



Formación de la biocolonialidad del poder en América Latina

Formação da biocolonialidade do poder na América Latina

Formation of the biocoloniality of power in Latin America

Andrés Maximiliano Tello

Doctor en Filosofía

Universidad de Playa Ancha

Valparaíso, Chile

andres.tello@upla.cl

<https://orcid.org/0000-0002-6518-4619>

Resumen: El presente trabajo plantea que el término «biocolonialidad» resulta clave para comprender de un nuevo modo la genealogía de las relaciones de fuerzas políticas y jurídicas impuestas en la historia Occidental a partir del siglo XVI. En ese sentido, afirmamos que el proceso histórico de conquista y colonización de América juegan un papel fundamental, aunque usualmente desatendido, en el desarrollo de las «artes del gobierno» sobre las poblaciones y los cuerpos que caracteriza a la modernidad, ese decir, en el devenir de la gubernamentalidad occidental y su colonialidad del poder complementaria, cuestión que se aprecia especialmente al analizar algunos de los tópicos centrales que rondaron los discursos y estrategias desplegados para enfrentar los problemas de legitimidad del poder imperial español, una vez que este intentara gobernar el «Nuevo Mundo» durante la primera mitad del siglo XVI. De esa manera, poniendo especial atención las prácticas discursivas y estrategias gubernamentales en torno a la «condición del indio» y las causas de la «guerra justa» que caracterizaron a la modernidad temprana, proponemos trazar algunos lineamientos generales para nuevas genealogías de una mirada biopolítica no-eurocentrada, a ello nos referimos con el desarrollo de la noción de biocolonialidad.

Palabras clave: biocolonialidad, racionalidad de Gobierno, biopolítica, modernidad, colonialidad.

Resumo: O presente trabalho argumenta que o termo "biocolonialidade" é fundamental para compreender de uma nova maneira a genealogia das relações de forças políticas e jurídicas impostas na história ocidental a partir do século XVI. Nesse sentido, afirmamos que o processo histórico de conquista e colonização da América desempenha um papel fundamental, embora geralmente negligenciado, no desenvolvimento das "artes do governo" sobre as populações e os corpos que caracterizam a modernidade, ou seja, no curso da governamentalidade ocidental e sua complementaridade colonial do poder, uma questão que é especialmente evidente ao analisar alguns dos tópicos centrais que circundaram os discursos e estratégias implementadas para enfrentar os problemas de legitimidade do poder imperial espanhol, uma vez que este tentou governar o "Novo Mundo" durante a primeira metade do século XVI. Dessa forma, dando especial atenção às práticas discursivas e estratégias governamentais em torno da "condição do índio" e das causas da "guerra justa" que caracterizaram a modernidade inicial, propomos traçar algumas diretrizes gerais para novas genealogias de uma perspectiva biopolítica não eurocêntrica, a que nos referimos como o desenvolvimento da noção de biocolonialidade.

Palavras-chave: biocolonialidade; racionalidade de governo; biopolítica; modernidade; colonialidade.



Licencia CC BY NC SA 4.0: Atribución-No Comercial-Compartir Igual-Internacional

Esta obra puede ser compartida y utilizada libremente en cualquier medio físico y/o electrónico por parte del público en general sin mediar ningún permiso. La versión de distribución recomendada es la editada y publicada por Revista nuestraAmérica en cualquiera de sus formatos actuales o futuros, pues es la única versión que garantiza la inclusión de todas las revisiones por pares y mejoras de la editorial. Aun así, se permite la libre circulación de todas las versiones que puedan existir del manuscrito y artículo publicado (*preprints, postprints*, versiones previas y publicaciones de la editorial). Cualquier otro tipo de uso legal que permita la licencia y que implique adaptación o remezcla debe ser consultado a las personas autoras, a excepción de Ediciones nuestraAmérica desde Abajo que posee permisos de publicación no-exclusivos permanentes sobre esta obra. Las personas autoras podrán hacer cualquier tipo de uso legal del «contenido» de esta obra incluso cambiando la licencia de uso sin mediar ningún permiso. Queda estrictamente prohibido cualquier tipo de uso comercial de esta edición o de cualquier adaptación o remezcla por parte de terceros, esta restricción no aplica ni para las personas autoras ni para la editorial.

Abstract: The present work argues that the term "biocoloniality" is key to understanding in a new way the genealogy of political and juridical power relations imposed in Western history from the sixteenth century onwards. In this sense, we affirm that the historical process of conquest and colonization of the Americas plays a fundamental role, although usually overlooked, in the development of the "arts of government" over populations and bodies that characterize modernity, that is, in the course of Western governmentality and its complementary coloniality of power, an issue that is especially evident when analyzing some of the central topics that surrounded the discourses and strategies deployed to address the problems of legitimacy of Spanish imperial power, once it attempted to govern the "New World" during the first half of the sixteenth century. Thus, paying special attention to discursive practices and governmental strategies around the "condition of the Indian" and the causes of the "just war" that characterized early modernity, we propose to outline some general guidelines for new genealogies of a non-Eurocentric biopolitical perspective, which we refer to as the development of the notion of biocoloniality.

Keywords: biocoloniality; government rationality; biopolitics; modernity; coloniality.

* Este trabajo ha sido posible gracias al proyecto ANID Fortalecimiento de Programas de Doctorado convocatoria 2022 folio 86220041.

Introducción

La conquista y colonización de América en el transcurso del siglo XVI marcan no solo el inicio de un proceso histórico sin precedentes, sino que despliegan también una trama compleja de relaciones de poder a escala mundial que definen de algún modo el inherente carácter colonial de la modernidad occidental (Dussel 1994; Mignolo 1998; Quijano 2000; Castro-Gómez y Grosfoguel 2007), alterando e imbricando de ese modo el devenir económico, político y socio-cultural tanto del «Viejo» como del «Nuevo» mundo. Más allá de las «leyendas negras» o «rosas» que han predominado por siglos en las discusiones historiográficas en torno a la conquista de América (Molina 1991), lo cierto es que este acontecimiento puede ser analizado desde sus profundas repercusiones en la transformación histórica de los discursos, las estrategias y las prácticas políticas del imperio español, que caracterizarán más tarde los propios fundamentos gubernamentales de la modernidad occidental. En ese sentido, es posible explorar algunas de las dimensiones políticas, así como los efectos y alteraciones reales que el acontecimiento del nuevo mundo desencadenará en las lógicas del poder imperial y, por ende, en el desarrollo de la propia política moderna occidental que resulta inseparable entonces de la conformación de una *forma específica de gobierno* en América. Como bien lo señalan Carmen Bernard y Serge Gruzinski (1996), hablamos aquí de un acontecimiento que, por primera vez en la historia, enfrenta a una potencia europea con la titánica tarea de «gobernar un continente y de explotar poblaciones desconocidas e innumerables», desatando una serie de cuestionamientos surgidos al interior del propio poder soberano que se convertía, al mismo tiempo, en el primer gran poder imperial de la modernidad occidental:

