

## ***Bios, poder y política. Una perspectiva desde el enfoque decolonial crítico de la Educación.***

Graciela Flores<sup>1</sup>

### **Resumen**

Coincidimos con los pensadores decoloniales en que se necesita recuperar la dignidad vital de los sujetos que aún padecen el entramado de dominación impuesto inicialmente por la colonización y que persiste en diversas manifestaciones actuales. Creemos que el auténtico trasfondo de la colonialidad es la colonización de la vida humana. Si bien la colonización ha tomado a la vida como *zoé* para dominar lo “animal” de la naturaleza humana, la colonialidad sigue afectando a la vida como *bios*, a la naturaleza humana en interferencia con su cultura. Pensamos la colonialidad como un régimen de biopoder que opera conjuntamente sobre los cuerpos

### **Summary**

We agree with decolonial thinkers on the need to restore the vital dignity to those people still subjected to the forces of domination originally enforced by colonization but still re-enacted. We believe the real key to coloniality is the colonization of human life. Even if colonization has regarded life as *zoé* to control the “animal” part of human nature, coloniality keeps on affecting life as *bios*, that is, human nature interwoven with its culture. We characterize coloniality as a bio-power regime which operates on the bodies of people, as a sort of anatomo-politics, and on the lives of communities as bio-politics, since politics is determined or limited by life, and life is defied, withheld

de los sujetos singulares, a modo de anatomopolítica, y sobre la vida de las poblaciones, a modo de biopolítica, puesto que la política es determinada o limitada por la vida, y la vida es desafiada, aferrada y penetrada por la política. El poder de la colonialidad actúa sobre los sujetos, pero puede oponérsele un poder propio de la interioridad de la subjetividad y de las comunidades críticas. Si la vida fuese el objeto de un poder positivo, estaríamos ante un *biopoder decolonial*. En tal sentido, la educación tendría que involucrarse en la transmodernización, entendida como proyecto utópico descolonizador.

**Palabras clave:** Enfoque Decolonial - Educación - Vida - Poder - Política.

and penetrated by politics. The power of coloniality is enforced on subjects, but can be counterbalanced by the power of inner subjectivity and critical communities. If life were a positive power object, we would be facing a *decolonial bio-power*. In such case, education would have to become involved in transmodernization, as a utopian decolonizing project.

**Key words:** Decolonial Approach - Education - Life- Power - Politics.

Fecha de recepción: 11/09/2013 Primera Evaluación: 30/10/2013 Segunda Evaluación: 27/02/2014 Fecha de Aceptación: 27/02/2014
---

## Introducción

En el presente trabajo intentamos ofrecer fundamentos teóricos que puedan actuar como sustento de un posicionamiento decolonial en el ámbito educativo. Articulamos especialmente ciertas categorías y nociones que se refieren a la vida, al poder y a la política; sobre todo nos interesan por su interrelación, puesto que según la perspectiva que se asuma, las posibles incidencias en las prácticas educativas serán diferentes. En sintonía con la pedagogía decolonial, estamos convencidos de que la política, entendida como potencia liberadora, se encuentra latente en la educación. Esta pedagogía se propone interpelar al individuo concreto que padece aún la imposición de modos de pensamiento y de paradigmas establecidos dominantes. Un representante de este enfoque, Lleras (2010) denuncia que en nuestro medio de tradición poscolonial, la educación no plantea construir una sociedad de seres libres, sino formar seres sujetos a la racionalidad económica que no sean muy críticos y se sometan fácilmente a las propuestas generadas por las estructuras productivas y el sistema político.

En los enfoques de la educación siempre chocan dos posturas contrapuestas: o bien se busca la adaptación a las costumbres y prescripciones instituidas, o bien se busca la disconformidad con lo instituido y el criterio autárquico, sin los cuales no habría ni creatividad ni cambio

posibles. La oposición de estas posturas puede entenderse como “la expresión pedagógica del conflicto insalvable que padece toda cultura” (Maliandi, 2010: 130).<sup>0</sup>

La educación tendría que involucrarse en la transmodernización, entendida como proyecto utópico descolonizador.<sup>2</sup> La perspectiva decolonial considera que el poder, el colonialismo, el imperialismo y el capitalismo, se despliegan mediante un entramado de dominación que se implanta en el dominio económico y político, pero también, y lo que para nosotros es fundamental, en las *dimensiones vitales* del individuo y de su existencia social. Así el modo de distribución de poder resulta más efectivo, entonces, mediante dispositivos de regulación de las poblaciones que imponen jerarquías de ser y de valor; “se trata de dispositivos que operan a nivel *biopolítico*” (Españeira González, 2010: 174). Con respecto al término “biopolítica”, brevemente aclaramos que nos interesa en su doble sentido: la política es determinada o limitada por la vida, y la vida es desafiada, aferrada y penetrada por la política. La polisemia del concepto “biopolítica”, como advierten filósofos como Digilio (2011) o Espósito (2006) ha dado lugar a un uso indiscriminado e inadecuado del mismo, a lo que nosotros nos sumaríamos diciendo que se ha “banalizado”, despotenciando o descontextualizando así su sentido. Lo empleamos porque creemos que existen razones suficientes para *pensar la colonialidad como un régimen biopolítico*. No incurriremos en el facilismo de emplear el término a la ligera, y aun

teniendo en cuenta que el término es de cuño europeo, no automarginaremos nuestro enfoque ni autocensuraremos la exposición de nuestro pensamiento. También es imprescindible aclarar que no rechazamos aportes de pensadores europeos, porque no queremos caer en una inversión que pase de un eurocentrismo a un latinoamericanismo tan etnocéntrico como el primero.<sup>3</sup>

