate)» (Agamben, 2003:18) no sea vinculada con los órdenes coloniales, con la producción de sujetos desechables (convertidos en «vida vegetativa» a través de diferentes mecanismos de des-subjetivación, incluso jurídico-burocráticos) en un marco de absoluta excepcionalidad.

Buscando responder a objeciones de carácter metodológico, Agamben señala en *Signatura rerum* que su método es arqueológico y paradigmático por cuanto se ocupa de *figuras* como el «estado de excepción», el «campo», el «homo sacer» o el «musulmán», que además de referir a fenómenos históricos positivos son tomadas como paradigmas «cuya función [es] la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico más vasto» (2009:13). Sin embargo, dado que se intenta dar cuenta de las violencias que traman no sólo las prácticas sino también las «zonas grises» del canon político de occidente (¿global?), cabe preguntar si ese «contexto histórico más vasto» no debiera contemplar esa incómoda figura que constituye el «sujeto colonial», a quien cualquiera *prima facie* puede ocasionar la muerte en el sentido más literal de la expresión. En otras palabras, el interrogante se dirige especialmente a la clave en que al autor se le revelan los textos sagrados de la soberanía y los arcanos inscriptos en los propios códigos del poder político; pues, aunque manifieste programáticamente que no se trata de un estudio historiográfico que pretendería deducir una estructura jurídico-política de ciertos acontecimientos, sino que, al contrario, indaga en la estructura jurídico-política que hizo posible determinados sucesos (Agamben, 1995), vale reparar, no obstante, en ciertas restricciones para percibir el problema de un poder soberano que toma a su cargo la vida no sólo al interior del territorio europeo. Más precisamente, se intenta objetar el vínculo que asegura la conexión entre unos arcanos del derecho y ciertas tecnologías de control poblacional que él encuentra radicalizadas en las sociedades contemporáneas. La pregunta es si acaso la operatoria teórica no termina afirmando trayectorias inmanentes a la cultura y al tiempo eurocentrados, y, por consiguiente, desatendiendo a otras figuras paradigmáticas que también contribuirían a explicar la creciente *normalización* de la *excepción*.

Asumiendo entonces un gesto teórico arriesgado cabe discutir la aserción acerca de que los lugares por excelencia de la biopolítica moderna son el campo de

<sup>7</sup> Como lo proponen y sostienen los exponentes del giro u opción descolonial, asumimos la distinción analítica general entre colonialismo y colonialidad. En este sentido y con los riesgos de llevar a cabo una reducción de la heterogeneidad de los procesos coloniales, señalamos que mientras el primer término hace referencia a los procesos históricos que producen la subordinación política, cultural y económica de una sociedad con respecto a una metrópolis, el segundo hace referencia al patrón de poder que emerge en relación con el colonialismo moderno y que perdura, incluso, una vez que la relación de sometimiento (explícito) desaparece. Por consiguiente, la colonialidad es aquello que aún hoy sobrevive inscribiendo tramas e itinerarios del poder sobre los cuerpos.

concentración y la estructura de los grandes estados totalitarios del siglo XX. La invitación en este trabajo es a asumir el papel central que ha jugado el colonialismo y que juega la colonialidad<sup>7</sup> en la producción política de *nuda vida*, esto es, en la constitución y concepción de lo que sin más se denomina «política occidental» (y que radica en la fundamental inclusión/exclusión de las prácticas coloniales). Por cierto, no se trata de una discusión

acerca de los orígenes o de los fundamentos de la biopolítica, sino de reconocer que la opción de Agamben oculta las dimensiones coloniales de lo que genéricamente se diagnostica como la crisis política de occidente. En este sentido, cabe discutir y señalar que el movimiento ontológico que supone su análisis, esto es, la investigación referida al «punto oculto» en que confluyen el *modelo* jurídico-institucional y el *modelo* biopolítico del poder, se despliega sobre una diacronía uni-lineal que de Grecia a Europa, pasando por Roma y el medioevo cristiano, agota el trayecto histórico –ahogando múltiples historicidades– instituyendo una tradición exclusivamente autorreferencial que sólo se confronta consigo misma y desconoce las prácticas político-imperiales<sup>8</sup>.

De otra manera, resulta sospechable la recurrencia exclusiva a unos *arcanos*

<sup>8</sup> A propósito de la «diacronía uni-lineal» Cf. Dussel, 2000 y 1992.

del derecho romano que revelarían la presencia de una extraña figura de lo sagrado, esto es, «la vida a *quien cualquiera*

*puede dar muerte pero que es a la vez insacristable del homo sacer*» (Agamben, 2003:18) como constitutiva del «primer paradigma» del espacio político occidental –radicalizada como *der musselmann* en los campos de concentración nazis. A propósito resulta interesante, con el propósito de ampliar las investigaciones de Agamben, la tesis de Enzo Traverso al afirmar que «el nazismo permitió el encuentro y la fusión de dos figuras paradigmáticas: el judío, el “otro” del mundo occidental, y el “subhombre”, el “otro” del mundo colonizado» (Traverso, 2002:27). Tesis, por otra parte, ya presente en los autores caribeños Aimé Césaire y Frantz Fanon.

En consecuencia, se trata de ampliar la cuestión más allá de su fenomenalidad eurocéntrica y de situar el problema biopolítico en relación con la constitución del espacio colonial (y con anterioridad a la consolidación del Estado nacional europeo y sus consiguientes crisis). En esta dirección, tal vez, no sería exagerado afirmar que el lugar por excelencia de la biopolítica moderna es el espacio colonial (insoslayable para comprender a «Europa» desde el siglo XV en adelante), como estado de excepción, que el campo de concentración y la estructura totalitaria de los Estados del siglo XX; en todo caso, también cabría hipotetizar acerca de que éstos últimos fueron las «novedosas» expresiones que el colonialismo adquirió en los confines intra-europeos.

## II. El dispositivo biopolítico según Foucault

Al interior del prolífero *corpus* foucaultiano dos textos resultan fundamentales en torno a la cuestión del biopoder. Por un lado, el capítulo postrero de *La voluntad de saber*, «Derecho de muerte y poder sobre la vida», que corona los análisis y descripciones de la formación del dispositivo de sexualidad aludiendo a la cuestión del racismo moderno, en tanto, racismo biológico y de Estado. Allí Foucault señala que si el poder soberano se caracterizaba por el privilegio de apropiarse de la vida,

incluso para suprimirla, a partir de la época clásica el derecho de muerte tenderá a desplazarse y a ejercerse (positivamente) *sobre* ésta; procurando administrarla, multiplicarla, aumentarla, ejerciendo sobre ella controles precisos y regulaciones generales<sup>9</sup> (2002: 164). A propósito escribe que se trata de «[...] un micropoder sobre el cuerpo que también da lugar a medidas masivas, a estimaciones estadísticas, a intervenciones que apuntan al cuerpo social entero o a grupos tomados en conjunto» (2002:176), respecto del cual la sexualidad (objeto y blanco del poder) queda constituida como lugar de acceso y de *intersección* entre el cuerpo individual y el cuerpo de la especie.

<sup>9</sup> Ejerciendo, propiamente, una «bio-política» como una de las formas específicas del biopoder.

Este nuevo punto de inflexión en el devenir de los desarrollos y de las investigaciones de Foucault, pone de manifiesto que ya no se trata sólo de perseguir los efectos individualizantes de la *anatomopolítica*, centrada en el cuerpo como máquina, sino de gobernar a los individuos en tanto *entidad* biológica. El autor se refiere en este sentido a la *bio-política* como fenómeno regulador, como ejercicio positivo sobre la vida, como efecto *masificador* dado que sus controles recaen en los procesos biológicos tales como las natalidades, las defunciones, la longevidad, el nivel de salud poblacional, la calidad reproductiva, etc. Se trata entonces de analizar las circulaciones del poder en torno de dos series que se combinan: cuerpo – organismo – disciplina – instituciones; población – procesos biológicos – mecanismos regularizadores – Estado; *organodisciplina* de la institución, por una parte; y *biorregulación* del Estado, por la otra (Foucault, 2000:226).

