



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

[info@revistatabularasa.org](mailto:info@revistatabularasa.org)

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Sánchez-Antonio, Juan Carlos  
**Insubordinación de los saberes sometidos y emergencia de las epistemologías otras 1**

Tabula Rasa, núm. 34, 2020, -Junio, pp. 197-223

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.10>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39663239010>

- [Cómo citar el artículo](#)
- [Número completo](#)
- [Más información del artículo](#)
- [Página de la revista en redalyc.org](#)

UAEH [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

# Insubordinación de los saberes sometidos y emergencia de las epistemologías *otras*<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.10>

JUAN CARLOS SÁNCHEZ-ANTONIO<sup>2</sup>

Orcid ID: [orcid.org/0000-0002-0532-3293](https://orcid.org/0000-0002-0532-3293)

Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México

zarathustra100@hotmail.com

Cómo citar este artículo: Sánchez-Antonio, J. C. (2020). Insubordinación de los saberes sometidos y emergencia de las epistemologías *otras*. *Tabula Rasa*, 34, 197-223.  
DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.10>

Recibido: 25 de enero de 2019

Aceptado: 8 de julio de 2019

## Resumen:

El objetivo de este artículo es establecer una relación dialógica entre los aportes alcanzados por la *genealogía crítica* foucaultiana eurocentrada y el potencial liberador de la *perspectiva descolonial latinoamericana*, para favorecer la insubordinación de los saberes sometidos y la emergencia de las epistemologías *otras* desde un horizonte genealógico mundial. En la primera parte se explica brevemente el *método crítico genealógico* desarrollado por Michel Foucault. En un segundo momento, se emplea la perspectiva genealógica para reconstruir algunos de los dispositivos *soberanos*, *disciplinarios* –y hasta *biopolíticos*– empleados en los «régimenes coloniales» del siglo XVII en América. De esta manera, se busca analizar los límites de la genealogía *intra-europea* al contrastarlos con las críticas hechas al eurocentrismo y la colonialidad desde la *perspectiva descolonial*. Por último, se explora la posibilidad de una genealogía crítica descolonial de los saberes sometidos y la emergencia de las epistemologías *otras* desde un horizonte mundial para crear «justicia cognitiva» global.

**Palabras clave:** biopolítica, geopolítica del conocimiento, colonialidad del poder, descolonización, Michel Foucault, gubernamentalidad.

## The Insubordination of Subdued Knowledges and the Emergence of *Other* Epistemologies

### Abstract:

This paper aims to establish a dialogic relationship between the contributions made by Euro-centric Foucauldian critique genealogy and the liberating potential of the Latin

<sup>1</sup> El presente artículo de investigación teórica es parte del resultado final de una estancia de investigación pos-doctoral realizada en el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO, gracias a una beca pos-doctoral financiada por el Conacyt de México en el periodo 2017–2019.

<sup>2</sup> Doctor en Filosofía Política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco las observaciones hechas por los evaluadores para mejorar el trabajo.



**San Antero - La Caimanera**  
*Leonardo Montenegro*

American decolonial approach, to boost insubordination and subdued knowledges, and the emergence of other epistemologies in a worldwide genealogical landscape. In the first part, the genealogical critique method developed by Foucault is explained briefly. In the second part, the genealogical approach is used to rebuild some of the sovereign disciplinary devices, and even biopolitical, used in the “colonial regimes” of the 17<sup>th</sup> century in America. Thus, we intend to analyse the boundaries of the intra-European genealogy, by contrasting them with the critiques done to Euro-centrism and coloniality from the *decolonial approach*. Last, we explore the possibility of a decolonial critical genealogy of subdued knowledges and the emergence of Other epistemologies from a global horizon to create global “cognitive justice”.

*Keywords:* biopolitics, geopolitics of knowledge, coloniality of power, decolonization, Michel Foucault, governmentality.

## **Insubordinação dos saberes sometidos e emergência das epistemologias outras**

### *Resumo:*

O objetivo desse artigo é estabelecer uma relação dialógica entre as contribuições atingidas pela genealogia crítica foucaultiana euro-centrada e o potencial liberador da perspectiva decolonial da América latina, para favorecer a insubordinação dos saberes sometidos e a emergência das epistemologias outras desde um horizonte genealógico mundial. Na primeira parte se explica brevemente o método crítico genealógico proposto por Michel Foucault. Na segunda parte, usa-se a perspectiva genealógica para reconstruir alguns dos dispositivos soberanos, disciplinares –mesmo biopolíticos–, os quais foram utilizados nos “regimes coloniais” do século XVII em América. Desse modo, procura-se analisar os limites da genealogia intra- europeia e contrastá-los com as críticas feitas ao euro-centrismo e à colonialidade desde a perspectiva decolonial. Finalmente, trata-se a possibilidade de uma genealogia crítica decolonial dos saberes sometidos e a emergência das epistemologias outras desde um horizonte mundial para criar “justiça cognitiva” global.

*Palavras-chave:* biopolítica, geopolítica do conhecimento, colonialidade do poder, descolonização, Michel Foucault, governamentalidade.

Y entonces, me pregunto: ¿qué otra cosa ha hecho la Europa  
burguesa? Ella ha socavado las civilizaciones, destruido patrias,  
arruinado las nacionalidades, extirpado «la raíz de la diversidad».  
(Césaire, 2015, p. 42)

## **Introducción**

El propósito de este artículo se puede dividir en dos momentos reconstructivos importantes. El primero es de orden *analítico*, con el cual se pretende presentar, sintéticamente, el método genealógico empleado por Michel Foucault para favorecer

el desbloqueo de los saberes sometidos de la tiranía orto–discursiva que ejercen las ciencias humanas y sociales sobre ellos. El segundo nivel, es de tipo *programático*, y en él se intenta reconstruir brevemente algunos dispositivos soberanos, disciplinarios –y hasta biopolíticos– empleados en el siglo XVII en el sistema colonial americano. La reconstrucción de los dispositivos soberanos y disciplinarios aplicados en el sistema colonial, nos permite reforzar la dimensión teórica del trabajo al cuestionar los límites eurocéntricos de la historiografía foucaultiana sobre la emergencia y mutación de los dispositivos disciplinarios y biopolíticos en el contexto europeo. En este sentido, se aboga por la necesidad de *descentrar* la genealogía foucaultiana desde un horizonte mundial, para insubordinar los saberes sometidos e invisibilizados por la expansión de la modernidad colonial. Finalmente se busca plantear una genealogía crítica descolonial de los efectos de poder–saber producidos por la expansión de la razón occidental sobre las demás culturas y civilizaciones del mundo. Esto puede favorecer a la insubordinación de los saberes sometidos y la emergencia de las epistemologías *otras* en diálogo creativo para superar el eurocentrismo que ha caracterizado la historiografía de los dispositivos de poder y las ciencias humanas y sociales euro–norteamericano céntricas.

### **La genealogía crítica como método de desciframiento e insubordinación de los saberes sometidos**

En el *Orden del discurso* (1970) y *Nietzsche, la genealogía y la historia* (1971), Foucault fundamenta su método genealógico en la concepción ontológica del *poder* (o la fuerza) en Nietzsche<sup>3</sup>. El «poder es una relación de fuerza desigual que está en todas partes» (Deleuze 2002 [1967]). La «genealogía busca captar esas relaciones

<sup>3</sup> Para tener una idea más profunda de la genealogía, ver el texto, Nietzsche, la historia, la genealogía y la moral, en Foucault, 1992 [1971]. Revisar también el primer capítulo del libro de Gilles Deleuze Nietzsche y la filosofía (2002 [1967]).

de fuerzas asimétricas que atraviesan todo campo social» (Sánchez-Antonio, 2018) con lo cual pretende, en la reconstrucción histórica de lo que existe y es válido para nosotros –ya sea un

concepto, una práctica, una institución o una disciplina–, visibilizar las relaciones asimétricas de poder en forma de «invasiones, luchas, rapiñas, disfraces y trampas» (Foucault, 1992 [1971]) que se han puesto en juego para la construcción del saber.

La genealogía cuestiona radicalmente el *origen* –asociado a la metafísica occidental de la continuidad teológica– y las grandes verdades que se asumen como tal, y a su vez ocultan esas relaciones de fuerza en la configuración de los sistemas de reglas que definen lo falso y lo verdadero en el orden del saber. La genealogía destruye esas grandes verdades (y su origen) y remite siempre su génesis a una lógica del «desciframiento de las relaciones de combate, el develamiento de los grandes silencios» (Foucault, 1992 [1971]) ocultados o invisibilizados por un dispositivo hegemónico de producción de saber. La genealogía hace emerger en

la continuidad discursiva de los «grandes sistemas de conocimiento (científico o filosófico) la mecánica del azar, las luchas de unos sobre otros» (Foucault 1992 [1971]) como principio que subyace a toda relación humana. Uno de sus objetivos es «la reactivación de ese conocimiento de sufrimiento sometido» (Foucault, 1992 [1971]) y cuestionar genealógicamente el sistema general de reglas de poder que determinan lo falso y lo verdadero en la construcción de un *régimen de verdad* que invisibiliza/descalifica *otras* formas de conocimiento. Para dar cuenta de ello, nosotros ubicamos al menos dos principios importantes del quehacer genealógico.