### **Colonialidad y deshumanización: aportes para pensar una educación decolonial**

La perspectiva decolonial es crítica, pero además es interdisciplinar e internacionalista, interconecta el pasado colonial con el presente global y pretende desarticular las estructuras de poder hegemónicas. Castro Gómez (2005) afirma que la colonialidad del poder es la dominación que conlleva una transformación de la intimidad y de lo afectivo. Estas transformaciones se impusieron en distintos ámbitos de *la vida* de los colonizados. Que el colonizado haya internalizado ciertas pautas del paradigma colonial, o que estén invisibilizadas las modalidades de este tipo de poder, no significa que no haya coerción, puesto que cuando los sujetos intentan desligarse, liberarse de esas pautas o modalidades, difícilmente encuentran intersticios para hacerlo. Entendemos que creer que simplemente es posible desligarse de esos efectos por iniciativa individual propia, o que están dadas las condiciones para lograrlo, es un tanto ingenuo. ¿El

sujeto colonizado cuenta con los medios para auto-descolonizarse? Pensamos que para la descolonización de la vida, o para la efectivización de prácticas biopolíticas decoloniales “masivas”, se necesita repensar algunas categorías políticas, como propone Dussel (2010) para activar la creatividad en ese ámbito. Del mismo modo, una redefinición de la educación que no eluda la colonialidad, puede favorecer estas prácticas. Los pensadores decoloniales le oponen a una racionalización cerrada, hegemónica, un pensamiento heterárquico, lo cual no significa reincidir en el método analítico y mecanicista cartesiano. Este pensamiento heterárquico, que simultáneamente asuma la complejidad, podría llegar a constituirse en lo que Dussel (2010) denomina “proyecto hegemónico analógico” del que más adelante nos ocuparemos por su potencial hermenéutico y pragmático.

Entendemos que los estudios decoloniales no son meras “descripciones” de prácticas de poder que socavan la dignidad humana, sino que conforman una exhortación a trabajar en pos de la emancipación de esos sujetos que aún padecen restos y rastros de colonialidad. Coincidimos con Fanon en que: “la intención de describir parece albergar un anhelo crítico, y, por lo mismo, una exigencia de superación hacia alguna solución” (Fanon, 1973: 138). De aquí la importancia de asumir el potencial descriptivo de los estudios decoloniales como herramientas teórico-prácticas orientadas a la recuperación de la *dignidad vital*. Los pensadores decoloniales se ocupan de las condiciones de los sujetos

que padecen efectos de borramiento de su identidad y anulación de su potencia de actuar, lo que no puede calificarse como un mero diagnóstico, sino una exhortación a la acción transformadora.

Como dice Espiñeira González (2010) el enfoque decolonial:

Persigue una renegociación del orden reclamando la diversidad frente a la homogeneidad, reclamando la reactivación de los conocimientos que fueron marginados, restituyendo a los grupos subalternos su memoria y su condición de sujetos de sus propias historias (...) reclamando una transformación epistemológica y en definitiva, *reclamando la devolución a los sujetos el control de las instancias básicas de su existencia*: trabajo, sexo, naturaleza, subjetividad y autoridad (Espiñeira González, 2010: 175).

La descolonización puede considerarse, como lo hace Fanon, como una forma de (des)aprendizaje de todo lo impuesto y asumido por la colonización y deshumanización. Ese cambio o transformación social tiene que ser llevado a cabo por los mismos colonizados, se trataría de una pedagogía propia de auto-determinación y auto-liberación (Walsh, 2008). Pero nos preguntamos: ¿cómo pueden los estudios decoloniales contribuir a ese desaprendizaje, a esa re-humanización? Cabe aclarar que hablar de humanización no parece ser en Fanon, ni lo es en nosotros, una apelación a un humanismo tradicional, moderno, ni a un posthumanismo posmoderno, quizás, y sólo quizás, sería una forma peculiar, situada, de neohumanismo.<sup>4</sup> Coincidimos con las

apreciaciones de Fanon en torno a la necesidad de humanizar las *vidas des-humanizadas*. Además albergamos la convicción de que la humanidad es capaz de mejorar en diversos sentidos. Si dudáramos de esto: ¿Cómo podríamos los educadores enseñar sin esa confianza humanista, antropológica, ontológica, o como prefiera llamársele? Aquí nos vemos obligados a reconocer nuestras limitaciones lingüísticas: ¿Cuál sería el término adecuado para expresar la confianza en el potencial humano? El uso de conceptos originariamente europeos muestra la irrebasabilidad del lenguaje, así como muestra nuestra colonización lingüística. La tarea a emprender sería una deconstrucción de los significados, por ejemplo, del término “humanismo”, o del binomio humanización-deshumanización, o de lo que significa la dignidad humana en el marco de un pensamiento situado en nuestro contexto espaciotemporal, tarea que evidentemente excede los límites y propósitos del presente trabajo.

Nuestra preocupación prioritaria es la “vida”, como valor que hay respetar y recuperar. Pero no se trata de un valor abstracto. En palabras de Dussel: “Los valores tienen existencia neuronal, intersubjetiva, lingüística, psíquica, cultural, comunitaria” (Dussel, 2007: 143). Es decir, la vida como valor no es un ente abstracto independiente, es material y concreta, y ha sido y es mansillada, de manera material y concreta.

El postulado que intentamos fundamentar es que para nosotros *el auténtico y macabro trasfondo de la colonialidad, es la colonización de la vida humana*.

Entendemos que la noción de “vida” en el contexto de nuestro trabajo no remite meramente a un concepto científico, porque en la historia colonizadora ha sido un indicador epistemológico que permitió la clasificación y la diferenciación. Como dice Espósito: “En contra del presupuesto básico de la *biopolitics* anglosajona, no existe una naturaleza humana definible e identificable en cuanto tal, con independencia de los significados que la cultura, y por ende la historia, han impreso en ella a lo largo del tiempo (Espósito, 2006: 50). Sostenemos que la colonización y la colonialidad ejercieron un biopoder que actuó y actúa tanto sobre el “mundo de la vida”, como sobre “la vida del mundo”, o dicho de manera menos europea, sobre la vida de las personas (como cuerpo-sujeto-ser viviente humano) y sobre la vida de su entorno vital (ambiente o contexto bio-socio-económico-político-cultural).

