

EL FOLKLORE COMO DISPOSITIVO DE PODER EN CANARIAS

Víctor Martín Hernández

Universidad de La Laguna

Email: alu0100990140@ull.edu.es

RESUMEN

En el presente texto se abordará la coyuntura cultural canaria desde la mirada heterárquica del dispositivo folklórico como herramienta conceptual y topológica de análisis de los procesos de constitución de las experiencias posibles en Canarias. A partir un entramado heterogéneo de elementos –que va desde saberes como la economía, la antropología y la arqueología hasta las instituciones–, se exploran espacios de sobredeterminación como las romerías, las ferias o los museos, así como el «estado de excepción» jurídico en función de la distribución de los cuerpos, la escenificación del simulacro y museificación del territorio y sus modos de vida.

PALABRAS CLAVE: dispositivo, Canarias, museo, folklore.

THE FOLKLORE AS *DISPOSITIF* IN THE CANARY ISLANDS

ABSTRACT

This text addresses the cultural conjuncture of the Canary Islands through the heterarchical lens of the folkloric *dispositif*, conceived as a conceptual and topological tool for analyzing the processes by which possible experiences are constituted in the archipelago. Drawing on a heterogeneous assemblage of elements –ranging from bodies of knowledge such as economics, anthropology, and archaeology, to institutional frameworks– the analysis explores spaces of overdetermination such as traditional popular festivals, fairs, and museums, as well as the juridical “state of exception” according to the distribution of bodies, the staging of simulacra, and the museification of the territory and its ways of life.

KEYWORDS: *dispositif*, Canary Islands, museum, folklore.



Cuando «ordena», el intelectual pasa a funcionario¹.

1. INTRODUCCIÓN

Para empezar, nos proponemos participar de una ontología del presente mediante un intento de diagnóstico de sus condiciones de aparición con el propósito de intervenir en sus emplazamientos en vistas a generar otros modos de vida posibles, o por lo menos, otras formas culturales de habitar el territorio. Desde este punto de partida, buscamos localizar los lugares de resistencia propios de las «sociedades de control» en el marco de una ontología abierta, diferenciándolos de aquellos sistemas identitarios y cerrados, con el objetivo de seguir las líneas de fuga. Participar en estos términos de una ontología de la actualidad nos exige alejarnos, por un lado, de establecer prescripciones normativas y, por otro, de toda pretensión de validez o de una analítica de la verdad.

De este modo, se pretende introducir una mirada calidoscópica para diagnosticar la *cuestión cultural canaria*. La pregunta por la «coyuntura cultural», nos indica Michel Foucault, es transversal a «las instituciones políticas, las formas de la vida social, las prohibiciones y restricciones diversas» (Castro-Gómez, 2013, p. 77).

Se puede entender la cultura como

el conjunto de relaciones prácticas y teóricas que definen restricciones, normas y regulaciones diversas; como la configuración histórica de la articulación entre saber y poder en los discursos y modalidades prácticas que traman la existencia social, pero a su vez como modos de pensamiento, actividad, percepción, sensibilidad; formas de relacionarse y dar lugar a estilos de existencia (Monge, 2021, p. 30).

En última instancia, la cultura constituye principalmente una forma de experiencia, entendida como «correlación, en una cultura y momento dados, entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad» (Foucault, 2003, p. 8).

Una vez definido el concepto de cultura, se propone abordar la coyuntura cultural canaria desde su constitución folklórica, para ello se recurrirá al concepto de Michel Foucault de dispositivo de poder. Este concepto remite a una materialidad heterogénea, con prácticas y discursos, cuyas tecnologías se encaminan no necesariamente hacia la prohibición y el castigo, sino hacia la producción positiva de un conjunto de técnicas institucionales, prácticas legales, morales conducidas a objetivizar, controlar, dominar, producir, registrar y subjetivar y conducir a los sujetos. Los cuales son el objeto de intervención de un conjunto heterogéneo de prácticas y saberes, configurando con ello formas de verificación históricas (la verdad), la instauración de prácticas legales y permitidas y la clasificación y distribución de los sujetos según distintos criterios que habilita los cuerpos y los espacios

¹ Gutiérrez, R. *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2016, p. 166.

permitidos a través de la normalización. La analítica del poder de la que se participa apunta a la capilaridad y dispersión del poder que emana «desde abajo» permaneciendo «invisible» por la naturalización del dispositivo folklórico, ocupándonos de los «mecanismos microfísicos y periféricos de dominación» (Foucault, 1979, p. 145). El modo de actuación del poder no se distribuye homogéneamente, sino asimétrica y desigualmente.

Las subjetividades se encuentran interpeladas e involucradas de un modo descentrado y en todas las direcciones, renunciando a someter absolutamente las relaciones de poder a instancias económicas, coloniales o patriarcales. En esta línea, también se parte de un rechazo a la reducción de la política a un centro –institucional– en términos de Estado y gobierno. Dichas cuestiones serán relocalizadas en una malla de poder en la que opera una multiplicidad de estrategias que convierten cada toma de contacto con el sujeto en una situación estratégica compleja de tensiones, conflictos y solidaridades dentro de la línea neurálgica de lo social como guerra infinita. En dicha guerra, las estrategias sitúan a los sujetos en el entramado social sitiado, complejo y múltiple. En el presente artículo se profundizará en determinadas líneas de fuerza de la *coyuntura cultural canaria* que apuntan a modos de sujeción social ancladas al dispositivo de poder folklórico.

El principal objetivo de este artículo radica en problematizar la constitución de lo real-múltiple-contingente del contexto canario frente a las ontologías identitarias, cerradas y trascendentes, para desencadenar otros «actos de pensamientos» que nos permitan producir otros modos de pensar y de abrir otras posibilidades de vida.

2. EL FOLKLORE COMO DISPOSITIVO DE PODER

Antes del abordaje del análisis que nos ocupa, se plantearán brevemente los presupuestos foucaultianos desde los que se parte. En primer lugar, se entiende el poder como una relación entre individuos o grupos, es decir, no es ninguna sustancia ni se pertenece, sino que se ejerce. Es decir, el poder se define por su capacidad de afectación sobre las subjetividades, el poder se halla disperso y en todas las localizaciones de la sociedad. Estas relaciones de poder se componen de una extensa y variada malla de operaciones que son también contingentes, es decir, flexibles, fluidas y desplazadas, con puntos de apoyo sobredeterminados. Estos lugares son los dispositivos donde las relaciones variables convergen y/o divergen con respecto a otras, renunciando así al reduccionismo causal. Se puede clarificar este concepto acudiendo a un ejercicio hipotético: si tres tiradores disparan a la misma vez, cada disparo (causa) por separado es suficiente para provocar la muerte, pero todas juntas sobredeterminan el resultado.