Primero, la genealogía reconoce que «todo lo que es grande en la tierra [ideas, conceptos, sistemas culturales, políticos, económicos] ha sido regado con la sangre» (Foucault, 1992 [1971]) de los vencidos, conquistados, colonizados. Las cosas tienen su procedencia en las guerras, las conquistas y las batallas, donde unos hombres, los vencedores/colonizadores imponen sus reglas, derechos, conocimientos, valores a otros hombres. Esta historia de la conquista, de la batalla y de la colonización/imposición de unos sobre otros, «sin lugar a dudas es siempre la misma: es aquella que indefinidamente repiten los dominadores y los dominados» (Foucault, 1992 [1971], p. 17). Esta es la historia que la genealogía intenta reconstruir críticamente para develar las diversas estrategias de luchas, y las modificaciones de fuerzas que se emplean para dominar, vencer y ocultar su procedencia ilegal, oscura y violenta.

Segundo, la genealogía es una «especie de mirada que distingue, dispersa, disocia el origen» (Foucault, 1992 [1971]), cuestiona las prácticas privilegiadas por los grandes sistemas del conocimiento y las soberbias erudiciones canonizadas. La genealogía «hace pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos» (Foucault, 1992 [1971], p. 20) contruidos por las verdades incuestionables. Las genealogías, reconstruyen las «tácticas y las estrategias que se despliegan a través de implantaciones, de distribuciones, de divisiones, de controles de territorios, de organización de dominios que podrían constituir una especie de geopolítica» (Foucault, 1992 [1971], p. 132) de los sistemas de poder y conocimiento a lo largo de la historia. La genealogía reconstruye los dispositivos de poder y las ideologías que han privilegiado a un tipo de sujeto en la edificación de una experiencia histórica determinada que se impone como *régimen de verdad* para determinar cómo hablar, de qué hablar, cómo ser y cómo existir. Esto es lo que Adlbi Sibai (2016) ha denominado «el imperio de la anulación de lo otro o la *cárcel epistémica-existencial*»<sup>4</sup>.

Estos dos principios básicos que hemos descrito, se conectan muy bien, con lo que más tarde Foucault llamará la «tiranía del saber» o «el efecto inhibitorio propio de las *teorías totalitarias*, globales» (Foucault, 1992 [1971]; 2002 [1997]),

<sup>4</sup> El «imperio de la anulación del Otro se fundamentará en el ejercicio de tres imposiciones simultaneas e interrelacionadas: 1) *quién puede hablar*, 2) *cómo se puede hablar* y 3) *sobre qué temas se puede hablar*. Estas tres imposiciones van a marcar lo que yo llamo una *cárcel epistemológica-existencial* que limita y delimita el espacio de posibilidad de existencia, conocimiento y enunciación» (Adlbi Sibai, 2016, pp. 33-34).

de los grandes sistemas del conocimiento/poder y, por otra parte, «los retornos del saber» o lo que podría «llamarse también la *insurrección de los saberes sometidos*» (Foucault, 1992 [1971], p. 136). En este punto es donde «comprendemos la genealogía como un método de desciframiento para captar e invertir las relaciones de poder-saber que han descalificado históricamente los saberes sometidos». De entrada, Foucault entiende por saberes sometidos dos cosas:

por una parte, quiero designar los contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales [...] En segundo lugar, por saberes sometidos, pienso que debe entenderse [...] toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o, insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la cientificidad exigida. (Foucault, 1992 [1971], pp. 136, 137)

El ejercicio crítico opera entonces, cuando la erudición y la crítica insubordinan los conocimientos descalificados por la tiranía de las teorías totalitarias, para hacerlos entrar en una especie de «acoplamiento entre los saberes soterrados de la erudición y los descalificados por la jerarquía del conocimiento y de la ciencia» (Foucault, 1992 [1971], p. 137) que aún conservan «la memoria de los enfrentamientos, memoria que desde entonces hasta hoy fue mantenida al margen» (Foucault, 1992 [1971]). Sin embargo, éstas genealogías sólo pueden realizarse con una condición: «que fuese eliminada la tiranía de los discursos globalizantes con su jerarquía y con todos los privilegios de la vanguardia teórica» (Foucault, 1992 [1971], p. 137) que representan hoy día las ciencias sociales modernas y los dispositivos de control epistémico que giran alrededor de ellas.

Así, por ejemplo, Foucault concibe a la «ciencia, como dominio general, como policía disciplinaria de los saberes, toma el relevo tanto de la filosofía como de la *mathesis* [...]». Y de aquí en más va a plantear problemas específicos a la policía disciplinaria de los saberes: problemas de clasificación, problemas de jerarquización» (Foucault, 2002 [1997], p. 170) del saber. Lo cual conlleva suponer «que debajo de lo que se denominó progreso de la razón lo que se producía era el disciplinamiento de saberes polimorfos y heterogéneos» (Foucault, 2002 [1997]). Lo que se puso en juego, después del siglo XVIII, fue una serie de «procedimientos y criterios de selección que permiten desechar el *falso saber*, el no saber, las formas de normalización, jerarquización y ordenamiento de los saberes» (Foucault, 2002 [1997]) en forma de disciplinas científicas<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> «El propósito político del análisis genealógico consiste en restituir la “memoria política de los saberes sometidos”, mediante la eliminación de la jerarquía autoritaria de los discursos globalizantes [...] La genealogía es una tentativa de liberación de los saberes, en aras de que luchen, se opongan y no se sometan a un discurso teórico, unitario, formal y científico». (Sauquillo, 2017, p. 162)

La ciencia y sus áreas («economía», «ciencias políticas», «antropología», «pedagogía», «sociología» etc.), institucionalizadas en las universidades funcionan como un gran aparato que uniformiza los saberes disciplinares y descalifica *a priori* «el saber en estado salvaje, el saber nacido en otra parte y que sólo unos cuantos poseen» (Foucault, 2002 [1997]) y que no están dentro del campo institucional y los organismos oficiales de investigación. Las ciencias sociales y humanas occidentales defendidas en las universidades del mundo<sup>6</sup>, ahora tienen el rol de

<sup>6</sup> «La ciencia occidental ha erigido las instituciones que educan al individuo que produce y reproduce el conocimiento: el académico. Una pequeña minoría de académicos participa en la creación de nuevo conocimiento (nuevos conceptos y teorías). La mayoría se dedica a la reproducción de los conceptos y teorías existentes y a su aplicación a casos específicos». (Hira, 2016, p. 117)

garantizar y legitimar la «distribución de la posición, la calidad y la cantidad de los saberes en diferentes niveles [...] papel homogeneización de esos saberes mediante la constitución de una especie de comunidad científica con estatus reconocido, organización

de un consenso; y, por último, centralización» (Foucault, 2002 [1997], p. 171) y disciplinamiento de los saberes en los grandes centros de investigación.

A este proceso que ha se desplegado desde el siglo XVIII en las diversas universidades del planeta, Foucault le ha denominado la «ortodoxia de los enunciados» (Foucault, 2002 [1997]). La ortopedia de los discursos y sometimiento de los saberes peligrosos, rebeldes, permitió pasar de la «censura de los enunciados a la disciplina de la enunciación, o bien de la ortodoxia a algo que yo llamaría *ortología*, que es la forma de control que se ejerce ahora a partir de la disciplina» (Foucault, 2002 [1997], p. 172) que genera el régimen discursivo instaurado en las estructuras modernas coloniales del saber científico.

Así, por ejemplo, la «pedagogía», la «criminología», la «psicología», la «psiquiatría», la «medicina», etc., surgieron como tecnologías disciplinarias de poder cuyo objetivo no sólo fue disciplinar el cuerpo y a la población (la biopolítica), sino también controlar epistémicamente (cuidar las fronteras de las ciencias) y producir saberes que refuerzan los dispositivos de vigilancia y normalización de la conducta a partir de las ciencias sociales y humanas. La *ortología* del saber, que representa ahora la ciencia moderna como tecnología gubernamental del discurso, es una estructura colonial eurocentrada que disciplina, coacciona, normaliza y produce efectos de exclusión sobre las diversidades epistémicas no occidentales. Por tanto, y siguiendo un camino distinto al disciplinamiento epistémico, la «genealogía debe librar su combate, sin duda, contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como científico» (Foucault, 2002 [1997], p. 23).