El concepto “corporalidad viviente” de Dussel (2010: 31), nos impulsa a la reflexión crítica en torno a la siguiente afirmación de Espósito: “El cuerpo que experimenta de manera cada vez más intensa la indistinción entre política y vida ya no es el del individuo, tampoco el cuerpo soberano de las naciones, sino el cuerpo, a la vez desgarrado y unificado, del mundo” (Espósito, 2006: 20). A nuestro entender, lo que ocurre es que el poder que amenaza la vida

del individuo amenaza simultáneamente, y cada vez con mayor fuerza, la vida del mundo, como espacio habitable para el despliegue de la vida humana. No hay un desplazamiento que reemplace el “objeto” del biopoder como indica Espósito; desde nuestra perspectiva, hay coexistencia de ambas cosificaciones, como productos y receptores del biopoder.

Si nos adentramos en las vivencias de los colonizados, recurrir a Fanon es propicio para relacionar colonialidad y vida, a partir de la voz de un protagonista concreto. Como dice Walsh (2008) para Fanon, la *deshumanización* es el componente central de la colonización. No sólo deshumanización y racialización están incardinadas; entendemos que en la deshumanización también están imbricadas la violencia de género, la marginación y la exclusión que produce la pobreza, la alienación cultural de grupos de pueblos originarios, y otras formas de opresión, exclusión, o invisibilización de los sujetos. De esta convicción inferimos la importancia radical que lograr la descolonización conlleva, sólo así puede reivindicarse el estatus ontológico del colonizado, restituyendo el reconocimiento de su condición humana. En otras palabras, para nosotros, *descolonización se identifica con humanización*.

Como lo expresara Fanon, la descolonización es creación de *hombres nuevos*. Pero no se trata de una creación legitimada por alguna potencia sobrenatural, sino que el hombre cosificado, colonizado, se re-crea como hombre en el proceso mismo de liberación (Fanon, 2007).

Desde una perspectiva filosófica interpretamos que ese “hombre nuevo” alude a la dimensión “vital”, que es la más afectada por la complejidad de la colonialidad. Aclaremos en primer lugar, para que nuestro recorrido crítico y reflexivo se torne comprensible, que entendemos por complejidad el significado que le atribuye Morin (2008a, 2008b, 2009), es decir, como interconexión entre elementos indisociables, puesto que interfieren y se influyen mutuamente.<sup>5</sup> En otras palabras, la interrogación decolonial involucra la complejidad. La interrogación es propia de la condición humana, puesto que el ser humano no se limita a una mera actitud contemplativa de la realidad. La siguiente cita de Fanon (1973), con la cual finaliza su libro, es más que contundente: “Mi última oración: ¡Oh cuerpo mío. Haz de mí, siempre, un hombre que interrogue!” (Fanon, 1973: 192). Es decir, la palabra “cuerpo” en Fanon puede interpretarse como *bios*, zoé, corporalidad viviente, entre otras tantas que los filósofos han investigado y acuñado; el núcleo problemático es el mismo, más allá de todas las búsquedas de un término más preciso, lo que queda plasmada es la experiencia vital de la complejidad de la condición humana.

Si entendemos que condición humana se refiere a algo común pero diferente, que nos identifica como especie, cabe expresar nuestra coincidencia con Morin, (2008b) en dos aspectos relevantes que el autor defiende, y que entendemos pueden ser leídos en clave decolonial también:

- Primera coincidencia: Con su propósito de contribuir a la formación de una conciencia humanista y ética de pertenencia a la especie humana. Coincidimos en la necesidad de búsqueda de conexiones o de aspectos análogos entre los particularismos que cada vez se profundizan más, porque el encierro en universalismos locales o particulares puede obturar la posibilidad de convivencia “entre” particularismos. O bien, puede mantenernos en la racionalidad moderna, más precisamente, en la bipolaridad moderna, es decir, en ese procedimiento retórico de las oposiciones polares, que sólo profundiza los conflictos. No en vano los pensadores decoloniales hablan de pluriversalismo, de diálogo pluriversal, de diálogo epistémico múltiple, es decir, quieren evitar reproducir la polaridad nosotros-los otros, o la polaridad universalismo-particularismo.

- Segunda coincidencia: Con su posicionamiento contrario a la persistencia del “sueño demente” de conquista del universo y de la naturaleza, “que animó la aventura conquistadora de la técnica occidental” (Morin, 2008b: 41). Las ideas tan criticadas por los pensadores decoloniales y también por Morin pueden remontarse históricamente a Bacon y Descartes, que si bien posteriores a la empresa conquistadora iniciada en el siglo XV, tuvieron gran influencia en las ideas nucleares de la Modernidad. Omitiremos este recorrido crítico en nuestro trabajo por cuestión de espacio, lo cual no significa que lo neguemos.