¿Eran legítimas las guerras de conquista? ¿Era justificable el empleo de la fuerza y de la violencia? ¿Qué condición y qué estatuto había que acordar a los indios? ¿Eran estos hombres, o subhombres? ¿Eran libres o esclavos? Si eran libres ¿qué se les podía exigir? ¿Cómo proteger a los indios sin provocar el descontento y la rebelión de los «pies negros» de América, es decir, de los conquistadores, de sus descendientes y de los colonos que lo habían dejado todo para ir al Nuevo Mundo? (Bernard y Gruzinski 1996, 474)

El hecho de que estas preguntas y preocupaciones rondaran al poder imperial, manifiestan las innegables transformaciones políticas implicadas en la tarea de gestionar el proceso de colonización y gobierno de las Indias. Tal como lo destacara el filósofo Michel Foucault, en sus cursos

del *College de France* que buscaban trazar una historia de las racionalidades de gobierno, es precisamente durante el siglo XVI cuando estalla por primera vez el problema del gobierno en Occidente, es entonces cuando las siguientes preguntas se vuelven un problema generalizado: «¿Cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los otros, por quién se debe aceptar ser gobernado, cómo hacer para ser el mejor gobernante posible?» (Foucault 2004, 110). En ese sentido, Foucault plantea que la génesis de las racionalidades modernas de gobierno se encuentra justo en el punto de cruce entre dos procesos históricos: la disolución de las estructuras feudales mediante la instalación de grandes Estados territoriales, administrativos y coloniales, y a su vez, los cuestionamientos en torno a la dirección espiritual, la dispersión y la disidencia religiosa (Foucault 2004). Ahora bien, es cierto que el análisis del devenir de las racionalidades de gobierno llevado a cabo por Foucault ha sido criticado justamente por su eurocentrismo implícito, al concentrarse exclusivamente en la historia de las naciones europeas (Bhabha 2002), sin embargo, también se ha insistido recientemente en que los análisis foucaultianos pueden aportar una perspectiva heterárquica del poder a la comprensión de las íntimas relaciones entre modernidad y colonialidad desplegadas a partir del siglo XVI (Castro-Gómez 2007; Galceran 2012). En ese último sentido, a continuación buscaremos analizar la proliferación de discursos, prácticas y estrategias de gobierno desplegadas durante el proceso de colonización del «Nuevo» mundo a partir de la noción de «biocolonialidad del poder», que nos permitirá analizar cómo la administración y el control de la vida de numerosos pueblos, territorios y cuerpos, bajo el gobierno imperial supone importantes transformaciones históricas en las definiciones, la reglamentación, los dispositivos y las prácticas de saber y poder que configuran la modernidad occidental, sobreviviendo incluso al colonialismo histórico.

El concepto de «biocolonialidad» ha sido utilizado antes por Juan Cajigas (2007) para referirse a las formas de explotación y gestión de la biodiversidad en el contexto actual de la colonialidad del poder, en otras palabras, para denominar «la actual producción de la naturaleza en el marco del capitalismo posfordista» (Cajigas 2007, 169). No obstante, como bien lo han subrayado Ernesto Schwartz-Marín y Eduardo Restrepo (2013), «el concepto de biocolonialidad se basa en la observación de Foucault de que la biopolítica siempre ha girado en torno a la gestión y explotación de la vida de las poblaciones», y por lo tanto, más que constituir una novedad histórica, la biocolonialidad sería «el producto de la superposición de diferentes nociones de modernidad, nación y conciencia colonial, promulgadas de acuerdo con las exigencias de diferentes entornos políticos» (Schwartz-Marín y Restrepo 2013, 995). En esa línea, aquí nos proponemos analizar la manera en que la conquista y colonización de América suponen problema general para el desarrollo de las artes de *gobierno* de la modernidad, pues en sus fundamentos, formas, métodos y objetivos lo que está en juego es el gobierno de las propias vidas indígenas, esto es, la gestión gubernamental de cuerpos y poblaciones enteras. Así, la primera mitad del siglo XVI se traduce para el imperio español en una notable proliferación de discursos y estrategias que entran en disputa por la definición, reglamentación y administración de las prácticas y formas que debía tomar el gobierno de las Indias. La noción de biocolonialidad nos permitirá pensar así el acontecimiento de la problemática del gobierno en América, es decir, las transformaciones y alteraciones que este genera en las formas y dispositivos del poder político occidental, pero

resguardándonos al mismo tiempo de una visión eurocéntrica de su irrupción. Esto es, de la pretensión europea moderna de «identificarse con la universalidad-mundialidad», canalizando todos los procesos e interpretaciones en una confusión de «*la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como centro*» (Dussel 2000, 48).

El fundamento de la soberanía

La reglamentación y administración de los territorios conquistados debió pasar necesariamente por definir que condición ostentarían los naturales del nuevo mundo en el gobierno colonial. La primera discusión sobre la legitimidad de la ocupación española en América y el derecho de los conquistadores a beneficiarse del trabajo indio ocurrió en 1504 y se relaciona con el testamento dejado por la fallecida reina Isabel, donde manifestaba su deseo de que los indios fueran «*tratados justamente y bien*» (Pagden 1998, 53). Este hecho habría motivado una revisión de la hasta entonces incuestionable soberanía de la Corona sobre las Indias y sus habitantes, y que se consideraba legitimada desde la donación concedida por las Bulas Alejandrinas de 1493, dictadas por el papa Alejandro VI. Sin embargo, los duros tratos y abusos que los colonos seguían dando a los pueblos originarios de América no tardaron en motivar una nueva controversia en torno a la justicia de la conquista. En 1511, en una Iglesia de la Española, el Fray Antonio de Montesinos dio un controvertido sermón a los colonizadores sobre sus reprochables comportamientos. Su discurso causó turbación entre los colonos pues, de acuerdo con la versión recogida por Las Casas, se dirigió a ellos en los siguientes términos:

(...) todos vosotros estáis en pecado mortal a causa de vuestra crueldad hacia una raza inocente. Decidme, ¿qué justicia os autoriza a mantener a los indios en una vergonzosa servidumbre? ¿Por qué razón habéis llevado una guerra tan atroz contra estas gentes que vivían pacíficamente en su país? ¿Por qué los habéis dejado en tal estado de agotamiento, ya que el excesivo trabajo que exigís de ellos los oprime?... ¿Y qué cuidado tomáis de instruirlos en nuestra religión? ¿No son hombres? ¿No tienen una razón y un alma?. (Bartolomé de Las Casas citado en Molina 1991, 86)

Según el historiador Lewis Hanke, el discurso de Fray Antonio de Montesinos puede considerarse incluso como el «*primer grito en nombre de la libertad humana en el Nuevo Mundo*» (Hanke 1967, 39). Lo cierto es que el revuelo causado por este tipo de intervenciones influiría en la pronta promulgación de las *Leyes de Burgos*, entre 1512 y 1513. En términos generales, estas leyes estipulaban una mayor protección para mujeres y niños, para los indios que prestaban trabajos en el sistema de encomiendas y una recomendación a los encomenderos de prestar mayor atención a la instrucción religiosa de sus protegidos. A pesar de estas resoluciones, no se logró establecer dentro de ellas un título que justificara la presencia y explotación española en las nuevas tierras. Por ello, la Corona ordenaría discutir a sus teólogos y letrados los argumentos para la redacción de un documento que legitimase el dominio y las campañas de conquista en las Indias. Como bien lo ha destacado el historiador Anthony Pagden, estas discusiones sobre los fundamentos y las estrategias del gobierno imperial sobre los pueblos originarios de América se convertirían en una constante durante los reinados de Carlos V y de Felipe II, motivo por el cual aumentó también:

(...) la presencia de las universidades españolas en los asuntos de Estado, y algunos de los profesores de más talento (...) fueron apartados completamente de las aulas para convertirse en cancilleres y diplomáticos o, más frecuentemente, en miembros de ese cuerpo de élite de consejeros políticos-cum-espirituales, los confesores reales. (Pagden 1998, 51-2)

Asimismo, Hanke ha puesto de relieve la práctica de la Corona que durante el mismo periodo fomentaba la producción de información y que:

(...) no sólo procuró que el correo con España fuera libre y sin censura, sino que estimuló también la discusión de cada problema americano prácticamente ante los tribunales regulares y especiales que se crearon en España y América para continuar la vasta empresa imperial. (Hanke 1967, 31)

Entre los protagonistas de estas discusiones se encontraba Palacios Rubios, uno de los principales juristas de la Corte, quien escribió en 1514 un tratado sobre estos asuntos y redactó además un *requerimiento* que debía ser leído por los conquistadores a los indios, esta sería una herramienta usada durante gran parte del siglo XVI para exigir la sujeción de los naturales a la autoridad del Rey y del Papa. Así, apelando a la donación de las Bulas de Alejandro VI, Palacios Rubios defendía la legitimidad de la soberanía española en las Indias basada en la supuesta jurisdicción espiritual y temporal del Papa sobre todo el mundo, «*por lo que los reinos de los infieles no gozaban de independencia frente a la Sede romana, y estaban obligados a someterse a la potestad de esta si así se los pedía*» (Zavala 1947, 28). Estos argumentos trazaban una continuidad, aunque no está exenta de fisuras y alteraciones, con un interés de raigambre medieval y que «*contempla el progreso de la Cristiandad a costa de los pueblos gentiles e infieles*» (Zavala 1947, 23). Por lo tanto, durante estas primeras décadas del siglo XVI se aprecia el estallido de la problemática del gobierno colonial, con el claro tránsito desde lo que Foucault llamaría el «poder pastoral» hacia el desarrollo de un nuevo tipo de racionalidad de gobierno, esto es, de gubernamentalidad, que determinaría a partir del siglo XVI el campo de intervención política en Occidente, es decir, la configuración del Estado, del gobierno de los cuerpos y poblaciones (Foucault 2004).

De acuerdo con Foucault (2004), los fundamentos del «arte de gobernar» son introducidos por la Iglesia Cristiana en Occidente durante el Imperio Romano, afincando ahí dispositivos y técnicas que se desplegarán, posteriormente, durante el transcurso de la edad media. La principal característica del poder pastoral es que no busca ejercerse sobre la ciudad, el territorio o el Estado, sino más bien sobre una multiplicidad, sobre la humanidad en su conjunto bajo el objetivo de la salvación de las almas (Foucault 2004, 177). Para Foucault, durante fines del siglo XVI y en el XVII, se asistirá en Occidente a un cambio gradual de esta modalidad de gobierno que, aunque sin eliminarse, dará paso a nuevas tácticas, discursos, saberes y procedimientos para gobernar a cuerpos heterogéneos y poblaciones enteras que terminarán por definir el fenómeno de la «gubernamentalidad» en los Estados modernos. Sin embargo, la genealogía de este proceso es trazada por Foucault con un marcado eurocentrismo, al concentrar exclusivamente su evolución en Francia, Alemania e Italia. Esta marginación del acontecimiento del nuevo mundo como necesario (des)ajuste de las lógicas y formas de gobierno características de Occidente terminará

por desconocer elementos centrales en su propia constitución. Pese a ello, el propio Foucault reconoce que hacia finales del siglo XVI se da por primera vez una:

(...) especie de efecto de contragolpe de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico-políticas de Occidente. Nunca hay que olvidar que la colonización, con sus técnicas y sus armas políticas y jurídicas, trasladó sin duda modelos europeos a otros continentes, pero también tuvo muchos efectos de contragolpe sobre los mecanismos de poder de Occidente, sobre los aparatos, las instituciones y las técnicas de poder. (Foucault 2000, 100)

Asimismo, creemos que el debate teológico-jurídico sobre la condición del indio y la legitimidad de la conquista de América opera transformaciones fundamentales en las lógicas de gobierno y el poder soberano implementados por España. Semejantes alteraciones pueden leerse desde el enfoque foucaultiano aunque terminan también por constatar importantes variaciones en la genealogía política de la gubernamentalidad occidental.