Para profundizar lo anterior resulta ineludible visitar la última clase del 17 de marzo de 1976 con la que Foucault cierra el curso en el *Collège de France*. Dictado entremedio de las publicaciones de *Vigilar y castigar* (febrero de 1975) y la mencionada *La voluntad de saber* (octubre de 1976), *Defender la sociedad* ocupa una posición específica y estratégica en el recorrido de las indagaciones acerca de los efectos y funcionamientos del poder. Luego de un extenso itinerario por la formación y las transformaciones del concepto «guerra de razas», Foucault destaca una profunda mutación en el ejercicio del poder soberano. Despegándose de los móviles del poder disciplinario, aunque sin abandonarlos, afirma que uno de los fenómenos más significativos del siglo XIX es la consideración de la vida por parte del poder.

A continuación explica que el problema de la guerra concebida durante el siglo XVIII como «guerra de razas» desaparece del análisis de los procesos históricos, aunque no así la cuestión de la «raza». Ésta última se reconfigura en algo novedoso: el racismo de Estado. Su hipótesis alude a una «estatización de lo biológico» en el sentido de un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto *ser viviente* que, a diferencia de las tecnologías del poder disciplinario, esto es, de los procedimientos que tienen por objeto la producción de cuerpos individuales, políticamente dóciles



y económicamente rentables, pone en evidencia nuevas estrategias de *inclusión de la vida* en el seno del cálculo político (Foucault, 2000:217). Desde su perspectiva, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII emerge otra tecnología de poder que si bien no es disciplinaria se integra y se amalgama con ésta. Esta nueva técnica no busca regir la multiplicidad de hombres que hay que adiestrar, vigilar o castigar; por el contrario, «[...] es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente diferentes» (Foucault 2000:219); siendo esa heterogeneidad la que hace posible que dos conjuntos de mecanismos de distinto nivel, disciplinario y regularizador, se articulen el uno con el otro<sup>10</sup>.

Buscando definir la especificidad de esa tecnología global aplicable al cuerpo de la *población*, Foucault presenta una contraposición con la teoría clásica de la soberanía<sup>11</sup>. Así, delimita dos cuestiones. Por un lado, que frente al viejo derecho de soberanía se emplaza otra forma de poder que lo atraviesa y modifica en un poder exactamente inverso, esto es, el poder *hacer vivir y dejar morir*; y, por el otro, que este «biopoder» que tiene por objeto asegurar la vida debe ser analizado en el nivel de los mecanismos, de las técnicas y de las tecnologías del poder (2000:219). Como destacamos más arriba ya no se trata (sólo) de las tecnologías disciplinarias del trabajo y los modos de racionalización y economía de un poder ejercido al menor costo posible, sino de tomar en consideración otra forma o rama del poder moderno que es la biopolítica. En este sentido, la *normalización* no tiene por objeto al cuerpo individual disciplinable (cuyo paradigma espacial era el panóptico), sino al cuerpo de la especie y los procesos propios de la vida biológica que se pretenden regular<sup>12</sup>. No obstante, es preciso volver a remarcar que esta nueva

<sup>10</sup> Para Foucault la ciudad obrera del siglo XIX constituye un claro ejemplo de la superposición de tecnologías disciplinarias y regularizadoras (2000:227).

<sup>11</sup> Según esta última frente al poder soberano el súbdito no está por pleno derecho ni vivo ni muerto: corresponde a la *decisión* del soberano que éste tenga derecho a estar vivo o, circunstancialmente, muerto (Foucault, 2000:218). Esta cuestión es clave en el *Leviatán* puesto que el soberano se instituye para poder vivir, sin embargo, concentra sobre sí el pleno poder o potencia de muerte. La vida queda *por fuera* del pacto pero, al mismo tiempo, *incluida* en él. En consecuencia, se trata de una paradoja teórica que se complementa con una suerte de desequilibrio práctico, ya que el soberano siempre puede matar y en consecuencia ejercer su poder sobre la vida. Al respecto Foucault sostiene que el derecho de vida y de muerte, en tanto se trata fundamentalmente de un derecho de la espada, siempre se ejerce del lado de la muerte y en eso descansa su particularidad. Y afirma: «No hay en él, por lo tanto, una simetría real. [...] Es del derecho de hacer morir o dejar vivir» (2000: 218). De ello se sigue que si existe un *derecho* de vida y de muerte ya no corresponde a éstas el estatus de fenómenos «naturales» al margen del poder político, por cuanto se inscriben en él mediadas por la voluntad soberana.

<sup>12</sup> Dice Foucault: «Estos procesos de natalidad, mortalidad y longevidad, constituyeron, a mi entender, justamente en la segunda mitad del siglo XVIII y en conexión con toda una masa de problemas económicos y políticos [...], los primeros blancos de control de esa biopolítica. [...] Se trata también del problema de la morbilidad, ya no sencillamente, como había sucedido hasta entonces, en el plano de las famosas epidemias cuya amenaza había atormentado hasta tal punto a los poderes políticos desde el fondo de la Edad Media [...] En ese momento, a fines del siglo XVIII, no se trata de esas epidemias sino de algo distinto: en líneas generales, lo que podríamos llamar las endemias, es decir, la forma, la naturaleza, la extensión, la duración, la intensidad de las enfermedades reinantes de una población. [...] En suma, la enfermedad como fenómeno de población: ya no como la muerte que se abate brutalmente sobre la vida -la epidemia- sino como la muerte permanente, que se desliza en la vida, la carcome constantemente, la disminuye y la debilita» (2000:220-221). En síntesis, la finalidad de la biopolítica es la de tomar a su cargo una serie de fenómenos que atañen a la *medicalización* de la población y a la *higiene pública*. Asimismo, la *vez* dará lugar a un sinnúmero de medidas no sólo de orden asistencial, sino de ahorro individual.

tecnología de poder no suprime ni excluye a la disciplinaria; por el contrario, la integra, la engloba, se combina con ella, la modifica parcialmente implantándose a través de la existencia previa de esas tecnologías disciplinarias –de ahí la posición de la *sexualidad*, competencia tanto de la disciplina como de la bio-regulación<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Cf. Foucault, 2000:227-228; 2002:176 y ss.

Ahora bien, haciendo a un lado la multiplicidad de problemas que atañen a la biopolítica, resulta crucial: 1) comprender que ésta se ocupa de un nuevo cuerpo desconocido hasta entonces por la teoría del derecho, esto es, el *cuerpo de la población* tomada «como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder» (Foucault, 2000:222); 2) que se trata de la población valuada en su *duración*, o sea, 3) de la necesidad de alcanzar su homeostasis, es decir, su equilibrio y *regularidad* reduciendo los fenómenos aleatorios, los peligros internos. A propósito, y retomando la contraposición entre la circulación del poder soberano y la biopolítica, Foucault escribe:

Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de *hacer vivir*. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir (2000:223).

En este punto cabe retomar la observación con la que abre la clase del 17 de marzo, acerca del «racismo de Estado» –pues, hasta aquí sólo se ha hecho referencia a una serie de mecanismos regulatorios y asistenciales asociados a una biopolítica «positiva». La pregunta, entonces, es ¿de qué manera la biopolítica acaba revirtiéndose en un poder mortífero, que incluso la lleva hasta su paroxismo, transformando el «hacer vivir» en *necropolítica*<sup>14</sup>?; puesto que ese