No sólo hay complejidad en la calidad de ser humano, también hay complejidad en la colonialidad. Esto se advierte en la perspectiva de Quijano (2000), quien distingue tres aspectos vinculados. La *colonialidad del ser*, por la cual el ser humano está enajenado mediante un tipo de subjetivación que es la dimensión *ontológica* de la colonialidad. La colonialidad del ser se vincula directamente con la *colonialidad del poder*, que expresa una estructura global de poder que articula raza y trabajo, espacios y personas; y con la *colonialidad del saber*, que es una geopolítica del conocimiento cuya hegemonía epistémica establece una visión de mundo dominante. Creemos que la colonialidad del ser, del poder y del saber, si bien pueden ser distinguidas analíticamente, deben ser pensadas como un modo de *biopoder* que opera conjuntamente sobre los cuerpos de los sujetos singulares, a modo de anatomopolítica<sup>6</sup>, y sobre la vida de las poblaciones, a modo de biopolítica. La mirada que proponemos reconoce la complejidad inherente a la interrelación entre los aspectos del mencionado tríptico de la colonialidad. Al abordar un enfoque abarcativo, la colonialidad se presenta como un dispositivo propio de una política *sobre* la vida de los sujetos. Estas acciones que involucran la vida individual y comunal, negando *formas de vida*, que han sido ora aniquiladas, ora sometidas, constituyen prácticas *deshumanizadoras*. Esta *biopolítica* representa fácticamente el sentido negativo del concepto, pero cabe aclarar

que la biopolítica entendida como política *de* la vida adquiere un sentido positivo, puesto que consistiría en acciones políticas concretas, orientadas hacia la promoción de situaciones que contribuyan con la generación, regeneración y mejoramiento de la vida humana, es decir, de la vida de los ciudadanos, en el marco de una relación vital con el poder de un Estado que les garantice seguridad, salud, educación, etc. Para disminuir el nivel de abstracción de la noción, puede pensarse que el llamado históricamente “Estado Social” sería un caso de biopolítica en sentido positivo. Se trata de un “hacer vivir”, en contraposición con el “dejar vivir” y “hacer morir”, propio de la biopolítica en sentido negativo, que en su más extrema expresión se encuentra en el nazismo, que sería, como dice Espósito, una “biocracia”, el “reverso tanatopolítico” de la biopolítica que justifica el genocidio, la biologización de la política en su máxima expresión, a modo de “zoopolítica” (Espósito 2006:175- 234).

En cuanto a los propósitos humanizadores que identificamos en el pensamiento decolonial, y a nuestra consideración de la dominación colonial como biopolítica, recordamos que Espósito (2006) advierte el riesgo de que el concepto biopolítica se reduzca hasta confundirse con una forma tradicional de humanismo. El filósofo italiano critica a Edgar Morin, al considerar que convierte el concepto biopolítica en una *ontopolítica*, porque remite a un proyecto de política multidimensional del hombre, al enfatizar cuestiones de supervivencia humana, mortalidad, pobreza, amenaza



atómica, salud, siendo entonces una forma de humanismo. Con esto quiere decir que los “campos” de la vida y de la supervivencia constituyen para Morin una *antropolítica*, que descuida el vínculo biología-política (Espósito, 2006: 34). Disentimos con su crítica, porque ésta parece representar una pretensión de mantener encorsetado un concepto tan polisémico y a la vez tan movilizador del pensamiento, como es “biopolítica”. Desde nuestra perspectiva, humanismo y biopolítica no deberían dissociarse al estudiar la colonialidad, aunque sí se disocien a efectos de comprensión analítica, porque en su conjunción se revelan aspectos que deben ser desocultados, si se pretende que la potencia de la filosofía, la potencia de la política, o la potencia de los estudios decoloniales lleguen a influir favorablemente en la inhibición de las prácticas de sometimiento humano. No evitamos reconocer que dicho sometimiento es a la vez, manipulación de la vida humana y manipulación de la naturaleza ambiental.

A esta altura de nuestro trabajo, es posible que el término “humanismo”, pueda ser reemplazado por “transhumanismo” de manera análoga al término dusseliano: “transmodernidad”. Sobre todo, porque algunas ideas de Sloterdijk (2003) nos mueven a la reflexión cuando retoma las críticas heideggerianas al humanismo y les atribuye el mérito de haber sabido presentar la pregunta de su época: “¿Qué amansará al ser humano, si, después de todos los experimentos que

se han hecho con la educación del género humano, sigue siendo incierto a quién o a qué educa y para qué el educador?” (Sloterdijk, 2003: 52). Desde ese punto de vista, el humanismo y la educación en sí misma fracasaron. Es cierto que ciertas atrocidades cometidas por el hombre permitirían coincidir. Sin embargo, nos parece un reduccionismo fatalista, porque creemos en la educación. Y estamos convencidos de que la pedagogía decolonial tiene muy claro a *quién y para qué* educa el educador que suscribe a este enfoque, según puede inferirse de la explicitación que del mismo realizamos.

Con respecto a la vida humana como objeto de lo que hemos denominado “biopoder” de la colonialidad, como afirma Fanon (1973), todas las formas de explotación, entre ellas el racismo colonial, son idénticas, porque se aplican al mismo “objeto”: el hombre. Según dice, si en un plano abstracto se analizan las estructuras de diversos tipos de explotación: “se enmascara el problema capital, fundamental, eso es, reinstalar al hombre en su lugar” (Fanon, 1973: 72).

Nos incita a la reflexión el abordaje que Fanon realiza del racismo; según él, el racismo colonial no difiere de los otros racismos, el negro enfrenta al dilema: “blanquearse o desaparecer”, pero a su vez, el antisemitismo es “forzosamente negrófobo” (Fanon, 1973: 73-101). Esto parecería ser la expresión de una especie de fraternidad en el sufrimiento, como si compartir con otros la desdicha de la exclusión, aunque ese otro sea de piel blanca, fuese una especie de humanización. Es decir, permite advertir

que no hay un racismo que opera sobre una única condición; hay un racismo que opera sobre los sujetos que “amenazan” la supervivencia de los patrones de poder que se quieren mantener. Pero lo más llamativo es que Fanon piensa que la “negrofobia”, se sitúa en el plano *biológico* (Fanon, 1973: 133). Aquí cabe hacer una distinción entre vida entendida como *zoé*, y vida entendida como *bios*. El primer sentido alude a lo “animal” de la naturaleza humana, el segundo, a la naturaleza humana, pero en interferencia con su cultura. Volviendo a las palabras de Fanon: “El negro representa el peligro biológico. El judío el peligro intelectual” (Fanon, 1973:136). En estas apreciaciones en apariencia relacionadas con su profesión de médico psiquiatra, podríamos hallar una diferenciación clave entre las formas en que se desprecia la dignidad humana, para la cual sólo tenemos interrogantes. ¿La negrofobia entiende la vida del ser negro meramente como *zoé*? ¿Otros tipos de racismo entienden la vida como *bios*? ¿El racismo hace distinciones de origen? Sólo podemos esbozar una respuesta provisional, a partir del mismo Fanon, que encuentra coincidencias entre ambos racismos: “lo que comparten, es que ambos representan el mal” (Fanon, 1973: 148). Es decir, la vía para la supervivencia del “bien” (sistema-mundo imperialista, capitalista, etc.) es curar el organismo amenazado por lo diferente, hay que extirpar o despotenciar las células anormales.<sup>7</sup>