De este modo, si bien el poder pastoral actúa en un comienzo como un dispositivo de justificación central para la colonización española del nuevo mundo y la sujeción de los indios, sus argumentos no tardaron en ser cuestionados. Sus inconvenientes nacieron de lo problemático que resultó sostener la autoridad temporal del Papa en los nuevos territorios anexados por la Corona, ya que su jurisdicción se restringía, por derecho histórico, solamente a los antiguos territorios del imperio romano. La necesidad de encontrar un nuevo fundamento llevó a los apologistas imperiales a dar con las ideas del teólogo escocés John Maior, quien sostenía que no existía una jurisdicción universal por parte de la Iglesia ni por parte de algún Imperio, pero en el caso de los pueblos de las Antillas, a estos se les sometía en concordancia a su condición de *barbarie* y de su *esclavitud natural* (Pagden 1998, 177). Este argumento ocuparía desde ahora un lugar central, incorporando al debate una reformulación de los planteamientos clásicos de Aristóteles en la *Política*. Según lo revisado, se produciría entonces una clara escisión entre dos planteamientos sobre la justa soberanía española en América, y que se pueden identificar: «o en la exaltación indebida de jurisdicciones y valores locales de Occidente (...), o en deprimir la categoría del indio por ser bárbaro, pecador, infiel (...)» (Zavala 1935, 1). Así, el «poder pastoral» comienza a convivir con el discurso de la servidumbre natural que, poco a poco, sustentaría una determinante y nueva racionalidad de gobierno que haría emerger tanto la biocolonialidad del poder –que operaría sobre los pueblos al sur del imperio– como la modernidad occidental temprana.

La «condición del indio» y la biocolonialidad de poder

La imagen de la barbarie indiana, alimentada principalmente por los primeros cronistas españoles, se convierte al comienzo del siglo XVI en la base de una recurrente justificación de la conquista de América. La categorización de *bárbaro* tiene un origen griego y designaba principalmente a todo aquel que viviera fuera de la *polis*. Este término sería utilizado luego con diferentes variaciones por otras naciones europeas. Para la comunidad cristiana los *barbari* designaban a aquellos pueblos no cristianos e infieles, a los que en todo caso el poder pastoral siempre buscaba convertir (Pagden 1998, 35-48). Dentro del contexto de la conquista de América, Palacios Rubios se había planteado

en términos similares, aunque buscando distinguir entre una servidumbre legal y otra natural. La primera se refería a la libertad original de la creación divina, alterada en el mundo por las guerras y la separación de los pueblos que introducen por «derecho de gentes» una esclavitud legal. La segunda, en la línea aristotélica-tomista, argumenta que dominar y servir son dos cosas necesarias en la naturaleza y por ello se encuentran hombres capacitados para cada una (Pagden 1998, 50). El jurista español Juan Gines de Sepúlveda fue el más radical promotor de la aplicación de este último argumento para someter a los pueblos de las Indias. Desde su visión, la nación española poseía unas virtudes, una religión y una cultura claramente superiores e incomparables con:

(...) la de esos hombrecillos en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad, que no solo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia, sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignadas en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras (...) ¿Puede darse mayor o más claro testimonio de la ventaja que unos hombres tienen sobre otros en ingenio, habilidad, fortaleza de animo y virtud? ¿No es prueba de que ellos son siervos por naturaleza? (Gines de Sepúlveda 1951, 35)

La precaria condición asignada por Sepúlveda a los pueblos indios y su capacidad de ingenio, traducida en un devaluado estado de humanidad, busca demostrar como su servidumbre obedece a la conveniencia natural de ser gobernados por una cultura más aventajada. Justifica con ello el derecho para la exigencia soberana de estos nuevos siervos y sus bienes, en consideración de que su mejor modo de vida sería bajo el dominio imperial español. Matizando levemente esta exigencia, Juan Quevedo en 1519 abogaba por una servidumbre natural «bajo fiscalización» de tres aspectos: la confirmación de prudencia y razón en el señor y la carencia de estas en el siervo, la utilidad mutua que les reporte esta relación y la sujeción del indio solo bajo una potestad pública o del príncipe (Zavala 1947, 53). La polémica se centraría entonces en el grado real de la condición sub-humana o en la carencia de razón por parte de los indios. En 1539 Francisco de Vitoria, uno de los pensadores españoles más importantes del siglo XVI, argumentaba que los indios poseían anteriormente una cultura y se demostraba en sus ciudades, sus formas de organización y comercio, lo que ponía de manifiesto cierto uso de razón, aunque no negaba la barbarie en algunos pueblos producto de su mala educación (Vitoria 1963, 186).

En medio de esta discusión, la voz y gestiones en la corte y en el Consejo de Indias de Bartolomé de Las Casas se convirtieron en la más importante defensa a favor de la libertad de los indios. Conocidas son al respecto sus metáforas de los indios como «ovejas mansas» sobre las que se lanzaron crueles «lobos» españoles guiados por la codicia. Pero sus argumentos iban más allá de la victimización de los indios, pues demostraba que no existía un fundamento real para sostener la imperfección humana de estos, pues al ser hijos de la perfecta creación divina, serían también libres y totalmente cultivables en la verdad y la religión cristianas. Así, refiriéndose a pueblos originarios de América, Bartolomé de Las Casas sostiene:

Todas esta universas e infinitas gentes a *toto genero* creó Dios las más simples, sin maldades ni dobleces (...) Son eso mismo de limpios y desocupados y vivos entendimientos, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir

nuestra santa fe católica y ser dotados de virtuosas costumbres, y las que menos impedimentos tienen para esto que Dios crió en el mundo. (Las Casas 1993, 75-6)

Pese a la visión lascasiana, la existencia de una verdadera «economía política de la vida y la muerte» desplegada por conquistadores y colonos en base a la sujeción de la población indígena era un factor clave en la práctica de gobierno durante el siglo XVI, lo cual dificultaba la abolición efectiva de la servidumbre e inscribe de paso cierta manifestación temprana de la biopolítica de las poblaciones y los cuerpos en las relaciones de poder coloniales. Las discusiones y presiones antagónicas en torno al tema no pasaron inadvertidas para una nación de alto carácter legalista, repercutiendo en sus dispositivos reguladores. Así, en 1530 se dictaba una cédula prohibiendo el cautiverio de los indios, pero en 1534 otra cédula volvía a autorizarlo, y en 1542 las *Nuevas leyes* a favor de los indios prohibían tomarlos por esclavos y encomendarlos, pero la abierta resistencia de los colonos y la sublevación en el Perú las hicieron inaplicables y fueron reformadas (Zavala 1935, 47-9). Por su lado, el Papa Paulo III redactó en 1537 la bula *Sublimis Deus* que reconocía como racionales a los indios, alimentando más aún las fricciones. Con intención de terminar toda esta controversia de forma oficial, Carlos V convocaría en 1550, en la capital española de Valladolid, una importante reunión de una comisión conformada por los más destacados juristas y teólogos españoles, la cual se extendería por un mes y haría suspender hasta nuevo aviso toda campaña de conquista en el Nuevo mundo. Así, en el debate sostenido en Valladolid se asiste a «*la última gran controversia celebrada en España, a fin de determinar los reglamentos para los conquistadores y la manera adecuada de predicar la fe*» (Hanke 1974, 77). Este sería también el escenario que enfrentará a Gines de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, sobre cuyos argumentos se pensaba resolver la problemática de la condición de los indios. En tal ocasión, por un lado, Gines de Sepúlveda seguiría defendiendo principalmente la incapacidad de los indios para llevar una «vida política» pues eran casi animales, por lo tanto, los españoles podían tomar sus bienes y servicios en pro de la expansión cristiana. Pero no solo la inferioridad de los indios justificaba la invasión española y su sujeción, sino que además esto lo demandaban sus prácticas anti-naturales e inhumanas:

(...) los increíbles sacrificios de víctimas humanas y las extremas ofensas hechas a pueblos inocentes, los horribles banquetes de cuerpos humanos y el impío culto a los ídolos constituyen causas justísimas para hacer la guerra contra estos bárbaros, aunque sola la infidelidad por sí misma sería causas suficiente, no para castigarlos, sino para corregirlos y convertirlos de la falsa religión a la verdadera, que es el fin que con esta guerra se persigue. (Gines de Sepúlveda 1951, 62)

Por otro lado, Las Casas presentaría argumentos para defender el desarrollo cultural de los pueblos indígenas de América, distinguiendo para eso distintas clases de bárbaros. La primera de ellas sería la de pueblos de extrañas costumbres con organización y prudencia para regirse, la segunda clase es la que carece de lenguas que se puedan escribir mediante caracteres, y una tercera corresponde a hombres con rudeza de ingenio y brutal inclinación que viven sin leyes (Molina 1991, 92). En ese sentido, afirmaba que en un determinado momento «*la gente española era pueblo bárbaro y fiero*» (Las Casas 1962, 230), defendiendo así una visión evolucionista de la cultura con base en la igualdad divina de la creación y la naturaleza racional de los indios. Luego, esto lo llevaba

a recalcar que «*la guerra es antes impedimento para la conversión de los indios que ayuda*» (Las Casas 1962, 231), siendo la doctrina impartida por hombres piadosos, pacífica y voluntariamente aceptada, el mejor camino para este objetivo. Por lo tanto, su conclusión respecto a la legitimidad de la conquista versaba del siguiente modo:

(...) la menor y menos fea e injusta causa que los españoles pudieron haber tenido para hacer a los indios esclavos, era moviendo contra ellos injustas guerras, pues por esta causa de injustas guerras no pudieron hacer justamente uno ni ninguno esclavo, luego todos los esclavos que se han hecho en las Indias desde que se descubrieron hasta hoy han sido hechos injustamente esclavos. La menor razón de este argumento es manifiesta, lo que supone que es no haber tenido los españoles contra los indios jamás justa guerra en ninguna parte de las Indias hasta hoy. Pruébolo de esta manera: porque nunca jamás hubo causa ni razón justa para hacerla ni tampoco hubo autoridad de príncipe y estas son dos razones que justifican cualquiera guerra, conviene a saber, causa justa y autoridad de príncipe. (Las Casas 1962, 44)

Pese a todas las razones esgrimidas, y que posteriormente tanto Gines de Sepúlveda como Las Casas afirmaran su victoria, lo cierto es que jamás se reconoció una resolución oficial del debate, es decir, los jueces no tomaron ninguna decisión colectiva a pesar de que volverían a reunirse en 1551. Por lo demás, en el resto de América continuaron librándose guerras de conquista, por lo menos oficialmente hasta las *Ordenanzas de nuevos descubrimientos y poblaciones*, dictadas por Felipe II en 1573. En estas se disponía, entre otras cosas, que las expediciones que continuaran la colonización no se denominaran más con el término ni los métodos de la «conquista» sino con el de «pacificación» (Hanke 1974, 138-42). Sin embargo, lo cierto es que la idea de una «inferioridad» de la población indígena, es decir, de una jerarquía naturalizada entre razas (europeas/no europeas) terminaría por ser transversal a todo este proceso, actuando como justificación constante, implícita o explícita, de la soberanía imperial y el gobierno colonial. Nos encontramos aquí entonces con una característica fundamental de la biocolonialidad del poder que se inaugura con la modernidad occidental y que, de algún modo, permanece como herencia colonial hasta nuestros días, a saber; la instauración de una economía diferencial de la vida y la muerte, donde unas vidas importan más que otras, a partir de la instalación de una jerarquía que toma como modelo la concepción europea de «lo humano». En otras palabras, los debates sobre la legitimidad de la conquista de América llevaron «*a emplazar el modelo de humanidad renacentista europeo como hegemónico y relegar a quienes no quedaban incluidos en él a posiciones inferiores de humanidad, o a simplemente no considerarlos humanos, como ocurrió con los indígenas y los esclavos africanos*» (Raffin 2022, 45-6).

Es por esta razón, apuntando a dicha jerarquía racial articulada con los dispositivos de dominación que operan detrás de estos debates en el siglo XVI, que el sociólogo peruano Aníbal Quijano no ha dudado en plantear que la conquista de América se traducirá en la articulación de un nuevo principio de poder que operará, a partir de entonces, a nivel mundial:

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI (...) Impuesta como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo. De una parte: «Indio», «Negro», «Asiático» (antes «Amarillos» y «Aceitunados»), «Blanco» y «Mestizo». De la otra: «América», «Europa», «África», «Asia» y «Oceanía». Sobre ella se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio. Y también sobre ella se trazaron las diferencias y distancias específicas en la respectiva configuración específica de poder, con sus cruciales implicaciones en el proceso de democratización de sociedades y estados y de formación de estados-nación modernos. (Quijano 1999, 141-2)

Con esta descripción Quijano se refiere, desde luego, a la formación de una matriz de dominación global que él define como *colonialidad del poder*, esto es, aquella forma de poder que se funda en clasificación racial de la población y su categorización como superior/inferior, operando en todas las «dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal» (Quijano 2000, 342). De acuerdo con la perspectiva de Quijano, la colonialidad, en tanto forma específica de poder, se origina y mundializa a partir del proceso de conquista y colonización de América, no obstante, la *colonialidad del poder* no se agota en el colonialismo histórico, pues este último es un modo de dominación practicado desde la Antigüedad y no siempre se ha fundado en relaciones racistas, en cambio, la *colonialidad* es un patrón de poder mundial que nace en los últimos 500 años, centrado en la diferenciación racial de los cuerpos, y que ha probado ser más duradero que el propio colonialismo, pues aún opera de manera clara en nuestras sociedades. La colonialidad del poder remite entonces a una matriz de clasificación y segregación de la población mundial, que no solo actúa como dispositivo global legitimador de las jerarquías raciales, sino que, por sobre todo, naturaliza las relaciones de opresión iniciadas a partir del siglo XVI.

Este carácter macro-estructural de la colonialidad del poder ha sido cuestionado por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2007), quien desde una perspectiva foucaultiana propone entender las relaciones de poder propias de la colonialidad de acuerdo con sus múltiples expresiones y articulaciones con otras formas en que el poder opera a través de la historia, es decir, entender la colonialidad ya no a partir de una jerarquía sino más bien de una heterarquía: «estructuras complejas en las cuales no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas» (Castro-Gómez 2007, 170). Esta concepción heterarquica admite entonces la existencia de múltiples ejes del poder que pueden variar su expresión y lugar en la trama general de las relaciones de fuerzas de una sociedad en un momento histórico determinado. Lo que hace incluso que la lógica del racismo, como bien lo intuyó Foucault (2000), pueda variar su funcionamiento concreto y sus estrategias según sus distintos contextos. Esto significa que no hay solo «una» colonialidad del poder, sino que esta puede transformarse y re-articularse con otras relaciones de fuerza. Lo mismo vale para lo que aquí denominamos como biocolonialidad del poder, que considera no solo la emergencia específica de la raza como un eje

importante de las articulaciones históricas del patrón de poder global, sino que además alude a la particular manifestación de economías de la vida y la muerte diferenciales que esta articulación supone a partir de la conquista de América.

Las guerras justas y el estado de excepción

Al igual que los debates y normativas imperiales sobre la condición del indio, los discursos y procedimientos respecto a la legitimidad de la guerra contienen importantes claves para entender la configuración de la política de Occidente desde el siglo XVI, pues constituirán el complemento con que se expresa la particularidad de la biocolonialidad del poder. Para comprender a fondo la instauración general de una economía diferencial de la vida y la muerte que esta última noción aborda se hace necesario revisar previamente algunas características propias del desarrollo del poder soberano en Occidente. Desde la antigüedad occidental, el rasgo distintivo del poder soberano, tal como lo señalara Foucault (2002), siempre se ha manifestado como derecho de *hacer morir o dejar vivir*, es decir, contempla la vida de manera indirecta, como abstención del derecho soberano para disponer de la muerte del súbdito, ya sea en función de su defensa o para decretar ser defendido en la guerra. Sin embargo, a juicio de Foucault, a partir del siglo XVII esta característica se trastoca por el surgimiento de un poder centrado ya no en la muerte sino en la invasión de la vida, en su incorporación integral a los cálculos y mecanismos políticos. De este modo, «*haber tomado a su cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo*» (Foucault 2002, 173), así la nueva fórmula del poder sería *hacer vivir y dejar morir*, y con ello, surge la *bio-política* moderna (Foucault 2002). No obstante, revisando en detalle esta tesis, Giorgio Agamben, otro de los grandes genealogistas actuales de la política occidental, ha señalado convincentemente que la *bio-política* tiene ya sus orígenes y fundamentos en la *excepción soberana* (Agamben 1998, 16). También llamada *estado de excepción*, la excepción soberana se presenta como aquello que es interior y excede al mismo tiempo al derecho, como «la forma legal de aquello que no puede tener forma legal» y que es «*el dispositivo original a través del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión*» (Agamben 2005, 24). Estos últimos planteamientos son los que nos parecen más relevantes para entender la problemática de la legitimidad de la guerra en tanto discurso y práctica de poder en el siglo XVI.

La problemática de la «guerra justa» antecedió 1492. Debido a los conflictos políticos y religiosos que España tuvo principalmente con el pueblo musulmán, encontramos durante el medioevo numerosas referencias a la legitimidad de la guerra. Por ejemplo, en el siglo XIII, la ley de *Siete Partidas* enumera entre las causas justas de guerra «*la primera por acrecentar los pueblos su fe y para destruir los que la quisieren contrariar*» (Zavala 1947, 24). Asimismo, en 1479 los Reyes Católicos justificaban su invasión y conquista de las Islas Canarias por estar habitada con infieles y enemigos de la fe católica. En ambos casos se aprecia la influyente doctrina del canonista Enrique de Susa, apologistas de las cortes españolas conocido como Ostiense, que en el siglo XIII afirmaba que al ser el Papa vicario universal de Cristo, y recibir de él facultades plenarias, poseía potestad sobre el mundo cristiano y también sobre el mundo infiel, estando en derecho y justa causa toda jurisdicción y dominio quitados a estos últimos por parte de su poder supremo (Zavala 1947, 24-6). Su influencia

se prolonga sin duda hasta Palacios Rubios y la redacción que este hace del *requerimiento*, el cual llevado a cabo correctamente no ponía en duda la justicia de la aplicación de la guerra. Tal como lo demuestra un documento enviado por Pedro de Valdivia al rey Carlos V en 1550, mismo año en que Sepúlveda defiende en Valladolid las causas justas de la guerra:

Matarónse hasta mil e quinientos o dos mil indios y alancearónse otros muchos, y prendiéronse algunos, de los cuales mandé cortar hasta doscientos las manos y narices, *en rebeldía de que muchas veces les había enviado mensajeros y hécholes los requerimientos que V. M. manda. Después de hecha justicia*, estando todos juntos, les torné a hablar, porque había entre ellos algunos caciques e indios principales, y les dije y declaré cómo aquello se hacía porque los había enviado muchas veces a llamar y requerir con la paz, diciéndoles a lo que V. M. me enviaba a esta tierra, y *habían recibido el mensaje y no cumplido lo que les mandaba*, y lo que más me pareció convenir en cumplimiento de los mandamientos de V. M. y satisfacción de su real conciencia; y así los envió. (Cit. en Hanke 1974, 110)

En este párrafo se aprecia la aplicación conjunta de las doctrinas de Ostiense, Palacios Rubios y Gines de Sepúlveda, puesto que se hace «justa guerra» a nombre de la autoridad Monárquica una vez desacatados los principios del requerimiento, fundados en la potestad cristiana. No obstante, las causas de las «guerras justas» no ostentaron de una total legitimidad, pues siempre se enfrentaban a contundentes objeciones. Por ejemplo, Las Casas ya había señalado la incoherencia de las argumentaciones de desacato o rebeldía para justificar las guerras pues *«ninguno es ni puede ser llamado rebelde si primero no es súbdito»* (Las Casas 1993, 112). Lo cual se sustentaba aún más al reconocer que no existía jurisdicción real de la Iglesia ni del rey más allá del límite efectivo de sus territorios, es decir, en el Nuevo mundo, idea que como vimos terminó por poner en crisis la legitimidad de la conquista en 1573. Ahora bien, sabido es que después de las *Ordenanzas...* de Felipe II la guerra se consideró solo como ultima *ratio*, pero a pesar de ello la expansión mediante la guerra se siguió practicando frecuentemente, y como siempre, en toda América. Entonces ¿Cómo responder a la inevitable presencia de esta guerra en los parámetros de la justicia? ¿Cómo explicar la ambigüedad existente desde principios del siglo XVI entre violencia y derecho?

Las claves de estas preguntas pueden encontrarse en Francisco de Vitoria, celebre pensador de la Escuela de Salamanca, considerado por sus obras *De los Indios* y *Del derecho de guerra* (1539) como fundador de las bases del derecho internacional moderno, y destacado por extraer el problema de la guerra de un orden moral y teológico para llevarlo a un terreno propiamente jurídico. Según sus planteamientos, existiría una igualdad entre las diversas republicas del mundo y por ello ni el emperador ni el papa tienen derechos sobre todo el orbe, más bien existe entre ellas una sociedad y comunidad natural, en la cual los cristianos, y cualquier otro pueblo, pueden recorrer libremente las regiones, comerciar entre ellos y practicar todo lo que tenga que ver con la mutua comunicación, que es derecho de natural y de gentes (Vitoria 1963). Afirma entonces Vitoria: *«Si, pues, hubiera alguna ley humana que sin causa alguna prohibiera lo que permite el derecho natural y divino, sería inhumana e irracional, y, por consiguiente, no tendría fuerza de ley»* (Vitoria 1963, 221).

Insertos dentro de este plano jurídico, para Vitoria la razón y causa de una «guerra justa» no puede provenir: ni de la diversidad de religión, ni por el deseo de ampliar el territorio y tampoco por la gloria o provecho particular del príncipe. Se entiende entonces que la predicación del evangelio, independiente de su aceptación, no es una causa justa de guerra. En cambio, *«la única y sola causa de hacer la guerra es la injuria recibida»* (Vitoria 1963, 249). Pero no basta cualquier injuria, y el príncipe debe asesorarse por consejo público para examinar las causas de la guerra, aunque claramente en este punto Vitoria señala tomando como ejemplo a los pueblos originarios de América:

Se prueba; porque la causa de la guerra justa es rechazar y vengar una injuria, como queda dicho tomándolo de Santo Tomas (Secunda Secundae q. 40); pero los bárbaros, *negando el derecho de gentes* a los españoles, les hacen injuria; luego si es *necesaria la guerra para adquirir su derecho*, pueden lícitamente hacerla. (Vitoria 1963, 224)

En este párrafo clave se vislumbra la zona de indistinción entre lo jurídico y lo extrajurídico que es constitutiva del derecho, *«ese momento en el que se suspende el derecho precisamente para garantizar su continuidad, e inclusive su existencia»* (Agamben 2005, 5). Pues, ante la negación del derecho se plantea la necesidad de su refundación: *es necesaria la guerra para adquirir su derecho*. Vitoria plantea entonces el nexo fundacional entre violencia y derecho, tal cual lo sostiene más adelante:

Por lo tanto, desde el momento en que les es lícito a los españoles aceptar la guerra o declararla, ya les *son lícitas también todas aquellas cosas que sean necesarias para el fin de la guerra, esto es, para obtener la paz y seguridad*. (Vitoria 1963, 225)

Ante la pérdida o negación del derecho se plantea como lícito lo que necesariamente desborda cualquier legalidad, es decir, la restauración del derecho *«en cuanto suspensión del propio orden jurídico» se traduce en lo que «define el umbral o el concepto límite»* (Agamben 2005, 28). Con ello Vitoria plantea lo indecible pero real sobre la justicia en la conquista de América, que la seguridad y la paz de los españoles solo se pueden asegurar en un umbral de indeterminación abierto por la guerra contra los pueblos americanos, o bien, que la suspensión del derecho de estos últimos puede ser necesaria para el bien común. Así, los debates sobre la «guerra justa» en el Nuevo Mundo parecen inaugurar de algún modo el principio moderno del estado de excepción, el cual señala que la *«necesidad constituye, por así decir, el fundamento último y la surgente misma de la ley»* (Agamben 2005, 63). La biocolonialidad del poder extiende así su herencia incluso más allá del colonialismo histórico.

De este modo, se hace posible entender el problemático estatuto de la «guerra justa» en América no en tanto aplicación de un derecho dentro de los marcos legales (como intentaban afirmarlo de forma inconsistente Palacios Rubios o Gines de Sepúlveda) sino que más bien como ejercicio legal que se produce necesariamente en un vacío jurídico. Esto es realmente lo que nos relatan las crónicas de Las Casas o las de Fernández de Oviedo, es decir, no se trata de actos de justicia o injusticia sino de una ejecución en que el hecho se convierte en derecho y el derecho es suspendido y obliterado en hecho. Tanto antes como después de 1573, el estado de excepción se convertirá en regla. Al develarse el estado de excepción como fundamento último del poder soberano en la

conquista de América se entiende que funciona también como dispositivo *bio-político* que *liga y abandona la propia vida indígena en manos del derecho y la gestión política occidental*. A esto último nos referimos entonces con la economía diferencial de la vida y la muerte inaugurada por el surgimiento de la biocolonialidad del poder durante el siglo XVI. Por lo tanto, el estado de excepción que ejecuta la «guerra justa» o la «pacificación» es el dispositivo privilegiado que en América, al menos en el siglo XVI, *incluye de manera excluyente a los pueblos indígenas* en el gobierno imperial. Mediante su aplicación, como señala Gines de Sepúlveda, permite que:

(...) se ejerza sobre los pueblos pacificados un imperio justo, según su naturaleza, y a la vez templado y humano, en suma, cual conviene a príncipes cristianos, acomodado no solo a la utilidad del pueblo dominador, sino también al bienestar de sus súbditos y a su libertad *dentro de los límites de su naturaleza y condición*. (Gines de Sepúlveda 1951, 124)

A modo de conclusión: La emergencia del poder sobre la vida o la *bio-colonialidad de poder*

La controvertida «guerra justa» se convirtió en el dispositivo político privilegiado por el derecho occidental para incorporar la vida del indio a través de su propia suspensión. A diferencia de la «guerra justa» medieval contra los musulmanes, que siempre se hacía bajo el cumplimiento de la ley, la «guerra justa» practicada a los indios siempre tuvo en duda su legitimidad. La paradoja se hace evidente cuando Vitoria, fundador del derecho internacional moderno, para lograr sostener la legitimidad de estas «guerras justas» debe admitir su ejecución y norma solo mediante la propia abolición del derecho. Dos implicaciones importantes para nuestra reflexión se extraen de esto: Primero, que es en la América del siglo XVI donde se funda el *estado de excepción* moderno, y solo posteriormente tiene lugar dentro de los propios territorios europeos, según la descripción agambeniana. Segundo, y en esto sí concordamos con Agamben, la excepción soberana pone en el centro del juego político a la «vida desnuda» del indio. Podríamos decir entonces que, de algún modo, 1492 posibilitará y sentará las bases para el desarrollo de la *bio-política* moderna, pues el despliegue de esta última requerirá de la instauración previa de una economía diferencial de la vida y la muerte que inaugura la biocolonialidad del poder.

La emergencia de la biocolonialidad del poder, durante la conquista y colonización de América, transformará de ese modo la genealogía de las racionalidades de gobierno modernas. Según el mapa trazado por Foucault (2000; 2002; 2004), a grandes rasgos, el desarrollo de las formas de gobierno occidentales va desde el paso del antiguo poder soberano y el poder pastoral decaídos en el siglo XVI hacia el nacimiento gradual de la *biopolítica* durante el siglo XVII con la incorporación de la vida y los cuerpos a las técnicas del poder a través de las *disciplinas* y, luego, consolidándose a partir del XVIII y XIX con el volcamiento del poder sobre la vida en tanto especie, en tanto biopolítica de la población. Surgiría así la gubernamentalidad liberal, es decir, el poder/saber del cálculo económico político, la regulación estadística y la administración securitaria de las poblaciones. No obstante, se aprecia que este mapa foucaultiano es principalmente «intra-europeo». Muy por el contrario, tomando las propias herramientas teóricas foucaultianas, podemos concluir que el

acontecimiento de América trajo como consecuencia una clara transformación en la política occidental, en las lógicas de ejercicio del poder (incorporando en sus cálculos a la vida misma) y en sus formas de gobierno (sustentadas en un nuevo principio racial, la categorización superior/inferior y una economía diferencial de la vida y la muerte). Esta transformación la podemos entender como el surgimiento de una *bio-colonialidad de poder*, y que en tanto nueva forma de gobierno y dominación a gran escala, se convertirá en el presupuesto necesario de la posterior configuración *bio-política* descrita por Foucault. En ese sentido, esto puede llevarnos a indagar no solamente en nuevas perspectivas de análisis histórico sino también en otras formas de comprensión del fenómeno político y de las herencias coloniales que nos afectan hasta nuestros días.

Referencias

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. 2005. *Estado de Excepción. Homo Sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bernard, Carmen y Serge Grunzinski. 1996. *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista, la experiencia europea 1492-1550*. Volumen I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cajigas, Juan. 2007. «La biocolonialidad del poder. Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo», en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 169-193. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. «Michel Foucault y la colonialidad del poder». *Tabula Rasa*, n.º 6: 153-172.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, eds. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, Enrique. 1994. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/Plural.
- Dussel, Enrique. 2000. «Europa, Modernidad y eurocentrismo», en *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, compilado por Edgardo Landier, 39-51. Buenos Aires: CLACSO.
- Foucault, Michel. 2000. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 2002. *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, Michel. 2004. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Galceran, Montserrat. 2012. «El análisis del poder: Foucault y la teoría descolonial». *Tabula Rasa*, n.º 16: 59–77. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39624572005.pdf>
- Gines de Sepúlveda, Juan. 1951. *Democrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria.
- Hanke, Lewis. 1967. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Aguilar.
- Hanke, Lewis. 1974. *El prejuicio racial en el nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. México: Septentas.
- Mignolo, Walter. 1998. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Molina, Miguel. 1991. *La leyenda negra*. Madrid: Nerea.
- Las Casas, Bartolomé de. 1993. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra.
- Las Casas, Bartolomé de. 1962. *Tratado de Indias y el Doctor Sepúlveda*. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.
- Pagden, Anthony. 1998. *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza.
- Quijano, Aníbal. 1999. «¡Qué tal raza!». *Ecuador Debate*, n.º 48: 141–52. <http://hdl.handle.net/10469/5724>
- Quijano, Aníbal. 2000. «Colonialidad de Poder y Clasificación Social». *Journal of World-Systems Research* 6, n.º 2: 342–86. <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228>
- Raffin, Marcelo. 2022. «Derivas de la biopolítica en la arena actual: las nociones de colonialidad y decolonialidad a partir de Michel Foucault». *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, n.º 19: 25–54. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8743466>
- Schwartz, Ernesto y Eduardo Restrepo. 2013. «Biocoloniality, Governance, and the Protection of 'Genetic Identities in Mexico and Colombia'». *Sociology* 47, n.º 5: 993–1010. <https://doi.org/10.1177/0038038513494506>
- Vitoria, Francisco de. 1963. *Las Relecciones de Indis y de Iure Belli de Fray Francisco de Vitoria*. Washington D.C: Unión Panamericana.
- Zavala, Silvio. 1935. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. Madrid: Bernardino de Sahagún.
- Zavala, Silvio. 1947. *Filosofía de la Conquista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Biodata

Andrés Maximiliano Tello: Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca y la Universidad de Valladolid, España. Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Sociólogo. Académico del Departamento de Género, Política y Cultura de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Playa Ancha, Chile. Miembro del claustro del Doctorado en Ciencias Sociales de la misma casa de estudios.

Publicaciones recientes:

2023. «Descolonizar la computación a escala planetaria. Inteligencia artificial y planetariedad en la época del Antropoceno». <http://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132023000200155>

2023. «Avatares de la vida. Biopolítica e inteligencia artificial».

<https://forum.lasaweb.org/files/vol54-issue1/dossier-5.pdf>

2023. «Sobre el colonialismo digital». <https://doi.org/10.18861/ic.2023.18.2.3523>