<sup>14</sup> Este término ya cuenta con una trayectoria en el ámbito de la teoría social. Nuestro uso intenta ajustarse lo más cercanamente posible al de Achille Mbembe. Así, acordamos que la soberanía no tiene por objetivo central ninguna autonomía del sujeto sino una «generalizada instrumentalización de la existencia y de la destrucción material de los cuerpos humanos y de las poblaciones» (Mbembe, 2003:14) (traducción nuestra). En ese sentido, más que buscar a la razón como un fundamento del espacio público, lo que está en juego son los términos de vida y muerte; pues, la colonia constituye el espacio por excelencia de la aplicación directa de esa soberanía en tanto se configura de partida como un espacio sin leyes. En consecuencia que las tecnologías que allí surgieran fueran o no usadas en el nazismo no hace al escollo, el problema es precisamente que la colonia se constituye como una «formación de terror». Como la soberanía se territorializa, entonces, define los límites de lo humano. En el Estado estaría lo humano y por afuera de ello, lo no humano. Las colonias representan así el caso arquetípico de esta operación. A propósito, escribe Mbembe: «El espacio fue por lo tanto la materia prima de la soberanía y de la violencia que llevaba con ella. La soberanía significa ocupación, y ocupación significó relegar a los colonizados en una tercera zona entre el reino de la subjetividad y de la objetividad» (2003:26) (traducción nuestra). En resumen este autor propone entender la *necropolítica* como la subyugación de la vida al poder de la muerte; subyugación entendida en términos de sus operaciones y configuraciones histórico-espaciales y de las reconfiguraciones de las relaciones entre resistencia, sacrificio y terror. (Mbembe, 2003:39)

biopoder que busca asegurar la vida, en su extremo, es capaz de destruirla y consiguientemente de suprimirse a sí mismo. En consecuencia, hay que destacar que lo nodal del planteo se halla en la inflexión acerca de que la política moderna es esencialmente una política de la raza, en tanto, el racismo se convierte en el motivo indispensable para dar muerte a los otros siendo la condición gracias a la cual puede ejercerse el poder de matar. Esto implicaría su inscripción en los mecanismos del Estado a través del funcionamiento del biopoder, por cuanto es la «raza» la que permite fragmentar, hacer cesuras en el continuo de lo biológico, de la especie. El racismo, entonces, instituye la diferencia sustantiva entre lo que debe vivir y lo que debe morir, pero, *administrada* por el Estado.

Luego, Foucault señala una cuestión sumamente interesante acerca del estrecho lazo entre la teoría biologicista del siglo XIX y el discurso del poder. En relación a ello, afirma que:

cada vez que hubo enfrentamiento, crimen, lucha, riesgo de muerte, existió la obligación literal de pensarlos en la forma del evolucionismo [...] –Y agrega- *El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador.* Cuando haya que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones, ¿cómo será posible hacerlo en caso de funcionar en la modalidad del biopoder? A través de los temas del evolucionismo, gracias a un racismo (2000:232)<sup>15</sup>.

Además, advierte que el motivo de la raza, muy vinculado al de la anormalidad, no parece ser más que «la extrapolación biológica del tema del enemigo político» (Foucault, 2000:232); es decir, el concepto mismo de lo político estructurado bajo la lógica binaria del amigo-enemigo, pero ahora codificado en los términos del enemigo político *racializado*. Por consiguiente, en la guerra no se intentará sólo destruir al adversario político sino a la raza rival, realizando el sueño (fantasmático) del fortalecimiento biológico de la población en tanto órgano de una pluralidad unitaria y viviente. Este racismo –anota- no debe ser confundido ni con el desprecio u odio mutuo entre las razas, ni con una suerte de operación ideológica o de mentalidades preocupadas por adversarios míticos. En las propias palabras de Foucault, se trata de «algo mucho más profundo que una vieja tradición o una nueva ideología» (2000:233); la especificidad del racismo moderno está asociada a la técnica del poder, de otro modo:

Está ligada al hecho de que, lo más lejos posible de la guerra de razas y de esa inteligibilidad de la historia, nos sitúa en un mecanismo que permite el ejercicio del biopoder. Por lo tanto, *el racismo está ligado al funcionamiento de un Estado obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas y de la purificación de la raza, para ejercer su poder soberano.* La yuxtaposición o, mejor, el

funcionamiento, a través del biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte implica el funcionamiento, la introducción y la activación del racismo. Y creo que éste se arraiga efectivamente ahí (2000:233)<sup>16</sup>.

Retomando las reflexiones iniciales de este trabajo, resultan llamativas al menos dos cuestiones. Por una parte, que reconociendo el desarrollo del racismo con el genocidio colonizador Foucault macere la problemática del «otro colonial» y lo extrapole sin solución de continuidad al funcionamiento del Estado moderno –dejándolo, en definitiva, como un fenómeno subsidiario y, por consiguiente, como si se tratara de procesos del mismo orden que no implican mayor profundización<sup>17</sup>. De esta manera, al ignorarlo, homogeniza los procesos

<sup>16</sup> El énfasis es nuestro.

<sup>17</sup> También Traverso ha puesto de manifiesto el hecho de que la combinación entre el racismo biológico y el colonialismo merecen especial atención. Refiriéndose al siglo XIX afirma que «en ese entonces, el racismo biológico y el colonialismo conocieron un desarrollo paralelo en el que ambos discursos complementarios tenían puntos en común: la “misión civilizadora de Europa” y la “extinción” de las “razas inferiores”; es decir, la conquista a través del exterminio». Asimismo, señala que «Schmitt habla a propósito del “apogeo” del *Jus publicum europaeum* del que el derecho internacional no era más que una simple extensión y que autorizaba naturalmente las guerras de conquista fuera de Europa» (Traverso, 2002:58).

divergentes y heterogéneos en las prácticas históricas coloniales; prácticas que produjeron las operaciones más vastas sobre los cuerpos, sus vidas y muertes. Por el otro, que luego de insistir en la especificidad de dos mecanismos de circulación del poder, que por el hecho de tener superficies de sustentación diferentes pueden superponerse uno con otro, inscriba ahora a la racialización en el interior de un poder estatal-y-soberano que, de

momento a otro, estalla como poder mortífero y suicida.

En otras palabras, parecen insuficientes los pasos en la genealogía foucaultiana para señalar las condiciones de reversibilidad entre una biopolítica que asegura la vida, y otra que la destruye. Y es ahí, justamente, donde la trayectoria propuesta por Agamben se abre paso en la búsqueda de unos arcanos inscriptos en el plano ontológico del poder soberano que desocultarían su faceta bipolar. Sin embargo, lo que resulta ocluido en uno y otro caso es la posibilidad de pensar singularmente el poder mortífero que atraviesa al Estado nación europeo, tanto en lo que hace a su institución como a sus prácticas extra-territoriales y de gobierno de las poblaciones en conexión con las empresas coloniales desde el siglo XVI en adelante. Posiblemente la insuficiencia que se señalaba más arriba, a propósito de los pasos genealógicos, también deba ponerse en relación con una concepción de la «modernidad» de carácter excluyente que tiende al reduccionismo, cuando no a la oclusión de los acontecimientos y esquemas que constituyen su «dato oscuro», esto es, la colonialidad.

Ahora bien, en principio destaquemos que el carácter *eurocentrado* y la tendencia a pensar la política (moderna), su nacimiento y sus crisis, de modos asociados al Estado de derecho, soslaya otras aristas de la cuestión enmarcadas en procesos

anteriores a la organización estatal. Estamos pensando en la conquista de América y en las consiguientes formas de control de la subjetividad que también podrían interpretarse en clave biopolítica –cuando no resignificar el concepto a la luz de otras evidencias históricas y de otros regímenes conceptuales. Las consecuencias de este derrotero de la modernidad han sido evaluadas por intelectuales como Enrique Dussel, Walter Dignolo y Nelson Maldonado-Torres, entre otros. Compartiendo la perspectiva, por nuestra parte se trata de insistir en la idea de que es preciso trabajar con un concepto desagregado de temporalidad a la hora de despejar algunas operaciones con respecto al tiempo histórico y sus formas de representación – sobre esto volveremos más adelante. No obstante, queremos aclarar que no se trata de forzar el canon foucaultiano, y los debates y reformulaciones generadas en torno de él, pero sí de encontrar los intersticios en el debate que permitan incorporar esos lados incómodos que no dejan de hacer a la problemática.

### **III. La ontologización de la biopolítica**

Hacia el final de la conferencia del 17 de marzo de 1976, Foucault afirma a propósito de la sociedad nazi, lo siguiente:

[...] es una sociedad que generalizó de manera absoluta el biopoder pero que, al mismo tiempo, generalizó el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos, el clásico y el arcaico que daba al Estado derecho de vida y muerte sobre sus ciudadanos, y el nuevo mecanismo de biopoder, coincidieron exactamente [...] el Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos. En los nazis se produjo la coincidencia de un biopoder generalizado con una dictadura a la vez absoluta y retransmitida a través de todo el cuerpo social por la enorme multiplicación del derecho de matar y la exposición a la muerte (2000:234-235).

Teniendo en cuenta la cita precedente se sigue que el punto que resta explicar es la coincidencia entre el viejo poder soberano de matar y el biopoder –radicalizado con la experiencia nazi. Es allí donde las investigaciones de Agamben se proponen corregir o completar la tesis foucaultiana. Desde su perspectiva, no se trata tanto de pensar los modos en la que la vida como tal se vuelve el objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal, en tanto:

lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e

inclusión, externo e interno, *bíos* y *zōé*, derecho y hecho, entran en una zona irreductible de indiferenciación. [...] Todo sucede como si, al mismo tiempo que el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, se hubiera puesto en marcha otro proceso que coincide *grosso modo* con el nacimiento de la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como *objeto*, sino como *sujeto* del poder político. Estos procesos, opuestos en muchos aspectos, y (por lo menos en apariencia) en acervo conflicto entre ellos, convergen, sin embargo, en el hecho de que en los dos está en juego la nuda vida del ciudadano, el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad (Agamben, 2003:18-19).

Según Agamben, el «fundamento oculto» sobre el que reposa el sistema político no es otro que el *estado de excepción* respecto del cual la nuda vida es (a la vez) excluida del orden jurídico, pero apresada en él. No obstante, la estructura de la excepción que él se propone bosquejar en su trabajo, considerada como «consustancial con la política occidental» en una genealogía que, partiendo de Aristóteles, pasando por los *arcanos imperii*, el medioevo y llegando hasta las elaboraciones de Foucault, no contempla ninguna referencia extra-europea a la constitución del poder estatal y la democracia moderna: todo acaba en un movimiento de sublimación que partiendo de la *polis* griega explicaría al nazismo como el fin (*télos*) de un modelo que contiene en sí mismo, germinalmente, su propia degeneración<sup>18</sup>. Más aún, sus

<sup>18</sup> Al respecto el autor afirma que «la singular fórmula “generada con vistas al vivir” puede ser leída no sólo como una implicación de la generación (*ginoméne*) en el ser (*oúsa*), sino también como una exclusión inclusiva (una *exceptio*) de la *zōé* en la *polis*, como si la política fuera el lugar en el que vivir bien, y fuera la nuda vida lo que siempre debe ser politizado. La nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres» (Agamben, 2003:17).

análisis apuntan a desvelar la estructura fundamental de la metafísica occidental que ocupa el umbral articulatorio entre el viviente y el *Lógos*, de un lado; y la política, por el otro. A propósito, arguye que «la “politización” de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre, y, al

asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica»... Y continúa afirmando que «la pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zōé-bíos*, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva» (Agamben, 2003:18).

Teniendo en cuenta lo anterior, habría que destacar que distanciándose de una explicación genealógica del poder más próxima a Foucault, Agamben opta por poner la cuestión en términos más cercanos a una antropología filosófica, en

tanto, la fundamentación binaria de la política estaría presupuesta por la escisión operada lingüísticamente por el viviente. Por consiguiente, la «deshistorización» que apuntábamos al principio, puede que sea el resultado del pasaje analítico a una estructura metafísica que se agota en sí misma, esto es, que se inmanentiza y sólo refiere de modo derivado a ciertos acontecimientos históricos –en otras palabras, el esfuerzo teórico de Agamben desoculta la «ontologización» de Europa y su crisis como un destino metafísico.

En la misma dirección es preciso señalar que la conjunción operada entre capitalismo y biopoder, que Agamben reseña haciéndose eco de la tesis de Foucault en la introducción a *Homo sacer I*, revela algunos problemas o límites explicativos. Allí afirma que el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo biopoder y sus tecnologías de subjetivación de «cuerpos dóciles» (Agamben, 2003:12). Observa que el paso de las investigaciones foucaultianas del «Estado territorial» al «Estado de población», con el consiguiente análisis de la importancia de la vida biológica y de la salud de la nación como problema específico del poder soberano, encuentra su correlato en una genealogía del capitalismo. Entonces, la biopolítica, el «gobierno sobre los hombres», estaría circunscripta a una problemática *intra*-europea que fusiona elementos teóricos (como la teoría de la soberanía, el derecho romano, la *polis* griega, etc.) como constitutivos de la «europeidad», y de una concepción del desarrollo y triunfo del capitalismo como un fenómeno exclusivamente europeo, esto es, sin afuera. Asimismo, respecto del mismo pasaje también se hace preciso indicar que mientras al interior de (la *totalidad*) Europa se advierte un proceso de «creciente animalización» del hombre, por medio de refinadas técnicas políticas, el espacio colonial se cierne sobre una concepción del otro *ipso facto* como «bestia de carga» amedrentada por el poder de la espada. Por consiguiente, hay algunas complicaciones en juego aquí.

De una parte, una teleología del capitalismo que se desenvuelve incorporando elementos de la tradición griega y romana. En general, no habría mayores objeciones a esta caracterización si se tuviese en cuenta que se trata de apropiaciones de conceptos y prácticas que también deberían contextualizarse. Sin embargo, no parece claro el vínculo, tanto en términos de procesos como en términos de acontecimientos singulares, entre unos arcanos del derecho y una sociedad capitalista contemporánea y sus tecnologías de control poblacional. Más bien, lo que asegura tal vínculo es la ontología que recorre el proyecto de Agamben. Una ontología que reduce, pasando por operaciones complejas asimilables a una idea de Europa, la dimensión histórica de los procesos que constituyen la heterogeneidad llamada Europa. En este punto valdría preguntarse con legitimidad si no se trata de una operación llevada adelante por los efectos de una categoría hiperreal, tal como las concibe Dipésh Chakrabarty, la cual está

menos destinada a ordenar los procesos y encuestas históricas de las sociedades asiáticas, africanas y latinoamericanas y más dirigida asegurar la estabilidad ontológica de la historia europea, aún en el reconocimiento de sus monstruos (2008). Por otra parte, habría que pensar no en la creciente politización de la *nuda vida* como derivación indefectible de un entramado metafísico, sino en la producción política de *nuda vida* y de una metafísica diferencial que construye sub-humanidad desechable, *necrosada* en términos de Achille Mbembe.

De otro modo, la «genealogía» de Agamben y el movimiento ontológico que supone, esto es, el ingreso de la *zoé* en la esfera de la *polis* como un movimiento inmanente («inmanente» porque no parece estar pensando en una estrategia política que irrumpe y crea un nuevo orden, sino en un proceso indeclinable que acabaría en una radicalización de la nuda vida en tanto incluida/excluida del espacio soberano), no le permite vislumbrar que en el espacio político colonial los sujetos son *políticamente producidos como animales*, esto es, como *nuda vida* despojada de derecho. En este sentido, resulta impostergable visitar la escritura de Fanon a propósito de la bestialización de los *condenados*. Una política que hace alianza, o mejor, que se constituye *en* la producción de sub-humanidad, en la animalización de hombres y mujeres colonizados, disciplinados y bio-regulados (en algunos casos hasta su extinción). Se trata, pues, de circulaciones del poder que tempranamente se han desocultado como necróticas y paroxísticas, aunque de increíble potencial regenerativo (el del capital). Poder que circula con el doble propósito de explotar y matar, y que desde la conquista de América viene constituyendo el aire que respiran tres tercios de des-humanidad. Por ello, afirma Fanon:

A veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario. El europeo raramente utiliza «imágenes». Pero el colonizado, que comprende el proyecto del colono, el proceso exacto que se pretende hacerle seguir, sabe inmediatamente en qué piensa. Esa demografía galopante, esas masas históricas, esos rostros de los que ha desaparecido toda humanidad, esos cuerpos obesos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin cabeza ni cola, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial (Fanon, 2007:37).

De otro modo, si se acepta ampliar la idea de modernidad más allá de su fenomenalidad eurocentrada y se concede situar el problema político más allá de la organización estatal y sus derivas concentracionarias, asumiendo que hay



una problemática de gobernabilidad de las poblaciones en el espacio colonial y con anterioridad a la consolidación del Estado nacional, no sería desatinado comprender la colonia como el espacio por excelencia de la biopolítica moderna. En este sentido, además, resulta sugestivo que el derrotero de Agamben por las problemáticas políticas contemporáneas lo lleve a mencionar situaciones de excepcionalidad, en general, referida a «sujetos coloniales», sean inmigrantes en territorio europeo o pobladores de antiguas o actuales colonias también europeas.

Sin embargo, más allá de la excepcionalidad colonial, el viaje conceptual se centraliza nuevamente frente a la insistencia del autor cuando afirma que:

si la política parece sufrir hoy un eclipse duradero, este hecho se debe precisamente a que ha omitido medirse con ese *acontecimiento fundacional de la modernidad*. Los «enigmas» (Furet) que nuestro siglo ha propuesto a la razón histórica y que siguen siendo actuales (el nazismo es sólo el más inquietante entre ellos) sólo podrán resolverse en el ámbito –la bio-política– en que se forjaron. Únicamente en un horizonte bio-político se podrá decidir, en rigor, si las categorías sobre las que se ha fundado la política moderna (derecha/izquierda; privado/público; absolutismo/democracia; etc.), y que se han ido difuminando progresivamente, hasta entrar en la actualidad en una auténtica zona de indiferenciación, habrán de ser abandonados definitivamente...<sup>19</sup> (Agamben, 2003:13).

Ese acontecimiento fundacional de la política y de la modernidad que Agamben diagnostica como la politización de la *nuda vida* como tal, que marcaría el umbral en el que se transforman radicalmente las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico desocultando su fidelidad a la metafísica occidental, lejos de horadar los lazos en que se imbrican metafísica y política los refuerza. De alguna manera, el despliegue agambeniano acaba por reforzar la presencia de dos metafísicas. Una, para Europa; otra, para el espacio colonial. Una, fundacional de la política moderna; otra, ¿renegada condición de posibilidad para la construcción de «hiperreales» teóricos?<sup>20</sup>

El movimiento conceptual aludido hace pensar en lo que podríamos identificar como una «conciencia liberal» que presenta al nazismo como un proceso *sui generis* respecto de la violencia política (extrema) en el marco de la excepcionalidad. Sin embargo, no parece muy defendible tal posición si se examinan los procesos del siglo XIX europeo, los cuales incluyen, de manera contundente, las lógicas y las prácticas

<sup>19</sup> El énfasis es nuestro.

<sup>20</sup> Por otra parte, cabe preguntar ¿sólo sobre categorías se ha fundado la política moderna? ¿sólo sobre arcanos, ficciones y deducciones geométricas? ¿Hasta el siglo XX se ha tenido que esperar para vislumbrar el fracaso y la violencia que trama, desde la conquista de América en adelante, a la política, llamémosla, sin más rodeos, europea?

imperiales. Al respecto, por qué no revisitamos *Corazón de las tinieblas* y reparar en el gesto maniático y psicótico del señor Kurtz como una condensación de todas las acechanzas que asolaban esa subjetividad imperial. Este personaje es clave en más de un sentido. Por un lado, porque asegura un cuerpo y una historia para la historia del imperialismo pero, por otro, porque en sí mismo revela con insistencia los límites morales, éticos, prácticos y políticos que el discurso colonial y civilizatorio pone en juego.

Kurtz es en la novela de Conrad el empleado corrupto de una compañía de explotación colonial en el Congo. Marlow tiene como misión ir hacia él en un camino que conduce al corazón del imperio, del imperio británico y del señor Kurtz, en regiones profundas de África para un ojo europeo. El viaje es el libro y África es el gran lugar oscuro que rodea las pasiones y las razones de estos personajes, las conforma y las confronta. Ellos se corrompen un poco por eso y otro poco por el imperio. Kurtz muere en los brazos de Marlow, en algún lugar de África, y sus últimas palabras son «el horror, el horror». Marlow vuelve a Europa y le cuenta la noticia a la novia de Kurtz. Pero decide, y este acto es crucial, ante la requisitoria de ella para que le cuente cuales fueron sus últimas palabras, no decirle la verdad. Decide que lo último que dijo fue su nombre. Fin de la historia.

La maestría, ciertamente, excede el ya impresionante arte en términos literarios que la novela despliega. Lo que se hace patente, diríamos casi sin mediación alguna, es que intelectuales como Conrad tenían claro a fines del siglo XIX que las fuerzas desatadas por el imperio habían socavado cualquier idea de razón moderna o artilugio similar. Y, por lo tanto, que esta historia europea que incluye a África es la muestra palmaria de la imposibilidad de diferenciar una ontología europea, recortada en su esencialidad, a menos que sea sólo un recurso ideológico en el antiguo significado de la palabra. En este contexto pensar que el campo de concentración es lo que define la partida de la excepción, del estado de excepción, se vuelve vago e impreciso. El descubrimiento de Kurtz, sintetizado en la frase «el horror, el horror», y la mentira de Marlow, muestran que ya se ha minado por completo cualquier posibilidad de que lo acontecido sea algo salvífico, civilizatorio o liberador. Las palabras de Kurtz desvelan la trama del imperio como nadie. No se trata del horror ante la muerte, por otra parte algo difícil de aceptar en un personaje de esta naturaleza, sino de la caída en el sentido más literal. De la caída de toda la discursividad que rodea al sujeto imperial/colonial, dejando expuesto el cuerpo a una radical desnudez que, de un modo u otro, siempre había estado del lado de los nativos. La ironía es que cuando Kurtz experimenta esa caída lo espera la muerte. Y Conrad lo resuelve bien. No era el cuerpo de Kurtz el indicado para encarnar discursos poscoloniales luego de la caída, o para ser el cuerpo de una política. Pero el suspenso permanece en Marlow, quien por otra parte sabe de

la caída. Su actitud se introduce de lleno en el terreno doble de la tragedia y el sarcasmo. La tragedia en el sentido que experimenta una responsabilidad frente al discurso civilizatorio a sabiendas de sus procedimientos. Sarcasmo, porque ya no hay posibilidades de ningún retorno cuando se sabe.

Lo que queda expuesto en el corazón de las tinieblas de estas almas moderno-coloniales es que la trama de la modernidad/colonialidad ya ha preparado el espacio simbólico y práctico para la existencia del campo. Tal descubrimiento ha tomado en masa esas conciencias europeas porque en un sentido profundo y desde hace un largo tiempo, aún si no se aceptan las tesis sobre el inicio más temprano de la modernidad a partir del siglo XVI de Dussel y del proyecto modernidad/colonialidad, pero sí aquellas más dependientes de las historias coloniales francesa e inglesas como las de Said y Bhabha, que se afirman en el siglo XVIII para pensar el momento clave de la modernidad, ya están dadas las cosas para que no haya exterioridad con respecto al mundo colonial. Es la misma historia en todo su despliegue práctico. Es decir, no es la misma historia en términos homogéneos sino en términos de que en una y en otra ya no hay escapatoria: no hay proyecto moderno que se pueda pensar sin proyecto colonial. En ese terreno, el teoricismo de Agamben oculta algo crucial: que las historias son antes que el desarrollo de un concepto, o su circulación, o afirmación, un territorio encarnado, pleno de humores y de olores, o parafraseando a Marc Bloch con su prosa económica y potente, cuando refería que la presa del historiador era la que estaba tras los rasgos sensibles del paisaje, ahí donde había olor a carne humana. En ese sentido, la pregunta por la política moderna, como quiera que ella se la conciba, parece mejor respondida cuando se presta atención a estos humores y olores que un cálculo geométrico u ontológico. Eso nos lleva a una consideración sobre el problema de la temporalidad que debemos analizar.

#### **IV. La colonialidad del tiempo<sup>21</sup>**

La primera consecuencia es que un método ontológico tiende a organizar la temporalidad en un marco fuertemente jerárquico del cual parten formas ramificadas que por obra de la expansión capitalista deben ajustarse progresivamente a una temporalidad central que ordena y marca el ritmo. A su

<sup>21</sup> Mignolo ha hecho referencia a la «colonización del tiempo» en alusión a una de las operaciones epistémicas propias de los discursos que contribuyeron a trazar la «diferencia colonial» y la «diferencia imperial», como el de Las Casas por ejemplo. Con este término, sumado a la «colonización del espacio», se propone dar cuenta de una de las facetas fundamentales de la colonialidad: trazar una línea, una representación donde el otro, el sujeto colonial, queda aprehendido en la imagen de «lo primitivo» y, por lo tanto, colonizable. De esta manera, tiempo y espacio queda cortados en dos partes discretas, la de la modernidad y la de la prehistoria. Cf. Mignolo, 2003:40-41.

vez genera una dimensión adentro/afuera, interior/exterior, de la historicidad<sup>22</sup> que termina afirmando trayectorias inmanentes a la cultura y el tiempo. De otro modo, si el campo de concentración y la estructura de los estados totalitarios del siglo XX son los lugares por excelencia de la biopolítica, asumiendo que mantendremos la vigencia del concepto, lo son en tanto historia doméstica, íntima, propia de un desenvolvimiento histórico que se presume contenido dentro de marcos verificables, tanto en términos de las prácticas históricas (algo que menciona poco Agamben) como de los conceptos. Y en ese sentido podríamos usar una figura sarcástica o trágica con respecto a la forma en que se constituyen los imperialismos. Si se expone la propia sociedad a procesos de expansión imperial colonial, luego será imposible reclamar una autonomía de la historia local de esa sociedad. Por ese motivo, Chakrabarty propone provincializar Europa en nombre de una operación que podríamos llamar, para nuestra conveniencia, descolonial. Sin embargo, tal provincialización destinada a comprender el carácter no ontológico de la historia europea en relación con sus otros, no puede avanzar sobre los resultados concretos de las historias contemporáneas. Es decir, puede conducir a una comprensión diferente del proceso, por caso, una comprensión anti-imperialista, pero no puede proponer

<sup>22</sup> La noción de historicidad encierra varios problemas que deben ser aclarados para poder avanzar en nuestra exposición. En primer lugar, el término ha sido preeminente objeto de reflexiones filosóficas, o cercanas a la filosofía, más que historiográficas. Así es discernible un conjunto de textos pertenecientes a pensadores como Dilthey, Mannheim, entre otros, que abordaron la historicidad como una cifra que indicaba el camino hacia el conocimiento de la condición humana. Lejos de nuestro uso está esta perspectiva. En el caso de Heidegger, la historicidad es un modo (un existenciario) propio de *Dasein*; pues, en el marco de la ontología fundamental, de la analítica existencial, que despliega para explicar la condición histórica del «ser ahí» (su historicidad), afirma que éste es anterior a la historia en el sentido de que si puede ocuparse de ésta, tematizarla, historiografiarla es por el hecho de existir históricamente, esto es, de *ser temporal* (*El Ser y el Tiempo*, # 72 y ss.). Las filosofías de la historia, a su vez abonaron el camino para una idea sustancializada de historicidad. En las tramas derivadas del iluminismo la historicidad se yergue como crítica de la tradición pero no como resultado de una performance cultural sino de una conciencia omnisciente que espera su turno en la historia. En el caso hegeliano la historicidad es parte de un proceso dual de renovación y conservación de patrimonios identitarios. Cuando hacemos referencia a la idea de una historicidad central asumimos que ella se despliega con un tono sustancialista cuando pretende organizar las prácticas históricas de sociedades diferentes. En ese sentido, es un producto consonante con las filosofías de la historia decimonónicas y otros derivados más cercanos temporalmente. Sin embargo, cuando hacemos alusión a las historicidades constreñidas por esta operación, e incluso cuando evaluamos a esta historicidad eurocentrada como práctica, lo que intentamos decir es que cualquier forma de la historicidad en juego es el resultado de una práctica y no de una ontología. Es decir, se trata de procesos vinculados al *estar* y no al *ser*. Stuart Hall decía que la identidad es una cuestión de devenir no de ser. En ese sentido nuestro uso de la noción distingue varios momentos metodológicos que vale la pena aclarar. En primer lugar distinguimos historicidad y operación historiográfica, para decirlo con De Certeau (1993). En ese nivel la historicidad es el resultado de la operación de conocimiento que intenta caracterizar las facetas de una historia determinada. En segundo lugar, vemos la historicidad como el nombre dado a ciertos fenómenos, como los identitarios, por una disciplina particular en un marco epistemológico particular. No lo imaginamos como sustancia diferente del proceso práctico de conocimiento que organiza el pasado en su forma historiográfica, por ejemplo, o filosófica, para el caso. En tercer lugar, nuestro uso responde a lo que podríamos llamar agenciamientos producidos por posiciones del sujeto en las prácticas, o con más claridad, agenciamientos producidos en el proceso de constitución social y cultural de subjetividades, las cuales, claro está, nunca son un campo cerrado de significados sino que están atravesadas por todas las capilaridades posibles del poder. En esa instancia, entonces, la historicidad es contingente, no como opuesto a la estructura de relaciones, sino como opuesto a los sustancialismos históricos: ya sea en el orden de las tradiciones a preservar como en el orden de conciencias a la espera de su turno en la historia para revelarse en ella.

que cosas tales como el colonialismo y el imperialismo son el resultado de una determinada mirada histórica. Para decirlo más claramente y excediendo el marco temporal y espacial del proyecto de los estudios subalternos del cual Chakrabarty es cultor, el colonialismo en sus variadas configuraciones ha asolado en los últimos cinco siglos cada región de la experiencia social y cada espacio social, geográfico y cultural del planeta. Pretender después de eso que se pueda detectar un conjunto de elementos referidos a lo que aparece como una suerte de procesos autónomos de la cultura europea para caracterizar la modernidad, es una reducción ideológica y metodológica grave.

En este punto participamos parcialmente de la idea de Mignolo acerca de qué ofrece la lectura de Agamben. Para Mignolo, Agamben hace un descubrimiento tardío de la *desechabilidad* de los cuerpos en la historia moderna. Tardío y parcial porque no comprende la historia del colonialismo y las tramas del archivo descolonial que presuponen los escritos de Cugoano, por ejemplo (2006:117-118). Sin embargo, el núcleo de nuestra crítica a Agamben, si bien está asociada al problema concreto que se pone en juego cuando se ignora el carácter instituyente del colonialismo para la modernidad y para la teoría política, se refiere a que su visión comprime la heterogeneidad del mundo moderno colonial, y las distintas formas de disposición de la vida que se inauguran en ese marco, a la huella dejada por una marca ontológica de la tradición del derecho romano. En ese sentido la lectura de Agamben no llega tarde. Llega desde una marca epistemológica que no incorpora capilarmente los cuerpos coloniales en su trama conceptual. O mejor, *los incorpora como referencia externa que no altera la trayectoria del concepto.*

Por el contrario, las formas de la subjetividad política que se inauguran con el colonialismo son inherentes al proceso histórico que conecta de manera irreversible las historias europeas desde el siglo XVI en adelante con las de otras sociedades. La temporalidad que pretendidamente organiza la ontología europea de Agamben es ciertamente reductiva y no aporta sino una confirmación de la regla hegeliana para medir la historicidad. En todo caso es una temporalidad que se despliega, tal como Maldonado piensa la colonialidad del ser, como una colonialidad del tiempo (que atravesaría las dimensiones del poder, del saber y del ser), en la cual las heterogeneidades temporales de las sociedades afectadas por el colonialismo se subsumen en un envés del tiempo maestro de la razón. No obstante, el paso a una condición descolonial del concepto requiere de otras operaciones que no son las del desvelamiento sino la de una comprensión de las temporalidades de los grupos sociales, de las clases, etc. (dependiendo del nivel de agregación en el que se esté trabajando) que se aleja de la trayectorias de la filosofía de la historia y de otras formas sublimadas de representación del tiempo y del pasado. Es decir, se trataría entonces de un concepto de tiempo organizado por prácticas diferenciales *de* la subjetividad y *en* la subjetividad. En esa instancia es ineludible la discusión sobre las subjetividades subalternas.

Desde esta perspectiva tienen un gran poder crítico las nociones de provincialización y de categorías hiperreales de Chakrabarty (2008). Ellas son, de un modo concreto, marcadores de dos clases de impulsos de la teoría. Uno, el de homologar las diferencias al punto de esfumarlas en una suerte de disolución de otras historicidades, lo cual en última instancia no es sino uno de los síntomas de borramiento sistemático de toda politicidad en los cuerpos; y la otra, como control crítico del impulso a la equivalencia sin advertir la dinámica de la colonialidad en la constitución de *epistemes*. A la par ambas nociones proporcionan estrategias descolonizadoras siempre y cuando aceptemos que una estrategia ocurre en un contexto definido por quien la diseña, a diferencia de las tácticas que deben adecuarse al contexto propuesto por el oponente.

La colonialidad del tiempo no representa el intento de rescate de formas ontológicas de la temporalidad que habiendo sido derrotadas se subsumen en una temporalidad universal del discurso de la razón. Si la crítica al modo en que Agamben concibe la trayectoria de la nuda vida, es decir, en la secuencia que organiza el pasaje del estado de excepción a la ciudadanía, y la consecuente ampliación del estado de excepción al total del espacio social puede ser explicada en función de una ontología europea eso no significa que tal crítica deba asumir la tarea de una ontologización de los restos supervivientes, en las tramas de la colonialidad, de otras formas temporales, de otras formas sociales. Fanon advirtió esta dimensión cuando historizó su comprensión de la sociedad colonial en *Piel negra, máscaras blancas* al advertir que la discusión sobre ella no pasaba ni por la *filogenia* o la *ontogenia* sino, centralmente, por la *sociogenia* (1974:17), esto es, por la conformación histórico social de la sociedad colonial<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Para una discusión amplia del concepto de «sociogenia» y la dimensión de los aportes de Fanon al mismo, ver Silvia Wynter (2009) y Lewis Gordon (2009). Fanon argumentaba en *Piel negra, máscaras blancas* que no hay posibilidades del *Ser para otro* hegeliano en el mundo colonial. Y en ese sentido el argumento es que hay en la constitución de un pueblo colonizado una suerte de tara que obstruye el despliegue de una ontología. Sin embargo, y aquí está el dato crucial, dirá Fanon: «Cuando se admite de una vez por todas que la ontología deja de lado la existencia, no nos permite comprender el Ser del negro. Pues el Negro ya no tiene que ser Negro sino frente al Blanco. Algunos se empeñarán en recordarnos que la situación tiene un doble sentido. Respondemos que es falso. El Negro no tiene resistencia ontológica a los ojos del Blanco» (101-102). La comprensión de esta forma de dominación, que estructura la personalidad misma, no es la de recurrir a una ontología imposible sino la de historizar el momento en una relación social que se instrumentaliza y se vuelve práctica eficaz de reproducción. De ahí la preferencia fanoniana por la trama sociogénica frente a otras.

Si hacemos caso a los reclamos de Castro-Gómez (2007) por una comprensión no totalizante de lo descolonial, ello requerirá que dos procedimientos teórico-políticos se complementen. Por un lado, que se despliegue analíticamente el tipo de temporalidad que dibujan los proyectos hegemónicos en la modernidad/colonialidad, que colonizan la experiencia social y cultural disponiéndola en formas relativamente homogéneas del tiempo, ya sea en el lenguaje de lo civilizatorio, de lo étnico, de lo nacional, etc. Por el otro, que la temporalidad se conciba en términos

desagregados en relación directa con la espacialidad, la cual es un lugar imposible de evitar conceptualmente si se quieren ver las cuerdas diferenciales en que la experiencia histórica subalterna se mueve. Tal temporalidad ocurriría de manera desagregada en un primer nivel analítico y, en un segundo, en términos genealógicos. La desagregación, por cierto, implica una tarea genealógica en tanto lo que ella hace es explicar la configuración que una determinada forma histórica asume.

Resulta, luego, bastante claro que no hay posibilidades metodológicas de buscar ontologías reprimidas en tal desagregación sino historicidades que se articulan tanto en términos espaciales como temporales. Enfrentamos entonces dos situaciones: una, relacionada con la crítica de las posibles totalizaciones en el orden del saber que están en juego en los procesos moderno coloniales; y otra, que provee una ligazón histórica, en el orden de las prácticas, a las configuraciones subalternas de la temporalidad.

Al avanzar sobre esta dimensión hay pocas posibilidades de imaginar la *nuda vida* dependiente de un arcano del derecho. En realidad la nuda vida estaría investida y vestida, valga la paradoja, por una larga historia diferencial de reducción de la historicidad y de la politicidad de los cuerpos en los colonialismos y más precisamente, en sus sistemas de funcionamiento práctico, las plantaciones, la trata, la racialización, etc. A propósito, es significativa la propuesta de Castro Gómez de pensar la validez que tiene el método genealógico y la analítica del poder para describir las diferencias en las prácticas y para organizar encuestas sobre la colonialidad (2007) –sin reducirla a mero artilugio homologador de una suerte de continuidad temporal y simbólica que se organizaría en modos jerárquicos de conceptualización del poder. Castro Gómez se concentra en una separación de hecho de los temas y el método foucaultiano<sup>24</sup> (2007: 164), por cuanto, desde su perspectiva, los contenidos foucaultianos remiten a una historia eurocentrada pero su método se abre a dimensiones no centradas. Esta observación que tiene su fundamento en la tarea crítica de Foucault de distinguir las distintas tramas que organizan el poder y las subjetividades, le permite introducir a Castro-Gómez la idea de que muchas de las respuestas críticas dadas al vínculo colonial moderno se articularon desde nociones homogéneas de la temporalidad, como por ejemplo la

<sup>24</sup> Esta práctica tiene muchos antecedentes en la discusión teórica y política contemporánea. La idea de que las metodologías pueden separarse de los contenidos se encuentra en varios textos que conforman la biblioteca crítica. Edward Said expresó esta situación en dos momentos textuales e intelectuales de su prolífica vida. En 1983 afirmó en “Travelling Theory” que cuando las teorías se mueven de un contexto a otro pierden su capacidad potencia crítica y analítica. Luego, en 1999, revisando aquella tesis expresó que las teorías en realidad tienen la virtud de poder reencenderse en nuevos contextos. Tal sería el caso de Fanon y su relectura sobre los sujetos históricos del marxismo, burgueses y proletarios, en el horizonte de la sociedad colonial, en las figuras del colonizador y el colonizado.

noción de «larga duración»<sup>25</sup> (2007:155). Su propuesta, por el contrario, es avanzar sobre una concepción heterárquica de los procesos coloniales la cual ulteriormente podrá ayudar a desplegar prácticas críticas descoloniales que desagreguen las totalidades, los cortes gruesos podríamos decir, los cuales hacen correr el riesgo de que no modifiquemos en nada el universo de prácticas específicas en las que se juega la partida de la descolonización, sea en el orden en que la imaginemos.

Resumiendo, puede sugerirse que: un método que desagregue las continuidades que organizan los discursos coloniales por un lado; y, el estudio de las prácticas diferenciales de la temporalidad en la colonialidad por otro, ofrecería una dinámica diferente en tanto no daría por resultado intentos de construir respuestas totalizantes a los hegelianismos que todavía acechan.

## V. Notas finales

En estas notas finales quisiéramos recapitular sobre tres dimensiones que atraviesan y constituyen el análisis que proponemos sobre el trabajo de Agamben. Parece crucial mantener abierta una perspectiva a la que llamaremos historiográfica para criticar las formas en que un proyecto «ontologizador» organiza el espacio histórico-jurídico de un concepto y lo que podríamos llamar el horizonte de las prácticas históricas singulares. No parece claro, o mejor, resulta limitador que una

<sup>25</sup> No obstante, más allá de los acuerdos, es preciso señalar que la «larga duración» como noción historiográfica fue objeto de una extensa discusión que no siempre se organizó en la dirección de lo homogéneo y totalizador. El intento de Braudel en su famoso estudio *El Mediterráneo y la mediterraneidad* en la época de Felipe II fue una respuesta a la historia «acontecimental» basada en lo que se denominaban fenómenos de corta duración, como el acontecimiento, el cual era el núcleo de lo que los primeros *annalistes* llamaban la historia tradicional. Braudel, en contacto con las experiencias del estructuralismo pero, fundamentalmente, con una materia empírica abrumadora imaginó que había niveles de las prácticas, de la vida material, para usar un vocabulario cercano al suyo, que se desplegaban de manera diferencial. Por lo tanto, requerían de concepciones del tiempo, de la temporalidad diferenciales. Propuso entonces tres niveles generales: el del acontecimiento, el de la coyuntura y el de la larga duración y con ellos articuló una historia del Mediterráneo en la época de Felipe II donde se podían ver actuando relacionados todos los niveles del tiempo en juego. Se trata de los fenómenos de larga duración que imponen condiciones casi inmóviles a las sociedades, en este caso era la geografía misma del mar, las coyunturas, económicas en general dominadas por los ciclos comerciales y agrícolas, y los acontecimientos. El éxito de la empresa de articular los tres niveles de este tiempo analítico fue dudoso, pero abrió para la historiografía una puerta importante. Una puerta que la siguiente generación de *Annales*, la que tiene a Georges Duby como figura destacada, pudo articular en el modelo de la historia social. Como resultado del avance de las formulaciones de series estadísticas para pensar el desenvolvimiento de los procesos históricos y como resultado de una percepción etnográfica de las prácticas sociales, Duby propuso que los ritmos de la temporalidad podrían desagregarse de acuerdo a los universos concretos en los que la encuesta historiográfica se concentrara. Así, en el intento de representar la historia social como el modelo síntesis de la historia delimitó varias temporalidades en sus estudios de caso, discerniendo al menos tres ritmos clave: el de las mentalidades, el de las prácticas sociales, entendidas como relación social, y el de los procesos económicos (Duby, 1976). Su objetivo fue correlacionar las series que cada uno de estos ritmos podrían ayudar a producir para así organizar una inteligibilidad de la historia estudiada. Este es el modelo historiográfico que dejó jadeante a Foucault en la *Arqueología del saber* (2008) y le hizo escribir que todo rastro de la filosofía de la historia había sido liquidado en las prácticas de los historiadores que le eran contemporáneos. De ahí todo el desarrollo conceptual de la idea de discontinuidad, de historia global, de historia general, de documento, de monumento, etc.



comprensión exclusivamente ontológica ayude a despejar los modos y significados de ciertos fenómenos y de ciertos procesos. Para el caso la extensión del estado de excepción, o mejor dicho, la conversión de la red completa de relaciones sociales en la lógica del estado de excepción en la cultura contemporánea. Una cosa es comprender el modo en que configuraciones sociales se dan a sí mismas explicaciones que tienden a organizarse alrededor de una ontología, sea la identidad cultural, sea la identidad política o racial, por ejemplo, y otra muy diferente es suponer que las prácticas históricas se desvelan a partir del trabajo conceptual sobre ciertos arcanos del derecho. Un movimiento de esta naturaleza no hace sino poner en evidencia que las preguntas que intentan organizar la explicación cultural y política corren el riesgo de un fuerte confinamiento si no se orientan al espacio heteróclito de la historicidad (o de las historias). Analizado desde la colonialidad parece relevante considerar que las dimensiones de las historias coloniales, tanto en lo que respecta a un corte global sobre el proceso colonial que atraviesa la modernidad, como a través de cortes que especifiquen las dimensiones heterárquicas en las cuales la colonialidad opera, son dimensiones que no pueden ser eludidas a la hora de pensar las genealogías de la biopolítica.

Dicho en otras palabras, las prácticas sociales y culturales se resuelven en espacios definidos de actuación de los sujetos y en tales espacios lo que abundan son formas heterogéneas de la autoridad social y cultural, capilaridades de diferente tenor y orden que están en la base y en el desenvolvimiento de las relaciones entre biopolítica y colonialidad. En tal relación la comprensión del papel que desempeña la temporalidad es clave. Ella se dirige hacia el interior del método y hacia el objeto en cuestión. Son varios los aspectos que cubre en ese movimiento. En principio, y esta es la clave de nuestra lectura, desoculta las analogías entre un tiempo maestro y el pensamiento ontológico que vuelve visible el procedimiento que homologa ontología a tiempo central por medio del cual, a su vez, aquello que no se ajusta a tal temporalidad es relevado en el doble sentido de la palabra: se anota su existencia pero se la releva de su posición histórica. Así, el colonialismo (en sus configuraciones históricas) forma parte de la contabilidad fáctica pero no define ni el procedimiento ni el funcionamiento de la(s) modernidad(es). En segundo lugar, la asunción de una colonialidad del tiempo permite mantener un doble control crítico, tanto en lo que respecta a lo que podríamos llamar tendencias homogeneizantes en los discursos disciplinarios, como en la comprensión de las prácticas históricas y sociales. Es decir, funciona como un control crítico frente a la posibilidad cierta de homologar una temporalidad previamente definida a las múltiples formas en que el tiempo se articula en tales prácticas. En la historia de las ideas, la filosofía política y la teoría social, nuestros campos generales de trabajo, no advertir los efectos de la colonialidad del tiempo puede ser devastador en lo que respecta a la conexión entre cuerpos y textos, política y escritura, por ejemplo. La lectura de los textos de Agamben apunta precisamente a poner en juego tales efectos.

**Bibliografía**

- Agamben, Giorgio. 2009. «¿Qué es un paradigma?» en *Signatura rerum*. Buenos Aires: AH.
- Agamben, Giorgio. 2007. *Estado de excepción*. Buenos Aires: AH.
- Agamben, Giorgio. 2003. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio. 2002. *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo*. Madrid: Editora Nacional.
- Agamben, Giorgio. 1995. «Qué un campo» en *Artefacto. Pensamiento sobre la técnica*, N° 2:52-55.
- Castro, Edgardo. 2004. «Razón de Estado, liberalismo, biopolítica: dos “nuevos” cursos de Michel Foucault» ponencia presentada en las *V Jornadas de investigación en Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata.
- Castro, Edgardo (12/03/2005) «Toda filosofía es en sí política» entrevista a Roberto Espósito en Clarín.com, Revista: <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>
- Castro, Edgardo. 2004. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: UNQ.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. «Michel Foucault y la colonialidad del poder» en *Tabula Rasa*, N° 6:153-172.
- Chakrabarty, Dipésh. 2008. *Al margen de Europa*. Barcelona: Tusquets.
- De Certeau, Michel. 1993. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Oto, Alejandro. 2006. «Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales: algunas razones para seguir leyendo a Fanon» en *Worlds and knowledge*, Vol. 1, Dossier 3: Post-continental Philosophy. <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/1.3contentarchive.php>
- Duby, Georges. 1976. «Historia social como síntesis» en Flamarion, Ciro y Héctor Pérez Brignoli: *Perspectivas de la historiografía contemporánea*. México: Septentas.
- Dussel, Enrique. 2000. «Europa, modernidad y eurocentrismo» en Lander, E.: *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, Enrique. 1992. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Fanon, Frantz. 2007. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: FCE.
- Fanon, Frantz. 1974. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor.
- Foucault, Michel. 2008. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2004. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, Michel. 2002. *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*. Buenos Aires: FCE.

- Foucault, Michel. 2000. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.
- Gordon, Lewis. 2009. «Frantz Fanon y el desarrollo. Una mirada filosófica», Alejandro De Oto (trad.) en Mignolo, Walter: *La teoría política en la encrucijada descolonial*. pp. 125-162. Buenos Aires: Ediciones del Signo/Globalization and the Humanities Project (Duke University).
- Mbembe, Achille. 2003. “Necropolitics” en *Public Culture* 15:1:15-40.
- Mignolo, Walter. 2009. «Regeneración y reciclaje: descolonizar la ciencia y la tecnología para liberar la vida» en Mendiola Gonzalo, Ignacio: *Rastros y rostros de la biopolítica*. pp. 181-199. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Mignolo, Walter. 2006. «El Pensamiento Des-Colonial, Desprendimiento y Apertura: Un manifiesto», en Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo: *Interculturalidad, Descolonización del Estado y del Conocimiento*. 83-123. Buenos Aires: Duke University / Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Said, Edward. 1983. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Said, Edward. 1999. “Travelling Theory Reconsidered” en Gibson, Nigel C.: *Rethinking Fanon. The continuing Dialogue*. pp. 197-214. Nueva York: Humanities Book.
- Traverso, Enzo. 2002. *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Buenos Aires: FCE.
- Wynter, Silvia. 2009. «Tras el “Hombre”, su última palabra sobre el posmodernismo, *les damnés* y el principio sociogénico» Alejandro De Oto (trad.) en Mignolo, Walter: *La teoría política en la encrucijada descolonial*. pp. 51-124. Buenos Aires: Ediciones del Signo/Globalization and the Humanities Project (Duke University).