### **Redefiniciones dusselianas: aportes para concebir una biopolítica decolonial**

Dussel (2010) a partir de la praxis revolucionaria latinoamericana concreta, se ocupa de la relación *política-poder-vida*. Menciona y evalúa algunos momentos revolucionarios en la región, como la Revolución cubana, la experiencia chilena, el sandinismo, el zapatismo. Pero es la experiencia boliviana la que considera una revolución teórica mayúscula y una novedad, que radica en que el presidente proviene de otra cultura, la indígena. Resalta que la etnia no es “clase” (lo que apunta a mostrar los límites teóricos del marxismo). La asunción de Evo Morales en Bolivia es vista por el filósofo como un auténtico momento descolonial, puesto que es un indígena el presidente, quien además, dice que la Revolución boliviana es sobre todo una “revolución cultural”. Dussel destaca un símbolo que considera de suma importancia, que radica en que Morales, antes de investirse del poder del Estado boliviano, fue a Tiawanaku, donde los chamanes lo invistieron del poder tradicional de los incas. Nos parece pertinente incluir un caso semejante, ocurrido después de la redacción del artículo al que nos venimos refiriendo. En 2010, el presidente colombiano Santos, en un gesto simbólico análogo al de Morales, antes de su posesión formal del cargo, asistió a la Sierra Nevada de Santa Marta, donde en una ceremonia que contó con la presencia de cientos de indígenas, las autoridades espirituales y cabildos de los pueblos koguis, arhuacos, kankuamos y wiwas, asentados allí, le

entregaron símbolos de mando y de los valores de equilibrio con la naturaleza. Además, quien es hoy “la primera dama”, recibió de las mujeres indígenas un huso, utilizado para hacer hilo de algodón, que simboliza la forma en que se debe tejer la vida.<sup>8</sup> Para nosotros no se trata de datos menores. La importancia que las culturas originarias adjudican a la naturaleza y a la vida demuestra una sabiduría ancestral, ni moderna, ni eurocéntrica, ni occidental, que fue acallada por la hegemonía epistémica impuesta por los colonizadores. De modo tal que el racismo epistémico denunciado por los representantes del pensamiento decolonial no ha aniquilado las “*epistemes* otras”, por más que la colonialidad persista.<sup>9</sup> El reconocimiento de las mismas por parte de los gobernantes que detentan el poder del Estado<sup>10</sup> es un signo alentador para quienes reconocen que los sujetos colonizados tienen su imaginario invadido y su identidad silenciada.

Dussel (2010) sustenta sus reflexiones políticas en dos pilares que operan como condición de posibilidad de transformaciones en dirección emancipatoria:

1- La necesidad de cambiar la concepción de sujeto, partiendo de la materialidad de su *vida*. El sujeto ya no debería entenderse como el individuo de Locke, ni como la *res pensante* cartesiana, ni como el sujeto trascendental kantiano. La reconceptualización consiste, para el filósofo, en asumir que: “Somos seres vivientes. El punto de partida está en una redefinición del sujeto, como: “una

corporalidad viviente intersubjetiva” (Dussel, 2010: 31). El ser humano, como *corporalidad viviente*, come, tiene cultura, mundo simbólico religioso, experiencia mística de la vida, y todo esto es parte de la materialidad de la vida. A esta concepción la relaciona con los saberes de los pueblos originarios, para quienes la comunidad es *vida*, antes que todo.

2- La necesidad de *reconceptualizar el poder, mediante una definición positiva* que reemplace lo que se entiende por poder desde Hobbes, Locke, Kant, Hegel, entre otros, para quienes el poder es un tipo de dominación. Es decir, es un concepto cargado de negatividad. La definición *positiva* que ofrece Dussel, es que *el poder es voluntad de vida*.

Ahora bien: ¿Qué criterio articula estos dos conceptos (sujeto y poder) con la política? Nos atrevemos a pensar que se articulan, según veremos a continuación, mediante el concepto de “vida”, según lo inferimos de las palabras del mismo autor en otra obra consultada: “El criterio absoluto, lo digno, es el sujeto corporal vivo” (Dussel, 2007: 24).<sup>11</sup>

Para Dussel (2010) el *poder* consta de tres determinaciones.

1- Lucha por *vivir*, querer vivir.

2- Racionalidad discursiva, o para ser más precisos: consenso racional, pero como consenso que une voluntades desde la comunidad. En cuanto a este aspecto, Dussel (2007) considera que la cuestión es crucial: “Se trata de articular (...) la comunidad de comunicación con la comunidad de reproducción de la *corporalidad viviente* del argumentante” (Dussel, 2007: 343).

