

LOS CONCEPTOS DE BIOPOLÍTICA Y NECROPOLÍTICA EN LOS POSTULADOS FILOSÓFICOS DE FOUCAULT Y MBEMBE COMO REFERENTES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD

The concepts of biopolitics and necropolitics in the philosophical tenets of Foucault and Mbembe as references in the construction of interculturality

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4887>

Recibido: febrero 16 de 2024. Aceptado: junio 14 de 2024. Publicado: enero 31 de 2025

*Juan Illicachi Guznay**
*Pedro Antonio Carretero Poblete***
*Rómulo Arteño Ramos****

* Doctor en Antropología. Docente-investigador de la Universidad Nacional de Chimborazo. Integrante del grupo de investigación Diseño y Cultura Visual, Ecuador. Correo electrónico: jillicachi@unach.edu.ec, <https://orcid.org/0000-0001-6283-6290>

** Doctor en Historia Antigua. Docente-Investigador Principal 1 de la Universidad Nacional de Chimborazo. Integrante del grupo de Investigación Puruhá, Ecuador. Correo electrónico: pcarretero@unach.edu.ec, <https://orcid.org/0000-0001-8998-7275>

*** Doctor en Educación Superior. Docente-investigador de la Universidad Nacional de Chimborazo. Integrante del grupo de investigación Puruhá, Arqueología e Historia de la Nacionalidad Puruhá. Correo electrónico: rmos@unach.edu.ec <https://orcid.org/0000-0001-9606-6546>

Resumen

El texto se propone analizar las categorías biopolítica y necropolítica en los postulados filosóficos de Michel Foucault (2006) y Achille Mbembe (2011) mediante el “paradigma cualitativo”. Ambos filósofos pertenecieron a la época contemporánea, pero a lugares geospaciales diferentes; el primero, nació en Europa; el segundo, en África, aunque, en parte, Mbembe construye su cartografía teórica alimentándose de los planteamientos filosóficos foucaultianos. Sobre estas bases, se plantea identificar las bondades y limitaciones que pudieran existir en cuanto a la articulación de un proyecto intercultural para ponerse frente a la biopolítica (gestión de la vida) y necropolítica (gobierno de la muerte), que, de seguro, no es un campo pacífico sino disputado. La metodología esgrimida parte de la investigación de las fuentes primarias y secundarias respecto al concepto biopolítico foucaultiano y necropolítico mbembiano. El método de investigación utilizado fue el hermenéutico, debido a la interpretación histórico-filosófica de los textos biopolíticos y necropolíticos. Las conclusiones relevantes sugieren: (a) la biopolítica administra, cuida y multiplica la vida de las personas; (b) la necropolítica gestiona la muerte humana, destruye culturas, epistemes y pueblos enteros, considerándolos superfluos; (c) se piensa que el ejercicio de la biopolítica y de la necropolítica nunca es inquebrantable, siempre tiene líneas de fuga para el beneficio de las poblaciones afectadas; (d) la interculturalidad no solo propone un diálogo respetuoso y simétrico entre las culturas, seres humanos y epistemes, sino con la misma naturaleza, considerando a esta como su madre.

Palabras clave

Biopolítica; Foucault; Interculturalidad; Mbembe; Necropolítica; Política.

Abstract

The text aims to analyze the categories of biopolitics and necropolitics in the philosophical postulates of Foucault (2006) and Mbembe (2011) through the so-called “qualitative paradigm”; two philosophers of contemporary times, but belonging to different geospatial places: the first born in Europe and the second in Africa; Although, in part, Mbembe builds his theoretical cartography by feeding on Foucauldian philosophical approaches. On these bases, it is proposed to identify the benefits and limitations that could exist in terms of the articulation of an intercultural project to confront biopolitics (management of life) and necropolitics (government of death), which, surely, do not It is a peaceful but disputed field. The methodology used is based on the investigation of primary and secondary sources regarding the Foucauldian biopolitical and Mbembian necropolitical concepts. The research method used was hermeneutic due to the historical-philosophical interpretation of biopolitical and necropolitical texts. The relevant conclusions suggest: (a) biopolitics manages, cares for and multiplies people's lives; (b) necropolitics manages human death, destroys cultures, epistemes and entire peoples, considering them superfluous; (c) it is thought that the exercise of biopolitics and necropolitics is never unbreakable, it always has lines of flight for the benefit of the affected populations; (d) interculturality not only proposes a respectful and symmetrical dialogue between cultures, human beings and epistemes, but with nature itself, considering it as its mother.

Keywords

Biopolitics; Foucault; Interculturality; Mbembe; Necropolitics; Politics.

Introducción

El texto hace un recorrido teórico e histórico, de forma tangencial, sobre el origen, conceptualizaciones y debates referente a la categoría biopolítica y la forma como esta categoría ha ido adquiriendo fecundidad en el campo educativo, ciencias sociales y humanas, constituyéndose en una *caja de herramientas* (Foucault, 2012). En esta consideración, se debate que, el concepto de la biopolítica, no es unívoco, sino que se caracteriza por ser polisémico, heterogéneo y polémico. Foucault (2003) esgrimió el vocablo, por primera ocasión, “pasando por las conferencias impartidas en distintas instituciones en Río de Janeiro en octubre de 1974” (López, 2012, p. 236); específicamente, “en el curso de medicina social de la Universidad del Estado de Río de Janeiro” (Cortés, 2014, p. 204) y en algunos de sus cursos dirigidos en el Colegio de Francia entre 1977 y 1979, cuya tesis central consiste en administrar la vida humana como especie.

Por otro lado, el filósofo camerunés Mbembe (2011) es quien acuña y desarrolla la categoría necropolítica, en el 2003, sobre la base del concepto biopolítica foucaultiana, para analizar la manera en que los gobiernos resuelven “quién puede vivir y quién debe morir” (p. 19); *cómo vivirán y cómo morirán* (Estévez, 2015). Mbembe (2011) entiende la necropolítica como la forma en que la soberanía moderna institucionaliza la muerte y hace de ella su práctica por excelencia.

Este artículo se configura a partir de un objetivo general: analizar los conceptos de biopolítica y necropolítica en los postulados filosóficos de Foucault (2006) y Mbembe (2011) como referentes en la construcción de la interculturalidad, conceptos sobre los cuales se desarrollan tres objetivos específicos: (a) analizar el concepto de biopolítica en el postulado filosófico de Foucault (2012); (b) examinar el concepto de necropolítica en el pensamiento filosófico de Mbembe (2011); (c) identificar las bondades y limitaciones del proyecto intercultural frente a la biopolítica y necropolítica en un campo de disputa permanente.

La metodología esgrimida, en el presente trabajo, parte de la investigación de las fuentes primarias y secundarias respecto al concepto de biopolítica en Foucault (2012) y necropolítica en Mbembe (2011). El método de investigación utilizado fue el hermenéutico, en busca de la interpretación histórico-filosófica de los autores referidos.

El artículo se encuentra conformado por tres partes; la primera, presenta una aproximación y comprensión conceptual de la biopolítica confeccionada por Foucault (2006 & 2012). La tesis central de la biopolítica consiste en administrar la vida o gestionar a toda una población en movimiento mediante las tecnologías de dominación. La segunda, hace un breve recorrido analítico por el concepto de necropolítica en el pensamiento filosófico mbembeniano, categoría que se refiere al poder de dar la muerte. La tercera, reflexiona sobre la manera como se desplaza el proyecto intercultural, en ámbitos de resistencia e insurgencia política, educativa y epistémica, frente a la máquina *bio* y *necro* del poder.

El concepto de biopolítica en Michel Foucault

El paradigma biopolítico ha obtenido, en la actualidad, una importancia central en el campo de la investigación, puesto que se ha transformado en tema clave para comprender el mundo actual. La comprensión de la biopolítica implica las siguientes cuestiones: ¿Qué significa el concepto de biopolítica y cuándo nació?, “¿cómo se configuró en caso y de qué aporías todavía es portador en su interior?” (Esposito, 2006, p. 16).

En este contexto, etimológicamente el vocablo biopolítico está compuesto por el prefijo “bio”, que proviene de la palabra griega *bios* (vida) y del semantema “política”, también del griego *polis* (Caldevilla, 2010). La biopolítica es la relación de la vida con la política o la vida es tratada o estudiada *por* y *en* la polí-

tica. Desde el enfoque estructural, Esposito (2006) menciona que, Foucault, no acuñó su denominación, pero su estudio resignificó todo el espíritu de la filosofía política y otras áreas de conocimiento.

Para Benente (2009), posiblemente, el precursor en utilizar el vocablo biopolítico fue el filósofo sueco Rudolf Kjellen. Similarmente, Lemke (2017) considera que el “politólogo sueco Rudolf Kjellen, puede haber sido el primero en utilizarlo” (p. 21); sin embargo, el paradigma cobró notoriedad e importancia en la obra de Foucault (2012); aunque, Foucault señala la necesidad de trabajar sobre el liberalismo antes de hacer un abordaje de la biopolítica. Paradójicamente, en la portada del libro aparezca *Nacimiento de la biopolítica*, la obra no trata sino de forma ligera la categoría biopolítica; si bien, el mismo Foucault (2012) menciona haber pensado desarrollar un curso que tratara sobre la biopolítica, justifica esto argumentando que, para entender lo que es la biopolítica, primero hay que saber el significado del régimen gubernamental liberal.

Al decir de Benente (2009), Esposito (2006) parece coincidir con el período en que Foucault (2010) ubica el origen¹ de la biopolítica. Para el pensador italiano, ya existen huellas de la biopolítica de manera indirecta en las investigaciones de Hobbes²; aunque, el ejercicio biopolítico, se intensifica en el siglo XVIII. Mientras que, para Cortés (2014), el filósofo data el surgimiento de la biopolítica de forma contrapuesta, primero, a mediados del siglo XVIII, luego, a comienzos del siglo XIX:

El término “biopolítica” aparece en varios momentos en la obra de Foucault. Al parecer, lo utilizó por primera vez en una de las conferencias que dictó en un curso sobre medicina social en la Universidad de Estado de Rio de Janeiro (Brasil) en el año 1974. Foucault planteó allí que el poder no se ejerce únicamente a través de la conciencia o ideología, sino que la política también supone un campo de intervención específico en el cuerpo y con el cuerpo. (Cortés, 2014, p. 204)

¹ En esta línea de análisis, “mientras para Foucault y para Esposito la biopolítica sería un fenómeno moderno, para Giorgio Agamben -otro autor italiano contemporáneo- ésta no tendría su origen en la modernidad, sino que habría estado comprendida desde siempre en la política occidental” (Quintana, 2006, pp. 44-45, citado por Benente, 2009, p. 5).

² Mauro Benente menciona: “Si uno tuviera que realizar una muy breve referencia de la obra del Thomas Hobbes, podría remitirse al prefacio de *De Cive*, obra escrita en 1642 en Francia. El análisis del estado de naturaleza cobra importancia, según Hobbes, porque nos permite comprender los derechos de los Estados y los deberes de los súbditos” (Hobbes, 2000, p. 43, citado por Benente, 2009, p. 4).

Para Benente (2009), es posible afirmar —si es que en la obra de Foucault (2012) pudiera hablarse de tal concepto— que la biopolítica no ha sido una categoría fecundamente desarrollada en su obra. No obstante, en la obra en que Foucault (1976/2014) trató sobre la biopolítica fue en el primer tomo de *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, específicamente, en el capítulo 5, titulado “Derecho de muerte y poder sobre la vida”.

Operación de la biopolítica

Ávila-Fuenmayor (2006) argumenta que, las relaciones de poder en el ámbito académico, se han transformado notablemente desde fines de los 70; por ejemplo, luego de la caída del marxismo, Foucault (2003) toma un espacio importante en el escenario de las ciencias sociales y humanas. Particularmente, el surgimiento de las categorías biopolítica y biopoder, en los últimos años, comienza a tomar importancia en los estudios y debates de la teoría y de la ciencia política latinoamericana, “así como la multiplicidad de miradas y perspectivas que se despliegan al abordar las políticas sobre la vida en el presente” (Grinberg, 2013, p. 9).

La categoría biopolítica también cobra relevancia en el momento de entender el modo como la educación actual ya institucionalizada emprendió (re)producción de divisiones, jerarquías y asimetrías sociales de clase, género y etnia (Cheli, 2013). Existe una clasificación de niños sanos y enfermos, niños robustos y débiles, niños *normales* y *anormales* estereotipados y discriminados; de esta forma, la educación, como institución, fabrica vidas útiles para el capitalismo.

La finalidad de las instituciones consiste en repartir en el espacio y ordenar en el tiempo, cuya consecuencia debe ser superior a la sumatoria de las fuerzas básicas (Deleuze, 2014). Asimismo, la biopolítica tiene utilidad porque nos ayuda a entender desde diferentes ángulos la forma como el poder desplaza su ejercicio sobre la vida de las poblaciones en todos los niveles: educan-

dos, padres de familia, conocimientos, profesores, administrativos, barrios y comunidades indígenas; mientras que, la interculturalidad, respeta la vida de todos los seres de la naturaleza, incluso, cuestionando el biocentrismo.

Por otro lado, lo primero que se puede decir es que, la comprensión sobre biopolítica no es uniforme, sino que, por el contrario, se nos presenta como un concepto, principalmente, polisémico, e incluso, controversial. Dicho de otra manera, la biopolítica es un campo heterogéneo, difícilmente agrupable en una perspectiva única (Conno, 2013, Giorgi, 2014), no solo porque los dos términos que componen el concepto biopolítico; a saber, el de vida y el de política, son conceptos polisémicos y controversiales en sí mismos, sino, también, esencialmente, porque la biopolítica es una teoría que pone en relación dos léxicos que, por lo menos, la gran tradición del pensamiento filosófico-político europeo examinó, con raras excepciones, como sustancialmente opuestos (Conno, 2013).

Uno de los filósofos que más ha trabajado sobre esta categoría es Roberto Esposito (2006), tomando el análisis foucaultiano en torno a la biopolítica³, que giró alrededor de la pregunta que, según el autor, quedó sin resolver o, más bien, posee varias respuestas posibles, por ejemplo, “¿por qué, al menos hasta hoy, una política de la vida amenaza siempre con volverse acción de muerte?” (p. 16). Esposito (2006) no desconoce la extraordinaria fuerza analítica del trabajo de Foucault (2010), pero cuestiona la ausencia de una respuesta definitiva a la pregunta, como si exigiese una sola respuesta válida y universal; si bien, el mismo autor reconoce la oscilación de respuestas diferentes a la problemática planteada por Foucault (2006). De esta manera, Esposito (2006) apuesta por una *biopolítica afirmativa*, mientras que, Agamben (1995/2003), se direcciona por una *biopolítica tanatopolítica*, que se evidencia en los Estados totalitarios y campos de concentración, tanto en el régimen fascista como en el nazi.

Cuando Agamben (2003) dice que el poder puede volverse acción de muerte, se puede entender que el poder tiene cortes, interrupciones en sus matanzas; es como decir que el poder descansa para luego matar con más

³ Para Antonio Negri (2013), el libro de Foucault, cuyo nombre es *Nacimiento de la biopolítica*, resultado de un curso dictado en 1979 en el Colegio de Francia, a pesar de llevar el mismo nombre, desarrolla con mayor profundidad el neoliberalismo, lo que hace que descuide la categoría biopolítica.

fuerza. En contraposición a esta tesis, se puede decir que, el poder, mata permanentemente, porque su ejercicio es permanente, su gobernabilidad sobre la vida es continua y en todas las *mallas* que teje.

Aquí, pueden encajar las reflexiones de Valverde (2015), que señalan que los gobiernos no matan con su ejército, pero dejan morir a las personas. Se dejan morir a los niños con enfermedades crónicas, a las mujeres y hombres ancianos; acción contraria al paradigma intercultural. Para esta propuesta hasta la naturaleza es tratada como un ser humano, frente a la biopolítica que opera en dos vías; por un lado, el poder regularizador se presenta como constructor de la vida, pero controlando sus incidencias, sus riesgos, sus deficiencias; por otro lado, de manera indirecta, resta vida, al dejar morir.

Se insiste en la cuestión: ¿Qué es la vida para la biopolítica en las reflexiones de Esposito y Foucault?, o, ¿qué puede ser la vida de los escolares, por ejemplo, para la biopolítica? Para responder, se acude a las problematizaciones del filósofo Esposito (2006), quien, en su obra *Bios, biopolítica y filosofía* explica por qué la política moderna asentada en el amparo de *bio* es también, fundamentalmente, una política de muerte⁴, una tanatopolítica, en la medida que requiere que la política adopte siempre decisiones de vida y muerte; que parte de la especie humana puede ser seleccionada y exterminada para que otra parte pueda seguir viviendo. Esposito (2006) menciona que, la biopolítica afirmativa, puede ser una política que no es un poder sobre la vida, pero sí una política de la vida misma.

El silencio relativo de Foucault (2010) frente a la pregunta: ¿Cuál es el concepto de vida que Foucault presupone en su concepto de biopolítica?, fue contestada por los teóricos de la biopolítica Giorgio Agamben (2003) y Antonio Negri & Michael Hardt (2002). El primero, introduce la idea de “nuda vida” o “vida desnuda”, un concepto alternativo de vida biopolítica, mientras que, el segundo, desarrolla la idea de “vida productiva”, un concepto alternativo de vida biopolítica. Desde Foucault (2010), Esposito (2006), Agamben (2003) y Negri & Hardt (2002), la política adquiere el estatus de biopolítica; es decir, modo de gobernar que estataliza el *bios* (Pankova).

⁴ Cuando la política moderna es una política de muerte es tanatopolítica (eugenesia, genocidio, racismo), mientras que, la política moderna basada en el cuidado de la vida, es desde la perspectiva biopolítica.

Dicho en reflexión de Cortez (2015), se diría que, Antonio Negri & Michael Hardt (2002), observa en Nietzsche y Foucault una concatenación que analizarían el surgimiento contemporáneo de la biopolítica por una temporalidad inmanente y poshumana. El mismo Esposito (2006) menciona que, a Nietzsche, la categoría *bíos* le da un carácter interesante al análisis biopolítico.

Además, “toda la literatura sobre Nietzsche enfatizó siempre el elemento vital: la vida como única representación posible del ser. Pero lo que tiene evidente relevancia ontológica ha de interpretarse también en clave política” (Esposito, 2006, p. 129). Para este pensador, la vida es desde siempre política, entendida como modalidad originaria en que lo viviente es o en que el ser vive: “piensa Nietzsche la dimensión política del *bíos*: no en cuanto carácter, ley, destino de algo que vive con anterioridad, sino como el poder que desde el principio da forma a la vida en toda su extensión, constitución, intensidad” (Esposito, 2006, p. 130). Aunque para Nietzsche (2016) la vida sea voluntad de poder, desde la perspectiva de Esposito, no implica que la vida requiera del poder ni que el poder captura y desarrolla una vida puramente biológica, sino que, la vida, no conoce modos de ser distintos al de una continua potenciación.

El término *bios* también ha sido inspirador para el nacimiento de otros debates, por ejemplo, Negri (2013), al arribar, en el 2012, a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Ecuador, para conducir varios seminarios y conferencias, abordó el concepto denominado biocapitalismo que, en lo fundamental, tiene dos significados:

El primero indica un capitalismo industrial aplicado al desarrollo de las ciencias biológicas en general. El segundo, se refiere a un capitalismo que para su valorización (es decir para sacar ganancias) ya ha involucrado a la totalidad de la sociedad. (p. 20)

Incluso, la dominación y subordinación a la Pacha Mama (madre naturaleza).

En este sentido, el biocapitalismo se adueña de toda la vida. Se vuelve dueño y amo de la vida con potestad de tomar decisiones sobre la vida y de la vida. Digámoslo de otro modo, tomando las reflexiones que Negri & Hardt (2002) hace en uno de los apartados del libro *Imperio*, el biopoder se extiende,

tomando el nombre de organizaciones humanitarias: grupos pacifistas, Médicos sin Fronteras, Amnistía Internacional, estas Organizaciones no Gubernamentales (ONG) amplían sus ramificaciones en toda la extensión del biopoder, son los capilares de las redes contemporáneas de poder o, para retomar la metáfora general, son la base ancha del triángulo del poder global. Para Negri & Hardt (2002), las acciones de las ONG concuerdan con las actividades del imperio “más allá de la política”, en el escenario del biopoder, lo que satisface las necesidades de la vida misma.

En torno a estas problemáticas, adquiere especial sentido que la presente sección formule teóricamente las siguientes cuestiones: ¿La biopolítica y el biopoder, como horizonte teórico, se pueden constituir en una *caja de herramientas* para pensar la educación de hoy, la interculturalidad, el conocimiento y de nuestra realidad, a pesar de conceptualizaciones polisémicas y polémicas? Dicho de otra manera: ¿Es posible el entrecruzamiento de la interculturalidad con la cartografía conceptual foucaultiana? Preguntas que serán respondidas en los siguientes apartados, pero, antes, se analizará el concepto de necropolítica, confeccionado por Mbembe (2011, 2016).

El concepto de necropolítica en Achille Mbembe

El filósofo camerunés Achille Mbembe (2011) acuña y desarrolla el concepto de *necropolítica* para analizar “la hipótesis de que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir” (Mbembe, 2011, p. 19), cómo deben vivir y cómo deben morir. Para Mbembe (2011 & 2016), la necropolítica tiene relación con la política y la muerte. Concomitantemente, Rodríguez (2017) considera que “la política es, por lo tanto, la muerte que siempre amenaza la vida humana, es decir, la vida se pone en jaque al ser amenazada con ser aniquilada, dándole muerte” (p. 150). Para Mbembe (2012), el término necropolítica engloba, básicamente, tres aspectos:

En primer lugar, los contextos en los que el estado de excepción se ha vuelto la regla; en el segundo lugar, la tecnología de poder que se dirige hacia las poblaciones consideradas superfluas o desechables, destruyendo materialmente sus cuerpos, y, en tercer lugar, esas figuras “en las cuales el poder, o el gobierno, se refieren o apelan de manera continua a la emergencia, y a una noción ficcionalizada o fantasmática del enemigo. Que, por estar amenazados, podemos matar sin distinción a quien juzgamos como nuestro enemigo. (p. 136)

Mbembe (2012) comprende la necropolítica como la soberanía moderna que institucionaliza la muerte y hace de ella su ejercicio por excelencia. Para Rodríguez (2017), los seres humanos, desde las zonas de necropolítica, son vistos como objetos de compra y venta que se rigen por datos económicos; o sea, que su vida y muerte tiene una plusvalía según lo decidan los gobernantes. Aquí, funciona la necroeconomía. En reflexiones de Montag (2005), se puede decir que, en la necroeconomía, el mercado demanda que la muerte sea posibilitada y admitida por el poder soberano y por quienes van a morir por su condición de pobreza.

Similarmente, Valverde (2015), inspirada en el concepto necropoder de Mbembe (2011), subraya que la vida, para la necropolítica, es objeto de cálculos, según los cuales deja morir a los que no tienen rentabilidad: los dependientes, los enfermos crónicos, los ancianos, las personas sin hogar y se les culpa de su propia situación, en este sentido, los excluidos son muertos en vida. Concomitante a este planteamiento, Nogales (2020) considera “que el capitalismo es siempre una economía y que ha existido tanto en los tiempos de la soberanía como en los del biopoder y del necropoder” (p. 2006); aunque, Nogales (2020), subraya que en la sociedad actual se ha acentuado el oficio de la muerte en la economía: “Nunca como ahora la muerte había ocupado un lugar tan destacado en la sociedad en su conjunto” (p. 2006). “También se puede entender como una muerte en vida, porque al estar constantemente amenazada por aniquilación o en una situación de abandono, los hombres, a pesar de estar vivos, son como “muertos vivientes” (*zombis*), una expresión paradójica” (Rodríguez, 2017, p. 150).

Valverde (2015) subraya que, a los cuerpos que no son útiles para el sistema, que no producen ni consumen, se les deja morir. Asimismo, para Nogales (2020) la vida y la muerte se convierten en una mercancía cuando existen personas que, a cambio de dinero o de algún otro bien, se ponen a la disposición de quien anhela que alguien deje de existir. Aquí, es importante recalcar que, Achille Mbembe (2011), como buen lector de Franz Fanon (2011, 2018), teje la categoría necropoder con el racismo, considerando que el racismo radical se propone exterminar, aniquilar la humanidad, pero sin cometer asesinato o, también, tratar como esclavos a las razas humanas consideradas como inferiores:

La condición del esclavo es, por tanto, el resultado de una triple pérdida: pérdida de un “hogar”, pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su estatus político. Esta triple pérdida equivale a una dominación absoluta, una alienación desde el nacimiento y a una muerte social (que es una expulsión fuera de la humanidad). (pp. 31-32)

La cartografía teórica necropoder es debatida por Mbembe (2011) en el libro *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. En esta obra, la biopolítica no es suficiente o no contribuye en la comprensión de cómo la vida se somete al poder de la muerte en África, siendo la biopolítica foucaultiana el ejercicio del poder de *hacer morir y dejar vivir*, mientras que, el necropoder mbembeniano, es el ejercicio del poder de *hacer morir y dejar vivir* y, siguiendo esta analítica, se puede decir que, la biopolítica foucaultiana, es incompleta e insuficiente para entender los problemas latinoamericanos y actuales. Para Mbembe (2011), la concepción incompleta del biopoder era evidente, solamente el necropoder podía explicar la dominación contemporánea. En tal sentido dice:

He intentado demostrar que la noción de biopoder es insuficiente para reflejar las formas contemporáneas de sumisión de la vida por la muerte. Además, he utilizado las nociones de política de la muerte y de poder de la muerte para reflejar los diversos medios por los cuales, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo de una destrucción máxima de las personas y de la creación de *mundos de muerte*, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de muertos vivos. (pp. 74-75)

En la necropolítica, los individuos operan como “*muertos vivientes*”, en la biopolítica actúan como individuos que *ostentan libertades y derechos* donde supuestamente se maximiza la vida (Rodríguez, 2017). Dicho en palabras de Estévez (2015):

Para los teóricos de la biopolítica es un punto de partida fundamental para el análisis de las relaciones de dominación, pero en el contexto del tercer mundo resulta insuficiente porque los dispositivos y las técnicas, prácticas y estrategias en las relaciones de dominación tienen efectos muy radicales. (p. 144)

Como efectos de las guerras contra el narcotráfico, el crimen organizado y las muertes masivas en las cárceles del Ecuador, por ejemplo. En estos casos, no solo se administra la vida (biopolítica), sino, también, la muerte (necropolítica). No se contraponen ni existe ruptura entre la necropolítica y la biopolítica, funcionan de manera relacional. Según la lectura de Gigena (2020), Mbembe (2016) asegura que, en la modernidad global (nuestra actualidad), se articula lo disciplinar, lo biopolítico y lo necropolítico bajo una forma capaz de alcanzar una dominación “absoluta” sobre algunas poblaciones, tal como operó en la época de la colonización con los esclavos. Aquí, puede corroborar un caso concreto, al decir de Morena (2022):

A lo largo de 2021, Ecuador vivió la peor crisis carcelaria de su historia. Durante los meses de febrero, julio, septiembre y noviembre, se produjeron cuatro matanzas en diferentes recintos carcelarios del país que terminaron con la vida de unos 250 presos, cometidas con una brutalidad inhumana. (párr. 1)

Este hecho infiere a decir que, en Ecuador y en los países llamados “subdesarrollados”, en vez de biopolítica existe necropolítica, siendo uno de los indicadores de la presencia de una política de la muerte, en lugar de una política de la vida como entiende Foucault (Mbembe, 2011). Esto, no implica que la biopolítica y necropolítica se contrapongan; más bien, funcionan simultáneamente. Una de las razones para subrayar es que

Diversos teóricos de África, América Latina y Europa del este han destacado que la biopolítica no funciona igual en todas partes, y que es insuficiente para explicar los objetivos de las relaciones de poder en el tercer mundo, donde la violencia criminal y la del Estado gubernamentalizado revelan que el objetivo no es la regulación de la vida sino de la muerte. (Estévez, 2015, p. 144)

Dicho de otra manera, Mbembe (2011) no quita la importancia de la operación de los poderes disciplinar y biopolítico, sino que considera que es insuficiente para analizar el ejercicio del poder en todos los espacios geográficos y geopolíticos.

Según Estévez (2018), el filósofo africano subraya que, la propagación de armas y la existencia de mundo muerte —zonas donde los sujetos se encuentran tan marginados que en realidad viven como muertos en vida—, se constituyen en datos para evidenciar que existe una política de muerte y no de la vida como reflexiona Foucault. Esta lectura de Estévez (2018) parece incompleta por cuanto Mbembe (2011) no ve una ruptura o desencadenamiento entre biopolítica y necropolítica, contrariamente existe interrelación y encadenamiento entre los tipos de poder formulado por Foucault y la necropolítica mbembeniana.

Incluso, Mbembe (2011) va más allá para desarrollar el engarzamiento de tipos de poder cuando afirma que, bajo el régimen del apartheid, un terror particular, se teje el biopoder (Foucault, 2014), el estado de excepción y el estado de sitio (Schmitt, 1994). El poder se vuelve poderoso, terrorífico, precisamente, por la combinación de tipos de poder.

La necropolítica mbembeniana, con huellas y legados foucaultianos, propone conceptualizar la soberanía como el poder de dar vida o muerte del que disponen los dirigentes africanos sobre su pueblo. Similarmente, Valenzuela (2019), con quien se está de acuerdo, argumenta que Mbembe (2016) revive la concepción de biopoder y biopolítica de Foucault (2002) manifestando el control del poder sobre el dominio de la vida. “Su propuesta de necropolítica contiene conceptos como políticas de la muerte y poder de la muerte, donde las armas son un recurso de destrucción máxima de personas y crean mundos de muerte” (p. 100).

Ambos autores recalcan la inspiración teórica de Mbembe (2016) en el concepto biopolítico de Foucault (2012). Por su parte, Schwarz (2015) considera que, en el tercer mundo, tanto la biopolítica como la necropolítica son estrategias de un mismo engranaje. Es así como la necropolítica “se refiere al

poder de dar la muerte con tecnologías de explotación y destrucción de cuerpos tales como la masacre, el feminicidio, la ejecución, la esclavitud, el comercio sexual” (Estévez, 2018, p. 10), los secuestros y las desapariciones forzadas

En resumen, la biopolítica administra la vida, mientras que, la necropolítica, la muerte; no obstante, a partir de estas reflexiones compartidas, Estévez (2018) plantea, a manera de hipótesis, que no son categorías separadas ni aisladas, sino constitutivas; es decir, se construyen la una a la otra. El mismo Mbembe (2011), tomando el caso palestino, señala que “la ocupación colonial de la modernidad tardía es un encadenamiento de poderes múltiples: disciplinar, biopolítico y necropolítico. La combinación de los tres permite al poder colonial una absoluta dominación sobre los habitantes del territorio conquistado” (p. 52). En esta conexión e interacción de categorías, Quiñones (2023) considera que “desde 2006 se gobierna por excepción, se aplica la necropolítica y necroeconomía en la necrocolonia, la colonia de la muerte” (p. 207).

Ciertamente, no es posible negar la interrelación entre la biopolítica y la necropolítica por el mero hecho de que el segundo concepto haya nacido en contraposición al primero. La biopolítica no solo es un concepto eurocéntrico o francocéntrico, sino que, también, limita entender el ejercicio del poder en todas partes, puesto que no funciona de la misma manera en todos los contextos. Entusiastamente, para Valenzuela (2019), actualmente, ha cobrado particular relevancia el concepto de necropolítica,

donde plantea que la soberanía consiste, en última instancia, en la posesión del poder y decisión sobre quién puede vivir y quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir sería la condición central de la soberanía definida como el derecho de matar. (p. 99)

Al decir de Valverde (2015), la necropolítica es la política basada en la idea de que, para el poder, unas vidas tienen valor y otras no lo tienen. Etimológicamente,

la necropolítica (del griego *necro*, muerte) del neoliberalismo no necesita armas para matar a los excluidos. Por medio de sus políticas, los excluidos viven muertos en vida o se les deja morir porque no son rentables. No sirven ni para ser esclavos. (pp. 15-16)

Frente a esta realidad, ¿cuál es el concepto o arquitectura teórica que puede guiarnos hacia la resistencia? ¿El proyecto intercultural es capaz de detener las operaciones biopolíticas y necropolíticas? Estas y otras cuestiones se desarrollarán en el siguiente apartado.

La interculturalidad como alternativa frente a la biopolítica y la necropolítica

Aquí, interesa iniciar con algunas definiciones respecto a la interculturalidad en términos dinámicos y comprendidos contextualmente. La interculturalidad como discurso cobra fuerza en el contexto latinoamericano, especialmente, en los países andinos, incluso, como motor de reivindicaciones étnicas frente a la biopolítica y necropolítica. Krainer (2023) subraya que el proyecto intercultural toma relevancia en la década de los noventa, como concepto, práctica colectiva y proyecto social interesado en (re)vitalizar la diversidad cultural.

En este sentido, el paradigma intercultural continúa siendo “fuente de inspiración y al mismo tiempo vehículo para la articulación de críticas contextuales a la cultura dominante; críticas que a su vez tendrá que formularse considerando una doble dimensión” (Fornet-Betancourt, 2006, p. 19),

me refiero a que, por una parte, tendrán que ser crítica de lo que domina o se impone con la dominación de la cultura dominante —pensamiento único, individuales, mercantilización de las relaciones humanas, consumismo, desmemorización, etc., así como los medios e instrumentos con que expande lo dominante —sistema de información, publicidad, industria recreativa, modas, etc.—. Por otra parte, también tendrán que articularse como expresiones manifestadoras de lo (supuestamente) dominado por la cultura dominante, es decir, hacerse portavoz de todo lo que la dominación de la cultura dominante oprime, margina o violenta. (Fornet-Betancourt, 2006, p. 19)

Se debe entender la interculturalidad, al mismo tiempo, como un concepto, una práctica colectiva, individual y un proyecto de sociedad (Torres, 2010; Walsh, 2009). La interculturalidad es una teoría y una práctica de relaciones. “Trabajando por la convivencia humana la interculturalidad es el arte

de relacionar y de hacer conscientes las relaciones, es teoría y práctica de relaciones; y, en cuanto tal, da realmente la clave para superar el escollo del relativismo cultural” (Fornet-Betancourt, 2006, p. 17). En este sentido, en el enfoque intercultural la vida, no solo de los humanos, sino de todos los seres vivos, se interrelacionan respetuosamente, mientras que, la biopolítica, dirige la vida humana en términos de relaciones de poder.

Por su parte, Castro et al. (2016) frente a la pregunta: ¿Qué se entiende por interculturalidad?, subrayan que existe un cierto consenso en sostener que la construcción conceptual de la interculturalidad es difusa y, a veces, confusa, hasta el punto de que puede dar cabida a la (re)producción de los postulados biopolíticos y necropolíticos. A estas características se le pueden atribuir algunas consideraciones fundamentales, siguiendo las reflexiones de Torres (2010) y Fuller (2002): (a) el concepto de interculturalidad es polisémica, cambia de significado para las culturas subyugadas y tiene otro significado para las culturas dominantes; (b) los conceptos de interculturalidad son relativos, dependen del contexto, de un tiempo y un espacio; (c) el concepto de interculturalidad depende desde dónde se formule y quién lo haga; (d) el concepto de interculturalidad no es estático ni universal; (e) la variedad de conceptos muestra que la interculturalidad es una idea complicada y amplia; no obstante, útil para cuestionar y resistir la biopolítica y necropolítica.

En este ámbito de conceptualización, al decir de Claros y Viaña (2009), la noción conservadora y dominante de interculturalidad es *una interrelación de respeto y diálogo entre diversos para vivir en armonía*. Similarmente, Briones (2002) define la interculturalidad como una relación entre pares y no desde un sector dominante para otro subalterno, de la manera como el poder administra la vida y la muerte.

Esta definición podría ser considerada como un discurso demagógico lanzado por los altoparlantes o desde una tarima, para capturar aplausos multitudinarios si no se hace acompañar con acciones concretas y evidentes, pero, también, se puede entender como una moda teórica y política. Creo

que la interculturalidad debe ser parte sustantiva de la cultura política de las democracias participativas en contextos pluriculturales como el ecuatoriano (Tubino, 2002), para combatir y mitigara la *bio* y necropolítica.

Las políticas interculturales buscan resolver los problemas que generan la discriminación positiva y la acción afirmativa y los problemas que no resuelven. Creo que los planteamientos interculturales tienen aún hondos vacíos programáticos que es necesario identificar y tematizar con precisión. (Tubino, 2002, p. 73)

Para los pensadores Claros & Viaña (2009), “la interculturalidad como aspiración a un tipo de relación social de respeto y diálogo entre diversos para vivir en armonía, no existe como fenómeno social general ni existirá” (p. 7), si no se desmonta el canon económico, educativo, político, social y cognitivo establecido. Al no afectar estos cánones, la interculturalidad solo existiría en el ámbito del sueño y del olvido. Similarmente, Fuller (2002) considera que, la interculturalidad, aún se constituye en un deseo y una utopía bloqueada porque, en realidad, las relaciones entre diversos se basan en las injusticias e inequidades visibles en el acceso a recursos materiales y simbólicos.

También, se debe subrayar que no es suficiente promover la tolerancia cultural para un diálogo intercultural simétrico, sino el compromiso, sobre todo del Estado y la sociedad civil, en el fomento de la interculturalidad. Además, “la interpelación intercultural del complejo científico-tecnológico actual quiere de este modo ayudar a provocar una recapacitación en el interior mismo de la cultura dominante en nuestras sociedades actuales” (Fornet-Betancourt, 2001, p. 52); aunque, en la realidad, quienes se capacitan más son los excluidos, como si la interculturalidad fuese, solamente, un asunto de pobres y marginados.

Desde la analítica de Walsh (2002), en el contexto ecuatoriano, la interculturalidad está surgiendo como un modelo y una propuesta social, política y epistemológica promovida por los indígenas y afros. Lo intercultural debe pasar necesaria y obligatoriamente por lo económico, caso contrario seguirá operando la necroeconomía. Por lo tanto, la propuesta intercultural significa, esencialmente, establecer una política de des-subalternización y decolonización en todos los campos. Implica, también, ponerse al frente de todo tipo de colonialidad, *necro* y biopoder. Correlativamente, para Alvarado (2002) “la

construcción de una sociedad intercultural implica un proyecto político que permita establecer un diálogo entre culturas. Este diálogo debe partir de la aceptación de la propia identidad y de la autoestima” (p. 36).

Con base en estas reflexiones, la interculturalidad; por un lado, por las experiencias de quienes elaboran este escrito, puede servir en la configuración de las insurgencias culturales, epistémicas y políticas de la subalternidad, pero, también, ser un mecanismo de vaciamiento, control de la cultura hegemónica. En este sentido, la interculturalidad no es un campo pacífico, sino de disputa y tensión. En particular, en la época que estudió Barabas (2006),

La interculturalidad en América Latina no responde, al menos por ahora, al conjunto de relaciones de convivencia tolerante y respetuosa entre los diversos grupos étnicos (pueblos originarios), en el marco de políticas favorecedoras del pluralismo cultural actuante, sino que alude a una interculturalidad discriminatoria, racista y explotadora que se desenvuelve, en el mejor de los casos, en el ámbito ideológico y político de un pluralismo que no tiene gran vigencia en términos de las leyes y de la defensa de derechos étnicos. (p. 6)

Por su parte y en la misma época de análisis, Albó (2006) plantea la necesaria interculturalidad no solamente para una convivencia armónica de las diversidades, sino, también, como una forma de enriquecimiento recíproco.

En el contexto latinoamericano y ecuatoriano, la interculturalidad se enfrenta con un proyecto necropolítico y biopolítico que destruyen modos de vida, lenguas y culturas enteras. En concreto, mediante el currículo escolar, consensado entre los poderes hegemónicos, se pretende formar una ciudadanía regional, nacional y global mediante reflexión, altamente competitiva, disciplinada, obediente y políticamente moderada al estilo biopolítico (Cheli, 2013).

Cuando se hace alusión a los poderes hegemónicos, se entiende a la hegemonía cultural, económica, política y educativa de Occidente. Paralelamente,

en opinión de Lander, las ciencias sociales y las humanidades que se enseñan en la mayor parte de nuestras universidades no sólo arrastran la “herencia colonial” de sus paradigmas sino, lo que es peor, contribuyen a reforzar la hegemonía cultural, económica y política de Occidente. (Castro-Gómez, 2007, p. 79)

En esta misma línea de reflexión, Fuller (2002) reconoce, refiriéndose a la educación boliviana⁵, que el sistema educativo (re)produce la dominación (neo)colonial y, para lidiarla, los planes de estudio deben valorar los saberes particulares. La educación ecuatoriana, en todos los niveles, debe constituirse en una caja de herramienta que contribuya al desarrollo de una sociedad justa, equitativa, plurinacional e intercultural.

El poder es una máquina que siempre se ha desplazado con la imaginación de que alguien vale más que otros, al estilo necropolítico. Los que no son rentables pueden ser descartados y excluidos del mundo de los derechos. La interculturalidad impulsa un proyecto denominado “unidad en la diversidad”, incluso, respeto a la naturaleza, como si fuese su madre que la engendró y la cuida, mientras que, para la necropolítica o política de la muerte, pierde distinción entre el ser humano, la cosa y la mercancía, sin que nadie pueda escapar de este borramiento, ni las mujeres, ni los negros, ni los blancos, ni los hombres (Mbembe, 2016).

Para el proyecto intercultural desde las poblaciones indígenas, los seres humanos no son desechables ni superfluos a gran escala, de la manera como propone la *necroeconomía* (Mbembe, 2016). La humanidad y la Pacha Mama (madre naturaleza) no se constituyen en objetos de cálculo y estadística económica para el proyecto intercultural. Estas son las razones fundamentales por las que el encuentro entre el biopoder y necropoder con la intercultural se transforma en un campo de batalla constante y con mucha desventaja, por citar un caso, el proyecto intercultural no cuenta con la maquinaria llamada *hegemonía cultural* (Gramsci, 1999), como los poderes analizados por Foucault (2002, 2010) y Mbembe (2011, 2016).

Extrapolando el pensamiento mbembeniano, también se puede hablar de una *necroeducación*, entendiendo esta categoría como educación de la muerte, no porque los centros escolares sean campos de concentración ni los docentes, ya sean de nivel administrativo o de servicios, “maten” a sus alumnos, ni los militares o policías entren a los *campus academicus* con sus metralletas y provoquen muerte a las poblaciones educacionales, sino porque dejan morir a

⁵ Esta realidad educativa boliviana también ocurre en el contexto ecuatoriano.

la gente ontológica, epistemológica e históricamente, constituyéndose en una máquina de muerte. Krainer (2023), con base en el estudio de educación ecuatoriana, visibiliza que el sistema educativo (re)produce la dominación colonial y neocolonial, normaliza la colonialidad del saber. Para paliarla, la educación en general debe valorar y mantener la oralidad, los conocimientos ancestrales y la cosmovisión andina. Para lograrlo, en parte, demandan mayor control en la selección y formación de maestros y organización de los contenidos curriculares (Briones, 2002).

Con Achille Mbembe (2011), se puede decir que el discurso máximo de “la estructura epistémica reside ampliamente en el poder y en la capacidad de decidir cuál de los conocimientos puede vivir o cuál de los conocimientos debe morir, cuál tiene que ser visible y cuál no” (Illicachi & Valtierra, 2018, p. 156). “Hacer morir o dejar vivir” (Mbembe, 2011, p. 19) constituye, por lo tanto, los límites del canon triangular de la colonialidad: poder, saber y ser (Mignolo, 2014). Digamos que, en la soberanía epistémica, reside el poder y la capacidad de decidir cuál de los conocimientos puede vivir y cuál debe morir. “Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos” (Mbembe, 2011, pp. 19-20).

Con el lente de Foucault (2010), se puede decir que, el biopoder, pareciera desplazarse excluyendo saberes de los pueblos que deben morir de aquellas que deben vivir. Pareciera normal, incluso, que el conocimiento global consista en la voluntad de desaparecer para vivir. Su lógica es matar otros conocimientos (también los seres humanos) para vivir, de lo contrario, condena su existencia.

Este tipo de exterminio epistémico puede hallarse también en la expansión colonial, pero, también, se constituye en una estructura que sigue en pie tras el periodo de colonización. Mbembe (2011) sostiene que la necropolítica devela lo que Foucault por medio del biopoder no pudo revelar, por ejemplo, nuevas formas de dominación, sumisión y tributo, en particular, en el continente africano poscolonial, aunque este postulado puede expandirse a los escenarios geopolíticos poscoloniales. (Illicachi & Valtierra, 2018, p. 156)

Aquí, el reto es proponer la interculturalidad en términos de un desafío de diálogo entre racionalidades diferentes, espacios de encuentros entre distintos *logos* o maneras críticas de pensar (Fornet-Betancourt, 2006). Interpretando a Fornet-Betancourt (2001), se puede decir que, el desafío de la interculturalidad, es pensar las diversas temporalidades que vive y genera la humanidad en la cotidianidad de sus múltiples maneras de vivir, en contraposición a la acción de pensar únicamente el “espíritu dominante” de su tiempo. Mientras que la biopolítica y necropolítica implican muerte, una sola visión, controlar y disciplinar vidas, alternativamente, la interculturalidad se presenta como teoría y práctica de posibilidades de vida no solo humana, sino de la Pacha Mama (madre naturaleza).

Por tanto, la interculturalidad rompe con el monólogo de la cultura dominante, hasta posibilitar espacios para los silenciados e invisibilizados (Fornet-Betancourt, 2006). Más allá de los peligros y riesgos que pueden existir desde sus manipulaciones, la esencia de la interculturalidad es el grito a la vida y por la vida de todos los seres en el planeta. Habría que entender el *campo* intercultural como un espacio de juego y de lucha continuo.

Conclusiones

El análisis constata la vigencia y utilidad de las cartografías conceptuales: biopoder, biopolítica y necropolítica en el área de las ciencias sociales y humanas. La biopolítica es un campo heterogéneo y polisémico, difícilmente agrupable en una perspectiva única. En disputa del origen de la categoría biopolítica, el filósofo Esposito (2006) lo atribuye al sueco Kjellen (1920); sin embargo, el concepto fue desarrollado por Foucault (2014). Negri y Hardt (2002) y Esposito (2006) coinciden en situar el nacimiento de la biopolítica en el siglo XVIII, aunque, para el filósofo italiano Esposito (2006), existen referencias de biopolítica de manera implícita en la obra de Hobbes (2005), pero el ejercicio biopolítico se intensifica en el siglo XVIII.

Achille Mbembe (2011) es el filósofo que acuña y desarrolla el paradigma *necropolítico*, para analizar la manera en que el poder decide “quién puede vivir y quién debe morir” (p. 19); “hacer morir y dejar vivir” (p. 19). Mbembe (2011) entiende la necropolítica como la forma en que el gobierno moderno institucionaliza la muerte y hace de ella su práctica por excelencia. Los individuos, desde las zonas necropolíticas, son mirados como objetos de compra y venta que se administran por datos económicos; es decir, que su vida y su muerte tiene una plusvalía según lo decidan los gobiernos.

La interculturalidad, como discurso, ha cobrado fuerza en el contexto latinoamericano, especialmente, en los países andinos, incluso como motor de reivindicaciones étnicas frente a la biopolítica y la necropolítica; por ejemplo, en el escenario ecuatoriano, se han presenciado varios levantamientos indígenas. Krainer (2023) subraya que, la interculturalidad, brota con vigor en los años noventa del siglo xx como concepto, práctica colectiva y propuesta social interesada en (re)vitalizar la diversidad cultural, trabajando por la convivencia humana, la interculturalidad es el arte de relacionar y de hacer conscientes las relaciones.

Sin embargo, la interculturalidad como proyecto a una tipología de relación social de respeto y diálogo entre diferentes para vivir en armonía no existe como fenómeno social general ni existirá si no cuestionamos la necroeconomía, educativo, político, social y cognitivo establecido por el poder. Además, cabe subrayar que no es suficiente promover la tolerancia cultural, al estilo multicultural, para un diálogo intercultural simétrico, sino el compromiso, sobre todo del Estado y de la sociedad civil, en el desarrollo de la interculturalidad, aunque consideren que, el Estado burgués, afincado en todo el mundo, no va a promover ni tolerar esto porque es precisamente de manera como mantiene su hegemonía.

Declaración de contribución de autoría

Juan Illicachi Guzñay, Investigador principal, se encargó de la conceptualización, escritura y de la revisión final del artículo. Pedro Antonio Carretero Poblete, Coinvestigador, se encargó de la conceptualización y escritura. Rómulo Arteño Ramos, Coinvestigador, se encargó de la conceptualización y escritura.

Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con la institución o con alguna asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable del manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y la completitud de las citas y las referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Agamben, G. (2003). *Estado de Excepción. Homo sacer, II, I*. (Flavia C. & Ivana C., Trad.) Adriana Hidalgo Editora. (Obra original publicada en 1995).
- Albó, X. (2006). Por una Bolivia plurinacional e intercultural. En A. Barabas (Ed.), *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*. Suplemento de Diario de Campo, (39, pp. 65-78). <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/12288>
- Alvarado, V. (2002). Políticas públicas e interculturalidad. En N. Fuller (Ed.), *Interculturalidad política: Desafíos y posibilidades* (pp. 33-50). Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad del Pacífico Centro de Investigación; Instituto de Estudios Peruanos. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Interculturalidad%20y%20Politica.pdf>

- Ávila-Fuenmayor, F. (2006). El concepto de poder en Michel Foucault. *Telos*, 8 (2), 215-234. <https://www.redalyc.org/pdf/993/99318557005.pdf>
- Barabas, A. (2006). Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina. En *Diversidad y reconocimiento: Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*. Suplemento de *Diario de Campo*, (39, pp. 5-12). <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diario-decampo/article/view/12288>
- Benente, M. (2009). De la biopolítica al campo. *Nómadas. Revista Crítica de las Ciencias Sociales y Jurídicas*, 21(1), 1-11. <https://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA0909140115A/26213>
- Briones, C. (2002). Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de la "indígena" en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural. En N. Fuller (Ed.), *Interculturalidad política. Desafíos y posibilidades* (pp. 318-418). Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad del Pacífico Centro de Investigación; Instituto de Estudios Peruanos. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Interculturalidad%20y%20Politica.pdf>
- Caldevilla, D. (2010). La biopolítica: la ambivalencia de un concepto polisémico. *F@ro*, 11, 1-10. <http://web.upla.cl/revistafaro/n11/art10.htm>
- Castro Pozo, M. U., y García Álvarez, L. F. (2016). Rutas para aproximarnos a la disputa por la interculturalidad desde la educación superior y los jóvenes indígenas en América Latina. En María D C. y Daniel LI. (Coords.), *Interculturalidad y educación desde el sur. Contextos, experiencias y voces* (pp. 7-29). Universidad Politécnica Salesiana; Universidad de Manizales; Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20161004101819/Interculturalidad_y_educacion.pdf

- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Santiago C. & Ramón G. (Eds.), *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores (pp. 79-91).
- Claros, L., & Viaña, J. (2009). La interculturalidad como lucha contrahegemónica: Fundamentos no relativistas para una crítica de la superculturalidad. En David M. (Dir.), Jorge V., Luis C., Josef E., Raúl F., Fernando G., Víctor Q., & Esteban T., *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate* (pp. 81-119). Instituto Internacional de Integración de la Organización Convenio Andrés Bello.
- Conno, D. (2013). El "giro biopolítico". En S. Grinberg (Ed.), *Estudios de biopolítica* (pp. 69-80). Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.
- Cortés, R. (2014). La subjetivación política como efecto de gobierno. Aspectos teórico-metodológicos a propósito de pensar de otra manera la ciudadanía. En Claudia P., Álvaro D. y Pablo V. (Comp.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos* (pp. 217-228). Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140425024728/AcercamientosMetodologicosALaSubjetividad.pdf>
- Cortez, D. (2015). *Foucault, lector de Nietzsche*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55332.pdf>
- Cheli, M. (2013). La política sanitaria y educativa: Discursos médico-pedagógicos que delimitaron la infancia "anormal" y sus instituciones en el contexto argentino (1880-1930). En Nombre G. (Ed.), *Estudios de biopolítica* (pp. 27-52). Universidad Nacional de Patagonia San Juan Bosco.
- Deleuze, G. (2014). *El poder: Curso sobre Foucault*, Tomo II, (P. Ires & S. Puente, Trad.). Cactus. (Obra original publicada en 1986).

- Estévez, A. (2015). El caso de solicitante de asilo mexicano en Texas: Dislocación necropolítica de la persecución y biopolítica migratoria. En B. Bolaños (Ed.), *Biopolítica y migración. El eslabón perdido de la globalización* (pp. 139-190). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Estévez, A. (2018). Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos? *Teoría y Debate*, (73), 9-43. <https://www.espiral.cucsh.udg.mx/index.php/EEES/article/view/7017>
- Esposito, R. (2006). *Bíos, biopolítica y filosofía* (C. Molinari, Trad.). Amorrortu. (Obra original publicada en 2004).
- Fanon, F. (2011). *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Caminos: Cuba.
- Fanon, F. (2018). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao.
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *Interculturalidad a prueba*. Herausgeber.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar* (A. Garzón, Trad.). Siglo XXI editores. (Obra original publicada en 1975).
- Foucault, M. (2003). *Hay que defender la Sociedad* (H. Pons, Trad.). Ediciones Akal: Madrid. (Obra original publicada en 1976).
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población*. (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2004).
- Foucault, M. (2010). *Obras esenciales* (M. Moye, F. Álvarez, J. Varela & A. Gabilondo, Trad.). Paidós: Barcelona. (Obra original publicada en 1994).
- Foucault, M. (2012). *Nacimiento de la biopolítica* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2004).
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber* (U. Guiñazú, Trad.). Siglo XXI editores. (Obra original publicada en 1976).

- Fuller, N. (2002). El papel de las clases medias en la producción de la identidad nacional. En N. Fuller (Ed.), *Interculturalidad política. Desafíos y posibilidades* (pp. 419-440). Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad del Pacífico Centro de Investigación; Instituto de Estudios Peruanos. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Interculturalidad%20y%20Politica.pdf>
- Gigena, I. (2020). Feminismo (s) y necropolítica: los diálogos pendientes en Latinoamérica. En P. Lepe-Carrión (Ed.), *Chichitlalhuiliztli, racionalización y cacería humana. Ensayos sobre necropolítica en América Latina* (pp. 203-220). México.
- Giorgi, G. (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Eterna Cadencia Editora.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel* (A. Palos, Trad.). Ediciones Era. (Obra original publicada en 1975).
- Grinberg, S. (2013). *Presentación en el libro "Estudios de biopolítica"*. Universidad Nacional de Patagonia San Juan Bosco.
- Hobbes, T. (2000). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano* (C. Mellizo, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1642).
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Illicachi, J., & Valtierra, J. (2018). *Educación y liberación desde la óptica de Leonidas Proaño. Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 24(1), 145-170. <https://sophia.ups.edu.ec/index.php/sophia/article/view/24.2018.04>
- Kjellen, R. (1920). *Las grandes potencias: Contornos de la gran política contemporánea*. H. Geber (Obra original publicada en 1976).
- Krainer, A. (2023). *Diálogo intercultural en la educación superior en Ecuador*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador; Ediciones Abya-Yala. https://www.flacso.edu.ec/sites/default/files/2023-04/Dialogo_intercultural_INTRO.pdf

- Lemke, T. (2017). *Introducción a la biopolítica* (L. Tirado, Trad.). Fondo de Cultura Económica: México (Obra original publicada en 2007).
- López, C. (2012). De la biopolítica y sus derivadas en el pensamiento de Michel Foucault. En S. Grinberg (Ed.), *Estudios de biopolítica* (Serie N° 7, pp. 234-247). Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto* (E. Falomir, Trad.). Melusina. (Obra original publicada en 1999).
- Mbembe, A. (2012). Necropolítica. Una revisión crítica. En H. Chávez (curadora), *Estética y violencia: Necropolítica, militarización y vidas lloradas* (pp. 130-139). Museo Público y Universitario de Arte Contemporáneo; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (E. Schmukler, Trad.). Editor Service. (Obra original publicada en 2013).
- Mignolo, W. (2014). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del signo. https://monoskop.org/images/9/9b/Mignolo_Walter_Desobediencia_epistemica_retorica_de_la_modernidad_logica_de_la_colonialidad_y_gramatica_de_la_descolonialidad_2010.pdf
- Montag, W. (2005). Necro-economía: Adam Smith y la muerte en la vida del universal (A. Sainz, Trad.), *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 1, 5-18.
- Morena, C. (2022). *Las cárceles de la muerte en Ecuador*. <https://nuso.org/articulo/las-carceles-de-la-muerte-en-ecuador/>
- Negri, A. (2013). Biocapitalismo y constitución política del presente. En M. Cerbino (Ed.), *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales* (pp. 19-42). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador.

- Negri, A., & Hardt, M. (2002). *Imperio* (E. Sadier, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 2000).
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas. Volumen IV Obras de madurez II*. (D. Sánchez Meca, J. Aspiunza Elguezabal, M. Barrios Casares, K. Laverria, J. Bautista Llinares Chover, A. Martín Navarro, Trad.). Tecnos.
- Nogales, J.S (2020). Necroeconomía, economía de la sociedad actual. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25 (90), 204-214. <https://produccioncientificcaluz.org/index.php/utopia/article/view/32359>
- Pankova, V. (2011). Escuela y biopolítica: la experiencia de habitar la utopía. En A. Aripini, M. Alvarado, P. Ripamonti & C. Rochetti (Eds.), *Filosofía y educación en nuestra América, Políticas, escuelas, infancias* (pp. 331-338). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Quiñones, M. (17-18 de noviembre de 2023). *Necro economía, colonialismo de población o gentrificación: Reto ala desarrollo* [Memorias]. XIV encuentro internacional de economistas sobre globalización y problemas del desarrollo.
- Rodríguez, T. (2017). De los discursos biopolíticos y necropolítico al discurso de subsistencia. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, 56(144), 147-152. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/28339/28408>
- Schmitt, C. (1994). *Legalidad y legitimidad*. Stru-hart.
- Schwarz, T. (2015). Inmigración y nacionalidad en la República Dominicana: Medios de soberanía para fines políticos. En B. Bolaños (Coord.), *Biopolítica y migración y el eslabón perdido de la globalización* (pp. 87-138). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Torres, V. (2010). *La acción pública intercultural*. Ediciones Abya-Yala. <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/6173/1/La%20accion%20publica%20intercultural.pdf>

- Tubino, F. (2002). Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: Más allá de la discriminación positiva. En N. Fuller (Ed.), *Interculturalidad política. Desafíos y posibilidades* (pp. 51-76). Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad del Pacífico Centro de Investigación; Instituto de Estudios Peruanos. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Interculturalidad%20y%20Politica.pdf>
- Valenzuela, J. (2019). *Trazos de Sangre y fuego. Bionecropolítica y juvenicidio en América Latina*. CALAS.
- Valverde, C. (2015). *De la necropolítica neoliberal a la empatía radical. Violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización*. Icaria.
- Walsh, K. (2002). La problemática de la interculturalidad y el campo educativo. Ponencia presentada en el Congreso de la OEI “Multiculturalismo, identidad y educación”.
- Walsh, K. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad*. Ediciones Abya-Yala.