

## PRECISIONES ONTOLÓGICAS EN TORNO A LA COLONIALIDAD DEL PODER

Ricardo Orozco\*

[ricardorozco@live.com.mx](mailto:ricardorozco@live.com.mx)

*Es necesario, así, comprender, todo al mismo tiempo, que la inhumanidad del hombre no proviene de su naturaleza; que la inhumanidad, lejos de excluir la humanidad, sólo se explica por ella.*

*Jean-Paul Sartre*

Sin duda, una de las categorías de mayor complejidad desde la cual parten los análisis de la modernidad/colonialidad es aquella que designa a la raza como un hecho existencial, e identitario, irrenunciable en la construcción de la exégesis de las formas de relacionamiento que operan entre *el mundo colonial* y *el mundo colonizado*. La premisa de este proceder es que existe una dimensión vivencial en la subjetividad de los individuos que, de ninguna manera, es posible abstraer hasta substancializar el *Ser-en-el-mundo* de la multiplicidad y la heterogeneidad de los cuerpos sociales que habitan el planeta. En este sentido, los estudios sobre la modernidad/colonialidad reivindican la idea de que no es posible sustraer al sujeto social del espacio-tiempo concreto en el que se desarrolla su existencia; como si lo único que importase de éste fuera un núcleo abstracto, amorfo, incorpóreo y ahistórico sobre el cual se ejerce *una* relación de poder de naturaleza igual de abstracta. El problema, no obstante, es que en el curso del desarrollo de sus planteamientos teóricos, los estudios decoloniales omiten un plano ontológico de la racialización del sujeto —social y comunitario— que, necesariamente, debe

---

\* Alán Ricardo Rodríguez Orozco, Lic. en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional Autónoma de México.

<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/index>

Universidad Nacional de Córdoba – Argentina

analizarse desde diferentes substratos. Así pues, algunas de las principales trabas que enfrenta el avance de estos estudios tienen que ver con, por lo menos, las siguientes tres situaciones: i) la ausencia de una genealogía de la categoría raza que la coloque como un hecho que emergió sólo a partir de una específica disposición de ciertas condiciones sociales, por medio de las cuales constituyó sus propios sujetos, objetos, conceptos y estrategias discursivas; ii) la carencia de esfuerzos que pongan a dialogar a las teorizaciones sobre la raza, *vis-à-vis*, con la manera en que la forma de valor que se autovaloriza anula cualquier posibilidad del sujeto social de construir formas Otras de politicidad, cualitativa y cuantitativamente diferentes; iii) la reificación de la raza, más que como una estrategia particular para combatir a los dispositivos de sujeción empleados por la colonialidad, como una condición constitutiva e irrenunciable del Ser-humano.

Al primero de estos problemas, Aníbal Quijano argumentó haber dado respuesta afirmando que tanto el concepto como la idea mental, es decir, el constructo «en su acepción moderna»<sup>1</sup> sólo se origina a partir de la colonización de América. La cuestión con este análisis es que, por un lado, abre la posibilidad de pensar a la raza en un sentido *no-moderno*; y por el otro, que al continuar con su exploración e insertar en ella el concepto de «etnia»<sup>2</sup> concede que las diferenciaciones raciales son hechos *realmente existentes* en las prácticas comunitarias de culturas europeas aún antes de la invención de la americanidad. Quijano sale al paso de esta situación indicando que la primera, además de nacer con la colonización de

---

<sup>1</sup> «La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América». Cfr. Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en: Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del Saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, pág. 1.

<sup>2</sup> En la mayor parte de sus trabajos, Quijano es insistente en el argumento de que las diferencias biológicas que los europeos observaban entre sus pueblos serían el equivalente a lo que en la actualidad se entiende por etnia —pero designando procedencia geográfica o tradición cultural. Sólo en su ensayo "Raza", "Étnia" y "Nación" en *Mariategui: cuestiones abiertas* se desprende de esta perspectiva y corrige su propia visión señalando que el concepto aparece con la experiencia colonial francesa, y que su uso, en un sentido opresor, «racista», únicamente aparece formulado de manera sistémica al comenzar el siglo XX. Cfr. Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (2014), *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.

América, se caracteriza por su asimilación al color de la piel como elemento definitorio; mientras que la segunda correspondería, en su uso, para señalar el resto de las otras diferencias fenotípicas de los individuos. Así, raza sería un constructo que es, de origen, racista, pero la etnia no, toda vez que al ser la etnización de las relaciones humanas un fenómeno ya conocido la Europa anterior a 1492, no revestiría ningún velo colonial del poder ejercido por unas poblaciones sobre otras.<sup>3</sup>

Sobra señalar que el argumento de Quijano colapsa sobre sí mismo, sin ofrecer ningún espacio para desarrollar alguna alternativa analítica. Y es que si bien es cierto que reitera con profundidad que la aparición del elemento racial implica una modificación ontológica —en adelante, la única humanidad reconocida es la de las razas europeas—, también lo es que si la etnización ya cumplía la función de edificar Otredades al interior de Europa, la raza, *en esencia*, no diferiría del *telos* de aquella. En última instancia, etnia sería, en términos intraeuropeos, lo que raza es a la economía-mundo capitalista. En parte, esta situación se debe a que Quijano rastrea únicamente el uso de las palabras —incluidos sus sinónimos y derivados— sin considerar que ello no hace, por sí mismo, que una relación de poder se funde, o que etnia y raza impliquen una problemática social específica. Esto es, que al omitir que la cuestión racial bien es rastreable en determinadas situaciones intraeuropeas, anteriores a la colonización de América, ello no significa que por sí propio constituyera un campo de verdad-poder, de Saber-poder *sui generis*.

La cuestión no es si antes de la americanidad ya existían o no los conceptos o las prácticas de diferenciación fenotípica entre pueblos, sino cuándo, a partir de una disposición específica de los sujetos que enuncian la raza, los *objetos* que la definen como tal, los conceptos que se concatenan en la construcción de su campo semántico y las estrategias empleadas para discurrir en torno de ella la racialidad

---

<sup>3</sup> Quijano se vale del análisis de Mariátegui para asegurar que luego de la experiencia colonial de Portugal, España y Francia la utilización del término se desplazó hacia América, dando paso a la construcción de la Nación en Europa. *Cfr.* *Ibidem*.

instauró un régimen de verdad propio en la *positividad* de un espacio-tiempo que determinó su emergencia.