Para aclarar a qué se refiere Dussel (2010) con “racionalidad discursiva” como una determinación del poder, recurrimos a algunas ideas del mismo autor (2007) cuando dice que la reproducción y crecimiento de la vida humana y, concomitantemente de la vida en el planeta, se asienta en el motivo racional universal, proyecto que es siempre realizado inevitablemente en el horizonte de una “vida buena”, en su propia comunidad cultural. Esa “vida buena” incluye todos los recursos de racionalidad a disposición (evidentemente diferentes entre espacios y tiempos). Quien acepta dicha “vida buena” como la universalmente mejor, intrínsecamente debe aceptar también todo diálogo o discusión con otras concepciones de “vida buena”, ya que si es seria y honesta la concepción, es una pretensión universal: válida ideal o potencialmente para toda la humanidad. El que no entrara a la discusión retrocedería a una posición dogmática o fundamentalista. Además, la “vida buena” no es principalmente el fin (*télos*) de una razón instrumental o estratégica; sino que es un *modo de vida* comunitaria, que debería ser el cumplimiento del reconocimiento ético-originario intersubjetivo del otro, desde donde se abre la posibilidad de la comunicación (Dussel, 2007: 118-148).

3- Factibilidad. Es un concepto que se refiere a poder contar con los medios técnicos necesarios.

Entonces, estamos ante una primera definición dusseliana: “El poder político es voluntad de vida acordada factiblemente” (Dussel, 2010: 32).

Las tres determinaciones del poder: voluntad de vida, consenso racional y factibilidad, residen sólo y siempre en la comunidad política, configurando su *potencia*; pero si su poder no se expresa, no crea instituciones, no existe concretamente. El poder expreso fuera de sí, en las instituciones, se entiende como *potestas*. En este punto identificamos el cambio conceptual que Dussel opera, aunque sin explicitarlo, puesto que a esa negatividad radical que las corrientes marxistas atribuyen a las instituciones, estimándolas fundamentalmente como entidades represivas, el filósofo le opone una definición positiva, como poder expreso de la comunidad, cuya característica principal es que son útiles para la vida. Pero aclara que hay que acordarlas democráticamente y que, debido a que las instituciones tienen diacronía, pueden fetichizarse, entonces habrá que transformarlas.

El corolario lo encontramos en Dussel (2007). Existen dos modos de poder:

a) Un poder *negativo* que es el poder *sobre* los otros.

b) Un poder *creador positivo* que es el poder *anterior* y *sobre* el “poder-sobre”.

Es al segundo modo de poder que apela el enfoque decolonial, cuya efectivización todavía es incipiente. Se trata del poder que se acumula en la exterioridad del sistema, en la interioridad de la subjetividad, en las comunidades críticas (movimientos sociales, partidos políticos críticos, etc.). En palabras de Dussel, se trata de “distintos tipos de utopías, insignificantes para el sistema, pero lugar donde *la vida* comienza a

soñarse”. Significa: “¡Otro mundo es posible!” (Dussel, 2007: 324).

Entendemos que si la vida es el objeto de este poder positivo, y si este poder permite pensar, y por consiguiente actuar para lograr otro mundo posible, podemos definirlo como *biopoder*, y de manera más arriesgada aún, como *biopoder decolonizador*.

Dussel (2010) defiende un concepto de poder peculiar: *poder obediencial*, que es el poder que se institucionaliza y es el poder del que lo ejerce delegadamente. El que ejerce el poder cumple con las exigencias de la comunidad, las obedece. La posición contraria sería el *fetichismo del poder*, que se produce cuando se toma, no la voluntad de vida de la comunidad, sino la voluntad de la institución como fundamento. Entonces la autoridad se fetichiza y se ejerce el poder como *dominación*.

Habiendo comprendido la concepción dusseliana de poder, presentamos los niveles que según Dussel tiene lo político:

1. La *praxis* política.

2- Las instituciones mediante las cuales el poder se objetiva. Hay tres tipos: instituciones materiales para la *reproducción de la vida*, instituciones de legitimación e instituciones de factibilidad. Creemos que aquí cabría preguntarse dentro de qué tipo se inscribiría la institución educativa actual.

3. Principios normativos. Algunos pensadores y políticos niegan la vinculación entre ética y política. Dussel no habla de ética “y” de política, dice que la política subsume los principios éticos

y los transforma en políticos, no como principio extrínseco sino *intrínseco* al acto político mismo. (Aquí se puede establecer la analogía con la educación, por su eticidad y politicidad indisociables). Estos principios son normativos y materiales:

- Primer principio político: *Producir, reproducir y desarrollar la vida de la comunidad*.

- Segundo principio político, que es democrático y no es sólo procedimental: el acuerdo o consenso. Es una condición normativa, porque si no hay un principio normativo que obligue a tomar decisiones acordadas con simetría entre los participantes, no funcionan las instituciones.

- Tercer principio: Factibilidad. Para comprender este concepto, recurrimos nuevamente a Dussel (2007), donde aclara que “factible” tiene un sentido práctico, significa: lo posible de ser operado, y se encuentra en el orden de la razón estratégica, subsumiendo la instrumental. Lo que nos interesa sobremanera acerca de la factibilidad es su relación con la vida, en palabras del filósofo: “La factibilidad es el amplio margen entre dos límites: a) la muerte (...) y lo *empíricamente* imposible, y b) lo *empíricamente* posible para la *vida humana*” (Dussel, 2007: 325).

Entonces, si bien la política es incierta, esto no significa que no haya principios universales. Producir, reproducir y desarrollar la vida de la *población* es un principio universal; el problema radica, según entendemos, en el campo de la aplicabilidad, puesto que en casos concretos se repite su incumplimiento.

Queremos hacer notar el pasaje que Dussel realiza del uso de la categoría “comunidad” a “población”. Justamente la población es el objeto de la biopolítica, en sus tres dimensiones: política, científica y de poder. De modo que a nuestro entender, no es casual este pasaje de términos al que hemos aludido. El objeto de la biopolítica es la población, teniendo en cuenta sus procesos biológicos comunes, porque es eso lo que controla la biopolítica; no apunta a lo individual, sino al individuo como parte de una especie, a lo sumo atiende a la particularidad de una población. Es decir, si bien el autor no utiliza el término biopolítica, nos arriesgamos a pensar que en ese concepto se inscribe su “primer principio” antes aludido.