Una genealogía de los efectos de saber/poder lo que busca es reactivar la lucha política y epistémica entre los saberes sometidos y los efectos de inhibición que producen sobre ellos las tecnologías de gobierno epistémico expresadas en la racionalidad científica occidental. La genealogía sería entonces «el acoplamiento



de los saberes eruditos y de las memorias locales que permiten la constitución de un saber histórico de lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales» (Foucault, 1992 [1971]; 2002 [1997]) para el desbloqueo epistemológico de los mismos. Finalmente, la genealogía no busca rechazar el saber de la ciencia moderna o de los avances científicos o de regresar al conocimiento premoderno, o precientífico:

sino de la insurrección de los saberes no tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia sino y sobre todo contra los efectos del saber centralizador que ha sido relegado a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado. (Foucault, 1992 [1971], pp. 138-139)

El análisis crítico orientado genealógicamente intenta reconstruir los efectos de poder que producen los dispositivos coloniales de saber/poder en el saber local de la gente, que por lo general, son saberes de sometimiento, imposiciones, experiencias de desigualdad y sufrimiento descalificados, deslegitimados por las jerarquías del conocimiento científico que pretenden ordenarlas, sistematizarlas y estudiarlas desde sus métodos y teorías. Por tanto, la:

genealogía sería, pues, oposición a los proyectos de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propia de la ciencia, una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. (Foucault, 1992 [1971], p. 139)

Las genealogías serían una especie de «anticiencias» en la medida que se oponen a los efectos de poder que producen los dispositivos coloniales de saber y poder puestos en funcionamiento en las instituciones que detentan el monopolio del conocimiento científico. Se trata, en el mejor de los casos, de una «insurrección de los saberes contra la institucionalización y los efectos de saber y poder del discurso científico» (Foucault, 1992 [1971]; 2002 [1997]). La genealogía busca desbloquear y reconstruir esos saberes históricos de sometimiento/colonización en tanto que han sido descalificados por décadas por la racionalidad científica occidental.

Ahora, cabe aclarar que la genealogía de Foucault se centró únicamente en rastrear las condiciones de poder-saber (disciplinarios, biopolíticos) que hicieron posible el nacimiento de las ciencias humanas desde una visión intra-europea. Encontramos límites importantes en la genealogía de Michel Foucault en la medida que no puede dar respuesta a problemas relacionados a conflictos epistémicos, políticos y sociales en América Latina. Por lo que ahora, es necesario, como lo indica Castro-Gómez, un «giro metodológico» que permita a la genealogía de los poderes disciplinarios «ser ampliada hacia el ámbito de macroestructuras de larga duración (Braudel/Wallerstein), de tal manera que posibilite visualizar el problema de la “invención del otro” desde una perspectiva geopolítica» (Castro-Gómez, 2000, p. 151) y de la «diferencia colonial» (Mignolo, 2003 [2000]).

En este sentido, las relaciones de poder, no sólo producen efectos epistémicos y ontológicos dentro de dispositivos territoriales micro políticamente localizados, sino que ahora éstas nuevas relaciones de poder se inscriben dentro de un *nuevo orden mundial*, que Immanuel Wallerstein, (1998 [1991]; 2012 [2006]) y Aníbal Quijano (2000) han llamado «sistema mundo moderno/colonial capitalista». Se trata de un «proyecto civilizatorio de Europa expandiéndose que genera consecuencias epistémicas, políticas, sociales, económicas, ecológicas, religiosas y humanitarias invaluable sobre la mayoría pueblos periféricos del mundo» (Grosfoguel, 2016; Santos, 2015).

### **Límites de la genealogía intra-europea en la reconstrucción de los dispositivos soberanos y disciplinarios coloniales**

El giro metodológico al que Castro-Gómez (2000) se refiere, consiste en recolocar, corregir y repensar la perspectiva genealógica y los dispositivos disciplinarios/gubernamentales dentro de una «geopolítica del conocimiento» (Mignolo, 2010) ponderados desde un sistema mundo/moderno/capitalista con efectos coloniales de poder/saber a escalas mundiales<sup>7</sup>. En principio, Foucault no pudo dar cuenta de que su propio discurso genealógico se inscribe dentro de un proyecto de dominación de carácter mundial que se llama modernidad y «que está representada básicamente por la civilización europea expandiéndose en todo el mundo» (Grosfoguel, 2016).

Si bien Foucault era consciente de la genealogía de las disciplinas humanas («psiquiatría», «psicología», «criminología», «medicina», «ciencias humanas») y los efectos de poder que producen los dispositivos de vigilancia y «tecnologías biopolíticas de normalización» (Foucault, 2004) en el contexto europeo, sin embargo, no pudo ver cómo el proyecto civilizatorio/dominador (al que él pertenece) de Europa (eurocentrándose), coloniza y produce efectos no sólo de explotación/extracción económica, sino de poder/epistémicos en todas las culturas del planeta. En este sentido, Foucault olvidó que la modernidad (y la ilustración) «se funda en el contraluz, establecido por el discurso colonial de las ciencias humanas, entre Europa y sus colonias de ultramar. Es aquí, precisamente, donde cobra sentido la categoría analítica de la *colonialidad del poder*, desarrollada por la teoría crítica latinoamericana» (Castro-Gómez, 2005, p. 42). En todo caso, «Foucault no pudo tematizar el papel que jugó la subordinación colonial del Sur en la construcción hegemónica del Norte imperial» (Santos, 2015).

<sup>7</sup> «La historia del sistema-mundo moderno ha sido en gran medida una historia de la expansión de los Estados y pueblos europeos hacia el resto del mundo, y ésta es una parte esencial de la construcción de una economía-capitalista. En la mayoría de las regiones esta expansión ha conllevado conquistas militares, explotación económica e injusticias en masa [...]. El sistema-mundo dominado por Europa se extendió desde su base euroamericana abarcando cada vez más partes del mundo, con el fin de incorporarlas a su división de fuerza de trabajo» (Wallerstein, 2012 [2006], p. 15, 49) explotación social y extracción de riqueza sobre los países periféricos.

La *opción descolonial* de Aníbal Quijano y Enrique Dussel es oportuna aquí para *descentrar* la genealogía crítica de los saberes subalternizados y los efectos de poder que produce el dispositivo de saber/poder europeo/colonial en los saberes periferalizados de las culturas no occidentales. Lo que harán los conceptos de *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano (1992) y la *transmodernidad* de Enrique Dussel (2015), es recolocar a los dispositivos coloniales de poder/saber y la perspectiva genealógica «en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea» (Castro-Gómez, 2000, p. 92).

Una genealogía crítica de los dispositivos de saber-poder modernos no puede dar cuenta, en el contexto *intraeuropeo*, por sí sola, de los efectos de poder y de dominación que produce su discurso, inscrito, dentro del proyecto de la expansión mundial de Europa. Foucault no puede salir, incluso con la genealogía, de la modernidad en la cual está encriptado arqueológicamente su discurso *positivo* de las relaciones de poder. Necesitamos una genealogía descolonial mundial no sólo de los efectos de poder y saber, sino también de la memoria histórica de eso que Aimé Césaire (2015 [1955]) ha denominado la «empresa colonial», la «conquista colonial». Esa política de la persecución brutal y la carnicería desenfadada «fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que lo emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro *la bestia*, al ejercitarse en tratarlo como bestia [...], tiende objetivamente a transformarse él mismo en bestia» (Césaire, 2015 [1955], p. 19) que han producido la «industria de la muerte» y los dispositivos coloniales a lo largo de más de 500 años.

Es necesario que esta experiencia colonial y la industria de la carnicería desmesurada, arbitraria y sin control, deconstruya el «suelo arqueológico moderno desde el cual Foucault piensa la historia de las tecnologías soberanas, punitivas y disciplinarias sobre las cuales emergieron las ciencias humanas» (Castro-Gómez, 2005). Consideramos que no es suficiente circunscribir el nacimiento y transmutación de los dispositivos soberanos, disciplinarios y biopolíticos en el siglo XVII y XVIII al interior de Europa. Sería una historia eurocentrada de la emergencia y aplicación de los dispositivos de vigilancia y normalización de corta memoria que «anula una multiplicidad de historias de sufrimiento brutal y dominación total producidos por los dispositivos punitivos y disciplinares experimentados por los indígenas y africanos en el siglo XV» (Fanon, 2016 [1952]; De Oto & Quintana, 2016; Mbembe, 2011 [2006]; 2016 [2013]). Esto es un punto que vamos a analizar un poco más adelante.

En todo caso, antes de seguir con la argumentación, es necesario aclarar que los dispositivos, para Foucault, son un «conjunto de prácticas discursivas y no discursivas (institucionales, normas, leyes, reglamentos, disposiciones morales,

filosóficas, científicas, etc.), que tienen una función *estratégica* importante dentro de las relaciones de fuerzas más amplias para organizar de una forma determinada las relaciones de poder-saber» (Foucault, 2001) en un espacio y momento histórico<sup>8</sup>. De hecho, «los dispositivos existen desde que el *homo sapiens* apareció. Sin embargo, parece que actualmente no hay un solo instante en la vida de los individuos que no sea moldeado, contaminado o controlado por los dispositivos» (Agamben, 2011 [2007], p.258). En tanto que todo dispositivo (una manera determinada de organizar la red de saber-poder) implica unos procesos de subjetivación y viceversa.

Así, el dispositivo para Foucault, «siempre está inserto estratégicamente dentro de las relaciones de poder-saber, para producir efectos y administrar la conducta, los gestos, las subjetividades, el deseo, etc.,» (Foucault, 2001) de las personas en ciertos momentos históricos. En este caso, los diversos dispositivos (soberanos, disciplinarios, biopolíticos y gubernamentales) que Foucault estudia a lo largo de la historiografía europea, le permiten ubicar al menos dos grandes transformaciones históricas y epistémicas en el modo en que se organizan y aplican las relaciones de poder-saber para producir y gobernar la conducta de los cuerpos y las poblaciones en un momento determinado. Por ejemplo, él inicia su relato de la mutación del *dispositivo soberano* (el derecho de muerte y poder sobre la vida) al *dispositivo disciplinario* (conjunto de técnicas jurídicas, normativas, políticas, correctivas, etc., encaminadas a obtener ciertos efectos en el cuerpo), en el siglo XVIII, con el suplicio y desmembramiento público de Damiens, en *Vigilar y castigar* (2005 [1975]), cuya narrativa comienza de esta forma:

Damiens fue condenado, el 2 de marzo de 1757, a «pública retractación ante la puerta principal de la Iglesia de París», adonde debía ser «llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano»; después, en dicha carreta, a la plaza de Grève, y sobre un cadalso que allí habrá sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre las partes atenaceadas se le verterá plomo derretido, aceite hirviendo, pez resina ardiente, cera y azufre fundidos juntamente, y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento». (Foucault, 2005 [1975], p. 11)

<sup>8</sup> «Resumamos brevemente en tres puntos: 1) [El dispositivo] se trata de un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas. El dispositivo, tomado en sí mismo, es la red que se tiende entre estos elementos. 2) El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta, que siempre está inscrita en una relación de poder. 3) Como tal, el dispositivo resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber» (Agamben, 2011 [2007], p. 250).

El relato de Damiens nos muestra claramente el empleo del *dispositivo soberano*, el cual sufrirá una mutación en el siglo XVIII y dará lugar al *dispositivo disciplinario*. En tanto que el *dispositivo soberano* sacado de las viejas prácticas de la edad media europea, fue aplicado en los territorios coloniales amerindios casi tres siglos antes (siglo XV). Es decir, el *dispositivo soberano* (el derecho absoluto del rey sobre la vida y la muerte de los indígenas que se resisten a emplear la ideología cristiana), pero también el *disciplinario* (el cuerpo colonial del indígena como superficie de inscripción del poder: la *anatomopolítica*) e incluso el *biopolítico*<sup>9</sup>, como sostienen Achile Mbembe (2011 [2006]; 2016 [2013]) y De Oto & Quintana (2010), permitió no sólo el control del cuerpo, sino de grandes poblaciones indígenas a través del «discurso biológico racista que apareció en la *mentalidad comparativa* y en la *práctica de los colonizadores*» (Bonfil-Batalla, 1972). Ello debido a la inferioridad racial de los indios, y el *mestizaje de razas* que emergió como una necesidad social del colonizador para controlar los trabajos más o menos dignos que no podían ser asignados al indígena infravalorado<sup>10</sup>.

Los *dispositivos soberanos* (el poder de matar al otro) y *disciplinarios* (el control del cuerpo), fueron empleados sin límites en el genocidio colonial. Estas prácticas de sujeción del cuerpo expusieron la vida del indígena y los negros al poder del *hacer morir y dejar vivir* del soberano conquistador. En este sentido, el «*estado de excepción* que G. Agamben asocia eurocentricamente al siglo XIX con el holocausto judío fue practicado mucho antes en la maquinaria colonial» (De Oto & Quintana, 2010). Agamben en su historiografía eurocéntrica de «la *nuda vida* y el estado de excepción, parte de los griegos, pasando por los romanos, Edad media hasta llegar con las experiencias Modernas de la exposición de la vida desnuda (expuesta) a un poder arbitrario (suspensión del derecho o estado de excepción) en la experiencia moderna del holocausto y los totalitarismo del siglo XX como el paradigma político de la modernidad» (Agamben, 2019 [2003]). Esta genealogía de la *nuda vida* y el estado de excepción de G. Agamben tiene límites eurocéntricos, puesto que desconoce que «dichos dispositivos de poder, la *nuda vida* y el estado de excepción como la regla, fueron empleados indistintamente en la conquista colonial» (Césaire, 2015 [1955]; Mbembe, 2011 [2006]; Oto & Quintana, 2010).

<sup>9</sup> «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 [...]. 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 [de concentración]». (De Oto & Quintana, 2010, pp. 52, 64)

<sup>10</sup> «El régimen colonial iberoamericano demandaba una capa social capaz de desempeñar una serie de tareas (administrativas, de servicio, de mediación o de mediatización) que la población netamente colonizadora –es decir los españoles peninsulares y los criollos– no podrían cubrir. El funcionamiento de una empresa colonial en expansión y crecientemente compleja creaba día a día nuevas funciones que no podían ser desempeñadas por el grupo dominante, pero que, al mismo tiempo, no podían ponerse en manos de la población colonizada [...]. Los mestizos, como categoría social, como sector diferente de la población indígena fueron el expediente adecuado del que el sistema colonial echó mano para satisfacer esa carencia» (Bonfil-Batalla, 1995, p. 113).

Tanto Foucault, como Agamben, desconocen que dichas prácticas de castigo, disciplinarias y el estado de excepción como *nuda vida* fueron aplicadas en el siglo XV en tierras amerindias por los españoles. De hecho, para «Cesaire [...], el nazismo es una continuación de la expansión moderna\colonial europea [...]. Antes de ser sus víctimas, los europeos fueron en primer lugar cómplices del nazismo al legitimarlo por siglos siempre que se tratara de poblaciones no europeas» (Grosfoguel, 2015, p.148). Ellos utilizaron el *cuerpo del indígena como el lugar de inscripción del poder soberano y disciplinar* (castigo, quemaduras, violaciones sexuales, cuerpos desmembrados y hasta quemados vivos), y, que en la práctica no tenía nada de pastoral (conducción de las almas) ni cristianizante (inculcar la fe y la salvación monoteísta judeo-cristiana).

Por ejemplo, Achile Mbembe considera que en «la Segunda Guerra Mundial la extensión de los pueblos a los pueblos “civilizados” de Europa de los métodos anteriormente reservados a los “salvajes”» (Mbembe, 2011 [2006], p.36) fue una experiencia que se dio primero en la «empresa colonial». Así, por tanto, «las colonias son el lugar por excelencia en que los controles y las garantías del orden judicial pueden ser suspendidos, donde la violencia del estado de excepción supuestamente opera al servicio de la “civilización”» (Mbembe, 2011 [2006], p.39) blanca. Sin embargo, al ser leído y comparado con el suplicio y desmembramiento de Damians en el siglo XVIII, relato con el cual Foucault inicia su monumental obra en *Vigilar y castigar* (2005 [1975]), nos hace pensar que los dispositivos *soberanos y disciplinarios* se aplicaron originariamente en el siglo XV con los indígenas en la expansión europea de las tecnologías de poder, mucho antes que los dispositivos disciplinarios y biopolíticos aplicados en el holocausto judío del siglo XIX.

Los dispositivos *soberanos y disciplinarios* se aplicaron primero en el genocidio colonial y, posteriormente, fueron importados e instrumentalizados biopolíticamente a través del discurso del mejoramiento biológico de la raza (aria) en el holocausto judío del siglo XX. De hecho muchos «observadores han afirmado, a partir de una perspectiva histórica, que las premisas materiales del exterminio nazi pueden localizarse por una parte en el imperialismo colonial y por otra en la serialización de los mecanismos técnicos de ejecución de las personas [...], las cámaras de gas y los hornos son el punto culminante de un largo proceso de deshumanización y de industrialización de la muerte» (Mbembe, 2011 [2003], p.25).

Por ejemplo, los detalles de la colonización vividos y reconstruidos por el indígena cronista, Felipe Huaman/Guaman Poma de Ayala en el siglo XVII son claros. Aquí sólo vamos a recuperar un pequeño fragmento, que muestra cómo el dispositivo soberano fue implementado en la conquista genocida de España en tierras indígenas. La crónica, por ejemplo, relata que, cuando:

el padre Juan Bautista Alvadán fue cura del pueblo de San Cristóbal de Pampichire. Fue muy absoluto cruel padre, las cosas este hombre hacía no se puede escribir, porque tomó un yndio del dicho pueblo llamado Diego Caruas; porque no le dio carnero le puso en una aspa esponxa como de San Andrés. Le puso en cueros amarrado, comensóle a quemar con candela de sebo, meter fuego en el culo [...]. Y le abría el culo con las manos [...]. Y otros muchos daños y males hacía. Y acá atormentaba a los pintores que allí les llamaba. Esto hizo porque se auía quejándose las solteras, de don Juan Uacrau, su hija, que el padre Alvadán le desnudava y le miraba el culo y el coño y le metía los dedos y en el culo le daba cuatro asoticos; cada mañana le hacía a todas las solteras. (Poma de Ayala, 1980, p. 536)

La brutal crónica de Felipe Poma de Ayala hace visible algunas de las múltiples tecnologías de poder soberano y disciplinario que se implementaron en la «empresa colonial»: suplicio, violaciones, desmembramiento, corrección violenta del cuerpo, y toda una tecnología de poder aplicada para generar la culpabilidad en el alma del indígena. La crónica de Felipe Huaman/Guaman Poma de Ayala publicado en 1615, muestra casi con la misma nitidez el *dispositivo soberano* aplicado a los indígenas. Por ejemplo, en la conquista brutal de América existió una industria de la tortura o «industria de los tiranos» a juicio de Bartolomé de las Casas (1956); es decir, todo un conjunto de instrumentos, tácticas y formas de subjetivación y re-identificación colonial para someter, castigar y matar arbitrariamente a los «salvajes irracionales» como nos llama Fernández de Oviedo en su *Historia general y natural de las indias, islas y tierra-firme del mar océano* (1851). Tomaré sólo un fragmento de la *Historia de las indias* de Bartolomé de las Casas (1956).

A estos mismos acaeció que dos muchachos de hasta doce años traían sendo papagayos y tomáronselos dos que tenían nombre de cristianos y por su placer cortaron las cabezas a los muchachos. Otro tirano, porque se enojó de un cacique, porque no le trajo o no le dio lo que demandaba, ahorcó doce indios de sus vasallos, y otro diez y ocho, todos en una casas. Otro asaeteó un indio con pregón, diciendo que lo sentenciaba porque no se dio prisa en traerle una carta que le enviaron. Deste jaez son infinitos los casos y hazañas que han [hecho] en estas gentes nuestros cristianos celebrados. (de las Casas, 1956, p. 6)

El derecho absoluto concedido al soberano, rey (de España o Portugal), o en este caso, a los «misioneros cristianizadores en el siglo XV de decidir sobre el derecho de *dejar vivir o hacer morir al indígena*» (Boccara, 1999) abre el antecedente histórico del estado de excepción aplicado en la «maquinaria de muerte colonial». De hecho, «el derecho soberano de matar no está sometido a ninguna regla en las colonias. El soberano puede matar en cualquier momento, de todas las maneras.

La guerra colonial no está sometida a reglas e instituciones» (Mbembe, 2011 [2006], p.40), lo cual ubica inmediatamente que *la excepción fue la regla* en el exterminio de millones de amerindios. De hecho:

la propia ocupación colonial es una cuestión de adquisición, de delimitación y de hacerse con el control físico y geográfico: se trata de inscribir sobre el terreno un nuevo conjunto de relaciones sociales y espaciales. La inscripción de nuevas relaciones espaciales («territorialización») consiste finalmente en producir de demarcación, jerarquías, de zonas y enclaves [...], la clasificación de personas según diferentes categorías [...] significa relegar a los colonizados a una tercera zona, entre el estatus del sujeto y el objeto. (Mbembe, 2011 [2006], p. 43).

La «empresa colonial» dispuso de una combinación amplia de tecnologías disciplinarias, soberanas e incluso biopolíticas para clasificar, segregar racialmente, producir identidades coloniales, controlar las tierras, el espacio y el tiempo de los indígenas, inculcar nuevos hábitos, una nueva lengua y formas de comportarse, novedosas técnicas de alfabetización, subjetivación y nuevas formas de verse así mismo, así como la imposición brutal de una nueva mentalidad, religión y formas de ser en el mundo ajenas a las prácticas de los amerindios. De hecho el poder biopolítico aparece en la empresa colonial con la idea de la «raza» en la medida que:

Si las relaciones entre la vida y la muerte, las políticas de la crueldad y los símbolos de sacrilegio son borrosas en el sistema de plantación [colonial], resulta interesante constatar que es en las colonias y bajo el régimen del apartheid que hace su aparición un poder particular. La característica más original de esta formación de terror es la concatenación del biopoder, del estado de excepción y del estado de sitio. La raza es, de nuevo, determinante en este encadenamiento. En la mayor parte de los casos, de hecho, la selección de razas, la prohibición de matrimonios mixtos, la esterilización forzosa e incluso el exterminio de los pueblos vencidos han sido probados por primera vez en el mundo colonial. (Mbembe, 2011 [2006], pp.35-36)

La clasificación y segregación racial emerge también de la empresa colonial. De hecho la «idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de [colonizar] América» (Quijano, 2000, p.202). Los dispositivos de racialización, prohibición de matrimonios, perspectivas raciales, ser indio, criollo o blanco por la piel implicaba políticas de segregación y formas de subjetivación coloniales específicas en diferentes niveles que de algún modo otorgan «legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista» (Quijano, 2000).

Mientras que el proceso de evangelización como tecnología de destrucción epistémica y re-subjetivación colonial produjo procesos de re-identificación y aculturación en diferentes sentidos. Es de esta forma que se consigue una:



Reforma de las costumbres, transformación de la organización social y política, extirpación de las falsas creencias, instauración de un nuevo modelo económico y reeducación de los cuerpos (*hexis* corporal) y de las almas (*habitus* cultural), todos esos aspectos del proyecto [...] jesuita en general, muestran que la empresa de evangelización es concebida como una empresa global de civilización. (Boccaro, 1999, p. 80)

Basta recordar los numerosos textos que se han escrito sobre la evangelización de los amerindios durante la conquista de América. En la medida que la evangelización en el siglo XVI fue una maquinaria soberana y disciplinaria articulada por lo menos sobre cuatro aspectos básicos: 1) el poder de la iglesia católica (el poder de la fe cristiana y su incidencia en la conversión del alma del indio), 2) el gobierno español (toda una tecnología política, económica y militar desplegada en los barcos, arcabuces, toletes, etc.), 3) los misioneros (soldados religiosos entrenados y encomendados por el rey de España) y 4) los indígenas (el cuerpo y el alma del indoamericano como superficie donde se inscribirán las narrativas de la salvación, el castigo, el pecado, el perdón y la obediencia).

La interacción que tuvieron los misioneros con los amerindios o «bestias irracionales» según Fernández de Oviedo (1851), guardan esquemas similares a la *economía del castigo, del trabajo, del tiempo y del territorio* aplicado en la «maquinaria colonial», en la medida que los «misioneros también buscan obtener un saber sobre el ser social indígena para acomodarse a las categorías nativas e imponer una forma de sujeción sobre ellos» (Boccaro, 1999). Así, «una vez reconocidos los territorios, geográficamente, se pasaba al control de los cuerpos, de las personas: era necesario “pacificarlas” —se decía en la época—» (Dussel, 1994, p. 40), es decir, volverlos dóciles, obedientes aplacados. Para dicho proceso de disciplinar se aplicaron al menos tres métodos o dispositivos disciplinarios de evangelización a través de los «métodos pacíficos» algunos mencionados por Enrique Dussel en su libro *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina* (1983).

El primero fue el *dispositivo disciplinario de la doctrina* (control de los cuerpos) que combina a su vez el *dispositivo pastoral* (conversión de los sin alma), el cual buscaba la *concentración de los poblados heterogéneos en torno a un centro-rancho-capilla* con uno o más soldados misioneros que reunían a los «naturales», para que de manera *sistemática, continua y reiterativa* de la palabra cristiana se les impusieran, como efecto de esas prácticas de poder, su subjetivación cristiana. El segundo fue el *dispositivo pastoral* (conducción de las almas) *de la evangelización* que también combina la *disciplinaria* (control del cuerpo), el cual consistía en *entrenar a los soldados misioneros* para «predicar, desposar, velar y enterrar, catequizar, aprender la lengua, ordenar y componer sermones en ella, enseñar a los niños a leer y escribir, examinar matrimonios y concertar a los discordes, defender a los que

poco pueden, y bautizar mil personas, guardando con ellas las solemnidades del Bautismo» (Dussel 1983, p.613) y de esta manera adoctrinar la subjetividad de los indios. Así también, las *prácticas de producción* (sobre explotación laboral en los campos mineros, haciendas y sistemas de plantaciones)<sup>10</sup>, *posturas* (arrodillarse, sentarse correctamente, bajar la cabeza, postura correcta para rezar etc.) y *hábitos* (la escucha paciente, el arrepentimiento de los pecados, la conciencia del mal, subjetivación de la salvación, un nuevo dios, etc.), con la condición de sostenerlos económicamente y re-subjetivarlos cristianamente.

El tercero fue el *dispositivo disciplinario reduccionista* (conducción y organización homogénea de los cuerpos dispersos) aplicado principalmente por los misioneros jesuitas en la colonización, el cual *seleccionaba* de las amplias y heterogéneas

<sup>10</sup> «La constitución de Europa como nueva entidad/identidad histórica se hizo posible, en primer lugar, con el trabajo gratuito de los indios, negros y mestizos de América, con su avanzada tecnología en la minería y en la agricultura, y con sus respectivos productos, el oro, la plata, la papa, el tomate, el tabaco, etc.». (Quijano, 2000, p. 221)

poblaciones, a un número *reducido* de indígenas nómadas para inculcarlos, mediante una combinación de técnicas y procedimientos del poder disciplinario y soberano, a la vida «civilizada». Este último dispositivo articula también

el *dispositivo pastoral* (conducción y conversión de los «sin almas») al apoyarse de los textos sagrados, disposiciones litúrgicas, el trabajo forzado y el castigo de los cuerpos para quienes no pagaran tributo a esta nueva formación de fieles nativos concentrados en una villa-iglesia como espacio donde se inculcaban y re-subjetivizan los nuevos hábitos y la modificación/conversión del comportamiento de los indios. De esta manera, los misioneros o soldados civilizadores «hacen listas de los miembros de las comunidades que visitan, establecen clases y categorías de indios y proceden mediante una lógica de individualización» (Boccaro, 1999, p.81) y re-subjetivación colonial.

Todos estos dispositivos de sujeción colonial en la práctica micropolítica se encuentran juntas y se refuerzan mutuamente (pastoral, soberano y disciplinario), por lo que muchas veces es difícil concebirlas separadas. De esta forma, los dispositivos de sometimiento y conversión colonial tenían su «propia iglesia, una escuela, una casa donde vivía el misionero, un cementerio y enfatizaba inculcar sobre todo a los niños, mediante variados procedimientos» (Dussel, 1983) disciplinarios y de subjetivación, un conjunto de prácticas, formas de sujeción, valores, medidas cautelares y aprendizajes útiles para modificar su alma y cuerpo hacia la salvación. Es un tipo de práctica que busca actuar con eficacia, para conocer el ser social indígena, obtener de ellos un cierto saber (sus hábitos) e imponer los suyos (su poder). Es decir, el «tipo de saber que desarrollan los misioneros corresponde a un tipo de poder que busca disciplinar, normalizar, civilizar. Se adquiere información para actuar con más eficacia y con el fin de extender, intensificar e incrementar los efectos de poder» (Boccaro, 1999, pp.81-82).

Posteriormente, los dispositivos pastorales, soberanos y disciplinarios (y biopolíticos), serán complejizados con una forma más sutil de control y sujeción epistémica, que ejercerá Europa sobre las culturas colonizadas a través del dispositivo de saber-poder, que ejercerán las ciencias humanas y sociales. Esto permitió no sólo que se produjeran formas de sujeción disciplinaria y pastoral, sino también una forma científica de subjetivar al *otro* como lo no-moderno y atrasado. De esta manera, con el «nacimiento de las ciencias humanas en los siglos XVIII y XIX asistimos a la invisibilización de la *multivocalidad histórica* de la humanidad. A la expropiación territorial y económica que hizo Europa de las colonias, corresponde una *expropiación epistémica* que condenó a los conocimientos producidos en ellas a ser tan solo el “pasado” de la ciencia moderna» (Castro-Gómez, 2005, p. 47), con el cual ahora, se producen efectos de saber-poder sobre las epistemologías *otras* que no entran en el *canon occidental*. Actualmente, ellas representan una tecnología epistémica de poder colonial con la cual se justifica ya no la expansión de los valores *judeo-cristianos* (o la teo-política del conocimiento) realizados por más de diez siglos, sino que ahora, la ciencia moderna, es decir, «la ego-política del conocimiento, enarbola la racionalidad europea occidental científica por encima de los conocimientos y formas de vidas de miles de culturas subalternizadas como no occidentales» (Grosfoguel, 2016).

### **Insubordinación de las epistemologías otras y genealogía crítica descolonial desde un horizonte mundial**

Todos estos argumentos antes presentados, nos hacen pensar que el discurso arqueológico y genealógico de Foucault, a pesar de haber cuestionado abiertamente el proyecto de la razón occidental, sigue siendo una genealogía eurocéntrica de la historiografía de las tecnologías del poder y de las ciencias humanas. Es decir, su perspectiva sigue presa aun dentro del *a priori histórico* de la modernidad, al invisibilizar en sus arqueologías y genealogías, los efectos coloniales que produjeron las dispositivos de poder y saber que él estudia *hacia dentro de Europa* (siglos XVII y XVIII) omitiendo, cómo dichas tecnologías soberanas, pastorales y disciplinarias —e incluso biopolíticas— se manifestaron brutalmente *hacia afuera en la expansión europea* casi tres siglos antes por los españoles, ingleses y franceses en el continente africano y americano. La insuficiencia metodológica de Foucault se da cuando «no puede cuestionar el carácter ontológico de la historia europea» (Oto & Quintana, 2010), que emplea para relatar la historicidad de las tecnologías de poder (y con ella las ciencias humanas). Esta visión *intra europea* de la emergencia y aplicación de las tecnologías de poder, «comprime y ocluye una multiplicidad de relatos, experiencias y subjetividades que se constituyeron con la modernidad colonial desde el siglo XV» (Oto & Quintana, 2010). Aunque el propio Foucault reconoce que:

Nunca hay que olvidar que la colonización, con sus técnicas y armas políticas y jurídicas, trasladó sin duda modelos europeos a otros continentes, pero también tuvo muchos efectos de contragolpe sobre los mecanismos de poder en Occidente, sobre los aparatos, las instituciones y las técnicas de poder. Hubo una serie de modelos coloniales que se trasladaron a Occidente e hicieron que éste también pudiera ejercer sobre sí algo así como una colonización, un colonialismo interno. (Foucault, 2002 [1997], p. 100)

Sin embargo, «Foucault macere [abandona] 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» (Otto & Quintana, 2010, p. 57). Si bien Foucault estuvo *ligeramente* consciente de que incluso el «racismo [que da lugar a la biopolítica] va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador» (Foucault, 2002 [1997], p. 232), no se atrevió a pensar que el «genocidio colonial», el saqueo del oro y la plata, generó también epistemicidios (quema de códigos), y la anulación de formas ser en el mundo (ontologicidios), como un «componente fundamental para la constitución hegemónica de Europa en el actual sistema-mundo moderno/colonial» (Quijano, 2002; Wallerstein, 2012 [2006]; Dussel, 2015).

Dicha visión eurocentrada de la genealogía de los dispositivos de poder y saber reduce las multiplicidades de experiencias y temporalidades ofrecidas por las *otras voces* que sufrieron los indígenas desde hace más de cinco siglos, los efectos de los dispositivos soberanos, disciplinares e incluso biopolíticos en la experiencia colonial de la modernidad en América. Las consecuencias de esta subalternización de los «saberes menores», diría Gilles Deleuze, han sido ya desarrollados ampliamente por Mignolo, Dussel, Santos, entre otros. «No cabe duda, en efecto, que Foucault manifiesta cierta ceguera del fenómeno colonial» (Galceran, 2012).

Foucault pudo examinar la genealogía de las ciencias humanas y su complicidad con las tecnologías disciplinarias-gubernamentales de poder desde el suelo arqueológico *intraeuropeo* al que pertenece. Pero no pudo comprender que «las ciencias humanas encuentran su sentido último y su condición de posibilidad en la experiencia colonial europea» (Castro-Gómez, 2005, p. 17). Así mismo, su discurso intra-europeo, mantiene aún efectos coloniales y de poder/saber en la expansión mundial del dispositivo soberano\disciplinar\biopolítico y gubernamental genocida/epistemicida de la modernidad eurocentrada a la que su propia arqueología discursiva pertenece<sup>11</sup>. No se trata aquí de encasillar a Foucault al proyecto moderno. Si bien él «entendió la modernidad como una *actitud crítica*

<sup>11</sup> «El postmodernismo y el post-estructuralismo como proyectos epistemológicos están atrapados en el canon occidental reproduciendo en sus esferas de pensamiento y de práctica una forma particular de colonialidad del poder y el conocimiento» (Grosfoguel, 2006, p. 21).

hacia el presente» (Sauquillo, 2017), al que él mismo cuestionaba abiertamente, sin embargo, la inscripción arqueológica de su discurso es eurocentrada, por lo que es necesario también *descentrarlo* desde una insubordinación de los saberes sometidos subalternizados por la «tiranía del saber occidental» pero desde un horizonte mundial para crear «justicia cognitiva global» (Santos, 2015).

En este sentido, cabe pensar que una genealogía eurocentrada sería una genealogía de los efectos de poder que produce la modernidad y sus dispositivos coloniales de saber/poder *hacia dentro*, pero desde los *supuestos, conceptos y visiones* ofrecidas por la civilización europea/occidentalocéntrica. Por lo tanto, pensamos que para *descentrar la genealogía eurocéntrica foucaultiana*, es necesario plantear una *genealogía mundial descentrada hacia fuera* de los múltiples efectos que han provocado el genocidio colonizador de los dispositivos coloniales de poder y saber occidentales (soberanos, disciplinares y biopolíticos), por lo menos desde el siglo XV hasta nuestros días. Así como los efectos *destructivos, racistas, sexista, epistemicida, clasista, cristianocentrista* y hasta *cientificista* que han producido los discursos occidentales sobre los países que «económica y discursivamente fueron contruidos/inventados como el tercer mundo» (Escobar, 2007). Es necesario que las epistemologías *otras* excluidas por la «tiranía del saber occidental» «entren en diálogo sur-sur y sur-norte para corregir las distorsiones eurocéntricas de la historia, la ciencia y la filosofía generalmente aceptadas» (Dussel, 2015).

Por tanto, es importante, como lo señala Enrique Dussel (2015), «superar el discurso de la modernidad partiendo de los efectos negativos que este ha producido desde hace más de 500 años en los países periferalizados». Esto es lo que el filósofo latinoamericano ha llamado «transmodernidad»<sup>13</sup>. Por lo que ahora es pertinente superar la visión eurocéntrica de la genealogía foucaultiana –como lo sugiere Bhabha (2002 [1994]), siguiendo a Partha Chatterjee–, si no podemos correr el riesgo de que al pensar los regímenes de los saberes sometidos (arcaicos) y las luchas que establecen con los dispositivos de saber/poder sigan dándose dentro del marco general de la modernidad<sup>14</sup>. Ello conlleva a pensar muy probablemente que la relación entre saberes arcaicos y saberes científicos reproduzca «formas inesperadas de disciplinarietà y gobernabilidad [*governmentality*]<sup>15</sup> que hacen inapropiadas, y hasta obsoletas, las epistemes de Foucault» (Bhabha, 2002 [1994], p.235).

<sup>13</sup> «Cuando hablamos de *Transmodernidad* queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana (razón por la cual no puede inscribirse en el posmodernismo, porque éste es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad). Se trata en cambio de una tarea [...], que tiene como punto de partida afirmar lo declarado por la Modernidad como la *Exterioridad desechada, no valorizada*, lo «inútil» de las culturas y filosofías ignoradas; acciones llevadas a cabo desde sus propios recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana» (Dussel, 2015, p. 29).

<sup>14</sup> «La influencia productiva de Foucault en los estudios poscoloniales, de Australia a la India, no ha escapado a reparos, particularmente en su construcción de la modernidad» (Bhabha, [1994] 2002, p. 235).

<sup>15</sup> La traducción de *governmentality* al español es gubernamentalidad. Por lo general, las traducciones del francés *gouvernementalité* al español, se emplea gubernamentalidad.

Es importante, por lo tanto, corregir y superar la *perspectiva genealógica intra-europea* y sus apuestas en las *transformaciones micropolíticas y descentradas* de Foucault ya «que aún mantiene una relación tan atenuada con la modernidad occidental» (Bhabha, 2002 [1994], p. 235). El *poder del discurso* foucaultiano no puede salir de los supuestos modernos con los cuales piensa arqueológica y genealógicamente las ciencias humanas. La *episteme* o el *archivo histórico* —como lo ha denominado en la *Arqueología del saber* (1968)—, desde el cual Foucault realiza la arqueología de las ciencias humanas, es una episteme eurocentrada, con efectos de poder no sólo *locales, micro políticos, descentrados, moleculares*, sino con «efectos globales [molares] en el actual sistema-mundo/moderno/colonial/capitalista» (Grosfoguel, 2016). En este sentido, el trabajo de Foucault es un «ejemplo de una teoría crítica producida desde Europa que, al no dialogar con el Sur Global ni salirse de su unidad de análisis intra-europeo, no logra dar cuenta de la relación entre la emergencia del racismo y la expansión colonial europea» (Grosfoguel, 2012, p. 81) en casi todo el mundo.

Pensamos que podemos hablar de una *genealogía descolonizadora* de la arqueología de las ciencias humanas y sociales en la medida que con la *perspectiva descolonial*, podemos dar cuenta del *locus enunciativo* de Foucault o el suelo epistémico-geopolítico desde el cual él realiza la arqueología del discurso de las ciencias humanas. Descolonizar (abrir) la genealogía *intra europea* ayudaría a replantear una genealogía descolonial crítica mundial de las experiencias subalternas que ha producido la modernidad/colonialidad en su expansión globalizadora/dominadora, pero, como lo sugiere Immanuel Wallerstein (1998 [1991]) y Aníbal Quijano (2000), desde una perspectiva de sistema mundo/colonial/capitalista. Se trata, en todo caso, de emplear la genealogía como herramienta de análisis que contribuya al cuestionamiento de los dispositivos coloniales de poder-saber de *larga duración* (por lo menos desde el siglo XV al XXI) que han descalificado y silenciado por más de cinco siglos, las voces, cosmovisiones y formas de producir la vida de los *otros* pueblos no occidentales.

Por tanto, una genealogía descolonial como teoría crítica del conocimiento social geopolíticamente localizado desde la experiencia colonial de las víctimas, aspira a superar los límites conceptuales *intra-modernos* no sólo de la genealogía foucaultiana, «sino también de las teorías críticas de la modernidad de tal forma que el desprendimiento conduzca a teorías críticas descoloniales y una pluriversidad no eurocentrada» (Mignolo, 2010). De hecho, la geopolítica del conocimiento como *locus de enunciación* dentro de un sistema mundo-moderno-colonial y capitalista puede ampliar la genealogía crítica de las prácticas coloniales y de poder *más allá de la visión europea de la historia* (de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, de las religiones, del arte, de las tecnologías de poder, etc.).

Dicha descolonización consistiría en repensar los «relatos de colonialidad dentro una red de poderes más amplia que se constituyó a partir de la expansión colonial (colonización brutal de América en 1492) las cuales dieron lugar al surgimiento del actual sistema mundo/moderno/colonial/capitalista» (Quijano, 1992). Esta perspectiva, puede acercarnos, «en un sentido hermenéutico-genealógico, buscando entender las complejas tramas de subjetivación étnica, en toda su lógica estratégica diversa, dentro del registro de la inscripción colonial local/microfísica» (Katzner, 2016, p. 350) pero también desde un horizonte macro-físico mundial.

El relato genealógico eurocéntrico de las ciencias humanas aparecidas en el siglo XVIII, según Foucault en *Las palabras y las cosas* (2007 [1966]) y *Vigilar y castigar* (2005 [1975]), y la emergencia (institucionalización) euro-norteamericana de las ciencias sociales en el siglo XIX según Wallerstein en *Impensar las ciencias sociales* (1998 [1991]), no son suficientes. Es necesario ampliar la genealogía *intra europea y norteamericana* y superar la visión eurocentrista de ambos pensadores para comprender la construcción de los dispositivos de poder coloniales de larga duración que fueron empleados en el siglo XV, para la emergencia de las ciencias humanas-sociales y los regímenes coloniales de verdad puestos en juego en la construcción de las mismas. No es suficiente examinar los dispositivos disciplinares, biopolíticos y gubernamentales de poder-saber desplegados/aplicados/experimentados hacia *dentro* de Europa. Es importante también considerar la emergencia, aplicación y las experiencias de los efectos coloniales de los sujetos subjetivados colonialmente hacia *fuera* de la unidad de análisis *intra-europeo*. De tal forma que este nuevo relato de los sistemas de dominación experimentados fuera de Europa pueda «generar una crítica no eurocéntrica de la modernidad [...] desde otros lugares epistémicos de enunciación pertenecientes a las culturas y civilizaciones negadas como no-modernas» (Sánchez-Antonio, 2019, p. 41).

«Provincializar Europa», como lo sugiere Dipesh Chakrabarty, (2008 [2000]), requiere reconstruir genealógicamente cómo éstos dispositivos de poder-saber coloniales han producido desde el siglo XV formas de subalternidad, colonialidad, sometimiento, extractivismo, racismo, genocidios, etnocidios, etc., a los *otros* conocimientos y formas de ser no occidental. *Descentrar* los relatos eurocentrados de la historia de las ideas, las prácticas, las ciencias, las filosofías, las religiones, las artes y los dispositivos de poder, control y sometimiento es básico «si queremos des-ocultar los *otros* relatos, las *otras* voces y experiencias constituidas desde la diferencia colonial de Europa» (Mignolo, 2003 [2000]).

Probablemente haría falta una reconstrucción genealógica-crítica mundial, de la constitución de los diversos dispositivos coloniales de poder y subjetivación que dieron origen a las ciencias humanas y sociales, por lo menos en una reconstrucción histórica de cinco siglos. Una genealogía crítica mundial descentrada (no

totalizante), del discurso colonial de *tiempo largo*, puede ayudar a comprender los diversos modos en que los sujetos y su subjetividad fueron constituidos por las tecnologías modernas coloniales de poder-saber en un esquema de *larga duración*.

Una genealogía de este tipo puede contribuir a «desbloquear las cosmovisiones y las *epistemologías otras* como pensamiento fronterizo» (Mignolo, 2003 [2000]) y a abrir las ciencias humanas y sociales hacia el *diálogo pluriversal* de saberes mencionado por Immanuel Wallerstein (2012 [2006]), Enrique Dussel (2015), Enrique Leff (2006), entre otros, como proyecto mundial. Y de esta forma, superar los efectos destructivos de la modernidad y el capitalismo moderno/colonial y patriarcal<sup>16</sup>. La genealogía crítica de la colonialidad del poder soberano\disciplinario\biopolítico\gubernamental puede apoyar a dar cuenta de cómo se han desarrollado históricamente el disciplinamiento de los saberes subordinados y la forma en que estos «saberes sometidos son reintegrados/asimilados dentro de estructuras epistemológicas de dominación capitalista/eurocentrada en el sistema mundo/colonial/capitalista moderno» (Grosfoguel, 2016).

Una reconstrucción crítica genealógica mundial y descentrada, al insubordinar los saberes sometidos, también cuestiona los efectos no sólo locales (intra-europeos o sólo en América), sino globales que produce la racionalidad científica y la posibilidad de superar el eurocentrismo que ha caracterizado la construcción de las ciencias sociales (y humanas) desde su origen. En este sentido, los planteamientos de Immanuel Wallerstein, son sugerentes cuando nos dice que las:

ciencias sociales surgieron como respuesta a problemas europeos en un momento de la historia en el que Europa dominaba todo el sistema-mundo. Era prácticamente inevitable que la elección de su objeto, su teorización, su metodología y su epistemología reflejan todas las fuerzas del crisol en el que se forjaron [...], y no hay ninguna duda de que, si las ciencias sociales han de progresar en el siglo XXI, están obligadas a superar su herencia eurocéntrica, que ha tergiversado sus análisis y su capacidad de abordar los problemas del mundo contemporáneo. (Wallerstein, 2001, p. 27)

Es necesario superar el eurocentrismo de las ciencias sociales y humanas, para ello la genealogía de las prácticas coloniales de los saberes periferalizados puede contribuir, en un primer momento, a romper las tendencias eurocéntricas de las ciencias sociales y humanas para indisciplinarlas y ver qué otras posibilidades se pueden hacer con las epistemologías y cosmovisiones que han sido bloqueadas durante mucho tiempo por la racionalidad euro/norteamericana. En este sentido, insubordinar los saberes sometidos o indisciplinar las ciencias significa aquí:

<sup>16</sup> En este sentido, para «descolonizar las ciencias sociales provinciales occidentalizadas debemos pasar a un diálogo horizontal global inter-epistémico entre científicos sociales de diferentes tradiciones epistémicas para refundar nuevas ciencias sociales descoloniales de una manera pluriversal en lugar del actual modo universalista». (Grosfoguel, 2011, p. 352)



desatar las fronteras de las ciencias sociales que cercan la producción y distribución del conocimiento [...] Implica el reconocimiento de otras formas de conocimiento, particularmente los conocimientos locales producidos desde la diferencia colonial, y los entrecruces y flujos dialógicos que pueden ocurrir entre ellos y los conocimientos disciplinares. (Walsh, Schiwy & Castro-Gómez, 2002, p. 13)

En este caso, la genealogía crítica de los saberes subalternizados por la expansión mundial colonial de la civilización euro/americana dentro del sistema mundo/colonial/capitalista, permite ahora superar las *reconstrucciones genealógicas locales y fragmentarias* eurocéntricas de Michel Foucault, para resituar el papel de la genealogía crítica en el análisis de las multiplicidades de los relatos históricos que han experimentado los saberes inferiores/ coloniales de la gente en la actual *geopolítica del conocimiento*<sup>17</sup>. El cambio de perspectiva radica en que los saberes locales dejan de ser *objetos de estudio* de las ciencias sociales, y ahora pasan a ser «*lugares específicos de enunciación* que pueden cuestionar la función taxonómica de las ciencias sociales y la tiranía que producen al clasificar el conocimiento y las experiencias subalternas dentro de un sistema mundo/moderno/colonial/capitalista/patriarcal» (Grosfoguel, 2006).

### Consideraciones finales

Resulta necesario reubicar la genealogía crítica intra-europea de Foucault en una *geopolítica del conocimiento* en el sentido de Mignolo (2003 [2000]) para superar su visión eurocéntrica. En este caso, la geopolítica del conocimiento representaría aquellas «perspectivas sensibilizadas a los efectos geopolíticos de producción del conocimiento moderno que tuvo efectos globales sin reconocer la experiencia colonial (latinoamericana, africana, asiática) como fundamentalmente constitutiva para su episteme» (Mignolo, 2003 [2000]; Walsh, Schiwy & Castro-Gómez, 2002). Esto probablemente pueda aportar mucho para clarificar el modo en que los saberes sometidos y las experiencias coloniales de los pueblos periferalizados pueden «indisciplinar las ciencias sociales» (Walsh, Schiwy & Castro-Gómez, 2002) que «pretenden disciplinar los saberes locales y sistematizarlos en nombre de unos procedimientos enunciativos *orto-disciplinarios*» (Foucault, 1992 [1971]). Es por eso que desde la perspectiva descolonial el «desprendimiento es urgente y requiere un vuelco epistémico descolonial (que está en marcha en distintas regiones del planeta) aportando los conocimientos adquiridos por otras

<sup>17</sup> «Es decir no se trata simplemente de una estrategia de desgubernamentalización molecular –en el estilo, por ejemplo de Foucault y Deleuze–, sino de una que apunte hacia la *construcción molar de un nuevo orden* [...]. Si la política se limitara a ser una estrategia de desnodalización [...], sería imposible combatir eficazmente las desigualdades sociales porque estas poseen un anclaje molar y no sólo molecular». (Castro-Gómez, 2015, p. 324)

epistemologías, otros principios de conocer y de entender, y por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas» (Mignolo, 2010, p.17), otras formas de pensar, vivir y ser en el mundo.

## Referencias

- Adlbi-Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal.
- Agamben, G. (2019 [2003]). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2011 [2007]). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 23(73), 249-264.
- Bhabha, H. (2002 [1994]). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Boccarda, G. (1999). El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial. *Anuario de Estudios Amerindios*, 55(1), 65-94.
- Bonfil-Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. En *Anales de antropología*. México: UNAM.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal/Inter Pares.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En Lander, E. (Edit.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, (pp. 145-161). Buenos Aires: Clacso.
- Césaire, A. (2015 [1955]). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chakrabarty, D. (2008 [2000]). *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio europeo?* Madrid: Tuquets.
- De las Casas, B. (1956). *La historia de las indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Deleuze, G. (2002 [1967]). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- De Oto, A. & Quintana, M. (2010). Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica del Homo Sacer. *Tabula Rasa*, 12, 47-72.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Dussel, E. (1983). *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural / UMSA.

Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.

Fanon, F. (2016 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Fernández de Oviedo, G. (1851). *Historia general y natural de las indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Madrid: Real Academia de la Historia.

Foucault, M. (2007 [1966]). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2005 [1975]). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. París: Gallimard.

Foucault, M. (2002 [1997]). *Defender la sociedad*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2001). *Dits et écrit II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard.

Foucault, M. (1992 [1971]). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Galceran, M. (2012). El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial. *Tabula Rasa*, 16, 59-77.

Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad\colonialidad. *Tabula Rasa*, 25, 153-174.

Grosfoguel, R. (2015). Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial. En *Discurso sobre el colonialismo de Aimé Césaire*, (pp. 147-172). Madrid: Akal.

Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanón: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, 14, 79-102.

Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, 14, 341-355.

Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4, 17-46.

Katzer, L. (2016). «Diferencia como colonia», gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial. *Tabula Rasa*, 25, 317-362.

Leff, E. (2006). *Aventuras de la epistemología ambiental*. México: FCE.

Mbembe, A. (2016 [2013]). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED Ediciones.

- Mbembe, A. (2011 [2006]). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Melusina.
- Mignolo, W. (2003 [2000]). *Historias locales\diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Poma de Ayala, F. (1980). *Nueva crónica de gobierno 2*. México: Siglo XXI.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Landier, E. (Edit.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, (pp.122-151). Buenos Aires: Clacso.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad\racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- Hira, S. (2016). El largo camino de descolonizar la mente en Latinoamérica. *Tabula Rasa*, 25, 175-194.
- Sánchez-Antonio, J. (2018). ¿Muerte o descentramiento del sujeto en Michel Foucault? *Revista claridades de filosofía*, 10(1), 107-149.
- Sánchez-Antonio, J. (2019). Abrir las ciencias sociales: transmodernidad, pluralismo epistémico y diálogo mundial de saberes. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría social*, 24(86), 32-46.
- Santos, B. (2015). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI.
- Sauquillo, J. (2017). *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*. Madrid: Alianza.
- Wallerstein, I. (2012 [2006]). *El universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2001). El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales. *Revista de sociología*, 15, 27-39.
- Wallerstein, I. (1998 [1991]). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Walsh, C., Schiwy, F. & Castro-Gómez, S. (2002). Introducción. En Walsh, C., Schiwy, F. & Castro-Gómez, S. (Edits.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.