Dichas relaciones se fundamentan en fuerzas históricas sustentadas en determinados saberes y tecnologías, es decir, en prácticas situadas en un campo de tácticas y estrategia apoyadas en el saber y en determinadas formas de veridicción históricas. En segundo lugar, el dominio de la política sería esta malla de fuerzas y su modo de operar son las estrategias. En este sentido, hay una relación de inmanencia en la que las relaciones de poder remiten al campo de la política en tanto que su condición de

posibilidad. Según Foucault, «se puede llamar ‘estrategia de poder’ al conjunto de los medios utilizados para hacer funcionar o para mantener un dispositivo de poder» (Castro-Gómez, 2004, p. 241).

Para empezar, el folklore no lo entenderemos en su sentido musical, ni como «sinónimo» de cultura, ni en relación con contenidos culturales particulares. Por ello, como precaución inicial, no nos referimos a ningún colectivo cultural en particular que esté desempeñando una labor asombrosa y ardua de transmisión cultural. Además, cuando nos referimos más adelante a distintos elementos del folklore (las romerías, los museos, las ferias de artesanía, etc.) supone apuntar a que las intenciones educativas, de festejo o de apoyo a la cultura, encubren dinámicas profundas que asechan las prácticas culturales mismas que protegen.

Con *folklore*, más bien nos referimos a un dispositivo de poder. La noción de dispositivo nos permite distanciarnos, por un lado, de subordinar el poder a una determinada instancia (económica, colonial, etc.). Por otro lado, deja de remitir al sujeto constituyente. Las ventajas de estas precauciones es un abordaje que permite desvelar el conjunto heterogéneo y hetarárquico (físicos, biológicos, psicosociales, políticas, tecnológicos, discursivos, etc.) de elementos que atraviesan sincrónica y diacrónicamente al orden social y a los modos de subjetivación.

El folklore consistiría en un dispositivo de poder históricamente configurado que constituye lo real y desempeñaría una función dentro de una estrategia de una gubernamentalidad en una red de poder que opera a distintos niveles que veremos más adelante (microfísica, mesofísica, macrofísica). En el contexto de actuación del dispositivo cabe tener en cuenta la dimensión histórica y colonial del archipiélago canario, si bien no es reducible a ella ni la colonialidad es una fuerza totalizante del poder. La colonialidad es un concepto en discusión dentro de los estudios descoloniales, cuyo elemento que se pone en cuestión es el establecer una estructura global transhistórica de dominación acudiendo a un sistema-mundo moderno/colonial de género (Lugones, M., 2008; Quijano, A., 2014; Walsh, C., 2005; Dussel, E.; 1995; Mignolo, W., 2003; etc.). Para profundizar en esta línea de investigación en el contexto canario se puede consultar, entre otros, a los siguientes autores: Gil Hernández, R., 2019; Pérez Flores, L., 2017; Estévez Hernández, P., 2021; Fernández Hernández, P., 2021, etc.

En este sentido, no negamos el carácter colonial del dispositivo, sino que lo entendemos desde su carácter hetarárquico y, por tanto, alejado del establecimiento de un centro neurálgico de poder. La metodología propuesta de abordaje pretende alejarse de la restricción a la dimensión molar y de tipo arborescente que es ciega a la reproducción rizomática y al anclaje molecular del poder (Castro-Gómez, 2004, p. 239). Por último, nos alejaremos de concepciones del poder entendidas como emanaciones verticales desde un centro soberano –sea el Estado, la comunidad autónoma, la Unión Europea– ejercidas desde una forma específica de gubernamentalidad. En su lugar, atenderemos a las formas difusas, descentralizadas y productivas del poder que se ejercen en múltiples niveles, a través de saberes, prácticas e instituciones, conformando una red de relaciones que atraviesan los cuerpos, los discursos y los modos de subjetivación.

En definitiva, relocalizar y desplazar los lugares privilegiados que han ocupado determinadas instancias nos permite atender a las distintas estrategias de relaciones de fuerzas que responden a urgencias históricas concretas potenciando y bloqueando aperturas. Estas instancias ontológicas de lo político planteadas en tanto que sobre-determinan lo social conducen a infravalorar la política (lo óntico). La política en tanto que relación estratégica contingente entre artes de gobernar heterogéneas, es decir, entre gubernamentalidades entendidas como determinadas racionalidades estratégicas de gobierno y como un conjunto de relaciones y tecnologías de poder que organizan las técnicas de gobierno que permiten su ejercicio en cada momento histórico. Donde el gobierno son las técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los sujetos. El dominio de actuación del gobierno y de la gubernamentalidades no es otro que el campo estratégico de relaciones de poder en lo que tienen de móviles, reversibles, transformables (Foucault, 2008). Justamente, el folklore podría constituir un dispositivo que desempeña un papel estratégico de cara a

trabajar en un campo de posibilidades en el que viene a inscribirse el comportamiento de los sujetos que actúan: incita, induce, desvía, facilita, dificulta, extiende o limita, hace más o menos probable, llevado al límite, obliga o impide absolutamente (Foucault, 1994, p. 176).

En el seno de este campo de posibilidades se inscriben las gubernamentalidades:

el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer esta forma de ejercicio del poder que tiene por objetivo principal la población, por forma mayor la economía política, y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad (Foucault, 2009, p. 136).

En este sentido, «hay diferentes “dispositivos de poder” cada uno de ellos con una lógica específica y un régimen de enunciación local, que pueden acoplarse formando un conjunto más amplio» (Castro-Gómez, 2004, p. 239). Como señala Santiago Castro-Gómez (2010), la analítica del poder foucaultiana consta de tres dimensiones: la microfísica se refiere a la producción disciplinaria de los cuerpos individuales y a las tecnologías del yo, la mesofísica abarcaría los procesos de gubernamentalización del Estado moderno y el desarrollo de la biopolítica, y la macrofísica, en donde se inscribirían los dispositivos supraestatales de seguridad y la mundialización del mercado.

Un dispositivo de poder se caracteriza por

un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos. [...] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...]. He dicho que el dis-

positivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento, pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [que son] sostenidas por ellos (Foucault, 1991, pp. 127-162).

Al hilo de la descripción planteada, Guillermo A. Vega (2017) nos sugiere este análisis del dispositivo. En primer lugar, la heterogeneidad se refiere a los elementos como los discursos, las instituciones, las leyes, los enunciados científicos, etc., que se distribuyen entre lo dicho y lo no dicho (Vega, 2017). En segundo lugar, se trata de una red que abarca en extensión a los elementos que la componen en una determinada coyuntura. En tercer lugar, el vínculo entre lo dicho y lo no dicho es cercano a un juego de condicionamiento mutuo y de variación permanente, en el que se alteran las posiciones y las funciones a raíz de movimientos. En cuarto lugar, como ya mencionábamos anteriormente, el dispositivo se constituye estratégicamente dentro de un juego de relaciones de poder que exceden al dispositivo mismo y en donde es modulado a una coyuntura determinada de fuerzas, y sujeta a estrategias más globales. En definitiva,

la materialidad del dispositivo se circunscribe al haz de relaciones –a la red– que vincula una serie de elementos disímiles entre sí: lo dicho con lo no dicho, las prácticas discursivas con las prácticas no discursivas, el saber con el poder, etc. Su modo de instalación en lo real se articula alrededor de la estrategia que compone la serie de relaciones que se despliegan entre determinados elementos y a efectos de fines concretos (Vega, 2017, p. 140).

Por último, Daniel J. García López nos señala la siguiente definición:

El objetivo del dispositivo, en tanto red heterogénea de relaciones de saber/poder (cárcel, psiquiátrico, escuelas, formas arquitectónicas, procedimientos, reglamentos...), consiste en imprimir sobre el cuerpo de cada individuo un conjunto de saberes, de prácticas discursivas y no discursivas, de instituciones, para poder gestionarlo, administrarlo, controlarlo, gobernarlo. Por eso el dispositivo, en tanto red, no funciona desde lo represivo capturando individuos, sino desde la producción de sujetos por medio de un conjunto heterogéneo y multiforme de instituciones, normas, reglamentos, formas de comportamiento, técnicos, etc. que, asignando a un sujeto la potestad para garantizar la veracidad del discurso, controlan, orientan, determinan, modelan y aseguran gestos, conductas, cuerpos, etc. En definitiva, el dispositivo produce distintas posiciones de los sujetos en el espacio del ovillo (García, 2020, p. 242).

El ámbito de actuación del dispositivo folklórico, su modo de operar y su instalación en lo real y su entrecruzamiento con los regímenes de visibilidad y de enunciación está aún por definir. La procedencia del dispositivo podemos situarla posteriormente a la conquista, la cual constituyó un acontecimiento histórico donde

entró en juego en los estratos y la malla de fuerzas aborigen, unas fuerzas que tensiñaron y desbordaron las formas de vida de los antiguos canarios. Introduciendo en forma de estrategia una mirada, regiones de visibilidad, enunciados, que modificaron sustancialmente pero no absolutamente las condiciones de la experiencia posible. Tras la conquista del archipiélago, las prácticas culturales y sociales aborígenes fueron sometidas a un proceso sistemático de paganización mediante tecnologías de poder como el etnocidio, la esclavitud, etc. Estas prácticas acompañadas de discursos, inscritas en la lógica de la cristiandad latina, poco a poco dejaron de ser el dispositivo central en la economía política de la verdad que valida o invalida representaciones, prácticas culturales y sujetos. Sus mecanismos estratégicos del poder soberano y el control religioso expresados en la exclusión, persecución y eliminación fueron desplazados por nuevas configuraciones del saber-poder que emergen y reorganizan las formas actuales de subjetivación y los procesos culturales. La aparición del acontecimiento folklórico constituyó un cambio en las dinámicas de inclusión y exclusión, hacia formas aceptables y funcionales del poder generando nuevas relaciones de saber-poder y produciendo nuevas identidades culturales administrables y políticamente útiles y dóciles. Esta irrupción histórica no permanece inmutable a lo largo de la historia, más bien está sujeta a distintos virajes contingentes que fueron moldeando las relaciones de poder y saber. En este sentido, el dispositivo folklórico emergió, como veremos a continuación, para reajustar los desbordes culturales y económicos que se fraguaron a lo largo del siglo XIX.

3. CANARIAS: ENTRE EL MUSEO Y EL PARQUE TEMÁTICO

El folklore produce una determinada *disposición cultural*, es decir, articulación entre verdad y poder históricamente configurada y especificada en dominios de experiencia de distinta naturaleza. Puede comprenderse entonces como hilo conductor del análisis de los modos de objetivación y subjetivación en los régimenes de prácticas que articulan diferentes dimensiones de la vida social (política, económica, legal, moral, científica). El folklore es un ejercicio de control y de dominación que, en última instancia, ha contribuido a la reconfiguración de las prácticas sociales y culturales históricas en Canarias.

Dadas las tensiones dentro de la malla de fuerzas, la emergencia de los sujetos canarios se configuró históricamente a partir de sus propias condiciones de apertura y ocultación, donde la forma folklórica se impuso a la «cultura popular». En este sentido, se puede ubicar la aparición del dispositivo folklórico con la emergencia del cosmopolitismo a finales del siglo XIX transformando así la territorialidad canaria.

En este sentido, el cosmopolitismo fue una *tecnología* que se erigió en Canarias frente al sujeto excluido que le era propio: el mago y el guanche (Estévez, 2011); a través de la construcción de ciudades y de un archipiélago para un ser-cosmopolita, racional, productivo, higiénico, culto, obediente, moderno. Si el dispositivo folklórico produce lo cultural canario, el cosmopolitismo es el prisma desde el que se construye, hacia donde se construye y para qué sujetos. El cosmopolitismo es un concepto que apunta a un proceso de configuración continua de las prácticas

y saberes canarios articulados desde determinadas formas de veridicción históricas y de poder que constituyeron determinados regímenes de visibilidad (el Puerto, el Hotel, la Ciudad, Museos, la Playa, Yacimientos arqueológicos, etc.) y de enunciación (saberes económicos, arqueológicos, historiográficos, científicos, etc.).

Podemos empezar a hablar de cosmopolitismo a finales del siglo XIX, en cuanto discursividad práctica se puede rastrearla en la vía capitalista isleña frente a las economías campesinas tradicionales, expresada en gubernamentalidades proteccionistas y liberalistas en torno a, por ejemplo, el modelo puertofranquista, la inversión de capital extranjero en servicios necesarios para el tráfico marítimo principalmente a manos de compañías foráneas; la instalación a manos de firmas extranjeras, fundamentalmente inglesas, de servicios telegráficos y telefónicos, de fluido eléctrico, agua potable (Macías & Rodríguez, 1995, p. 406); prácticas turísticas que se consolidan en hoteles y balnearios, la higienización de los centros urbanos, «“ciencias médicas físico-químicas y naturales y aún algunas morales y políticas”, a las que irán sumándose otras disciplinas puestas al servicio del proyecto higienista» (Alonso, 2015, p. 157); cambios en los modos de organización político-administrativa con la aparición de los cabildos insulares que se ajustaba mejor a las demandas de las élites económicas insulares; desplazamientos de población canaria hacia los centros culturales europeos y asentamiento de población extranjera en las islas, éxodo migratorio hacia América que «aligeraba la tensión social provocada por un excedente de fuerza de trabajo» (Macías & Rodríguez, 1995, p. 390); la aparición de una burguesía heterogénea en cuanto a sus orígenes geográficos con un papel altamente dinámico que será mimetizado por las burguesías locales (Suárez, 1995, p. 452), el archipiélago como un enclave fundamental en las rutas abiertas por la expansión imperialista, conflictividad social; los centros culturales como las sociedades de amigos del país, El Museo Canario, el gabinete literario como instrumentos de cohesión y difusión del cosmopolitismo.

El dispositivo folklórico actúa como un entramado con una función estratégica que redefine, reorienta y reconfigura prácticas, saberes, representaciones relaciones sociales, agentes productores y productos culturales. Por último, construye un campo discursivo que delimita qué es reconocido como *cultura* y qué permanece en los márgenes, de este modo se regulan las formas legítimas de cultura y subjetividad.

En este proceso, la antropología y la arqueología establecieron los saberes sometidos,

contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales [...] de modo que, los saberes sometidos son esos bloques históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición (Foucault, 2000, p. 21).

Dichos discursos se canalizan en el museo, estableciendo los profesionales expertos para su investigación, las narrativas, las prácticas, las tecnologías, etc. Tales utilizaciones y apropiaciones le permiten trazar y excavar la fisura entre determinados modos de subjetivación aborígenes, *mauros o magos* y los modos de subjetiva-

ción cosmopolitas, cuyos efectos reverberan hoy en día. Cada fisura y excavación se llenó de *cemento* y *ladrillo*, alicatada con una discursividad práctica cosmopolita frágil, sujeta a la contingencia de las inclemencias acontecimentales y a una labor filosófica *arqueológica y genealógica*. Fernando Estévez (2020) realiza una *arqueología* de la arqueología y antropología atendiendo a las condiciones históricas de posibilidad del saber y una *genealogía* donde las prácticas discursivas se relacionan con las prácticas no-discursivas: las estrategias y tácticas de poder; situando el saber en el ámbito de las tensiones y luchas. En definitiva, la antropología y la arqueología pudieron servir para la construcción arborescente de Canarias, es decir, la estructuración binaria, dual y jerárquica con progresiones unidireccionales (Deleuze, 1994) clausurando la posibilidad de configuraciones rizomáticas capaces de expresar conexiones múltiples, heterogéneas y no jerarquizadas.

Con el paso del tiempo, la arqueologización y antropologización cosmopolita de las amenazas (aborigen, mauros o magos) poco a poco fue extendiéndose en la sociedad, en cuyo horizonte ya no solo el investigador, sino el conjunto del territorio se acerca a la historia con prácticas de «patrimonializar y a musealizar el pasado, o a estudiar un presente, desde luego preñado de pasado, pero ciertamente híbrido y contingente. Al paso perdido o al pasado que sigue vivo en el presente» (Estévez, 2011, p. 166).

En esta línea, con la museificación de los *restos muertos y vivos*, los *condenados* del archipiélago produjeron un nuevo movimiento de la *isla-prisión* sin distinción entre los muertos y los vivos, porque la cultura viva es sacrificada a favor de forzarlos a seguir viviendo en el pasado, a estar fuera de «nuestro» tiempo, convirtiendo a los viejos campesinos en muertos vivientes (Estévez, 2011, p. 166). De este modo surge la figura del etnógrafo del salvamento, sujeto que identifica y documenta los resquicios de formas de vida en extinción. En este sentido, «la comercialización de la nostalgia –los nativos vendiendo su patrimonio cultural y los turistas consumiéndolo– es el nombre del negocio» (Estévez, 2011, p. 172) se ha extendido y disuelto las fronteras entre el sujeto turista y el sujeto nativo, porque ambos consumen y están atravesados por el folklore. En este punto, la respuesta de retorno a «lo nuestro» y reafirmar la identidad condujo al consumo del mismo producto que se fabricó para el sujeto turista por parte del sujeto nativo.

Dicho producto «se consume con arreglo a las exigencias de las industrias turísticas y del patrimonio» (Estévez, 2011, p. 168) y el capitalismo distribuye «los productos» transfiriéndolos a las esferas de la «sociedad del consumo» y la «sociedad del espectáculo» afirmando la imposibilidad de uso, cuyo lugar tópico es el Museo (Agamben, 2005b, p. 109). El museo en minúscula alude a su sentido tradicional, mientras que en mayúsculas alude a este paradigma característico de las esferas señaladas anteriormente producidas por una transferencia capitalista de imposibilidad de uso.

Si el dispositivo es «todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos» (Agamben, 2011, p. 257). Los museos son lugares atravesados por discursos, estrategias y herramientas que instauran una mirada y una visión sobre el mundo. De esta manera, los

discursos y las narrativas museales conducen y guían al sujeto en una determinada dirección porque el discurso está constituido «por un número limitado de enunciados para los cuales se puede definir un conjunto de condiciones de existencia» (Foucault, 2003, p. 198) donde

las prácticas discursivas no son pura y simplemente modos de fabricación de discursos. Ellas toman cuerpo en el conjunto de las técnicas, de las instituciones, de los esquemas de comportamiento, de los tipos de transmisión y de difusión, en las formas pedagógicas que, a la vez, las imponen y las mantienen (Foucault, 1994, p. 241).

En este sentido, el Museo despliega unos mecanismos de disciplinamiento y de regulación del sujeto interpelado. El Museo clasifica y regula los objetos, sujetos, discursos, lugares, los ordena espacial y temporalmente, establece el modo de enunciar y los enunciados que le corresponden, define lo no-dicho o no decible, lo no-visto y lo no visible. Establece lo valioso y digno de mostrarse y lo que no puede ser dicho o visto.

El Museo formaría parte del mismo proceso de separación de lo público y lo privado que configuró otros espacios como las prisiones y los manicomios donde determinados objetos están sujetos a un régimen especial de una institución que escinde los espacios del tejido social al separarlos de lo cotidiano y en los cuales se puede vivir lo extraordinario o la fisura. Frente al manicomio y las prisiones, el Museo implica una elevación hacia lo culto y el pasado escinde sus objetos y experiencia de la vida cotidiana. Sin embargo,

Foucault analizó las instituciones modernas de confinamiento –el manicomio, la clínica y la prisión– y sus respectivas formaciones discursivas –la locura, la enfermedad y la criminalidad– o Existe otra institución de confinamiento –el museo– y otra disciplina –la historia del arte– a la espera de un análisis arqueológico [...] Foucault sugirió cómo empezar a pensar este análisis» (Crimp, 2005, p. 63).

El Museo se caracteriza por la heterotopía; «tiene por regla yuxtaponer en un lugar real varios espacios que normalmente, serían y deberían ser incompatibles» (Foucault, 2010, p. 25) por desenvolverse simultáneamente «en la época de lo cercano y lo lejano del lado a lado, de lo disperso» (Foucault, 2010, p. 63). Sin embargo, pese a contener lo múltiple, no se presenta como multiplicidad, otredad y dispersión, sino más bien lo que se presenta dentro de un orden, narrativa, discurso que le otorga convivencia y armonía. Primero, establece el orden que define las unidades museales a través de la taxonomía y el principio de semejanza, segundo, la técnica de signar le otorga la posibilidad de nombrar y categorizar el mundo (Ramos, 2010, pp. 269-278). Ambas tecnologías configuran un determinado campo estratégico de enunciados y de visibilidades reapropiadas del pasado, encarnan un orden sobre las cosas y una determinada mirada sobre el mundo. La materialidad del museo es inmutable, yace el pasado representado a la espera de ser recreado. Por otro lado, el museo en tanto que guardián del pasado dispone de objetos y convierte su espacio en objeto. Tanto el espacio como lo que contiene tienen que ser valioso para su exposición, en este sentido cabe preguntarse por el valor representacional de lo expuesto en la museo-

logía canaria. El Museo contribuye a espacializar y clasificar las otredades internas al cuerpo social, el guanche aparece como una construcción histórica, discursiva y política que adquiere fuerza en la representación, jerarquización y se entrega a su objetualización. El Museo también produce Universales al capturar objetos particulares que terminan asumiendo el papel de representar lo Universal, tales objetos constituidos en Universal son sacrificados para que con su muerte se garantice la supervivencia de una comunidad cualquiera (Gómez, 2008, p. 33). Sin embargo, la máquina sacrificial del Museo con su mecanismo de sustitución sacrifica la comunidad *Otra* para conseguir un particular que sustituye todo aquello por lo cual llegó a ser lo que es (Gómez, 2008, p. 33). Tal mecanismo de reemplazo de todo aquello que le daba sentido al objeto invita, como plantea Foucault, no solo a preguntarse por «qué son las instituciones y cuáles son sus efectos reales, sino también cuál es el tipo de pensamiento que las sustenta» (Foucault, 2004, p. 78).

Dichos particulares se convierten, en algunos casos, en monumentos por la acción del Museo, el cual sacrifica el carácter acontencimental de los restos inertes para ser com-mentado como huella de sí mismo. Nos dice Lyotard:

El museo monumental. Es la mente preocupada por lo que pudo ser y hacer. Erige los restos y los suspende. Los transforma en rastros, que son los restos arrancados al descuido. Lo inerte se olvida y hace que la *mens* se extravíe, *dimentica*. El museo recuerda la *mens* a la misma *mens* en una *com-mentatio*. Porque todo acontecimiento, ya sea de una práctica, de una obra o de un objeto, conlleva un mentís, de lo que pasa o se borra en un resto que no retiene y del que no se sabe ya muy bien de que es resto. Al erigir el resto bruto, el museo lo instituye como rastro. Compone una memoria (Lyotard, 1996, p. 117).

El Museo es uno de los principales lugares de visibilidad del folklore:

no designa aquí un lugar o un espacio físico determinado, sino la dimensión separada en la cual se transfiere aquello que en un momento era percibido como verdadero y decisivo, pero ya no lo es más. El Museo puede coincidir, en este sentido, con una ciudad entera (Evora, Venecia, declaradas por esto patrimonio de la humanidad), con una región (declarada parque u oasis natural) y hasta con un grupo de individuos (en cuanto representan una forma de vida ya desaparecida). Pero, más general, todo puede convertirse hoy en Museo, porque este término nombra simplemente la exposición de una imposibilidad de usar, de habitar, de hacer experiencia (Agamben, 2005, pp. 109-110).

El Museo refiere a la «exposición de una imposibilidad de usar, de habitar, de hacer experiencia» (Agamben, 2005, p. 110). El Museo es la encarnación técnica de la escisión entre arte y vida, folklore y vida. No se trata de ampliar los límites del folklore y extenderlo a la sociedad, ni que el folklore traduzca la vida. En definitiva, se trata de disolver la ficción de la autonomía del folklore como «esfera cultural» separada de la vida mediante su realización en la vida, a lo que podríamos llamar como cultura popular. Las ferias de artesanía resultan sintomáticas de un horizonte de mercantilización de la cultura donde la artesanía sustituye al oficio, vaciando los

objetos culturales de toda significación cultural e insertándolos en la materialidad de un espacio que violenta al objeto, pero satisface al cosmopolitismo capitalista.

El carácter museístico del folklore es justamente esa escisión palpada no solo en los lugares a los que señala la *institución*, en tanto que pautadas y regladas por el orden de la constitución de lo real, sino también en aquellos lugares no-visibles y no-vivibles. El folklore podría ser un dispositivo de reparto y escisión de lo real en cuyo marco la «obra cultural» queda preso del museo. El folklore es la desactivación de la *cultura* y su puesta al servicio de una cierta curva de entretejer lo visible y lo decible.

La desactivación de la cultura se produce a través de la «culturalización de la economía del mercado y de la política» (Žižek, 2002), donde

el proyecto ideológico liberal democrático es tolerante con el otro, siempre y cuando se trate de otro folklórico, débil, en su forma ascética y benigna (comidas típicas, formas de vestir, formas inofensivas de arte, etc.), pero denuncia la aparición de cualquier Otro real, emplazándolo por su fundamentalismo (Gómez, 2008, p. 39).

Por otro lado, siguiendo a Guy Debord (2009), la cultura es convertida, como la obra de arte, en espectáculo. Como mencionábamos anteriormente, el desclasmamiento produce desplazamientos que, en el terreno de la obra de arte y la cultura, se producen como intentos burgueses de petrificar el arte –y la cultura– como un objeto muerto de contemplación. La contemplación se opone, absolutamente, a la participación artística, a la fiesta, a la *romería*. Ciertamente, la superación del folklore es su *realización* cultural al disolver la frontera que las separaba y devolviendo la cultura a la vida. Agamben (2005a) señala que con la Modernidad la relación con la obra de arte –y el folklore– es a través de las pretensiones de verdad, para hallar su verdad o realidad oculta, en términos de representación y de juicio estético, enterrando la vitalidad de la obra de arte y de la cultura.

Como mencionábamos anteriormente, lo museístico no está restringido al museo, alude a una «localización dislocante» que desborda al campo de fuerzas constituyendo espacios de excepción en los cuales la vida se presenta sin mediación política o jurídica alguna (Agamben, 2013, p. 223).

El dispositivo folklórico, espacializado en el Museo, escinde el mundo al instituir una dimensión dentro de la cual las experiencias, los objetos, las cosas, los lugares, las actividades resultan imposibles de usar. De este modo, la museificación de Canarias sometida al «consumo utilitario» (Agamben, 2005b, p. 100) empaqueta y decora un conjunto de experiencias para el turista que terminan convirtiendo al territorio en Museo para sus propios habitantes. El empobrecimiento de las experiencias no apunta a la extinción de toda experiencia, sino la nostalgia e impulso de recuperar lo perdido, de reappropriarnos de las experiencias auténticas que el capitalismo agrietó. El sujeto turista y los sujetos locales quedan abocados a vivir y a experimentar la pérdida de la experiencia, en este régimen de visibilidad y representación, donde la fotografía –como tecnología de captura– alude a un dispositivo de imposibilidad de usar, habitar y experimentar. Su gesto momificador sustituye el habitar por su registro, convirtiendo la vivencia en imagen y la presencia en archivo. La vitrificación de Canarias emplaza políticamente a la naturaleza constituyendo «vidas sin

forma» rurales o en la costa donde el turista ya no solo quiere visitar, sino intentar *habitar desde la vitrina*. Sin embargo, este «hábitat vitral folklórico» actúa como mecanismo que interpela también a los sujetos locales fragmentando su propia experiencia al negarle el uso de su propio territorio a favor del imperativo de consumo. Se produce incluso hasta una *doble negación*, porque no solo quedan privados del uso efectivo del mismo, sino que también son expulsados de la lógica del consumo.

El dispositivo folklórico tiene una dimensión biopolítica, esta es entendida del siguiente modo:

Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y utilidad. Un semejante poder debe calificar, medir, apreciar y jerarquizar, más que manifestarse en su brillo asesino: no tiene que trazar la línea que separa a los súbditos obedientes de los enemigos del soberano; realiza distribuciones en torno a la norma (Foucault, 2007, p. 174).

Se pueden rastrear prácticas biopolíticas al administrar a las poblaciones locales mediante la regulación diferencial del acceso y uso del espacio, donde son movilizados y emplazados a *habitar* un territorio impropio atravesado por políticas demográficas que intervienen redistribuyendo y controlando poblaciones mediante estrategias que favorecen el desplazamiento, la precarización y la marginalización. Las normativas urbanísticas actúan regulando los usos del espacio y los cuerpos que los habitan. Por otro lado, la discursividad del patrimonio cultural local redefine los modos de *habitar* las prácticas culturales folklorizadas: estandarizadas, aptas, institucionalizadas y emplazadas a determinadas gubernamentalidades.

La folklorización convierte a Canarias en un espacio abstracto de la mercancía atravesado por la descontextualización absoluta, el folklore es la desconexión violenta del uso cultural del económico y social, sin embargo, con la extinción misma de la función simbólica. El signo prevalece, el significante se impone, su exceso lo domina. Deslocalizado y relocalizado, en sus recreaciones, en espacios desvirtuados de su carácter vivo. La deslocalización se ejerce también al requerir, como condición previa para la experiencia folklórica, una distancia atravesada por la relación entre espectador-obra, en el folklore no hay participación cultural, hay público y actores. Des-situado el *sujeto cultural* con la contemplación, es neutralizado como agente y reducido a espectador pasivo del devenir folklórico, proyectado hacia un pasado siempre ficcional y cuidadosamente preservado en el margen de la vida. Esta tecnología de poder transforma la práctica cultural en simulacro identitario, en una representación escenificada de sujetos –como la del mauro o el guanche– convertidas en figuras gestionables, domesticadas y funcionales al orden cosmopolita.

Estas figuras, inicialmente potenciales agentes de desestabilización del relato cosmopolita, son reconfiguradas como objetos de consumo turístico y fetiches de la mirada antropológica: encapsuladas, museificadas, archivadas y expoliadas, no para su comprensión, sino para su posesión y recreación. Así, el folklore es desplazado de su dimensión viva y deviene espectáculo, un régimen de visibilidad cuidadosamente producido, cuyos límites entre el turista y el local se disuelven bajo la lógica de la representación y el deseo de autenticidad.

Ambos –turista y local– acceden al espectáculo folklórico mediante prácticas diferenciadas, pero igualmente reguladas: el local en un intento de emplazarse en un sujeto erosionado por relaciones entre el saber y el poder; el turista, en busca de capturar el emplazamiento en los márgenes. En este contexto, el folklore es una escena gobernada, regulada, normalizada por dispositivos que aseguran su legibilidad, control y producción. Así, lo folklórico se revela como un espacio privilegiado de análisis para comprender las operaciones micropolíticas que conforman la subjetividad, el deseo y la diferencia bajo la sociedad abierta del gobierno de las poblaciones.

El capitalismo ordena el mundo transportando la reproducción de la vida a la «esfera espectacular» de la mercancía, del dinero y del capital, donde «todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación» (Debord, 2009, p. 37). Con la separación entre imagen y realidad apuntada por Debord (2009), «el mundo de la imagen autónoma» (p. 37) ha hecho que la imagen del parque temático canario sustituya lo real. Por el efecto mismo de las formas, los signos y el «lenguaje oficial» e institucional del orden espectacular, la imagen sustituye a la realidad presentándose como *lo que es*: «un paraíso abierto al mundo»².

4. CONCLUSIÓN

Para concluir, a lo largo de este artículo hemos apuntado a la modalidad positiva del poder en cuyo seno nos produce, nos modela, ofrece posibilidades de ser e impide otras. La modalidad negativa del poder encaja con una visión jurídica de prohibición y represión. Sin embargo, la museificación y tematización de la territorialidad canaria significa la construcción de espacios, saberes, placeres, discursos, cosas, relaciones que apuntan a la crisis de las instituciones carcelarias, escolares, hospitalarias y museales, al pertenecer a una «sociedad abierta de control» que ya no funciona mediante encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea (Deleuze, 1999, p. 273).

En este sentido,

... es una profunda mutación del capitalismo. Una mutación ya bien conocida y que puede resumirse de este modo: el capitalismo del siglo XIX es un capitalismo de concentración, tanto en cuanto a la producción como en cuanto a la propiedad. Erigie, pues, la fábrica como medio de encierro [...] Pero, en la actual situación [...] es un capitalismo de superproducción. [...] Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones. No es un capitalismo para la producción, sino para el producto, es decir, para la venta o para el mercado [...] Incluso el arte ha abandonado los medios cerrados para introducirse en los circuitos abiertos de la banca (Deleuze, 1999, pp. 282-283).

² *Canarias 7*. Suplemento especial, «Un paraíso abierto al mundo», diciembre 2011.

Podríamos añadir la cultura como otra esfera introducida dentro de los circuitos abiertos, donde «las formas ultra-rápidas de control al aire libre que reemplazan a las antiguas disciplinas que actuaban en el periodo de los sistemas cerrados» (Deleuze, 1999, p. 278). Por ello, se afirma que los muros del museo y de los parques temáticos se han demolido convirtiendo las islas en «yacimientos arqueológicos y antropológicos» y en «zonas turísticas» no delimitadas y en espacios anómicos del estado de excepción en la que está en juego una fuerza-de-ley sin ley (Agamben, 2004, p. 60). En otras palabras, Canarias, bajo las figuras alegóricas del *yacimiento* y la *zona turística*, se convierte en un «estado de excepción» en el que «el aspecto normativo del derecho puede ser así impunemente cancelado y contrariado por una violencia gubernamental que [...] pretende, no obstante, seguir aplicando todavía el derecho» (Agamben, 2004, p. 126).

Este paradigma del control permite el ejercicio de determinadas violencias gubernamentales que contrarían el marco jurídico, pero que resultan legitimadas políticamente (pero no jurídicamente) al encontrarse normalizada la excepción. Desde la privatización y destrucción del patrimonio natural y arqueológico protegido jurídicamente hasta la situación de las personas migrantes y de la ruta canaria. Estas prácticas biopolíticas refieren a

la producción política de la vida marcada por el deseo de gestionar la vida de las poblaciones y la propia conceptualización de la vida y la muerte de los individuos [...] capaz de producir nuevas formas de subjetividad [...] a través del lenguaje, los valores y el afecto... (Lapointe, 2022, p. 2).

En este sentido, quisiera destacar la dimensión del *placemaking* señalada por Lapointe donde el

turismo transforma los lugares y llega a dictar los parámetros, actividades y tipo de experiencia (por lo tanto, de subjetividad) que se desplegarán allí, en varias escalas, para cumplir con los imperativas de crecimiento económico, pero también de notoriedad (Lapointe, 2022, p. 8).

La biopolítica distingue las vidas que hay que dejar vivir sin límite (el sujeto turista), las vidas que hay que dejar vivir con límites (los sujetos canarios), las vidas que hay que dejar morir (sujetos inmigrantes) y las vidas que hay que dejar ir (sujetos emigrantes).

En este «estado de excepción» y sociedad abierta de control el dispositivo folklórico tiene dimensiones biopolíticas al regular las poblaciones, establece modos de subjetivación acerca de qué tipo de vida es válida, productiva y dócil correlativa a la explotación económica capitalista. La museificación y tematización de Canarias afecta a los modos de vida nativos convirtiéndolos en actores de un espectáculo que asumen como propio por el impacto económico del relato institucional y oficial. Sin embargo, en tanto sistema abierto presenta líneas de fuga y en las que se puede intervenir para hacerlas salir del control, no a través de la representación, sino de la experimentación. En este sentido, representar el pasado o las tradiciones sigue permitiendo que la gente viva el presente como una discontinuidad con su pasado,

como un abismo entre la tradición y la modernidad (Estévez, 2011, p. 166). Ahora, en plena posmodernidad, el abismo ensanchado entre la sociedad abierta de control y el mercado de la diferencia y la tradición y la modernidad, cabe preguntarse por cómo fraguar otros modos de vida en el seno de los dispositivos para desestabilizarlo y desmitificarlos.

En definitiva, siguiendo a Agamben (2005a), el mundo humano con la religión capitalista ha escindido lo humano vivido y experimentado de sí mismo y esto se ha dispuesto a los dispositivos de la separación capitalista en beneficio de la lógica mercantil de valorización para consagrarlo al espectáculo y al consumo. Profanar el capitalismo y al dispositivo folklórico no es otra cosa que arrancarle aquello que capturó y disolviendo la condición extrínseca del mundo.

El «fin del folklore» es el fin de la «cultura autónoma» al margen de las vidas para devolverle a la vida aquello que fue arrebatado por los dispositivos de poder y la explotación capitalista. La relación cultural producida por el folklore convierte a lo que era una realidad viviente en un mero objeto de contemplación, negando la dimensión cultural de producción de otras formas de veridicción históricas y de apertura del mundo. Si como el arte, la cultura «no muere, sino que, convertido en una nada que se autoaniquila, sobrevive eternamente a sí mismo» (Agamben, 2005a, p. 94). En este sentido, la muerte de la cultura radica en su imposibilidad de morir, justificándose en cada acto que la cultura solo es posible bajo la representación, la contemplación y el capitalismo. El régimen de enunciación y de visibilidad local del dispositivo folklórico, con claras dimensiones coloniales, pone en marcha procesos de subjetivación donde ya el sujeto «no encuentra de ninguna manera un contenido determinado y una medida concreta de su propia existencia» (Agamben, 2005a, p. 64). Los sujetos locales inmersos en procesos de subjetivación específicos que lo colocan en una posición paradójica: habitante de un territorio que no puede habitar realmente y heredero de una cultura que se convierte en mercancía.

El dispositivo folklórico genera sujetos participantes y productores de una cultura museificada y tematizada que desplaza modos de experiencia vital auténticos y reduce sus prácticas culturales a objetos inertes, consumibles y contemplables. La Canarias-Museo-Parque Temático produce también sus subjetividades desbordantes ante dicha situación paradójica, suponen una amenaza al que la inmunización social intenta disciplinar o administrar a través de la gentrificación, migración y folklorización. La producción de un territorio gobernable y productivo interviene en los modos de habitarlo generando un escenario aparentemente natural, neutral, funcional y disponible para su constante representación y explotación. De este modo, Canarias es un escenario inmerso en una circulación, distribución y producción regulada de prácticas, imágenes, capitales y cuerpos.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2005a). *El hombre sin contenido*. Ediciones Áltera.
- AGAMBEN, G. (2005b). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo Editora.
- AGAMBEN, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?, *Sociológica*, 26(73), pp. 249-264.
- AGAMBEN, G. (2013). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2004). *Estado de Excepción (Homo sacer II, 1)*. Pretextos.
- ALONSO DELGADO, V.L. (2015). *Deporte, ocio y sociabilidad en las islas Canarias occidentales (1850-1936)*. [Tesis de doctorado, Universidad Ramon Llull]. Repositorio Universitat Ramon Llull. <http://hdl.handle.net/10803/285238>.
- MACÍAS HERNÁNDEZ, A.M. y RODRÍGUEZ MARTÍN, J.A. (1995). La economía contemporánea. En Bethencourt Massieu, A. de. (Ed.). *Historia de Canarias* (pp. 369-425). Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria.
- SUAREZ BOSA, M. (1995). La sociedad de clases. En Bethencourt Massieu, A. de. (Ed.). *Historia de Canarias* (pp. 431-481). Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria. Canarias 7. Suplemento especial, «Un paraíso abierto al mundo», diciembre 2011. <https://issuu.com/canarias7/docs/canariasalmundo>.
- CASTRO-GÓMEZ, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Prometeo UNQUI.
- CASTRO-GÓMEZ, E. (2010). *Historia de la gubernamentalidad I: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores S.A.
- CASTRO-GÓMEZ, E. (Ed.) (2013). ¿Qué es usted, profesor Foucault? *Sobre la arqueología y su método*. Trad. H. Pons. Siglo XXI Editores.
- CRIMP, D. (2005). *Posiciones críticas. Ensayos sobre las políticas de arte y la identidad*. Akal.
- DEBORD, G. (2009). *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos.
- DELEUZE, G. (1999). *Conversaciones*. Pretextos.
- DELEUZE, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia, Pre-textos.
- DUSSEL, E. (1992). *1492, el encubrimiento del otro: (hacia el origen del «mito de la modernidad»)*. Nueva Utopía.
- ESTÉVEZ, F. (2011). Guanches, magos, turistas e inmigrantes: Canarios en la jaula identitaria», *Revista Atlántida*, 3, diciembre, pp. 145-172. <https://www.ull.es/revistas/index.php/atlantida/article/view/1107>.
- ESTÉVEZ, F. (2020). *Canarios en la jaula identitaria*. Beginbook Editorial.
- FOUCAULT, M. (1979). *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1991). El juego de Michel Foucault. En Foucault, M. *Saber y verdad*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Ediciones La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1994). *Dits et Ecrits Tome II*. Paris, Gallimard. Citado en Castro, E. (2004). El vocabulario de Michel Foucault. Prometeo UNQUI.
- FOUCAULT, M. (1994). *Dits et Ecrits Tome IV*. Gallimard. Citado en Castro-Gómez, E. (2004). El vocabulario de Michel Foucault. Prometeo UNQUI.
- FOUCAULT, M. (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

- FOUCAULT, M. (2003). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Trad. M. Soler. Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (2003). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (2004). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (2007). Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber. Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France*. Fondo de cultura económica.
- FOUCAULT, M. (2009). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2010). *El cuerpo utópico: las heterotopías*. Editorial Nueva visión.
- GARCÍA, D. (2020). Desterritorializar el dispositivo de la teoría del derecho. Hacia una ontología política-jurídica de la actualidad. *AFD*, (xxxvi), pp. 225-250. https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?id=ANU-F-2020-10022500250.
- GÓMEZ, P. (2008). La máquina-museo: la monumentalización museal y la estructura de sublimación. *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, vol. 2, n.º 1, pp. 30-39. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3232119>.
- GUTIÉRREZ, R. (2016). *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. Tinta Limón.
- LAPOINTE, D. Dispositivo de control, estado de excepción y colectivos turísticos: el turismo como fenómeno biopolítico, *Via* [En línea], 21 | 2022, subido el día 22 de agosto de 2022. URL: <http://journals.openedition.org/viatourism/8074>; DOI: <https://doi.org/10.4000/viatourism.8074>.
- LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, n.º 9: 73-101, julio/diciembre.
- LYOTARD, J. (1996). *Moralidades posmodernas*. Editorial Tecnos.
- MONGE, J. (2021). La cultura y «el combate de las formas». Claves para pensar la dimensión afirmativa de la ética foucaultiana, *Griot: Revista de Filosofía*, Amargosa, BA, 21, 2, pp. 27-45. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8132015>.
- PÉREZ FLORES, L. (2017). *Cuerpos, islas y desplazamientos. Las Antillas, Canarias y la descolonización del conocimiento*. [Tesis de doctorado, Universidad de La Laguna], Repositorio Institucional Universidad de la Laguna.
- PÉREZ FLÓREZ, L., FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, P., HERNÁNDEZ OJEDA, C.G. & NÚÑEZ RODRÍGUEZ, X. (2021). Cuerpo y territorio: conversaciones desde el feminismo descolonial canario. *Tabula Rasa*, 38, 133-154. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.06>.
- QUIJANO, Aníbal (2014). Antología esencial. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. CLACSO.
- RAMOS, C. (2010). Técnicas documentales aplicadas en Museología. *Cuadernos de documentación multimedia*, 10, pp. 269-278. <https://revistas.ucm.es/index.php/CDMU/article/view/68850/4564456553220>.
- VEGA, Guillermo A. (2017). El concepto de dispositivo en M. Foucault. Su relación con la «microfísica» y el tratamiento de la multiplicidad. *Nuevo Itinerario, Revista de filosofía* n.º 12, pp. 136-158. <https://doi.org/10.30972/nvt.0122038>.
- WALSH, Catherine. (2005). Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas. Universidad Andina Simón Bolívar/ AbyaYala.
- MIGNOLO, W. (2003). *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- ŽIŽEK, S. (2002). *El Frágil absoluto: o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-textos.