A continuación nos interesa reconstruir el modo en que Dussel (2010) presenta su “proyecto hegemónico analógico”. Explica que la comunidad política nunca es homogénea, siempre está escindida, entonces en el sistema político organizado la comunidad entra en escisión, y los excluidos del sistema, aquellos a los que no se les reproduce la vida (primer principio), aquellos que no han participado simétricamente porque estaban excluidos (segundo principio) y aquellos que padecen cuando el sistema muestra que no es eficiente porque son pobres y víctimas (tercer principio) enfrentan el hecho de que no se cumple ninguno de los tres principios. Entonces se producen movimientos populares, cada uno de esos movimientos contiene demandas distintas (sociales,

ecologistas, feministas, etc.). Pero una de esas demandas deviene hegemónica; allí es donde debería establecerse el auténtico diálogo con los otros grupos, de modo de traducir sus demandas y encontrar aspectos comunes. Pero más allá de la práctica discursiva en torno a la búsqueda de acuerdos o semejanzas en las vías de solución, Dussel propone lo que denomina: *proyecto hegemónico analógico*. “Analógico” significa que no hay identidad universal pero tampoco hay equivocidad posmoderna. El ejemplo mencionado por el autor es el 25 de mayo de 1810, cuando el concepto analógico era “libertad”, al que todos le daban un sentido semejante, pero también distinto. El concepto de libertad fue *hegemónico* y unificó todos los movimientos en el bloque social de los oprimidos, que así se transforma en un sujeto colectivo que hace historia. Desde nuestra perspectiva, la propuesta consistiría en buscar y poder hallar, aquello que por ser común, entre quienes son diferentes, los une o iguala, o fraterniza, y entonces los potencia y moviliza, que justamente, es la dimensión vital o bioantropológica de cada ser humano singular en relación.

Pero como el pueblo es un concepto que construye un actor colectivo que *critica* las instituciones para la emergencia de un nuevo sistema histórico, como ocurre cuando las personas son conscientes de estar sometidas a la colonialidad, por tanto pretenden desmantelar esta maquinaria deshumanizadora, irrumpe lo que Dussel denomina “praxis anti-hegemónica de liberación”, que produce transformaciones de las instituciones desde el cumplimiento

de *principios críticos*. Un principio crítico, “no es el principio material que obliga a producir, reproducir y desarrollar la vida” (Dussel, 2010: 38) sino que expresa el incumplimiento efectivo de dicho principio. Y aquí queremos hacer notar que Dussel al reiterar ese principio, reemplaza la palabra “comunidad” por “vida”, lo que habilita a pensar que habría identidad, para el filósofo, entre comunidad y vida (detalle fundamental para el eje de nuestro trabajo). Es decir, los principios críticos afirman que no se puede vivir en ciertas condiciones, afirman que si la comunidad no puede vivir la vida individual no se puede desarrollar, afirman que el sistema es ineficaz porque no protege a todos, afirman que hay injusticia, etc. Pensamos que en esos principios críticos está la potencia de los “reclamos” decoloniales, a los que se refiere Espiñeira González, anteriormente expuestos.

Entonces, ante los principios teóricos, en palabras de Dussel: “Hay principios críticos que ponen en movimiento toda la política” (Dussel, 2010: 38). Es decir, aquella primera dimensión de la *praxis política* depende de la manera en que los sujetos sean capaces de externalizar los principios críticos mediante alguna forma de acción. Pero de esos principios políticos y de esos principios críticos depende la concreción de una praxis educativa decolonial.

### **Conclusiones provisionarias**

Consideramos que hemos realizado un trayecto interesante vinculando

aportes tan diversos y creemos haber logrado fundamentar, dentro de nuestras posibilidades, nuestro postulado que planteaba que el auténtico trasfondo de la colonialidad es la colonización de la vida humana.

Somos conscientes de la inmensa cantidad de material que abonaría esa tesis. Es un recorrido posible para futuros trabajos. Pero lo hecho hasta aquí, que consiste en vincular vida-poder-política, nos ha llevado a presentar posibles aportes para un proyecto biopolítico decolonial, porque como se ha visto, el enfoque decolonial, ya desde Fanon, aprehende la complejidad del fenómeno de la colonialidad, enmarcado en la dimensión vital del sujeto colonizado, como modalidad de biopoder.

En la siguiente cita, Dussel se refiere a su política de la liberación, pero estimamos que también podemos entenderla en el marco de un enfoque decolonial de la educación. El profundo significado de la primera proposición (donde la cursiva es nuestra) y la fuerza de la impactante metáfora que emplea, nos obliga a darle la palabra al filósofo:

*No se trata de un proceso de inclusión, sino de creación novedosa, analógica, transformadora.* No es cuestión de hacer simplemente una nueva habitación para los excluidos en la antigua casa. Es necesario hacer una nueva casa, con nueva distribución, de lo contrario los indígenas, las mujeres y los afroamericanos irán a las habitaciones ‘de servicio’... como antes, como siempre. (Dussel, 2007: 317).



Si vinculamos estas ideas con la educación, claramente comprenderemos que los excluidos no pueden ser incluidos de modo impuesto en un sitio subordinado: esta es la denuncia decolonial, la supuesta inclusión ha sido dominación.

Consideramos que así como: “La vida humana es el punto ontológico de partida de una Política de la Liberación” (Dussel, 2007: 322), la vida humana es el punto ontológico de partida de una pedagogía decolonial. O más precisamente, la corporalidad viviente intersubjetiva, según la redefinición de sujeto dusseliana, es a quien interpela e intenta empoderar el enfoque decolonial.