Por eso en la teorización de Quijano no sólo no se encuentra un corte epistémico relativo a la exégesis de la colonialidad del poder, sino que incluso es posible rastrear una continuidad discursiva que ya se halla en el pensamiento de sujetos que, aunque críticos al orden social establecido, se inscriben en el campo de la episteme intraeuropea. Tal es el caso de Michel Foucault y la manera en que piensa a la raza y al racismo a partir de la experiencia histórica occidental, al margen del proceso de colonización impuesto en la periferia global.

En efecto, la proximidad epistémica entre Quijano y Foucault es más palpable de la que los conceptos empleados por uno y otro, para designar al problema en cuestión, dejan entrever. Pues mientras Quijano señala que la etnización, esto es, la diferenciación de la Otredad a partir de la oposición de rasgos fenotípicos, ya se encuentra en Europa (sin su empleo racial) aún antes de la colonización, Foucault apunta, en el mismo sentido, que en los albores de la modernidad (para él, inaugurada entre los siglos XVI-XVII) es posible advertir en la historia europea el desenvolvimiento de un fenómeno de disociación del cuerpo social con respecto a su soberano; reificando la naturaleza cerrada, circular, pura y hermética de una sociedad frente a otras.<sup>4</sup> Así, lo que para Quijano es etnicismo, para Foucault es un «discurso de guerra entre razas»;<sup>5</sup> y en ese mismo sentido, lo que para el primero es raza, para el segundo es racismo —o una apropiación enunciativa del Estado del discurso de razas.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Foucault, Michel (2014), *Defender la Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Foucault argumenta: «Cuando el tema de la pureza de la raza sustituye el de la lucha de razas, creo que nace el racismo. [...] Si el discurso de las razas, de las razas en lucha, fue sin duda el arma utilizada contra el discurso histórico político de la soberanía romana, el discurso de la raza (la raza en singular) fue una manera de dar vuelta esa arma, de utilizar su filo en beneficio de la conservación de la soberanía del Estado, una soberanía cuyo brillo y cuyo vigor no están asegurados por rituales mágico jurídicos sino por técnicas médico normalizadoras». *Cfr. Ibidem*, pág. 81.

Ahora bien, la posibilidad que abre Quijano al reconocer una acepción moderna de la categoría raza de pensar la misma en una noción no-moderna desliza la teorización del concepto hacia dimensiones de la existencia de los individuos igual de particularistas que la aceptada por Aníbal en torno a la coloración de la piel. Tal es el caso de la profesión teológica del sujeto, toda vez que, de acuerdo con Ramón Grosfoguel, las guerras religiosas que enfrentaron a católicos, judíos y musulmanes, entre los siglos VII y XV, constituirían una suerte de «racismo religioso»<sup>7</sup>. El punto de controversia aquí es que si se continúa teorizando en torno a la raza como una faceta de la existencia del Ser que, en última instancia, estaría determinada por un elemento aislado, pero determinante —religión, en Grosfoguel; pigmentación dérmica, en Quijano— se sigue (re)produciendo una lógica ontológica colonizada.

Por lo anterior, la aproximación que aquí se propone para comprender el elemento racial de la modernidad es reconocer que la raza —y su racismo inherente— es una invención que se constituye con la colonización de América; y ello es así inclusive a pesar de que antes del «largo siglo XVI»<sup>8</sup> Europa ya se relacionaba con sociedades de África, Oriente Próximo y Asia. Porque la cuestión no es si en ese entonces el concepto ya era enunciado, si ya designaba rasgos fenotípicos o si ya era discurrída por unos individuos y objetivada en otros —cada cual como campo de enunciación cerrado en sí mismo, totalizante. La cuestión es, por lo contrario, que sólo hasta que América y sus identidades sociales fueron inventadas —a través de la alterización de las identidades premodernas, a través de su colonización— raza y racismo se erigieron en un único constructo discursivo: con criterios de formación y reglas de enunciación irrepetibles para todos sus sujetos, todos sus objetos, conceptos y estructuras de correlación. Y porque,

---

<sup>7</sup> Grosfoguel, Ramón (2012), «El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?», Revista Tabula Rasa, N° 16, Bogotá, publicado en <http://www.revistatabularasa.org>.

<sup>8</sup> Braudel, Fernand (1976), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

además, a partir de ese momento lo hace acompañado de mediaciones formuladas desde los campos semánticos de otros discursos que doblan, duplican y refuerzan su verdad-poder, su Saber-poder.

En este sentido, problematizar la categoría como *determinada en última instancia* por el elemento biológico del sujeto social o comunitario mantiene la lógica cartesiana del «ego cogito»<sup>9</sup> —que por solipsismo abstrae al humano de la humanidad que le es inmanente en su relacionamiento con lo Otro-*naturaleza*—;<sup>10</sup> pero en sentido inverso: la raza, definida por características fenotípicas, vacía a la categoría del elemento cultural, de la politicidad que funda el individuo en el proceso de su reproducción social.

Sí, la racialización de las relaciones sociales entre colonizadores y colonizados transita por la marca de las diferencias biológicas (tamaño del cuerpo, color de la piel, proporción del cráneo y las extremidades, etc.). Sin embargo, no se agota ahí. La identidad, en palabras de Bolívar Echeverría, «no reside en la vigencia de ningún núcleo substancial, prístino y auténtico de rasgos y características; [...] en ninguna particularización del código de lo humano que permanezca inafectada en lo esencial».<sup>11</sup> Una concepción así es válida únicamente como hipótesis para hacer referencia a un punto específico de la existencia del sujeto comunitario en donde se instauraría una subcodificación de su politicidad,<sup>12</sup> la fundación de un cosmos

---

<sup>9</sup> Descartes, René (2012), *El discurso del método*, Editores Mexicanos Unidos, México.

<sup>10</sup> Nótese que ya el puro echo de nombrar al espacio-tiempo físico, exterior al sujeto social, como naturaleza lleva, de suyo, una carga epistémica característica de la modernidad europea: designa a las condiciones que posibilitan el proceso de (re)producción social del individuo como un objeto en el que sólo se interviene para extraer la materia que permite a este asegurar la continuidad de su existencia.

<sup>11</sup> Echeverría, Bolívar (2010), *Definición de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 149.

<sup>12</sup> Se debe ser cauteloso en torno al término *politicidad*: no debe asimilarse «lo político» a «la política». *La política* se comprende como la actividad política formal, institucional o rutinaria, expropiada del sujeto comunitario para ser desarrollada por individuos que se autoproclaman profesionales (los políticos) de su quehacer. *Lo político*, por el contrario, es el nivel de la reproducción de la forma de la socialidad del sujeto, individual y comunitario, realizada, en su forma concreta, esto es, en su identidad, a través del proceso de (re)producción social inscrito en su actividad productivo/consuntiva. Así pues, «el proceso de reproducción social se distingue por su

singularizado y excluyente de otras formas (más no de formas Otras) de sociabilidad.

Por lo contrario, la identidad reside en la aprehensión de ésta como «una coherencia interna puramente formal y siempre transitoria de un sujeto histórico de consistencia evanescente».<sup>13</sup> Así pues, la racialización colonial conlleva, *necesaria e irrenunciablemente*, la aprehensión de las formas culturales que producen los cuerpos alterizados. Es decir, no es que para *el blanco el negro* sea inferior *nada más* por el hecho de contar con una corporalidad diferente a la suya, sino que *el negro es inferiorizado* por la forma concreta de su politicidad; que se percibe como expresión cultural no-civilizada, como puro y simple relacionamiento gregario.

Por eso la colonialidad y la racialización nacen con la invención de la americanidad. Porque en ningún otro espacio-tiempo del globo terráqueo el relacionamiento de los cuerpos sociales europeos con otros implicó un cambio ontológico que, al concederle a la historia un sentido lineal, unidireccional, progresivo y ascendente distribuyera a la heterogeneidad y a la multiplicidad de formas políticas concretas dentro de una zona del no-Ser. Esto es, porque América fue la condición que posibilitó la emergencia y la imposición de un imperativo que permanentemente exige a cada individuo y a cada comunidad que habita el planeta a mimetizar su existencia con las particularidades formales de la identidad *universal* occidental, en general; europea —y luego estadounidense— en particular.

---

politicidad, esto es, por el predominio que se da en él del nivel político sobre su nivel físico o animal». *Cfr.* Ibidem, pág. 153.

<sup>13</sup> Echeverría agrega: «vista como una coherencia formal y transitoria del sujeto, la identidad de éste sólo puede concebirse como un acontecer, como un proceso de metamorfosis, de transmigración de una forma que sólo puede afirmarse si lo hace cada vez en una substancia diferente, siendo ella cada vez otra sin dejar de ser la misma». *Cfr.* Ibidem, pág. 149.

Así pues, la deshumanización de los pueblos originarios de América —que el culto católico resolvió en la Escuela de Salamanca,<sup>14</sup> en el siglo XVI— es apenas una expresión de una ecuación mucho más compleja y profunda; una que no se resuelve con determinar la *substancialidad* del cuerpo *indígena*, sino que se recicla a sí misma de manera indefinida: porque construye un *primer*, un *segundo* y un *tercer mundo*; un *desarrollo*, un *en vías de desarrollo* y un *subdesarrollo* dentro de los cuales, al *segundo* y al *tercer mundo*, al que se encuentra *en vías de desarrollo* y al *subdesarrollado* se les demanda la búsqueda perpetua de la superación de su *infrahumanidad*; el eterno acendramiento de su barbarie, hasta llegar a algo que si bien nunca será una imagen prístina, idéntica de «blanquitud»<sup>15</sup>, por lo menos será la negación de su propia no-blanquitud.

---

<sup>14</sup> Nelson Maldonado-Torres expone que la conquista de América se dio dentro del marco de lo que la Iglesia Católica consideraba constituía o no a un humano. En este sentido, destaca que cuando Colón describe, a la Corona española y al papado, que los pueblos de las «Indias Occidentales» eran pueblos «sin secta», en el imaginario cristiano de la época, ello se tradujo como «pueblos sin religión». Pero no en un sentido agnóstico o de tipo ateo, sino en términos que señalaban que cualquier humano, para ser tal, debía tener un alma otorgada por Dios y, por lo tanto, ser practicante de un culto. Por supuesto para el papado y la Corona el culto correcto era el católico, por lo que el resto eran Dioses y ritos equivocados a los cuales se debía purificar o hacer la guerra. La cuestión es que, en esta lectura, la humanidad del otro (el otro con un Dios equivocado) no era puesta en cuestión. Cfr. Maldonado Torres, Nelson (2008), «Religion, conquête et race dans le fondation do monde moderne/colonial», en Mestriiri, Mohamed; Grosfoguel, Ramón y Soum, Yamine El (eds.), *Islamophobie dans le Monde Moderne*, IIIT, Paris, pp. 205-238.

Con los pueblos de América, por otro lado, el problema de la humanidad del indio, de su Ser-humano se resolvió entre la Escuela de Salamanca y un tribunal teológico (alimentado por las posturas de Bartolomé de las Casas y Guínés Sepúlveda). Al respecto, Enrique Dussel hace énfasis en el papel que Bartolomé de las Casas desempeñó al reconocer la «pretensión de verdad» inscrita en la *razón* del universo cultural del indígena; sobre todo, inscribiendo *el actuar salvaje* de los conquistados dentro de la órbita de la ética cristiana: los sacrificios humanos, lejos de ser muestra de inhumanidad, son expresión del mejor sacrificio que se le puede hacer a Dios. Cfr. Dussel, Enrique (2007), *Materiales para una política de la liberación*, UANL-PYV Editores, México, pág. 23.

<sup>15</sup> Con esta categoría, Bolívar Echeverría plantea la necesidad de reconocer que el capitalismo moderno demanda de los individuos un modo especial de comportamiento humano, un tipo muy particular de humanidad que satisfaga los requerimientos técnicos del ciclo productivo/consuntivo. Un *ethos*, en suma, que enmascara «un “racismo” constitutivo de la modernidad capitalista, un “racismo” que exige la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio [...] que no es en principio una identidad racial; incluye sin duda ciertos rasgos étnicos de la blancura del “hombre blanco”, pero sólo en tanto que encarnaciones de otros rasgos más decisivos que [...] caracterizan a una estrategia de vida». Cfr. Echeverría, Bolívar (2016), *Modernidad y Blanquitud*, Era, México, pp. 57-86.

Se entiende, por lo anterior, que si bien para los estándares del humanismo contemporáneo la esclavitud sufrida por los pueblos de África —desde la *Grecia clásica* en adelante— representa una continuidad racial —a manera de rasgo constitutivo de la humanidad que sólo *puede* superarse a través del *avance progresivo* hacia formas sociales *más acabadas, más civilizadas, pluralistas, tolerantes y democráticas*—, fuera de estas concepciones la esclavitud de unos pueblos (africanos) por otros (europeos) no llevaba, de suyo, la negación ontológica de aquellos por parte de éstos.

De hecho, la operación, hasta antes de auge del cristianismo, era la contraria: el Ser del ser humano no era una condición dada, un *a priori histórico*. Por lo contrario, el Ser era un estadio cualitativo de la vida humana al que se aspiraba únicamente a través del incesante desplazamiento de la praxis social hacia dimensiones cada vez más enfocadas en la actividad puramente contemplativa de la realidad. Es decir, que hasta antes de la irrupción del cristianismo, ni siquiera el griego que esclavizaba al africano tenía asegurada su propia existencia en cuanto Ser; ésta se adquiría a través del progresivo acendramiento formal de los juicios a través de los cuales se interpretaba la totalidad del mundo. De ahí que el régimen esclavista fuera necesario para librar al griego de la vulgarización de su existencia, esto es, para librarlo de la actividad práctica.

Dentro de la tradición cristiana de aprehensión de la realidad, por su parte, la esclavitud de un individuo no le niega la *esencia* de su Ser, pues ésta, al ser un producto de la *gracia de Dios*, si bien es corruptible y perfectible, es, asimismo,

---

Quijano también se refiere a la «blanquitud» del sujeto social en su ensayo sobre *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Sin embargo, la noción que él emplea remite, de manera exclusiva, a la pigmentación de la piel y la gradación que se establece a partir del blanco anglosajón; concatenando dicha referencia con la distribución social del trabajo: «[...] esto se expresó, sobre todo, en una cuasi exclusiva asociación de la blanquitud social con el salario y por supuesto con los puestos de mando de la administración colonial». De aquí que la forma en que Quijano emplea a la blanquitud se presente aún insuficiente frente a la que propone Echeverría. Cfr. Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del Saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO-UNESCO, Argentina, pág. 205.

irrenunciable.<sup>16</sup> Aquí, la esclavitud del negro implica el mantenimiento de un *orden natural* creado por el *Ser supremo*,<sup>17</sup> pero nunca la negación o el despojo ontológico del Ser-humano; pues a pesar de que el siervo se encuentra sometido físicamente a la voluntad de su amo, su libertad se encuentra en función de la capacidad del individuo de actuar dentro de los márgenes del bien-verdad trazado por la ley divina.<sup>18</sup>

Tras la invención de América, las ontologías griega y cristiana fueron desplazadas por la construcción que el proceso de valorización del valor introdujo en la forma de reproducción social: la manera capitalista de (re)producción de la socialidad disuelve en su lógica de valorización abstracta el universo de posibilidades concretas a las que el sujeto *puede acceder* en la edificación de su mismidad comunitaria. La atomización del sujeto comunitario en sus unidades productivo/consuntivas individualizadas introduce en la historia de la humanidad una dinámica de politización funcional en términos de una división espacio-temporal del trabajo; de una colaboración no orgánica entre los individuos — quienes sólo se interrelacionan por la concatenación que exige la circulación mercantil.<sup>19</sup> Y porque el sujeto es subsumido en la dinámica de su reproductibilidad técnica, éste es Ser en la medida en que se constituye como sujeto de blanquitud; fuera de esta sustancialidad que alimenta el «espíritu del capitalismo»<sup>20</sup> es un no-Ser.

---

<sup>16</sup> Hipona, Agustín de (2010), *La Ciudad de Dios*, Tecnos, España.

<sup>17</sup> Aquino, Tomás de (2010), *El orden del Ser*, Tecnos, España.

<sup>18</sup> En este sentido, la teología cristiana no se distancia mucho de las tradiciones platónica y aristotélica sobre la inmanencia de la verdad a la esencia del Ser. Como lo señala Marcuse, «en la filosofía clásica griega, la Razón es la facultad cognoscitiva para distinguir lo que es verdadero y lo que es falso, en tanto que la verdad (y la falsedad) es originalmente una condición del ser, de la realidad». Agustín de Hipona y Tomás de Aquino retoman este planteamiento clásico para elevar la razón y la verdad a atributos específicos de Dios; colocando al humano como el reflejo corrompible de éste. Cfr. Marcuse, Herbert (1993), *El hombre Unidimensional*, Planeta, México.

<sup>19</sup> Op. Cit. Echeverría, Bolívar, *Definición de la Cultura*.

<sup>20</sup> Weber, Max (2010), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Ahora bien, si la unidad del Ser, lejos de presentarse como el resultado del empalme o la convergencia de las múltiples identidades —da raza, de género, de clase— que el individuo se da a sí mismo, es más que la suma de sus partes, tanto en relación con la forma cultural general dentro de la cual se desarrolla como con sus *diversas individualidades*, se entiende que la aprehensión de la sujetidad global del mismo únicamente es posible en cuanto unidad, y nunca de adiciones sucesivas o conglomerados de los cuales se extrae un elemento, *independiente* de los demás.

En este sentido, contrario a lo que afirma Santiago Castro-Gómez —siguiendo la analítica del poder de Michel Foucault—, no existen múltiples racismos apenas emparentados con la modalidad particular del racismo colonial practicada por los pueblos europeos luego de la invención de América. No existe, pues, una purga racial centrada en la pobreza, una en la sexualidad, una en la insanidad mental, una más en contra de la criminalidad, etc., en las que justo sean la pobreza, la sexualidad, la insanidad mental o la criminalidad identidades raciales individuales, abstraídas de la totalidad del Ser.

Por lo contrario, estos elementos no constituyen identidades raciales singulares, aisladas del resto de las identidades que conforman la unidad del Ser. Es decir, lo que existe no es *la raza* de los pobres, *la raza* de los insanos mentales, *la raza* de los criminales, etcétera, sino que se construye una identidad racial sobre la cual se articulan otras construcciones sociales objetos de la actividad normalizadora del proyecto de civilización moderna capitalista —y por tanto, objetos de diferentes dispositivos de poder.

La homosexualidad de un *negro* salariado en algún suburbio estadounidense, por ejemplo, no es una experiencia que se extienda y substancialice en la homosexualidad de un negro esclavizado en las minas de diamantes de Sierra Leona, en la homosexualidad de un indígena latinoamericano y en la homosexualidad de algún *blanco* del Sur de Europa. En otras palabras, cada

identidad del Ser no es un componente particular capaz de desplazar al resto de identidades a posiciones jerárquicas inferiores —apenas influyentes—, que por similitud (la homosexualidad del primer *negro* es similar a la del segundo, a la del indígena y a la del *blanco*) formen identidades trascendentales, comunes a una diversidad de sujetos sociales. Por eso, en términos vivenciales, a una mujer negra y lesbiana ni su negritud la identifica con cualquier mujer *negra* ni su lesbianismo con cualquier lesbiana.

La unidad del Ser, por supuesto, no implica que en las relaciones humanas cotidianas nunca alguna identidad del individuo se anteponga al resto —sin por el hecho de hacerlo sea determinante. Más bien, implica la puesta en juego de un complejo heterárquico de mediaciones que depende de factores espacio-temporales, de los requerimientos del capital para asegurar su continuidad y del enfrentamiento que entable con otra identidad exterior. Así pues, como lo señaló en su momento Deborah King<sup>21</sup> —y de manera más reciente, Himani Bannerji—<sup>22</sup> del mismo modo en que en un espacio-tiempo específico para las mujeres negras de los suburbios estadounidenses el sexo fue el factor más influyente en su sujeción laboral y la raza en el ámbito académico, así la combinación, o mejor, la articulación heterárquica de las diferentes identidades de un sujeto social performan distintas experiencias de vida marcadas por el grado de mediación en el que influye el todo.

Por eso, nunca se debe perder de vista que justo porque la raza, el sexo, la clase, el género, etc., no son, nunca, elementos independientes los unos de los otros, que definan *en última instancia* el tipo o el nivel de sujeción ejercitada sobre el individuo, la aprehensión de la unidad siempre está medida por aquello que a primera vista no se percibe como el factor decisivo de lo que representa el sujeto. Y por ello, asimismo, resulta pertinente señalar que el debate que introduce

---

<sup>21</sup> King, Deborah (1988), "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology", *Signs*, Vol. 14, N° 1, Chicago.

<sup>22</sup> Bannerji, Himani (1995), *Thinking Through: Essays in Marxism, Feminism and Anti-Racism*, The Women's Press, California.

Castro-Gómez, a propósito de la naturaleza jerárquica o heterárquica de la estructura racial en la modernidad/colonialidad, no gira en torno a la posibilidad de identificar *las diferentes modalidades que podría adoptar el racismo*, sino en dilucidar cómo, en una sociedad en la que tanto al aparato de producción/apropiación capitalista cuanto a la modernidad subsumida por éste les es inmanente un proyecto de civilización construido sobre la lógica de una particular imagen de blanquitud, es posible identificar el despliegue de una serie de dispositivos de poder capaces de mantener esa dualidad, entre la blanquitud y la no-blanquitud, sin que en ello se niegue la autonomía relativa del sujeto social con respecto a las escalas más amplias y abarcadoras de la estructura social.

En efecto, cuando Santiago Castro-Gómez introduce este debate lo hace en discordia con el esquema inaugurado por Aníbal Quijano (y sus posteriores adaptaciones *marxistas*) que observa, por un lado, que la lógica de los niveles superiores de las estructuras sociales se replican sin modificación alguna en los puntos relativos a la microfísica social; y por el otro, que el poder es una relación que siempre se desenvuelve en su sentido negativo, esto es, como relación represora, aniquiladora, estática y unidireccional. Los problemas que identifica Castro-Gómez, por consecuencia, son dos: el primero, concerniente a «la duración» de determinadas relaciones sociales y las fracturas o rupturas que éstas sufren en el espacio-tiempo; y el segundo, que radica en pensar al poder en sí mismo, y en la manera en que este se ejerce.

La idea nuclear de la crítica de Castro-Gómez sería que pensar en la existencia de una:

[...] «estructura de larga duración» que se encuentra alojada en el corazón mismo de la economía-mundo capitalista desde hace 500 años, y cuya lógica macro se reproduce en otros ámbitos de la vida social [...] recae en la incapacidad de pensar la independencia relativa de lo local frente a los

imperativos del sistema (sobre todo en aquellos ámbitos que tienen que ver con la reproducción autónoma de la subjetividad).<sup>23</sup>

Para escapar de la problemática planteada, Castro-Gómez recurre, de una parte, a la división realizada por Deleuze y Guatarri entre las estructuras molares (macro) y las moleculares (micro) de las relaciones de poder; y de la otra, a la analítica de Foucault, en lo correspondiente a la positividad del poder y al funcionamiento de éste como una red discontinua.<sup>24</sup> Así, de acuerdo con Castro-Gómez, es posible salvar a las prácticas de autosubjetivación del individuo de planteamientos deterministas.

Las dificultades de la postura de Castro-Gómez, no obstante, son bastantes y muy profundas. La primera de ellas se corresponde con la pertinencia (o no) de negar la *larga duración* de una estructura —o sistema— social que se inaugura con la colonización de América. Y es que cuando Castro-Gómez rechaza la existencia de *una estructura de larga duración en el corazón mismo de la economía-mundo capitalista* no observa que justo el aparato de producción/apropiación moderno capitalista es esa estructura, ese modo de reproducción de las capacidades productivo/consuntivas de los sujetos sociales, *dentro* del cual se organiza la totalidad de la vida humana.

Basta con advertir que las diferencias culturales, perceptibles en la irreplicable apropiación que los diversos cuerpos sociales del mundo hacen de una dimensión

---

<sup>23</sup> Castro-Gómez, Santiago (2007), "Michel Foucault y la colonialidad del poder", Revista Tabula Rasa, N° 6, Bogotá, publicado en <http://www.revistatabularasa.org>.

<sup>24</sup> Es de suma importancia hacer notar que si bien Castro-Gómez cuenta con amplia experiencia en el terreno de la analítica del poder —de manera particular, en su estudio sobre la *Historia de la Gubernamentalidad*—, no es el caso, en esos trabajos de profunda reflexión, que Castro-Gómez los aterrice, en primera instancia, al problema de las herencias coloniales en América Latina; y en segunda, a la tarea de complejizar la teorización en torno de la raza. En sus dos volúmenes sobre la *Historia de la Gubernamentalidad*, por ejemplo, la categoría «raza» es referida sólo cinco veces en el primero; y siempre como una *revisitación* de Foucault. Por otro lado, Castro-Gómez es claro, en el artículo al que refiere la presente anotación, al sentenciar que el propósito de su investigación es utilizar el método de la analítica del poder de Foucault —despojándola de su eurocentrismo— para hacer lo propio con la raza. Cfr. Castro-Gómez, Santiago (2010), *Historia de la Gubernamentalidad: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre-Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Colombia.

significativa de la vida colectiva, son sólo distinciones superficiales en tanto se encuentran inscritas tanto en la forma capitalista de (re)producción de la socialidad como en la tautología de una politicidad «profana».<sup>25</sup> Recurrir a un ejercicio arqueológico de las formas de organización social, de sus relaciones de poder y de sus dispositivos de sujeción sin antes observar esa suerte de destino, de fatalidad incuestionable que es la (re)producción general de la vida a través de «un cúmulo de mercancías»<sup>26</sup> y de la valorización del valor abstracto en ellas, implica conceder que la forma capitalista de la vida moderna es, precisamente, la única opción de (re)producción de la socialidad; y a la que únicamente habría que introducirle algunas estrategias efectivas de redistribución de la riqueza para volverla una experiencia menos injusta.

Pero hay más. La introducción de *cortes epistémicos* o de fracturas espacio-temporales, tanto en los regímenes de gobierno de los diferentes Estados-nacionales cuanto en el desplazamiento de las diversas maneras de control, división social y organización del trabajo niega el núcleo ontológico inscrito en la forma social que prefigura la modernidad capitalista, es decir, rechaza que las sociedades del mundo se encuentran inscritas en la exigencia de realizar un proyecto de civilización exportado desde un centro geopolítico específico hacia las periferias globales.

Y la cuestión es que para que ese proyecto —siempre inacabado— de civilización sea operable, éste requiere de determinadas relaciones de poder, de saber-verdad que subalternizan las experiencias históricas, los universos irrepetibles de la

---

<sup>25</sup> Señala Bolívar Echeverría que «el acontecer de la reproducción social se desdobra, así, en dos momentos característicos, dueños de sus respectivas temporalidades: el momento extraordinario de la existencia “en el límite”, dotado de una temporalidad cíclica de larga duración, y el momento ordinario de la existencia en la rutina, al que corresponde una temporalidad lineal y coyuntural. [...] El momento de la pura rutina [...] el momento “profano”, en el que impera el ritmo de la ejecución rigurosa del código productivista, el comportamiento humano lo mismo productivo que consuntivo se guía por el *éthos* elemental que deniega lo insoportable del momento extraordinario y se refugia en el cumplimiento de las normas estipuladas por la forma social estipulada». Op. Cit. Echeverría, Bolívar, *Definición de la Cultura*, pp. 153-162.

<sup>26</sup> Marx, Karl (2014), *El Capital: Crítica de la economía política. El proceso de reproducción del capital*, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 41.

existencia de los cuerpos sociales a los que les son impuestas. Así pues, en lo fundamental, la forma civilizacional del Norte epistémico-ontológico atraviesa un pliegue territorial, en el cual las periferias son construidas como los polos extractivistas que posibilitan la acumulación permanente de capital; un pliegue material-productivo, que hace de las poblaciones subalternas «el ejército industrial de reserva»<sup>27</sup> de la actividad productiva/consuntiva; un pliegue poblacional, donde se construye el componente dialéctico a las nociones del desarrollo-progreso y se externalizan los costos humanos de la actividad capitalista; un pliegue de autoridad pública, tejido sobre la necesidad de mantener a las sociedades organizadas en la forma del Estado-Nación moderno como única opción viable de organización política; y un pliegue subjetivo, en el que se aniquila cualquier posibilidad de autosubjetivación, toda no-blanquitud que se presente como resistencia al avance de la modernidad y del capitalismo que la subsume.

Vistos en su totalidad, en su articulación, los cinco pliegues mencionados performan un tipo específico de saber-experiencia de la realidad, un particular modo de *Ser-en-el-mundo*, que sí, como bien lo sostienen Foucault y Castro-Gómez, se pone en acción, siempre, en los niveles microfísicos del ejercicio del poder; pero nunca, contrario a lo que también afirman, con independencia —o apenas en contacto tangencial— de escalas o niveles superiores de poder. De hecho, incluso si se parte de un progresivo acendramiento, de la búsqueda insaciable de la formalización de las premisas sobre las cuales se construye la lógica del argumento, resulta inviable pensar la experiencia colonial en términos de dimensiones independientes.

Y es que, en efecto, si se parte —como hacen Foucault y Castro-Gómez— desde una analítica del poder que comienza en la microfísica de la acción social, ascendiendo hacia estratos mayores, a niveles meso y macro del ejercicio del poder, contrario a lo que afirman ambos pensadores, no se llega, ni siquiera por

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, pp. 162-169.

lógica formal, a la conclusión de que aquel sólo se comunica esporádica y arbitrariamente con las otras dos escalas. Por lo contrario, justo porque en el nivel microfísico las relaciones de poder de la estructura global se enfrentan con tantas y tan diversas resistencias como individuos hay en este planeta es que éstas son las dinámicas más complejas de estudiar. Pero también, por esa misma razón es que se debe invertir el razonamiento de Castro-Gómez: lejos de conceder que la molecularidad es la simplicidad que al ascender se autoconstruye en complejidad, debe comprenderse que son los niveles más generales y abarcadores los que se van atomizando en la misma proporción en que se aproximan al sujeto social individual. Además, debe comprenderse que es el conjunto —más que la pura suma de los elementos— de los diversos ejercicios microfísicos de poder los que alimentan regularidades que, al avanzar en la escala, forman series, dinámicas, constructos cada vez más homogéneos.

Porque sí, lo que se encuentra en juego, en todo momento, en el ejercicio del poder es el modelado de la experiencia del modo de *Ser-en-el-mundo* y de *estar-en-el-mundo*. Y justo porque el Ser del ser humano no es de carácter gregario, las posibilidades, el conjunto de las diferentes combinaciones a que da paso una sola relación de poder es tan finita como la capacidad del sujeto social de producir/consumir su propia existencia, esto es, tan finita como la irrenunciable capacidad de éste de dotarse de una mismidad.

Para ejemplificar la idea anterior basta con observar que para Castro-Gómez «las relaciones de poder articuladas por la etnicidad no se generan primero en los regímenes globales sino en los más locales».<sup>28</sup> Y sin embargo, la realidad es otra: la racialización —y la posterior etnización— de los vínculos humanos se dio sólo hasta que dos universos, dos identidades o apropiaciones culturales específicas se conocieron en la colonización.

---

<sup>28</sup> Op. Cit. Castro-Gómez, Santiago, *Michel Foucault y la colonialidad del poder*, pág. 168.

El razonamiento de Castro-Gómez indica que sería una práctica de autosubjetivación individual la que produjo la etnización; sin embargo, ya desde el aprender a reconocer que el desciframiento del código de la socialidad es un proceso colectivo, comunitario, basado en un metabolismo más amplio que la simple unidad individual, se aprecia que la racialización no va de abajo hacia arriba. Por lo contrario, fundada la lógica racial en el plano molar, esta se va individualizando cada vez más. La atomización del poder, su microfísica, en este sentido, responde a la heterogeneidad de las resistencias con las cuales se enfrenta en su camino por in-corporarse; por hacerse cuerpo.

Este mismo esquema es ampliado por Castro-Gómez para mostrar las razones por las cuales defiende que el Estado-nacional moderno no es una determinación de la economía-mundo capitalista no un determinante de «los afectos, la intimidad, las relaciones que los individuos establecen con ellos mismos y con otros».<sup>29</sup> Y en cierto sentido tiene razón, toda vez que el poder estatal no es a tal punto omnipresente u omnipotente que ninguna porosidad se libre de su manto. No obstante, el punto en el que ese esquema se rompe es cuando se advierte, en primera instancia, que ese aparato y todo su andamiaje es erigido, operado y mantenido por segmentos muy específicos de la población: con sus intereses particulares y un cierto grado de homogeneidad identitaria compartida, pero distinta de la heterogeneidad *característica del vulgo*; y en segunda, que la *raison d'état* inscrita en el corazón mismo de su fundamento y *telos* se corresponde con un saber-verdad igual de específico; mignificado por la pretensión de conseguir la unidad moral-funcional del globalismo jurídico kantiano.<sup>30</sup>

Es ahí en donde el *contacto tangencial* entre lo micro, lo meso y lo macro, que defiende Castro-Gómez, se rompe. El Estado-Nación, después de todo, es una herencia colonial que, en ningún sentido, funciona en abstracto, inmerso en alguna

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, pág. 167.

<sup>30</sup> Zolo, Danilo (2002), "Una crítica realista del globalismo jurídico desde Kant a Kelsen y Habermas", Revista Análes de la Cátedra Francisco Suárez, N° 36, Granada, pp.187-218.

suerte de neutralidad axial: con dirección a lo global, su andamiaje permite la organización política y productivo/consuntiva de la vida en sociedad; con miras a su funcionamiento interno, despliega toda su gubernamentalidad a través de infinidad de dispositivos de sujeción, que tampoco están libres del *telos* del aparato en su totalidad.

Ello, por supuesto, no implica que aquí se conciba al poder como una condición dada, como una posesión intransferible que se ejecuta de forma lineal, unidireccional, y en sentido biplanar. Antes bien, se retoma la idea de Foucault que observa en aquel un ejercicio que se mueve en distintas direcciones, por diferentes canales y jamás en forma lineal, sino como en una red. La idea que se pone de relieve al no perder de vista que toda relación de poder colonial está tejida, fundada en una empresa civilizatoria, es reconocer que si el poder normalizador que observó Foucault en la sujeción de la sexualidad, de la locura, la insanidad, la criminalidad etc., ya es fragmentadora al interior de las sociedades occidentales; éste se manifiesta avasallador cuando de exterminar la barbarie, el atraso y lo no-civilizado se trata.

Y es que, es cierto, como bien hace notar Castro-Gómez, que las relaciones de clase, como sostiene el marxismo ortodoxo, no es la lógica global que determina los escalafones inferiores. Sin embargo, en donde erra Castro-Gómez es en omitir o menospreciar que es el proyecto de civilización inscrito, requerido y (re)producido a través de la forma de valor abstracto la racionalidad dominante de *la relativa autonomía* de los tejidos inferiores.

Ahora bien, la segunda complicación que introduce el debate propuesto por Castro-Gómez, en torno a la naturaleza heterárquica de la colonialidad del poder, tiene que ver ya no con desentrañar, con deconstruir la propia estructura, sino con determinar las estrategias que se requieren poner en marcha para hacer del patrón de poder mundial vigente una potencialidad de ser-otra-cosa.

Aquí, de nueva cuenta, la problemática que se introduce es entre la acción enfocada a deconstruir desde arriba y aquella enfocada en salvar las posibilidades de un «mundo otro»<sup>31</sup> desde la singularidad de las «tecnologías del yo».<sup>32</sup> El debate, en primera instancia, es, de cierto modo, un falso debate si se plantea cualquiera de las dos posibilidades como antagónicas o divergentes. El punto debatible a Castro-Gómez versa, en consecuencia, sobre la primacía que otorga en su analítica a las prácticas de autosubjetivación como dispositivos y estrategias capaces de romper con la lógica colonial desde el interior de ésta; y justo desde los niveles en que es, precisamente, más complejo romper con la *unidimensionalidad* del Ser,<sup>33</sup> con todo el cúmulo de saberes y prácticas interiorizadas desde la racionalidad de la modernidad capitalista.

Y es que acá la cuestión es que cuando se concibe que sendos sectores de la población global desenvuelven su propia existencia por completo alineada, subsumida en la (re)producción sistemática de un «*ethos* realista»:<sup>34</sup> negando la contradicción entre la forma natural del valor y el valor abstracto, y afirmando que la blanquitud es la única manera de sobrevivir al «hecho capitalista»;<sup>35</sup> encontrar una *tecnología del yo*, un *cuidado de sí mismo* crítico al orden de social establecido

---

<sup>31</sup> Walsh, Catherine (2008), "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado", Revista Tabula Rasa, Bogotá, N° 9, pp. 131-152, publicado en <http://www.revistatabularasa.org>.

<sup>32</sup>Sobre esta conceptualización, Michel Foucault explica: «debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas "tecnologías", y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad». Cfr. Foucault, Michel (2008), *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Paidós, Buenos Aires, pág. 48.

<sup>33</sup> Op. Cit. Marcuse, Herbert, *El Hombre Unidimensional*.

<sup>34</sup> Echeverría, Bolívar (2000), *La modernidad de lo barroco*, Era, México.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

se antoja por demás inoperable; por lo menos en el plano de la pura individualidad.

Cualquier cambio social, sobra aclararlo, no es producto de un pretendido voluntarismo, de una suerte de afirmación «dionisiaca»<sup>36</sup> extraída desde las profundidades del Ser, de su inconsciente en permanente lucha contra la actividad *represiva y autopreservativa* maquinada por el *ego*. Si escapar del carácter totalitario del capitalismo moderno<sup>37</sup> fuese una cuestión instintiva, una operación para liberar al Eros de su «principio de realidad»,<sup>38</sup> estaría implícita la aceptación de que el sujeto individual es por completo capaz de *extraerse* de la densidad de la realidad que él mismo construye, de manera ininterrumpida en el proceso metabólico de su reproducción social, sólo por el mero impulso de una decisión intempestiva. Resulta un tanto ingenuo aceptar la idea de que un blanco, anglosajón y protestante, perteneciente al uno por ciento con mayor capital acumulado del planeta, por decisión propia niegue el fundamento de su praxis social sin tener detrás de sí o sin haberse visto inmerso en un proceso previo de desenajenación.

Por supuesto, está por demás indicar que Castro-Gómez se suma a la teorización de Foucault sobre las *tecnologías del yo*, sobre *la inquietud por el cuidado de sí* del individuo sin prestar atención al hecho de que el mismo Foucault extrae estas tecnologías de un proceso de abstracción de la manera en que los individuos en la Grecia clásica y en la Europa del medioevo se relacionaban con su propio ser y con los sujetos que los rodean. Y al hacerlo, omite por completo una distinción total

---

<sup>36</sup> Nietzsche, Friedrich (1973), *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, México.

<sup>37</sup> Marcuse afirma: «En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De esta manera borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales». Op. Cit. Marcuse, Herbert, *El Hombre Unidimensional*, pp. 25-26.

<sup>38</sup> Marcuse señala: «El principio de la realidad se afirma a sí mismo mediante un retroceso del ego consciente en una dirección significativa: el desarrollo autónomo de los instintos es congelado [...] El principio de la realidad sustenta al organismo en el mundo exterior». Cfr. Marcuse, Herbert (1983), *Eros y Civilización*, Sarpe, México, pp. 46-47.

entre la manera en que las sociedades precapitalistas se distancian de la modernidad capitalista: el grado de profundidad que, en ésta, la subsunción formal y real del proceso de (re)producción social general al proceso de valorización del valor alcanzó, por un lado; y por el otro, la magnitud avasallante de una realidad incuestionada, por completo interiorizada y naturalizada.

Ni a lo primero ni a lo segundo se *escapa*, pese a que el Ser le presente siempre su resistencia, por mero *voluntarismo*; menos aun planteando resistencias segmentadas, interseccionales, en las que poco menos que el encuentro o adición de dimensiones identitarias (raciales, de género, de clase, sexuales, étnicas, etc.) se pongan en juego en el campo específico de acción de un dispositivo de poder individualizador. Es decir, que, de nueva cuenta, no se debe pretender que la resistencia racial debe ser llana resistencia a experiencias raciales, no-mediadas por otras identidades del Ser. Por lo contrario, en tanto que la interrelación de los sujetos sociales y su unidad comunitaria no les pertenezca a ellos, siga determinada, regulada, circulada y dirigida por el proceso de valorización del valor la resistencia siempre deberá plantearse en el plano del todo o nada; sin que por ello signifique abandonar el conflicto directo, particular con dispositivos de poder específicos.

### **Reflexiones finales**

Es imperante que cualquier intento, cualquier pretensión de analizar la colonialidad del poder ponga en el centro de su reflexión a la construcción racial de los sujetos. Pero es más fundamental, aun, que al hacerlo ésta no se comprenda como una propiedad puramente biológica, física u orgánica, sino que lo se la entienda, por lo contrario, como una unidad de diversas dimensiones del Ser en la que lo que se encuentra en juego es esa permanente negación ontológica que le exige normalizarse, homogenizarse o mimetizarse con una particular imagen de blanquitud.

De igual manera, también es vital que se abandonen las posturas jerárquicas que encuentran una única determinación del Ser en una sola identidad; ya sea ésta la racial, la étnica, la de clase, la de género, etcétera. Ello permitirá reconocer los múltiples canales, las diversas tecnologías y dispositivos de poder que el proyecto de civilización en curso despliega en el proceso de sujeción del sujeto social, individual y comunitario. El poder, es cierto, no es un ejercicio lineal ni unidireccional: ahí en donde hay una relación de poder hay, asimismo, una relación de resistencia. Lo único que no debe subestimarse es la profunda correlación, el fuerte entretejido que los niveles molares y moleculares de ese ejercicio del poder mantienen. Y para no hacerlo, siempre se debe mirar el avasallamiento al que son sometidos los no-modernos, los bárbaros, los subdesarrollados, los cuerpos sociales tradicionales a los que se exige civilizarse.

Finalmente, en central en este tipo de análisis que la atención no se focalice en los sujetos que ya desenvuelven su cotidianidad en la interioridad de las relaciones sociales modernas capitalistas, sino que se desplace incesantemente a través del problema que representa la *unidimensionalidad* de las formas de reproducción social de las diversas comunidades. Y es que, por debajo de esas diferencias culturales —diferencias sólo superficiales— se encuentra la marcha ininterrumpida de un proceso más profundo, más denso y difícil de enfrentar que es el de la específica producción y consumo de la socialidad humana a través de la forma de valor abstracto.