## Notas

<sup>1</sup> Profesora en Filosofía. Especialista en Docencia Universitaria. Becaria de Perfeccionamiento, Universidad Nacional de Mar del Plata. Integrante del Grupo de Investigaciones en Educación y Estudios Culturales (GIEEC) de la mencionada universidad. E-Mail: gracielaflares9-1@hotmail.com

<sup>2</sup> La transmodernidad es el proyecto utópico que propone Dussel (1994) para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad, para culminar el inacabado e incompleto proceso de descolonización, en oposición a Habermas, que pretende culminar el proyecto inacabado de la modernidad.

<sup>3</sup> Tenemos en cuenta la advertencia de Grosfoguel (En Lamus Canavate, 2007) quien señala la necesidad de reconocer que todos estamos afectados por el eurocentrismo, entonces, si en el afán emancipador se rechazan los portes de europeos o euro-americanos se estaría reemplazando el fundamentalismo eurocéntrico por un fundamentalismo tercermundista antieuropeo.

<sup>4</sup> No profundizaremos aquí los debates actuales sobre el tema, su abordaje excede nuestras posibilidades de síntesis discursiva.

<sup>5</sup> Como señala Morin, “complejo” viene de *complexus*, que significa: lo que está tejido junto (Morin, 2008a, 2009).

<sup>6</sup> Adoptamos el término en el sentido en que lo entiende Digilio (2011): como tecnologías que emplean disciplinas a modo de procedimientos sobre los cuerpos, para aumentar la fuerza útil, para adiestramiento para el trabajo, cuyo objetivo es producir subjetividades aptas para la producción del capitalismo, pero también como “disciplinas del cuerpo”, que según Digilio, es una denominación más apropiada que la de “anatomopolítica”. Estas disciplinas del cuerpo, a nuestro entender, fueron aplicadas no sólo a partir de la Revolución Industrial, como se deduce a partir de la genealogía foucaultiana, sino que constituyeron una modalidad del biopoder de los colonizadores y continúan actualmente en un régimen de desvalorización de los cuerpos de los sujetos que permanecen en el sistema de la colonialidad.

<sup>7</sup> Permítaseme la metáfora médica, puesto que el principio de la biopolítica moderna (Digilio, 2010) se sostiene en categorías en torno a la autoconservación de la vida del individuo (ciudadano). Y sabemos que en el marco de la colonialidad, se trata de un individuo que es blanco, europeo, y normal. Por lo tanto, ese individuo es “bueno” (conveniente), representa el “bien” para la supervivencia del sistema político.

<sup>8</sup> Información disponible en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7845644>

<sup>9</sup> Según Quijano (2000), de las múltiples jerarquías que conforman el sistema heterárquico del patrón de poder colonial, el racismo epistemológico que opera sobre la ponderación de los conocimientos es especialmente relevante. Entendemos que este racismo epistemológico se expresa también en la obturación impuesta al “pensamiento” religioso, puesto que no se puede escindir las creencias de los saberes, como no se puede escindir lo mítico de lo intelectual. Las creencias y los cultos forman parte de la cultura de los pueblos, el ser humano ha llegado a ser lo que es, en un proceso de hominización y humanización que los abarca en el “ecosistema social” (Morin, 2008a).

<sup>10</sup> Estado-Nación de raíces modernas y europeas, cuestión que no trataremos aquí, pero cabe señalar que se trata de una construcción política que integra nuestra “herencia” europea. El tema del poder del Estado es magistralmente desarrollado por Foucault (2007) genealógicamente, dando cuenta de los dispositivos que lo posibilitaron y afirmaron, así como de los “efectos” sobre las personas.

<sup>11</sup> En esta obra Dussel trata cuestiones abiertas sobre la modernidad, los imperios coloniales europeos y el capitalismo como fenómenos simultáneos. El tema que más nos compete en nuestro caso, se vincula con la propuesta de que el pensamiento crítico de las dos primeras generaciones de la Escuela de Frankfurt se continuaría en la periferia mundial postcolonial a través de la *filosofía de la liberación*; más en concreto, por medio de una *política de la liberación*, que es producto del “giro decolonizador” desde los años setenta del siglo XX.

## Bibliografía

- CASTRO GÓMEZ, S. (2005). *La poscolonialidad explicada para niños*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- DIGILIO, P. (2011). “Lo viviente de la biotecnología”, en: Digilio, P. (Coord.). *Indistinciones. Tecnología, naturaleza, Administración*. Buenos Aires: Mnemosyne.
- DUSSEL, E. (1994). *1492: El Encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del «Mito de la Modernidad»*. La Paz, Bolivia, Plural Editores.
- DUSSEL, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdés.
- DUSSEL, E. (2010). “Descolonización de la filosofía política: ayer y hoy”. En: Cairo, H. y R. Grosfoguel (Comps.) *Descolonizar la Modernidad. Descolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*. Madrid: Iepala.
- ESPIÑEIRA GONZÁLEZ, K. (2010). “La opción descolonial del saber. ¿Analizar para transformar u horizontalidad entre transformación y análisis?”. En: CAIRO, H. y R. GROSGOQUEL (Comps.) *Descolonizar la Modernidad. Descolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*. Madrid: Iepala.
- ESPÓSITO, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FANON, F. (1973). *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- FANON, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LANDER, E. (2011). (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ciccus Ediciones.
- LAMUS CANAVATE, D. (2007). “Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos” en *Tabula Rasa*, N° 7, Bogotá, Colombia.
- LLERAS, E. (2010). “Del educar al pedagogiar”, en Polis, *Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 9, N° 25. Universidad de Los Andes. Bogotá, Colombia.
- MALIANDI, R. (2010). *Ética convergente*. Tomo I. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- MORIN, E. (2008a). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairós.
- MORIN, E. (2008b). *La cabeza bien puesta*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MORIN, E. (2009). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- QUIJANO, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina”, en *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- SLOTERDIJK, P. (2003). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- WALSH, C. (2008). “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el insurgir, re-existir y re-vivir”. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador.