

**Chichitlhuiliztli, racialización y
cacería humana**
Ensayos sobre necropolíticas en
América Latina

Patricio Lepe-Carión,
Luis Martínez Andrade y
José Manuel Meneses
(coordinadores)



***Chichitlahuiliztli*, racialización y
cacería humana**

Ensayos sobre necropolíticas en
América Latina

COLECCIÓN ESTUDIOS POSCOLONIALES

***Chichitlahuiliztli, racialización y
cacería humana***

Ensayos sobre necropolíticas en
América Latina

Patricio Lepe-Carrión,
Luis Martínez Andrade y
José Manuel Meneses
(coordinadores)

ÍNDICE

CHICHITLALHUILIZTLI, RACIALIZACIÓN Y CACERÍA HUMANA.
ENSAYOS SOBRE NECROPOLÍTICAS EN AMÉRICA LATINA

PATRICIO LEPE-CARRIÓN, LUIS MARTÍNEZ ANDRADE Y JOSÉ MANUEL MENESES
(COORDINADORES)

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
COLECCIÓN ESTUDIOS POSCOLONIALES

Primera edición: noviembre de 2020
ISBN: 978-956-236-395-2

UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
Av. Francisco Salazar 01145, casilla 54-D, Temuco

Rector: Eduardo Hebel Weiss
Vicerrector académico: Renato Hunter Alarcón
Director de Bibliotecas y Recursos de Información: Carlos del Valle Rojas
Coordinador de Ediciones Universidad de La Frontera: José Manuel Rodríguez
Coordinador de la colección: Patricio Lepe-Carrión

INSTITUCIONES PATROCINANTES
Núcleo Científico Tecnológico en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera (Chile)
Collège d'études mondiales, Fondation Maison des Sciences de l'Homme (Francia)
Dimensión Psicoanalítica (México)
Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, Instituto de Estudios Críticos en Humanidades, Conicet, Facultad de Humanidades y Artes, UNR (Argentina)

REFERATO EXTERNO
Dr. Gustavo Aviña Cerecer, FCSyH, UASLP (México)
Dr. Javier Treviño-Rangel, Conacyt, CIDE (México)
Dr. Mauricio Manchado, Conicet, UNR (Argentina)
Dr. Guillermo López Varela, UIEP (México)

Imagen de portada: Manuscrito del aperreamiento. Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Mexicain 374.
Diseño de portada: Ediciones UFRO



Prólogo	9
I. NECROPOLÍTICAS: CONCEPTUALIZACIÓN	13
Necropolítica y cuerpos destrozados en los aperreamientos de indios: el dominio de la antropofábula	
<i>José Manuel Meneses Ramírez</i>	15
Achille Mbembe: necropolítica en África y su mundialización	
<i>Aymar Nyenyenzi Bisoka</i>	41
II. PENSAMIENTO DECOLONIAL.....	57
Desde la zona del no-ser: algunas reflexiones en torno a la necropolítica	
<i>Luis Martínez Andrade</i>	59
Colonialidad (<i>colonialité</i>), rebeldía (<i>rebellité</i>) y muerte: impermeabilidad absoluta, insurrección y cacería humana	
<i>Patricio Lepe-Carrión</i>	81
Filosofar latinoamericano, necropolítica y violencia en América Latina: una mirada decolonial	
<i>José Antonio Mateos Castro</i>	91
III. FEMINISMOS.....	109
Guerras necropolíticas	
<i>Ariadna Estévez</i>	111
Necropolítica, políticas <i>post mortem</i> y transfeminismos	
<i>Sayak Valencia</i>	139
Feminismo(s) y necropolítica: los diálogos pendientes en Latinoamérica	
<i>Andrea Ivanna Gigena</i>	151
IV. PSICOANÁLISIS	167
Clínica del sujeto: no hay más que un mundo (la dialéctica de la carne y la semilla)	
<i>Ricardo Sánchez Márquez</i>	169

V. TECNOPOLÍTICAS Y GLOBALIZACIÓN	179
Mito, tecnología y racionalidad bionecropolítica	
<i>Claudio Maldonado Rivera</i>	181
De la biopolítica al necropoder: politizar la vida y generar la muerte en el contexto del orden mundial actual	
<i>Natalia Pérez Vilar</i>	203
La vida humana entre ruinas: acerca de la violencia urbicida en el mundo contemporáneo	
<i>Juan Antonio Mújica García</i>	221
VI. ENTREVISTA.....	229
Entrevista con Achille Mbembe: «Es tiempo de rehabilitar el concepto de progreso»	
<i>Por Luis Martínez Andrade</i>	231
Reseñas biográficas	237

PRÓLOGO

Quando iniciamos el proyecto de este libro, nos dimos cuenta de que en los países con un pasado colonial la violencia se dice de muchas formas, las cuales como carne y cicatriz han quedado inscritas tanto en el registro histórico como en el pulso del presente. Ocultas en la lejanía del pasado, e inscritas en la naturalidad del presente, suelen presentarse como independientes de toda causalidad histórica y de toda articulación sistemática, carentes de unidad y sin posibilidad de encontrar la lógica y la racionalidad que las promueve. Como si se tratara de acontecimientos aislados, propios de las condiciones económicas y sociales que determinan a nuestros países y fueran resultado del comportamiento y las acciones, siempre insuficientes, de nuestra gente.

Ya pasado un tiempo, y luego de una serie de eventos sociales, políticos, pero también personales que ralentizaron el proceso editorial, hemos sido testigos en América Latina (y en el mundo entero) de los procesos históricos más intensos de las últimas décadas. Paradójicamente, donde las políticas de la muerte han hecho su aparición de la forma más grotesca.

Nos entristece, en cierta forma, dar curso a un trabajo académico como este, en un contexto donde las condiciones vitales de gran parte de la humanidad están siendo vulneradas; pero, por otro lado, sentimos cada vez más necesario que el trabajo intelectual sea un fiscalizador y denunciante permanente de las prácticas de gobierno que establecen los marcos de la excepcionalidad.

Consideramos que podemos rastrear —en parte— la complejidad de las causas que provocan las mil formas de la muerte, a través de un pensamiento crítico, que indaga y cuestiona, desde su núcleo, a la modernidad/colonialidad y sus consecuencias.

Para denunciar la vigencia de la necropolítica, nos dimos a la tarea de reunir diversas lecturas acerca de la obra del pensador camerunés Achille Mbembe, como punto de partida para emprender un trabajo de esta naturaleza. Así pues, el ejercicio que nos ocupa lleva al aparato conceptual del filósofo a confrontarse con diversas latitudes; su fuerza nos permitirá analizar —como insinúa el título de este libro— desde el mordisco histórico de los perros en el México de la conquista (*chichitlhuiliztli* = aperreamiento) y los asesinatos de mujeres olvidadas en el desierto hasta las desapariciones y el terrorismo de Estado, las masacres y los genocidios, pasando por la omisión política, el olvido, el silencio y el abandono. A pesar de todo, nuestro trabajo no se limita a una simple ubicación geográfica, sino que responde a una voluntad sistemática de dar la muerte que se hizo y se sigue haciendo concreta, en múltiples territorios y en innumerables víctimas.

En efecto, acometer un estudio de esta naturaleza implica una mirada múltiple y un lenguaje complejo, un conjunto discursivo que esté en condiciones de explorar la multiplicidad de las formas de la muerte y la violencia que nos ocupan. Por ende, reflexionamos desde la sociología, pero también desde la antropología, la historia, la filosofía y la ciencia política. Una diversidad de disciplinas que se enriquecen, a su vez, de la pluralidad de voces y registros que, de África a Latinoamérica, se confrontan con la muerte.

Si bien durante estos últimos años se ha insistido en deseurocentrizar tanto las miradas como los enunciados sobre la formación social hegemónica, nos hemos dado cuenta de que desgraciadamente los debates siguen girando en torno a las pautas marcadas por la academia «blanca». En ese sentido, nuestro interés en dialogar con el pensamiento de un autor que proviene del «Sur global» radica en intentar ir más allá de los marcos impuestos por el canon académico institucional. Sin embargo, no adscribimos «a pie juntillas» a la propuesta teórica planteada por Mbembe, pues consideramos que algunas de sus tesis merecen ser cuestionadas y, además, esta compilación está lejos de ser un trabajo exegético. Aun así, creemos que un acercamiento *desde nuestra América* puede contribuir a la construcción de un verdadero diálogo desde los márgenes.

Si en algo los autores aquí reunidos han convergido es en la constatación de que la modernidad es un proyecto de muerte. Por consiguiente, es necesario no solo comprender su dinámica necrofílica (acentuada por el *valor que se valoriza*), sino, incluso, confrontarla desde una posición política e intelectualmente bien definida para poder seguir nutriendo la posibilidad de que otra civilización sea posible.

Patricio Lepe-Carrión
Luis Martínez Andrade
José Manuel Meneses Ramírez

I

NECROPOLÍTICAS: CONCEPTUALIZACIÓN

NECROPOLÍTICA Y CUERPOS DESTROZADOS EN
LOS APERREAMIENTOS DE INDIOS: EL DOMINIO DE LA
ANTROPOFÁBULA

José Manuel Meneses Ramírez

E las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a subjectarlas: a las cuales no han tenido más respeto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias (porque plugiera a Dios que como bestias las hubieran tractado y estimado), pero como y menos que estiercol de las plazas.

Bartolomé de las Casas

Apenas alcanzamos a terminar el párrafo, debido a que la narración es impactante, a pesar de su brevedad. Se trata de la descripción de un aperreamiento. El fraile franciscano Bartolomé de las Casas había recogido la siguiente noticia respecto del proceder de algunos soldados españoles durante los años posteriores a la conquista:

Como andaban los tristes españoles con perros bravos buscando e aperreando los indios, mujeres y hombres, una india enferma, viendo que no podía huir de los perros, que no la hiciesen pedazos como hacían a los otros, tomó una sogá y atóse al pie un niño que tenían de un año y ahorcóse de una viga, e no lo hizo tan presto que no llegaron los perros e despedazaron el niño, aunque antes que acabase de morir lo bautizó un fraile (1997, p. 105).

Resulta conmovedora la manera en que los españoles paliaban sus tristezas, mientras barrían el territorio e imponían su poder soberano, palmo a palmo, daban la muerte en formas tan diversas que han dejado a la posteridad todo

un catálogo de horrores. En este caso, la descripción del fraile resulta tan sucinta, y a la vez tan contundente, que casi podemos percibir el hocico de los animales y sus colmillos, tronando los huesos todavía tiernos del pequeño indígena. El colmillo del perro, como el ejército invasor, penetró la carne, desgarrando de una manera tan sangrienta su cuerpo y cancelando la vida del niño, como un rayo que cae sobre la tierra. Los *cuerpos indios* destrozados de esta manera implican, por un lado, el grado máximo de la aniquilación del orden político indígena y su incapacidad de proteger los cuerpos de sus integrantes y, por otro, la potencia del conquistador que se imponía, violando la inmunidad política que en otro momento garantizaba la seguridad de los indios. De acuerdo con Roberto Esposito (2005), «sólo en la dimensión del cuerpo se presta la vida a ser conservada como tal por la inmunización política» (pp. 160-161). Sin embargo, la tensión que tiene lugar en el cuerpo, como mediador entre política y vida, lo configura también como el *topos* donde la vida se confronta con la muerte sobre un trasfondo político, «el cuerpo es a la vez el campo y el instrumento de este combate. Mientras resista, no habrá muerte», afirma el filósofo italiano (2009, p. 161). Si regresamos al relato, y atendemos a la acción de la madre, podremos encontrar un acto de resistencia *in extremis*, es decir, una manera de oponerse a un poder que asesina en nombre de la Corona española y que queda de manifiesto en los actos de sus soldados. Bajo la perspectiva de la *immunitas* propuesta por Esposito, podríamos ver cómo el poder soberano que se yergue sobre territorio mexicano se posiciona sobre el *cuerpo indio* para sobrepasar la frontera que lo protegía, empujando los cuerpos hasta la muerte, para dejar claro que el régimen garante de la inmunidad de esos cuerpos había llegado a su fin de una manera estrepitosa. Si bien la inmunidad política retiró su protección de los cuerpos devorados por los perros, la capacidad existencial de afrontar y asumir su propia muerte no resultó cancelada por completo.

Ciertamente podemos pensar que la mujer decidió su muerte, se anticipó al mordisco soberano; de tal forma la sombría tesitura de la narración esconde este acto de resistencia que constituye a la indígena como sujeto, precisamente cuando se encuentra de cara a la muerte, y con su proceder convierte su cuerpo en un auténtico campo de combate, tal como señala Esposito. El estado de indefensión y el terror provocado por las prácticas de los españoles llevaron, con frecuencia, a los indios a *darse* su propia muerte y a restituir, en un nivel ético, lo que en el nivel político-militar se les arrebató. Una vez más Bartolomé de las Casas refiere lo ocurrido en Cuba:

Después de que todos los indios de la tierra desta isla fueron puestos en la servidumbre e calamidad de los de la Española, viéndose morir y perecer sin remedio todos, comenzaron unos a huir a los montes; otros, a ahorcarse de desesperados, y ahorcábanse maridos e mujeres, e consigo ahorcaban a los hijos; y por las crueldades de un español muy tirano (que yo conocí) se ahorcaron más de doscientos indios (1997, p. 47).

Estos breves relatos se suman a los cientos de noticias que, a lo largo de todo el territorio recién descubierto, se redactarían para dar cuenta de la monstruosidad de los conquistadores. Considero que la abundancia de estos relatos corresponde, en un nivel político, a la disolución de la inmunidad que garantizaba la vida de los indios bajo sus propios esquemas normativos. De tal forma, situado en el límite, encuentro en las narraciones de aperreamientos el exceso propio de este momento de disolución de la inmunidad política; en otras palabras, su narrativa nos permite acceder a un horizonte donde el poder soberano es un poder de muerte, cuya finalidad no es garantizar la vida ni administrarla, sino todo lo contrario.

Sabemos que descarnar indios con el uso de perros de presa fue una práctica común; su frecuencia fue tal que hubo necesidad de asignarle un nombre característico: *chichitlhuiliztli*¹ o aperreamiento de indios: «Los españoles azuzaban sus perros sobre los indios para que los mordieran, algunas veces hasta causarles la muerte. A esto llamaban *aperrear*», aclara fray Diego Durán a sus lectores (1880, p. 64). Bajo esas condiciones y para ir más allá del paradigma de la *immunitas* y posicionarme en el horizonte de la muerte, tuve la necesidad de utilizar un marco teórico *sui generis* que me permitiera reflexionar sobre ese terreno limítrofe y excedente de la política, razón por la cual recurrí a la propuesta del filósofo camerunés Achille Mbembe. No obstante, también he utilizado las herramientas filosóficas de Michel Foucault y, sobre todo, del último seminario de Jacques Derrida, titulado sugerentemente *La bestia y el soberano* (2010).

Mi objetivo principal es problematizar una serie de narraciones de aperreamientos de indios con las herramientas teóricas propuestas por Mbembe.

¹ La práctica quedó inmortalizada en el *Manuscrito del aperreamiento*, que actualmente se encuentra en la Biblioteca Nacional de París (1560). Pero también aparece en el *Lienzo de Tlaxcala* (1552), los *Anales de Tlatelolco* (1528), el *Lienzo de Quauhquechollan* (1530). Son fundamentales para el conocimiento de los aperreamientos los trabajos de Carlos Alfredo Carrillo Rodríguez (2010); Perla Valle (2015) y Lori Boornazian Diel (1992).

De manera específica, utilizaré su noción de necropolítica como eje para realizar una interpretación de esas narrativas de la muerte (figuras de la muerte), según los relatos de Bartolomé de las Casas, Francisco López de Gómara, Gonzalo Fernández de Oviedo, fray Pedro de Gante y un informe de frailes dominicos dirigido al ministro del rey Carlos V. En el cruce, después de leer múltiples casos de aperreamiento y de considerar la propuesta teórica de la necropolítica, encuentro un dominio narrativo pletórico de política y muerte, para el cual propongo el nombre de *antropofábula*. En un primer momento, quisiera determinar un ámbito propio para este tipo de narraciones, con la finalidad de unificar su registro a partir de una serie de características propias que, sin duda, van más allá de los aperreamientos e incluyen herrajes, amputaciones, horca, despedazamientos, hoguera y un sinfín de formas recurrentes de la violencia en este contexto. Distinguir y analizar estas narrativas de la muerte nos permite ejercer un derecho reservado a las víctimas; en nuestro caso, sacar del olvido los acontecimientos que condicionaron la emergencia del mundo colonial, con la intención de ejercer el poder de la memoria, pero, sobre todo, para trazar un camino de reconocimiento de la lógica que articuló esas prácticas, y así estar en condiciones de entrever la persistencia y la presencia de sus elementos en nosotros y en nuestro mundo actual.

Ciertamente, mi tentativa puede entenderse como un ejercicio de aplicación, pues utilizaré la noción de necropolítica para analizar uno de los procedimientos corporales que determinaron la subjetividad colonial, en el momento de su articulación y emergencia en el territorio mexicano. He pretendido hacerlo así porque encuentro una lógica actuante dentro de las narraciones en cuestión, es decir, un núcleo determinante de la constitución de una subjetividad indígena que, como bien lo han visto otros autores, se reconoce bajo la denominación de los vencidos² y que, justo en ese momento, se pretendía incorporar a un orden colonial emergente, sobre las cenizas de su mundo y las pilas de huesos, sangre y sesos rebosantes que, mientras enrarecían el ambiente con el tufo de la putrefacción, daban testimonio de su

2 Por ejemplo, Leonardo Boff afirma: «La conquista y la colonización constituyen en sí mismas un acto de desmedida violencia, porque suponen el sometimiento de una nación — con su cultura, su memoria, su historia y su religión — a otra, perdiendo su carácter de sujeto histórico, viéndose obligada a aceptar un bloqueo en su desarrollo autónomo, teniendo que adherirse a la lógica del otro y debiendo asumir las formas políticas, los hábitos culturales, las expresiones religiosas y la lengua del dominador, el cual pasa a ser señor de la vida y la muerte de un pueblo entero» (1992, p. 19).

derrota.³ Supongo que esta subjetividad indígena es el envés de una posición de sujeto colonizante, castizo, cristiano, que se yergue a través de la violenta negación de su otro.

Al interior de este marco general, supongo también que, a través de los aperreamientos, la soberanía española expresó su poder sobre un territorio y una población en una versión pocas veces señalada, más bien silenciada por su ferocidad, vamos, por su carácter monstruosamente carnal, rasgo que saca a la luz las características necropolíticas de la soberanía que urdió la conquista.⁴ De manera más concreta, considero que este es el caso de los aperreamientos que tuvieron lugar durante el periodo que abarca desde el inicio de la conquista hasta el año 1551. Este periodo es el de consolidación del poder soberano que gobernará el territorio recién conquistado, e incluye la constitución jurídica del Virreinato de la Nueva España y la publicación de las Leyes Nuevas, para concluir con la disputa de Valladolid como acontecimiento simbólico de cierre. En esta ocasión me limitaré a este periodo, por demás plagado de narraciones de aperreamientos y más accesible para un primer análisis.

Sin embargo, debo aclarar la naturaleza del ejercicio que aquí persigo y, por qué no, también el carácter meramente experimental de mi tentativa, ya que Achille Mbembe se ocupa, en mayor medida, del funcionamiento de la necropolítica en su momento colonial y poscolonial, por ejemplo, en *De la postcolonie* o en *Sortir de la grande nuit*, en tanto que, por mi parte, concentro mi atención en las condiciones que hicieron posible el acontecimiento colonial en nuestro territorio, dejando para un momento posterior el estudio del cuerpo indígena dentro del orden colonial propiamente dicho. A pesar de todo, la pregunta que integra mi trabajo es la misma que se plantea Mbembe: ¿cómo se inscribe el cuerpo herido o aniquilado en el orden del poder?

3 El panorama descrito por los *Anales de Tlatelolco* es el siguiente: «348— En los caminos yacían huesos rotos, cabellos revueltos, los (techos de las) casas están descubiertos, las viviendas están coloradas (de sangre), abundaban los gusanos en las calles. Los muros están manchados de sesos, el agua era como rojiza, como agua teñida. Así la bebimos. Hasta que bebimos agua salobre» (1980, p. 71).

4 El concepto de lo monstruoso que aquí utilizo está enlazado etimológicamente con un posicionamiento metafísico. El verbo latino *monstro-as-are-avi-atum* señala el acto de manifestar de manera directa, de traer a la vista. En efecto, desde la perspectiva foucaultiana que aquí ensayo, las prácticas muestran los perfiles y los matices del poder que las sustenta. El monstruo es un nuncio, en el sentido de que manifiesta de una manera tan contundente su ser que resulta doloroso y, frecuentemente, mueve al espanto debido a que excede los marcos normativos.

1. Necropolítica y raza, consortes de la muerte

De acuerdo con Achille Mbembe, la necropolítica es la manera en que la soberanía moderna institucionaliza la muerte y hace de ella su práctica por excelencia. Así, los procesos a partir de los cuales el Estado da muerte se convierten en un acto político fundamental, es decir, un acto soberano:

War, after all, is as much a means of achieving sovereignty as a way of exercising the right to kill. Imagining politics as a form of war, we must ask: What place is given to life, death, and the human body (in particular the wounded or slain body)? How are they inscribed in the order of power? (Mbembe, 2003, p. 12).

Esto se pregunta el filósofo camerunés y, posteriormente, precisa cuál es el tipo de figuras de soberanía que le interesa estudiar y que se caracterizan como necropolíticas: «My concern is those figures of sovereignty whose central project is not the struggle for autonomy but the generalized instrumentalization of human existence and material destruction of human bodies and populations» (Mbembe, 2003, p. 14). Así pues, las figuras de una soberanía necropolítica tienen como objeto la instrumentalización general de la existencia humana, así como la destrucción material de los cuerpos humanos y de las poblaciones. Su ritmo es instrumentalizar y destruir; estos son también sus objetivos principales que bien pueden ser el complemento negado y silenciado de una razón de Estado que se presentaba a sí misma como orden, libertad y civilización.

Para llevar a cabo su cometido, el poder soberano utiliza el discurso del racismo, que le permite, en un primer momento, justificar sus acciones y actuar de manera legítima, además de reducir, excluir, marcar y erradicar los elementos que no respondan a su núcleo (Mbembe, 2013, p. 19). En efecto, la raza es, para Mbembe, una de las vertientes de la locura codificada bajo los auspicios de una racionalidad colonial. De tal forma, la raza «opérant à la fois comme une catégorie originaire, matérielle et fantasmatique, la race aura été, au cours des siècles précédents, à l'origine de maintes catastrophes, la cause de dévastations psychiques inouïes et d'innombrables crimes et massacres» (Mbembe, 2013, p. 11).

Si apelamos a la argumentación de Foucault en torno al racismo, veremos que su función principal es decidir quién debe vivir y quién está destinado a

morir. Nuestro primer relato de aperreamientos, una vez más, es significativo en ese sentido, pues según lo que ahí se documenta, la india y su bebé *pueden morir* debido a su condición de otredad vencida; de hecho, *mueren efectivamente* en las fauces de los perros, es decir, son asesinados por los españoles y su uso estratégico de los perros. Sin embargo, lo que está vedado en el nivel diegético del relato es que, desde la dimensión del ordenamiento discursivo que significa a las subjetividades en cuestión, este par de indios también *deben morir*, porque para la racionalidad que articula las formas de la soberanía necropolítica española, el pequeño indígena y su madre son vistos como antípodas, homúnculos, animales de dura cerviz, indios, amenaza y adefesio que apenas valen como alimento para los perros y, en el extremo, valían menos que el estiércol de las plazas.⁵ El delito que habían cometido es de carácter ontológico, pues su ser los hacía merecedores de tal muerte; únicamente eran indios y tenían que incorporarse al orden emergente sobre las ruinas de su mundo, ¿no es cierto?

En el caso de la muerte por aperreamiento se puede constatar la función del dispositivo racial, tal como fue expuesto por Mbembe: «La race est ensuite un complexe pervers, générateur de peurs et de tourments, de troubles de la pensée et de terreur, mais surtout d'infinies souffrances et, éventuellement, de catastrophes» (2013, p. 23). Dicho complejo racial seguirá patente durante mucho tiempo, bajo diferentes intensidades, pero podemos encontrarlo todavía, en una de sus versiones más directas y transparentes en los argumentos esgrimidos durante la disputa de Valladolid (1550-1551). El texto y la argumentación de Juan Ginés de Sepúlveda manifiestan uno de los extremos discursivos del complejo racial en cuestión. Bajo su óptica, el indio es un adefesio, inferior moral y físicamente, un ser entregado a la maldad y la adoración de Satán y, siguiendo a Aristóteles, Sepúlveda no duda en justificar la guerra apelando a la superioridad cultural de los españoles sobre los indígenas. No olvidemos la máxima inscrita en su *Democrates alter*: «Perfectiores in deteriores imperium tenent».⁶

Una de las razones que justificaban la dominación española sobre las Indias era, según Ginés de Sepúlveda, la supremacía cultural sobre los bárbaros

⁵ Así lo señaló Bartolomé de las Casas en su *Brevísima descripción de la destrucción de las Indias* (1997, p. 23). Teresa Martínez Terán (2001) nos presenta un minucioso estudio acerca de la percepción y la autopercepción de los indígenas como antípodas del hombre europeo. Una vez más, en sus líneas me sorprendió encontrar que el cuerpo indígena representó un estigma para la generación que sufrió y sobrevivió la conquista.

⁶ Los superiores tienen derecho sobre los inferiores.

habitantes del nuevo continente. Su argumentación establece una distancia prácticamente insalvable entre españoles e indígenas. El religioso incluye una serie de analogías que permiten comprender mejor la distancia que separa a unos de otros:

Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes y templados, y estoy por decir que de monos á hombres (Sepúlveda, 1987, p. 101).

Frente a esto, fray Bartolomé de las Casas encontraba en los indios una disposición distinta a la de su adversario en la disputa de Valladolid. Para el franciscano, el indio era un buen cristiano en potencia, pues era capaz de aprender las letras y todas las artes liberales; pero su capacidad para la obediencia y la devoción lo hacían un buen candidato para dejar de ser quien era y convertirse en el torvo reflejo de la subjetividad castiza. Sin embargo, el fraile encuentra una debilidad natural en los indios y una falta de disposición para el trabajo en las minas, situación que los distinguía de los esclavos negros y que generaba un sinnúmero de problemas en el contexto de las encomiendas. Estos son los dos extremos que delinear la percepción (*ordo perceptionis*) que sobre el indio se articuló en el imaginario español a mediados del siglo XVI. De manera particular, las referencias hacia el cuerpo del indígena constituyen un universo que vale la pena matizar en un contexto que asumía diferencias palpables, cuyo basamento era un núcleo racial que habría de desarrollarse a lo largo de la época colonial.

Pero ¿será posible sacar a los indios de ese estado de inferioridad? Las respuestas fueron diversas y en su matiz radica la complejidad del universo de técnicas y prácticas religiosas, judiciales y pedagógicas que fueron dispuestas para articular una subjetividad colonial, portadora de un cuerpo indio que más adelante sería ordenado y clasificado en castas para mayor beneficio de la Corona española. La sumisión y el disciplinamiento de los indios se lograría a través de un sistema de clasificación corporal que permitía evaluar no solo su pureza, sino también las tareas para las cuales eran aptos, su carácter frente a la autoridad (si eran dóciles, ariscos, torvos, etc.), sus vicios y debilidades.

Como resultado, el *cuerpo indio* debía ser reformado. Bajo el modelo castizo, sus opciones no eran muchas: por un lado, ser destrozado, devorado, desmembrado; por otro, ser bautizado, nominalizado, letrado, alfabetizado, refinado, civilizado, censado. En el borde de esta ambigüedad corporal, fray Alonso de Molina emite una condena en contra del cuerpo indio, portador de toda tentación: «Nican moteneua yn quiyaochiua tanima ca yetlamantli [...] Inic etlamantli yehuatl yn tonacayo. In ietlamanixti y, yehuatl tlapanaui tonacayo inic toyauh: yehica ca auel ticcaua. Auh in tlatecolotl yuan in tlatecayotl vel ticcaua».⁷

La misma convicción de transformar el cuerpo la encontramos en el también franciscano fray Andrés de Olmos, quien como portavoz de los primeros evangelizadores pedía seguir al pie de la letra el mandato veterotestamentario:

Dize Dios por Jeremías: mira que di mis palabras en tu boca; mira que te puse oy sobre las gentes y sobre los reynos para que *arranques y destruyas, derrames y disipes y edifiques y plantes*. De manera que aquí Dios muestra claro al obrero de su viña a arrancar primero las malas yerbas de los vicios, heregías, hechizerías y abusiones y supersticiones, y después a plantar las virtudes y poner en la yglesia personas buenas y suficientes porque, como dize la glosa ordinaria sobre las otras palabras, no podían ser edificadas buenas obras si primero no se destruya a las malas (1990, p. 4, énfasis mío).

Como puede verse, he resaltado las operaciones propias del mandato seguido por los franciscanos: arrancar, destruir, derramar, disipar y, finalmente, edificar y plantar. El universo narrativo del aperreamiento puede ubicarse dentro de los cuatro primeros comandos, que serían la condición de posibilidad de una acción posterior, que pretende una incorporación política, bajo el mandato simbólico de edificar y plantar. En medio de todo, el cuerpo en su plasticidad se orientó hacia los marcos occidentales, se nominalizó, clasificó, valoró, bajo los parámetros de un poder colonial que exigía un fundamento material para alcanzar sus objetivos y, al final de cuentas, exigía también la incorporación del cuerpo indígena a un nuevo orden, al que para entrar debía hacer desaparecer y convertir en otro cuerpo: «Just as with Hegel, the narrative of

⁷ «Aquí anuncio los enemigos del alma [...] el tercero es nuestro cuerpo; y de estos tres el mayor es nuestro cuerpo, porque no podemos dejarlo, en tanto al demonio y al mundo sí» (1889, p. 53, traducción mía).

mastery and emancipation here is clearly linked to a narrative of truth and death. Terror and killing become the means of realizing the already known telos of history» (Mbembe, 2003, p. 20).

2. El poder soberano, un poder de muerte

Para estar en condiciones de reconocer las características propias del poder de muerte que se desplegó en el territorio conquistado, hay que contrastar la lógica que sustenta los aperreamientos frente a una caracterización general del poder soberano. El poder soberano, según Foucault, establece relaciones asimétricas entre el soberano y sus súbditos, determinadas por una especie de equilibrio o balanza que se actualiza bajo el modelo sustracción-gasto. «Il me semble que c'est un rapport de pouvoir qui lie souverain et sujet selon un couple de relations asymétriques: d'un côté, le prélèvement, et de l'autre la dépense», apunta Foucault (2003, p. 44). Siguiendo su exposición, encontraremos como elementos propios de la relación de soberanía una exigencia y un consumo a su favor, una disposición hacia la extracción; a su manera, y desde una perspectiva simbólica, el soberano es un devorador. En el caso del momento preciso que estudiamos, el poder soberano revela su lógica interna de consumo, que en este caso específico consiste en devorar los cuerpos de aquellos que habían sido derrotados, es decir, se consolida a partir de la negación productiva de sus carnes, que no sería otra cosa que una incorporación simbólica y extrema del indio al poder emergente.

Por otra parte, el poder soberano era revestido por una dimensión ceremonial y ritual que lo proveía de un rasgo de distinción y diferenciación frente a los súbditos, y tenía como finalidad repetir sistemáticamente el mito de un acto fundacional. En este sentido, podemos afirmar que el poder soberano establece relaciones a partir de un modelo constitutivo; es decir, un acto fundador lo distingue como el poder soberano. Según Foucault:

Le rapport de souveraineté porte toujours, je crois, la marque d'une antériorité fondatrice. Pour qu'il y ait rapport de souveraineté, il faut qu'il y ait quelque chose comme un droit divin, ou comme une conquête, une victoire, un acte de soumission, un serment de fidélité (2003, p. 44).

En este caso, se trata de la fuerza y la superioridad militar que se impone y persigue, hasta los lugares más intrincados, a los cuerpos indios que, en la fiereza de su tormento, atestiguaban la asimetría del poder castizo y la intensidad con la que vivían el supuesto mandato divino que, en todo momento, pretendían cumplir los soldados españoles. La convicción de obrar por mandato y en nombre de Dios es uno de los elementos recurrentes dentro del universo narrativo de los aperreamientos, por ejemplo, en el siguiente pasaje de Gonzalo Fernández de Oviedo:

Y en aqueste viaage hiço Vasco Nuñez quemar é aperrear quassi çinquenta destes, y los mismos caçiques se los traian sin se los pedir, desde vieron que los mandaba matar, lo qual haçia porque les daba á entender que Dios en el çielo estaba muy enojado con ellos, porque haçian tal cosa, y por esso caian tantos rayos é tan espantables truenos; é por esso no les queria dar Dios el mahiz y la yuca (1853, p. 20).

Otra característica de las relaciones de soberanía consiste en que estas no son isotópicas, es decir, no existe entre ellas un sistema jerárquico exhaustivo o bien determinado y planificado. De tal suerte, en las relaciones de soberanía el sujeto prácticamente no está presente; casi nunca encontramos el campo individual, sino más bien un ámbito de multiplicidad al cual se aplica la relación de soberanía. En este sentido, las relaciones de soberanía van más allá de la singularidad somática, de acuerdo con Foucault (2003, p. 46). Estos rasgos los vemos aparecer prácticamente en todos nuestros relatos, sobre todo en los que son redactados por españoles. Si bien conocemos el nombre de los soldados y los capitanes que ordenaban el aperreamiento, en ningún momento mencionan el nombre de los indios aperreados. En general se trataba de indios, categoría que se diluye en la base, en tanto los titulares del poder soberano son perfectamente identificables (Carlos V, Nuño de Guzmán, Cortés, Pedro de Alvarado).

Así pues, el cuerpo es impactado por este poder soberano en la manera de un ritual, ceremonia o espectáculo; en el caso del aperreamiento, se trata de un espectáculo de muerte que manifiesta el poder del conquistador y que diluye al conquistado. El cuerpo aperreado es el manifiesto pedagógico del poder que materialmente lo incorpora. Por lo tanto, también el poder soberano requiere al cuerpo portador de sus marcas como cuerpo sometido; a pesar de todo, en el extremo inferior de la relación de soberanía jamás

encontramos una adecuación entre la soberanía y las singularidades somáticas. El cuerpo individual porta la marca del poder de forma discontinua, a veces en el ritual, a veces en medio del espectáculo, pero nunca de manera continua y sin que estas marcas del poder se identifiquen con el cuerpo individual. La soberanía no establece relaciones permanentes sobre los cuerpos individuales, su frecuencia es otra, de vez en vez, aterriza sobre el cuerpo mediante símbolos, rituales, ceremonias que delatan y anuncian su presencia y sus compromisos momentáneos con ese cuerpo; luego se repliega para seguir sobre su vector (Foucault, 2003, pp. 46-47). Por otra parte, los elementos de lo que Mbembe describe como derecho a matar son la imposición de un estado de excepción, una situación de emergencia, un *state of injury* y la articulación de un enemigo ficticio. Veamos cada uno de estos elementos a la luz de nuestros relatos.

El estado de excepción. El estado de excepción sumió a todo el territorio conquistado en el arbitrio de la voluntad superior (en un primer momento por un criterio militar y posteriormente racial) de los españoles. La *ratio* biológica fue echada a andar y llegará a su máxima expresión en la colonia. De acuerdo con Mbembe, «in the economy of biopower, the function of racism is to regulate the distribution of death and to make possible the murderous functions of the state» (2003, p. 17), lo cual puede verse en el siguiente relato: «A unos [indios] los han quemado vivos, a otros los han con muy grande crueldad cortado manos, narices, lenguas y otros miembros, aperreado indios y destetado mujeres» (Carta de fray Jerónimo de San Miguel al rey, 1952, p. 371). En el caso de este pasaje, la arbitrariedad del acto se sustenta únicamente por la distinción última del yo español/otro indígena. No hay proceso clasificatorio ni procedimiento sumario, en un contexto donde los indios no significaban ninguna amenaza militar; lo que resultaba amenazante era su presencia misma, es decir, su otredad. Estas características son plenamente reconocidas por Mbembe:

That colonies might be ruled over in absolute lawlessness stems from the racial denial of any common bond between the conqueror and the native. In the eyes of conqueror, *savage life* is just another form of *animal life*, a horrifying experience, something alien beyond imagination or comprehension (2003, p. 24).

Situación de emergencia y state of injury. Una temporalidad atravesada por la urgencia política y religiosa de ganar siervos para la Corona y fieles para la religión católica. La situación de esclavitud que señala Mbembe es, una vez más, reflejo del momento que nos ocupa; los indios perdieron su hogar, el derecho sobre su cuerpo y su estatuto político. En conjunto señalan las condiciones que articularon ese *state of injury* del que habla Mbembe respecto de los esclavos en las plantaciones. En nuestro caso, el *Coloquio de los doce* da cuenta de ese estado de trauma referido por el filósofo africano:

Ma topa ximochiuilica
in tlein anqujmonequjltizque.
Ca ixquich ic ticcuepa
ic ticnaquilia
yn amjhiyotzin
in amotlatolzin
totecujyoane (cap. VII, 1055-1060).⁸

La carta de fray Pedro de Gante al emperador Carlos V nos permite apreciar otra perspectiva de la situación de los indios después de la conquista y del lugar del aperreamiento en ese contexto:

Pues mire V. M. si será sufrible este trabajo; por cierto que quanto á la sustentacion y descanso, mejor lo pasan los perros que los yndios, porque á los perros dan les de comer, mas á estos sirven se dellos y no se lo dan, pues como sea gente esta desta ciudad de Mexico tan pobres, por no tener tierras, ni de qué se mantener sino del trabajo de sus manos, sea V. M. lo que padeçerán (1552, p. 98).

El enemigo ficticio. El demonio fue encarnado en las diversas prácticas indígenas, en su lengua y en sus tradiciones:

The sovereign right to kill is not subject to any rule in the colonies. In the colonies, the sovereign might kill at any time or in any manner. Colonial warfare is not subject to legal and institutional rules. It is not a legally

⁸ «Que hagan ustedes con nosotros lo que ustedes quieran, eso es todo lo que podemos replicar, lo que podemos contestar, a vuestras palabras, a vuestro discurso, nuestros señores» (traducción mía).

codified activity. Instead, colonial terror constantly intertwines with colonially generated fantasies of wilderness and death and fictions to create the effect of the real (Mbembe, 2003, p. 25).

Dentro de nuestros relatos aparece el demonio como un enemigo pertinaz a quien los españoles debían combatir; podríamos decir que mataban con el fervor de quien sigue un mandato divino. Veamos este pasaje de fray Juan de Torquemada:

Bien creerà, quien conociere las astucias del Demonio, que no dexaria de tentar à este bendito Varon, de muchas maneras, para que vencido en una, recuperase parte del gusto, que siempre le quitaba, con la guerra continua, que le hacia, en derribarle sus Templos, y aperrear, y derribar sus Estatuas; pero como Dios era el Adalid, y capitán de esta causa; aunque su varonil Soldado obraba, con su Gracia, estas victorias, y por esto el Demonio le perseguia, y guerreaba (1723, p. 430).

La convicción de que Satanás dominaba los ritos y las prácticas religiosas de los indios fue, prácticamente, un dogma que se impuso sobre la conciencia de los neoconvertidos, después de escuchar, repetir las palabras de los frailes hasta el infinito: «Amono niman ticneltocaz yn temictli yn iztlaca tlatolli yn ixpopoyottitiaque yn amo tlaneltocatiaque ynamo quiximatiaque ynelli Dios yn axcan ticmiximachilia matitlatlaco». ⁹ De tal forma, el enemigo estaba dentro de su cuerpo, habitaba en su interior, en su memoria y en sus antepasados; por ende, una operación urgente, precisa y, algunas veces extrema, sería necesaria para aniquilar al nefasto enemigo.

3. El orden de la antropofábula

En este contexto ocurrieron al menos dos fenómenos fundamentales para la articulación de una política de muerte exitosa en el proceso de conquista: la incorporación simbólico-corporal de los vencidos y el intercambio violento hombre-monstruo. Ambos hechos quedan de manifiesto en las diversas narrativas que, de manera preliminar, incluyo en el orden político que he

⁹ «Tampoco vas a creer en los sueños, en la palabra engañosa, en las cosas malas cuyo recuerdo han dejado tus padres, tus abuelos, ciegos que no creían en el verdadero Dios, que no lo conocían. Y ahora descubre la falta, tú que la conoces» (Olmos, 1996, p. 20, traducción mía).

denominado *antropofábula*. Apelo a esta denominación después de leer la *Critique de la raison nègre*, de Achille Mbembe, y el seminario *La bestia y el soberano*, de Jacques Derrida.

Desde la conceptualización de Mbembe, podemos afirmar que existe un proceso de fabulación donde se constituyen ficciones útiles y que son una proyección ideológica de los intereses coloniales: «L'ordre du monde était fondé sur un dualisme inaugural qui, lui-même, trouvait une partie de ses justifications dans le vieux mythe de la supériorité raciale» (Mbembe, 2000, p. 25). En este caso, se trata de mitos que tienen la función de fundar un poder o de investirlo de características superiores. De acuerdo con Derrida, lo que está en juego al interior de la fábula es «una cópula ontológica, onto-zoo-antropo-teológico-política: la bestia se convierte en el soberano que se convierte en la bestia: hay la bestia y el soberano (conjunción), pero también la bestia (e.s.) el soberano, es <es> (e.s.) la bestia» (2010, p. 37). Al margen de la ortodoxia literaria, y desde una perspectiva política, la antropofábula sería una categoría que revela la brutalidad humana y manifiesta, de manera desnuda, el poder que se ejerce en contra de los cuerpos marcados como inferiores o que se encuentran en una situación de desventaja cultural o militar. De tal forma, la antropofábula es lo que el mito fundacional niega, muestra lo que la versión oficial oculta; en efecto, el poder colonial se avergüenza del registro que detalla su origen porque es bajo, mezquino y vergonzoso. Digamos que el orden de la antropofábula es el dominio narrativo-político de los hombres bestiales, de los que se comportan como animales feroces o, a decir de Jacques Derrida, de aquellos que se sirven de la fuerza para combatir y no de la ley (2010, p. 112).

Si seguimos los cánones de la fábula grecolatina, veremos que se trata de narraciones breves que utilizan como personajes a los animales comportándose como hombres, todo con una intención moral. La versión moralizante que contienen se sustenta en una interpretación milenaria del hombre como un ente cuyo grado de desarrollo es superior al de los animales. Su cometido era mover a la reflexión, haciendo uso de un lenguaje claro que pudiera comprender cualquier lector. Por el contrario, la antropofábula es una forma literario-política que nos presenta como protagonistas a los hombres comportándose como bestias; se trata de fragmentos breves que, debido a su crudeza, son ocultados y negados. En su intensidad narrativa reflejan una racionalidad específica, precisamente en el cruce de los condicionamientos históricos que los hicieron posibles; por sus características están destinados

al olvido y a ser arrancados de la memoria. Si la fábula persigue motivos morales y pedagógicos, la antropofábula señala el gesto desencajado de lo humano, tiene efectos políticos y psicológicos; mientras que la fábula apunta hacia una vida que se debe vivir bien, la antropofábula señala las formas y los procedimientos de matar y destrozarse. La sustenta una antropología filosófica realista, que tiene la certeza de que la gradación animal-humano implica un vector que puede recorrerse en ambos sentidos. La fábula, como buena literatura moralizante, apunta hacia el futuro, mientras que la antropofábula es el registro de nuestro pasado, y su función es condicionante respecto del presente en que habitamos. De acuerdo con Derrida:

La tesis de Rousseau es pues a la vez que «la razón del más fuerte» es *de hecho* la mejor, que ha prevalecido y prevalece de hecho (el más fuerte mete en razón al más débil, y el lobo al cordero), pero que si *de hecho* la razón del más fuerte vence, *de derecho* la razón del más fuerte no es la mejor, no debería, no habrá debido ser la mejor, no debería haber tenido razón, y todo girará en torno al eje semántico de la palabra «razón» en la fábula: cuando ésta dice «la razón del más fuerte es siempre la mejor» (2010, p. 32).

A pesar de todo, en este momento mi interés no radica en una caracterización exhaustiva de un nuevo orden literario denominado *antropofábula*; me interesa comentar una perspectiva filosófica que puede enlazarse con la obra de Mbembe, y que propongo como la característica fundamental de ese orden narrativo: lo político. Dentro de cada una de las narraciones extremas se revela una racionalidad política, se manifiesta a través de la sangre, la desmembración, el dolor, el llanto, el miedo y la muerte.¹⁰ Así, el filósofo de la deconstrucción señala:

Lo social, lo político y, dentro de ellos, el valor o el ejercicio de la soberanía sólo son manifestaciones disfrazadas de la fuerza animal o de los conflictos

¹⁰ En un primer momento se trata de una clasificación para efectos narratológicos. En el caso del estado colonial, Mbembe afirma que el derecho divino a existir es el elemento fundamental de su narrativa (2003, p. 27). Otro rasgo que destaca en cuanto a la narrativa del estado colonial es su competencia con otras que serán incompatibles, en nuestro caso los coloquios de Sahagún pueden mostrar dicha incompatibilidad narrativa e, incluso, la anulación de una narrativa por otra. Recordemos que en esos documentos se expone la situación existencial de las víctimas, algo muy cercano a lo que Mbembe denomina *state of injury*. Una versión crítica e integral de los coloquios es la de Walter Lehman (1949).

de fuerza pura cuya verdad nos brinda zoología, es decir, en el fondo de la bestialidad, o la barbarie, o la crueldad inhumana (Derrida, 2010, p. 33).

Si bien hablo de perros monstruosos, mi interés no se finca en configurar un alegato en contra de los animales; por el contrario, al realizar un análisis de su feroz comportamiento, pretendo echar afuera la racionalidad monstruosa de una *política de muerte* urdida por los seres humanos que los guiaban, de la cual los perros solo son reflejo y extensión, para ir más lejos: espejo y herramienta.

4. Aperreamientos e implicaciones ontológicas

El aperreamiento, nombre dado por los españoles, es una práctica de castigo y tormento que lleva la violencia física y simbólica más allá de los moldes legales, por lo cual, si atendemos a la indicación de Derrida, se trata de una bestialidad. Sin embargo, la dimensión lingüística es violentada también por el término. Se trata de un sustantivo («perro») que es obligado a convertirse en un verbo («aperrear»). Más allá de su naturaleza nominal, una vez que superó las fronteras de la acción, este sustantivo monstruoso (verbo salpicado de sustantivo, sustantivo manchado de verbo) indica por un lado el comando hacia los perros para devorar a un individuo; pero también, como infinitivo («aperrear»), señala la acción silenciosa, atemporal, a través de la cual un ser humano es devorado por el perro; nos indica gráficamente cómo el cuerpo de un ser humano es hecho uno con el perro, a través de un proceso digestivo (incorporación). Pero lo más importante es que, a través de ese acto, el sujeto comandante del perro se refleja en los rasgos animales para transformarse en un monstruo, mitad perro, mitad hombre; un binomio orientado a la muerte. El término utilizado por los cronistas da cuenta de esta red de relaciones in-corporales y monstruosas suscitadas por el acto de aperrear. En este sentido, Derrida afirma:

La bestia sería devoradora y el hombre devoraría a la bestia. Devoración y voracidad. *Devoro, vorax, vorator*. De lo que se trata es de la boca, de los dientes, de la lengua y de la violenta precipitación a morder, a engullir, a tragarse al otro, a tomarlo dentro de sí, también para matarlo o llevar a cabo su duelo. ¿Será devoradora la soberanía? ¿Será su fuerza, su poder, su mayor fuerza, su poder absoluto, por esencia y siempre en última instancia, poder

de devoración (la boca, los dientes, la lengua, la violenta precipitación de morder, a engullir, a tragarse al otro, a tomarlo dentro de sí, también, para matarlo o llevar a cabo su duelo)? (2010, p. 43).

De acuerdo con Mbembe, la versión de la subjetividad que se construyó a lo largo de la modernidad y específicamente con Hegel, implica la superación dialéctica de la animalidad inscrita en lo humano. En un primer momento, el riesgo de lo animal es enfrentado voluntariamente por el hombre, para ir más allá de su naturaleza y constituirse como sujeto: «In other words, the human being truly becomes a subject —that is, separated from animal— in the struggle and the work through which he or she confronts death (understood as the violence of negativity)» (Mbembe, 2003, p. 14). Sin embargo, el orden de la antropofábula implica un movimiento que da cuenta de esa relación dialéctica de manera diferente, pues abre la posibilidad de que el momento de la superación esté dominado por la negatividad de lo animal. De acuerdo con Derrida, «la soberanía consiste en elevarse por encima del animal y apropiárselo, en disponer de su vida, pero, por otra parte (contradictoriamente), figuración del hombre político y, especialmente del Estado soberano como animalidad, incluso bestialidad» (2010, p. 47). Pero ¿es posible hablar de un intercambio monstruoso que llevara a los españoles a adquirir rasgos animales a través del uso de estos perros? Veamos el siguiente pasaje:

Huyendo de hombres tan inhumanos, tan sin piedad y tan feroces bestias, extirpadores y capitales enemigos del linaje humano, enseñaron y amaestraron lebreles, perros bravísimos que en viendo un indio lo hacían pedazos en un credo, y mejor arremetían a él y lo comían que si fuera un puerco. Estos perros hicieron grandes estragos y carnicerías (Las Casas, 1997, p. 27).

Considero que de manera transversal al problema hay una referencia constante y problemática a la animalidad de los hombres. No solo en el caso de la ferocidad de los españoles que encontraron una extraña recreación y saciedad a su sed de sangre en los aperreamientos, sino también en los indios, incluso en un horizonte más amplio que el propio aperreamiento. La cuestión adquiere dimensiones de una teratología política, pues, como ya se señaló, la posición extrema, al afirmar la barbarie de los indios, los equiparaba con

los animales: *Ut humanitatem prorsus exuisse videantur*¹¹ y, siendo como animales, los dejaba a merced de las formas más descarnadas de los placeres y caprichos peninsulares. Según Bartolomé de las Casas:

En este reino, o en una provincia de la Nueva España, yendo cierto español con sus perros a caza de venados o de conejos un día, no hallando qué cazar parecióle que tenían hambre los perros, y toma un muchacho chiquito a su madre y con un puñal córtale a tarazonas los brazos y las piernas, dando a cada perro su parte; y después de comidos aquellos tarazonas échales todo el corpecito en el suelo a todos juntos (1997, p. 107).

El cuerpo del niño en este pasaje, sin valor alguno para la mirada del conquistador, fue motivo de recreo, entrenamiento y aprovisionamiento para el binomio soldado-perro de presa, ¿arrebatados por su hambre? Sin duda alguna ese monstruo dual (soldado-perro) fue más allá de sí a través del aperreamiento. De tal forma, el cuerpo del niño quedó reducido al nivel de la pedacería con la que se suele alimentar a los perros; su función fue calmar el hambre de los perros, en la misma medida que lo hacía una gallina o un puerco. En un informe de los dominicos aparecen los mismos elementos:

Yendo ciertos cristianos, vieron una india que tenía un niño en los brazos, que criaba, e porque un perro aquellos llevaban consigo había hambre, tomaron el niño vivo de los brazos de la madre, echáronlo al perro, e así lo despedazó en presencia de su madre (Informe de dominicos a M. de Chièvres, ministro de Carlos I [1516] 1867, p. 40).

Así pues, la historia de las conformaciones monstruosas puede abonarse estableciendo como eje el acontecimiento nefando del aperreamiento: español-perro-valor, indio-animal-sin valor.

Si continuamos a través de un nivel meramente simbólico, también podría afirmarse que los indios eran devorados por los perros porque no tenían pastor que los protegiera; precisamente, al ser devorados quedaba de manifiesto la ausencia de su pastor. Los españoles al articular el acto se convertían en bestias; en tanto, los perros eran sacados de su eje. Debido a la violencia extrema a la que eran sometidos, en su adiestramiento y uso militar, perdían

¹¹ Que deben considerarse fuera de la humanidad.

su grado de domesticación y bordeaban su perfil más salvaje, tal como señala Derrida, a paso de lobo.

Por mi parte, considero que dichos procedimientos —por más sangrientos e inhumanos que parezcan— son portadores de una racionalidad que podemos conocer únicamente a través de su intensidad, su exceso es la caracterización del poder español que llegó a nuestras tierras. De acuerdo con Mbembe, la versión hegeliana de la dialéctica moderna nos indica que «politics is the death that lives a human life. Such, too, is the definition of absolute knowledge and sovereignty: risking the entirety of one's life» (2003, p. 15).

5. Restitución moral y del dolor

Por otra parte, también debemos señalar que el cuerpo de los animales descrito por cronistas, frailes e indígenas también fue objeto de la violenta acción humana:

Y sus perros muy grandes; con orejas plegadas; con lenguas grandes, colgantes; con ojos de fuego, de llamas; con ojos claros, amarillos; con un vientre retirado, con vientre ahuacalado, con vientre acucharado: salvajes, como demonios, siempre jadeantes, siempre con la lengua colgante, moteados, como de jaguar moteados (Sahagún, 1938, p. 145).

Los perros fueron utilizados en un orden múltiple que comprende contextos militares, judiciales y recreativos; como método de castigo, aleccionamiento e, incluso, en situación de aprovisionamiento, aunque serían la versión más extrema de la subjetividad castiza, manifestándose en su postrer momento y en su gesto más descarnado.

Sin embargo, considero que la tecnología utilizada para hacer del perro una máquina de muerte debe ser considerada en una denominación aparte, ya que el conjunto de técnicas y prácticas utilizadas para arrebatarse su milenaria amistad con el hombre revela un cálculo que va más allá de su simple instrumentalización. En otras palabras, el cálculo que hizo posible sacar de su eje doméstico al perro es la expresión límite de otro perfil de una racionalidad que arrebató el estatuto ontológico que, históricamente, había alcanzado, llevándolo, en un giro inesperado a través del vector animal-animal doméstico-fiera, es decir, animal disciplinado con la finalidad de matar.

Ya sea su apacible presencia, su constancia en el temperamento o su explosiva agresividad, fue el producto del trabajo preciso del hombre que empujó los cuerpos animales más allá de sí, hasta convertirlos en máquinas de guerra (*war machines*), perros devoradores de hombres o fieles compañeros, según sea el caso. De acuerdo con Mbembe, las máquinas de guerra son segmentos de hombres armados con tareas diferentes. Además de «polymorphous and diffuse organizations, war machines are characterized by their capacity for metamorphosis. Their relation to space is mobile» (Mbembe, 2003, p. 32). El hombre armado con el perro se convierte en máquina de guerra, es decir, en tecnología de muerte, con una capacidad móvil y una flexibilidad que superaban las de otros implementos técnicos de la época. El aperreamiento también fue un sacrificio y una amistad propiciatoria, no son pocos los relatos de españoles que, en la desesperación y las penurias propias de la guerra, optaron por comerse a sus perros: ellos en sus perros, sus perros en ellos, pero siempre su racionalidad de muerte.

Finalmente, el aperreamiento puede decirnos mucho respecto a lo que hace a una historia de las experiencias del dolor. A partir de las narraciones de los cronistas españoles, pareciera que el cuerpo de los indios aperreados no tuviera cabida para el dolor; por el contrario, el procedimiento era visto en su dimensión político-militar y desde una perspectiva meramente utilitaria. Desde ese vacío de dolor operaba una especie de restitución y *vendetta* frente a las barbaries que habrían cometido los indios salvajes en contra de otros indios, en contra de españoles durante la confrontación militar y en contra de los intereses de su Dios europeo y de la fe que protegían; incluso antes de la llegada de los primeros exploradores españoles y europeos, bajo las denominaciones de idolatría que las buenas conciencias de sacerdotes y prelados enfatizarán sin cesar.¹² Se trata pues de una restitución del orden moral (en la versión española) que los indios idólatras y sanguinarios habían perdido tiempo atrás. Sobra resaltar el carácter moralizante y arbitrario de estos usos del aperreamiento en un vector que indica la relación entre el dolor y la justicia.

12 Según Jacques Lafaye, «como se consideraban a sí mismos como el flagelo de Dios enviado para castigar a los pueblos de América por su infidelidad y sus pecados, los conquistadores inventaron un castigo para la sodomía que en nada cede, en cuanto a horror, a las más bárbaras prácticas de los indios. Los indígenas reconocidos culpables de homosexualidad eran aperreados (de perro), es decir, devorados en grupo por mastines» (1999, p. 96).

Por el contrario, los relatos de algunos evangelizadores restituyen a los cuerpos indígenas su dolor y su sufrimiento humano en una relación distinta, donde el dolor estará en función de la fe, pues uno de los elementos más recurrentes y objeto de la atención de los religiosos franciscanos es la posible conversión o la administración del sacramento del bautismo a aquellos cuerpos dolientes en sus últimos momentos, tal como señala Bartolomé de las Casas con cierto alivio en el pasaje aludido antes: «Llegaron los perros y despedazaron el niño, aunque antes que acabase de morir lo bautizó un fraile». Finalmente, el dolor y el sufrimiento, el llanto y la tristeza, el miedo y la resignación aparecen dentro de las versiones indígenas del aperreamiento para situarse en un eje que va directamente del dolor a la humanidad del doliente.

Es curioso que en la mayoría de los pasajes de aperreamiento plasmados por la visión europea no aparezca el perdón o la empatía como rasgo ocasional de los españoles; sin embargo, resulta muy significativo que ese tipo de referencias se asocien más con los mismos perros que con sus amos. Ocurrió en algunos casos que, ante la abrumadora dimensión de la barbarie propiciada por los conquistadores, y seguramente ante el cansancio y la saciedad, los perros optaran por perdonar la vida de algunos indios en franca confrontación con los mandatos de sus dueños. Es el caso de Becerrillo, uno de los perros más fieros que estuvieron bajo las órdenes españolas:

La historia de Becerrillo y la vieja india prisionera que el Capitán Diego de Salazar, a las órdenes de Juan Ponce de León quiso aperrear sin razón alguna para ello es elocuente hasta el punto de hacernos ver que, en última instancia, hasta alguno de estos animales tenía más miramientos con los indios que los propios españoles (Piqueras, 2006, p. 194).

A pesar de todo, Becerrillo no fue el único perro famoso y del cual tenemos noticia. Muchos otros canes nos han legado su nombre y el número de muertes que habrían logrado con sus fauces. Ricardo Piqueras (2006) destaca los nombres de Bruto, perro de Hernando de Soto; Capitán, compañero de Luis Rodríguez, y Leoncico, un perro que andaba con el ejército de Vasco Núñez de Balboa en la isla de Santo Domingo.

Conclusiones

Efectivamente, en los aperreamientos se expresa un *ars mortis* (arte de matar), si bien la escala no es la población en su dimensión geométrica, sino el arbitrio que describe el exceso y lo grotesco del poder castizo que administra la muerte, de manera contundente y directa sobre los cuerpos inermes de niños, mujeres y ancianos que se encuentran más allá del campo de batalla.

A partir de los diversos relatos de aperreamientos, es posible articular una historia política de los cuerpos desde el eje de los intercambios entre hombre-animal (teratología política) y las formas históricas de la experiencia del dolor. En ningún momento acepto la versión regular que considera al aperreamiento de manera reductiva y excluyente, es decir, como si pudiera distinguirse claramente, ya sea en su dimensión militar, judicial o recreativa. Supongo, a partir de un primer acercamiento, que se trata de un fenómeno complejo que implica las tres versiones en diferentes matices e intensidades, pero también una historia de las representaciones del dolor y una particular teratología política que nos permite vislumbrar los rasgos animalescos de los hombres que gobernaban a aquellos perros, los cuerpos destrozados y el sinfín de intercambios que entre ellos sucedieron. Estoy convencido de que las narraciones están plagadas de corporalidad y, a través del cuerpo, de estrategia y cálculo político, de saberes que justificaban y hacían posible el ejercicio del poder de una manera tan atroz que no dejaba lugar a la disidencia.

Considero que un estudio pormenorizado de las implicaciones filosóficas de los aperreamientos nos daría más elementos para comprender cómo se constituyó una subjetividad doliente, casi patológica que hacia la tercera década del siglo XVI ya balbuceaba: «Nehuapul, nitlatlacoani, ninoyolmelaua ixpantzinco in Dios» (Molina, 1889, p. 56),¹³ para tranquilidad y contento de los frailes que, sin ningún problema, veían morir despedazados a los indios derrotados, bajo el supuesto evangélico contenido en Mateo 10, 28: «καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γέέννῃ».¹⁴ Para concluir, quiero aprovecharme de un

¹³ «Yo indigno, yo pecador, me confieso frente a Diosito» (traducción mía).

¹⁴ «No temas a los que aniquilan el cuerpo, pues no tienen el poder de acabar con el alma: mejor ten miedo de quien tiene el poder de destruir el cuerpo y el alma en el infierno» (traducción mía).

desliz y descuido en la redacción de uno de los pasajes ya citados de Bartolomé de las Casas, para afirmar, con una ambigüedad intencional, acerca de españoles y lebreles: *estos perros hicieron grandes estragos y carnicerías*.

BIBLIOGRAFÍA

- Boff, L. (1992). *Quinientos años de evangelización en México*. Sal Terrae.
- Boornazian Diel, L. (1992). El Manuscrito del aperreamiento. Castigos abominables. *Arqueología Mexicana*, (115), 66-70.
- . (2010). The Spectacle of Death in Early Colonial New Spain in the *Manuscrito del aperreamiento*. *Hispanic Issues On Line*, (7), 144-163.
- Carrillo Rodríguez, C. A. (2010). *Chichitlhuiliztli. Estudio, análisis y catalogación del manuscrito del aperreamiento, escritura mesoamericana náhuatl* (tesis doctoral). Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Contera, C. (1983). El perro en la conquista de las indias. *El mundo del perro*, tomo 4, (43/44), 2-23.
- Durán, D. (1880). *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, tomo 2. Ignacio Escalante.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu.
- Fernández de Oviedo, G. (1853). *Historia general y natural de las indias, islas y tierra firme del mar océano*, tomo II. Imprenta de la Academia de Historia.
- Foucault, M. (2003). *Le pouvoir psychiatrique*. Gallimard.
- Ginés de Sepúlveda, J. (1987). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica.
- Lafaye, J. (1999). *Los conquistadores. Figuras y escrituras*. Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, B. (1997). *Tratados*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Terán, T. (2001). *Los antípodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVI*. BUAP, ICSH.
- Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Karthala.
- . (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.
- . (2013). *Critique de la raison nègre*. La Découverte.
- Molina, A. (1889). *Doctrina christiana breve traducida en lengua mexicana*, incluida en el *Códice franciscano*. Francisco Díaz de León.

- Olmos, A. (1990). *Tratado de hechicerías y sortilegios*. En G. Baudot (ed.). UNAM.
- . (1996). *Tratado sobre los siete pecados mortales*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Piqueras, R. (2006). Los perros de la guerra o el canibalismo canino en la conquista. *Boletín Americanista*, (56), 186-202.
- Sahagún, B. (1938). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tomo 4. Pedro Robredo.
- . (1949). *‘Colloquios y doctrina christiana’ des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahre 1564*, Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehmann. W. Kohlhammer Verlag.
- Torquemada, J. (1723). *Monarquía indiana*. Nicolás Rodríguez.
- Valle, P. (2015). *Manuscrito del aperreamiento*. Suplicio ejecutado por medio de perros de presa contra los caciques cholultecas. *Dimensión Antropológica*, año 22, 65, 101-123.

Otros documentos

- Anales de Tlatelolco* (1980). Ediciones Rafael Porrúa.
- Carta de fray Jerónimo de San Miguel al rey [20 de agosto de 1550] (1952). En J. Friede, *Las Casas y el movimiento indigenista en España y América en la primera mitad del siglo XVI*. *Revista de Historia de América*, (34), 339-411.
- Informe de dominicos a M. de Chièvres, ministro de Carlos I [1516] (1867). En CDIA, tomo VII (pp. 397-430).
- Manuscrito del aperreamiento* (1560). Biblioteca Nacional de París.

ACHILLE MBEMBE: NECROPOLÍTICA EN ÁFRICA Y SU MUNDIALIZACIÓN¹

Aymar Nyenyezi Bisoka

Introducción: hacia la necropolítica

Nos parece que aquello que unifica la obra de Achille Mbembe radica antes que nada en dos cosas: su rebeldía ante la violencia y su fe en la posibilidad de un mundo mejor que pueda llegar gracias al pensamiento y la acción. Efectivamente, sea en su trabajo sobre las luchas anticoloniales y la indocilidad de África, sobre la poscolonia o, todavía más, sobre la estructura negra del mundo, la obra de Mbembe parte de una suerte de rabia frente a las duras condiciones humanas. Se trata de condiciones en que la violencia y sus condicionamientos de posibilidad deben ser pensados radicalmente y sin concesiones. A pesar del terrible estado de cosas que constata, pensar la violencia con Mbembe se convierte en una condición para pensar la posibilidad de un mundo más vivible: un mundo en común.

El pensamiento de la violencia, en el que la última expresión es la administración de la muerte, se encuentra en el centro de la obra de Mbembe. El camerunés piensa esta violencia en tres momentos cronológicos: un primer momento es el de la «indocilidad» y la lucha anticolonial en África, un segundo momento es el de la teorización de la «poscolonia», y el tercero es el de la teorización del «devenir negro del mundo».

¹ Texto originalmente redactado en francés: «Achille Mbembe: nécropolitique en Afrique et sa planétarisation». Traducido por Luis Martínez Andrade.

En lo que concierne al primer momento, se trata de un trabajo histórico en torno a lo político y a la resistencia en Camerún en particular y en África en general (1980-1990). Aquí, el trabajo de Mbembe ha versado sobre el hecho colonial y la lucha anticolonial en África, que ha intentado entender más allá de la colonización. Para él, comprender lo político en este continente es también llegar a leer en las acciones locales y cotidianas de respuesta, de resistencia o de subversión frente a un sistema opresor. Es poder pensar esas acciones como de «política por debajo» (Mbembe *et al.*, 1991) y así percibir esta «África indócil» (Mbembe, 1988; 1996) que nunca capituló frente a la violencia de la modernidad y el colonialismo. De hecho, cuando publica en la década de 1980 dos volúmenes del líder nacionalista camerunés Ruben Um Nyobè, para los que escribe una introducción, Mbembe trata de poner el acento en dicha resistencia y también en la violencia colonial y poscolonial (Mbembe, 1986a). Lo mismo vale cuando en 1988 publica un libro sobre el cristianismo, el Estado y la resistencia cultural en África poscolonial. Pero se trata, por lo general, de la resistencia a una violencia que termina por dar muerte impunemente —como en el caso de Ruben Um Nyobè—, como si fuera normal asesinar de manera gratuita o simplemente por principio de gobierno. Nos parece que la incompreensión de dicha crueldad normalizada, a la vez en la colonia y en la poscolonia, justificará un giro en su obra.

El segundo momento en la obra de Mbembe corresponde a su trabajo teórico sobre la poscolonia, que ha hecho de él uno de los mayores pensadores de los estudios poscoloniales (1995-2013). Se trata de una transición del pensamiento de la violencia colonial y de la lucha anticolonial hacia el pensamiento político, filosófico y teórico. Inaugurando su entrada en el mundo académico inglés, en particular el norteamericano, Mbembe cuestiona el poder político en el África poscolonial, su manera de imponerse y de legitimarse frente a la población que intenta no naufragar. Aquí se preocupa más de cuestiones abstractas, aunque continúa enraizado en un trabajo histórico efectuado desde los años 1980 y 1990 (Mbembe, 2013), y opera un giro en la problemática política africana contemporánea. En efecto, propone pensar eficazmente el África contemporánea entrando por una de sus múltiples identidades: «la poscolonial». Para Mbembe, el pasaje del periodo colonial al poscolonial deberá ser pensado de manera seria, ya que es difícil concebir la vida después de haber vivido en una situación donde la muerte puede llegar en cualquier momento. La cuestión que mueve

a Mbembe en el curso de este periodo es la de pensar las condiciones de posibilidad de dicha colonización y las condiciones para pensar lo político y la vida después de una experiencia de permanente confrontación con la muerte.

Finalmente, en lo que respecta al tercer momento de su obra, gran parte del trabajo de estos últimos años va más allá de la experiencia africana de lo político: Mbembe intenta «mundializar» dicha experiencia. Rechazando toda particularización de África, el camerunés intenta comprender en qué medida los problemas de antaño y de ahora en África permiten pensar el mundo en el que vivimos. De manera potente, Mbembe muestra que la «política de la enemistad» que funda la política securitaria, en la que las democracias han tomado dicha expresión, no nos permite salir de las lógicas coloniales. Esto es así porque una de las características de la colonización fue la de establecer fronteras, sean raciales durante la época de la esclavitud y de la colonización, sean corporeizadas durante el *apartheid* o en la segregación, o sean político-jurídicas en lo que refiere a los migrantes actualmente. Ahora bien, este establecimiento de fronteras significa desde ahora la identificación de los enemigos, de aquellos para quienes vivir ha dejado de ser un derecho fundamental.

Y, por tanto, pensar la vida en la colonia ha sido importante para Mbembe puesto que le permitió observar la manera en que diversas modalidades de gobierno han seguido vigentes aún después de la colonización. La necropolítica es una de esas modalidades de gubernamentalidad, que Mbembe (2003) define como el poder social y político que posee el Estado para decidir quién puede vivir y quién debe morir. Si esta modalidad gubernamental estuvo presente en las colonias, entonces, ha traspasado el tiempo y parece haberse convertido en la biopolítica de las democracias occidentales en sus relaciones con lo que consideran como «otros» o como enemigos.

En las siguientes líneas, volveremos sobre el proceso en el que Mbembe parte del descubrimiento de la necropolítica en la colonia hacia su conceptualización en las democracias occidentales contemporáneas. Se trata de una necropolítica que no se dirige más a un solo negro racializado, sino al «negro» como imagen de aquellos a quienes, en nombre de la diferencia, el Estado democrático puede administrar la muerte en cualquier momento.

Razón negra y necropolítica

Mbembe considera que el advenimiento de nuestra modernidad plantea la cuestión tanto de la esclavitud y la sujeción como de su radicalización. Considerada como ese momento fundador del triunfo de la razón sobre la tradición y lo arbitrario, en cuanto la categoría negra es tomada en cuenta, esta modernidad aparece como lo contrario de su propia pretensión (Fanon, 1952; Césaire, 1955). En el acto de justificar y de legitimar la esclavitud del negro por la razón sobre la base del color de la piel, Mbembe desarrolla esta crítica en el caso de África tanto conceptualizándola como historizándola. Para él, la cuestión negra continúa siendo un diferendo histórico de nuestra modernidad que se construyó sobre la distinción entre el hombre y el animal, la razón y la sinrazón. Ahora bien, el negro apareció como el testigo de la imposibilidad de dicha separación, pues la razón le ha negado la humanidad y lo ha transformado en un objeto sobre el que existen prerrogativas de un tercero.

Desde este punto de vista, Mbembe es un pensador crítico. Su trabajo sobre la violencia es una reflexión sobre la emancipación del sujeto en relación con una razón que se ha convertido en autoritaria (Adorno y Horkheimer, 1974). Para él, la esclavitud y la colonización fueron proyectos racionales. Esta racionalidad definió primero al negro como una mercancía y, posteriormente, como un humano, pero habitado por una dimensión animal. Ese lado animal del negro debía ser extraído tanto por la educación como por la evangelización y la modernización, etc. Pero al mismo tiempo, esta necesidad racional de civilizar al negro justificó su explotación y su muerte.

Esta racionalización de la necesidad de gobernar a través de la muerte funda la necropolítica. En tanto que «política de la muerte», la necropolítica designa esta sumisión de la vida del colonizado al poder de la muerte, aquello que redefine fundamentalmente las relaciones de las personas con el poder, puesto que efectivamente, con la necropolítica, el poder se convierte en totalizante en la medida en que no deja lugar para otra perspectiva cuando se trata de escoger entre obedecer y morir. Esta muerte no es solamente atmosférica como en el caso de Fanon (2001), donde se inscribe en un contexto peligroso, sino también biopolítica, en cuanto mantiene siempre su discurso y su pretexto para proteger vidas. Con la necropolítica, el derecho de imponer la muerte social o civil o el derecho a esclavizar a los «otros» se convierte en sí en una modalidad de gubernamentalidad de esas «vidas otras».

En la teoría crítica, dicho proceso es considerado de manera dialéctica, es decir, a partir de la idea de una razón instrumental que se vuelca contra ella misma. Una razón que había prometido la emancipación del sujeto pero que produce lo contrario, esto es, su explotación y, por tanto, su propia autodestrucción, convirtiéndose en locura. Al contrario, en Mbembe, se trata de ver en esta violencia racial una lógica que devela el fantasma, es decir, el orden del deseo y de las fobias. En efecto, en la historia de la filosofía occidental, cuando aparece la cuestión del negro, la razón perdió la razón, pues entró en pánico y se dañó en una especie de cuestión vacía, ya que, viendo al negro, la cuestión radicó en saber por qué era diferente.

Dicha pregunta produjo la «moraleja» en el sentido de que el encuentro con el otro, con aquel que no parecía ser familiar al blanco, ha desviado sus facultades racionales. Aquello que produjo un proceso de construcción imaginaria de lo que era el negro. Así, Mbembe critica la antropología performativa del discurso colonial en la que

el negro representa el hombre natural en toda su barbarie y violencia; para comprenderlo debemos olvidar todas las representaciones europeas. Debemos olvidar a Dios y la ley moral. Para comprenderlo exactamente, debemos hacer abstracción de todo respeto y moralidad, de todo sentimiento. Todo esto está de más en el hombre inmediato, en cuyo carácter nada se encuentra que suene a humano (Hegel, 2005, p. 283).

Esta construcción fue hecha a partir de un miedo irracional pero también fundado sobre una falta, una insatisfacción que el colono quiso llenar violentando al negro (Mbembe, 2013). Así, el sujeto pensando ha dejado de ser él-mismo en el acto mismo de pensar y de pensar al otro. Pero eso no le impidió producir enunciados considerados como racionales y autoritarios. Ahora bien, según Mbembe, una «autoridad del loco» (*une autorité du fou*) tiene necesidad de descansar sobre otra cosa que la verdad. Así se despliega la razón occidental en su encuentro con el otro, con el negro. Es así como en dicho proceso la modernidad ha producido un doble delirio: la raza y el negro que, a causa de su invención, desafió al pretendido humanismo.

La razón negra es finalmente una razón que considera al negro en oposición al blanco, como una bestia, una alteridad imposible a ser asimilada

en el imaginario occidental. Es, pues, esta «raza negra» opuesta a la «raza blanca», única capaz de razón y de voluntad, de protegerse en el mundo, de construir una vida histórica. Para Mbembe, la razón negra designaría

una suma de voces, de enunciados y de discursos, de saberes, de comentarios y de tonterías en las que el objeto es la cosa o las personas de origen africano, y aquello de lo que se afirma portar su nombre o su verdad (sus atributos y cualidades, su destino) (2013, p. 13).

Si, en efecto, el negro es animal y asociado a todos los calificativos contrarios a lo humano, entonces no puede pretender aquel derecho básico reservado a los humanos: el derecho a vivir. Al negro, la muerte le puede ser dada en todo momento. De allí el sentido político de esta muerte.

La razón negra es pues, en Mbembe, esos discursos y prácticas que indican quién es el negro, en tanto que es básicamente diferente del blanco, y esas tecnologías gubernamentales del negro que son la consecuencia de una bicategorización (blancos y negros) y de una jerarquía (blanco superior al negro). Se trata de una jerarquización que deshumaniza y por tanto justifica la muerte del deshumanizado. Esta misma razón también ha creado una geografía exótica diferente y considerada como lo contrario a Occidente. Ahora bien, una vez más, esta diferencia no puede ser otra que aquella que bicategoriza, que opone y jerarquiza, proponiendo como ontológico el resultado de un proceso sociohistórico fóbico y predador. De esta manera, para Mbembe, la razón negra que ha dado lugar a la violencia esclavista y colonial y, finalmente, a la necropolítica fue posible gracias a los discursos científicos sobre el negro. Para él, ya sea

que se trate de la literatura, de la filosofía, del arte y de la política, el discurso negro ha estado dominado por tres eventos: la esclavitud, la colonización y el apartheid. Todos ellos constituyen un tipo de prisión en la que todavía hoy ese discurso es debatido (Mbembe, 2013, p. 119).

Necropolítica en la poscolonia

Así, la esclavitud, la colonización y el *apartheid* no fueron un paréntesis que África podría superar fácilmente, menos aún, un error pasajero de la razón del que nos podamos reír hoy. No. Que el mundo euroamericano hubiera reducido «el cuerpo y el ser viviente a una suerte de apariencia, atribuyéndole al

color de la piel el estatus de una ficción de fundamento biológico» (Mbembe, 2013, p. 11) hizo posibles atrocidades que el mundo nunca conoció anteriormente: genocidios, masacres, exterminios, mutilaciones, etc. Para Mbembe, ese tipo de experiencias no han sido superadas a pesar de su final jurídico y efectivo. Ellas dejaron huellas y sobreviven a partir de la infraestructura psíquica que las hace posibles y al mismo tiempo las mantiene.

Es a partir de esto que, de manera original, Mbembe propone un análisis de los regímenes políticos africanos rechazando el postulado que establece un vínculo directo entre el poder poscolonial, por lo general dictatorial, y el poder de los jefes africanos precoloniales. Muestra todo lo contrario; que dicho vínculo se debe establecer con el poder colonial, que el árbitro colonial ha legado mucha de su violencia al poder poscolonial. Mbembe refuta así la hipótesis establecida en algunas corrientes politológicas que sostienen que la colonización fue simplemente un paréntesis en África.

Para el pensador camerunés, la raza fue ciertamente un marco fantasmagórico, pero también una categoría a la vez epistémica y política que produjo respectivamente una prosa y una biopolítica coloniales. Pero, si Mbembe trata de manera seria la cuestión de las modalidades epistémicas del tratamiento de la memoria y sus recuerdos de los traumas de la colonización, es porque, más allá de la abolición jurídica, se efectúan procesos de subjetivación del negro en la experiencia colonial, sean de parte del colono o sean de parte del colonizado. Siguiendo a Fanon, Mbembe critica esta permanencia de la plantación o, todavía más, de la colonia en la poscolonia, a través de esta identidad ligada a la experiencia de la «violencia por excelencia» que es la colonización.

El proceso de descolonización habría legado al Estado poscolonial un poder que se conjuga sobre la coerción y que, al mismo tiempo, viola y empuja a la víctima a desear al violador. Una tecnología de la dominación sin contraparte y una libertad de seguir «una política depredadora y de transferencia de privilegios caracterizada por la administración sistemática de la violencia y del ejercicio del poder bruto» (Mbembe, 2013, p. 43). En la poscolonia, según Mbembe, existe un problema de poder, y de los sujetos de dicho poder, que debe ser pensado de manera seria.

En primer lugar, en lo que respecta al problema del poder, Mbembe muestra cómo las operaciones del poder estatal producen «políticamente un mundo de significados» que vislumbra «condicionar la constitución de otro significado» en las sociedades poscoloniales, «inculcando no solo en la

consciencia» de los sujetos «sino también en el imaginario de una época» (Mbembe, 2000, p. 40). Mbembe denomina a ese poder el «mandamiento». En la colonia, el poder se expresa en términos de mandamiento. En efecto, Mbembe muestra que la violencia fue un elemento central de la colonización. Mandar siempre debía «ir de la mano con la voluntad de humillar al indígena, de vejarlo, de hacerlo sufrir mientras se producía una satisfacción en dicho proceso de sufrimiento» (Mbembe, 2006, p. 107). Esta violencia exigía una dependencia total del colonizado. Así, lejos de ser «una historia de pacificación» y de humanización posterior a la experiencia de la trata negra como frecuentemente lo presenta la historia oficial, la colonización se desplegó en una biopolítica deshumanizante en la configuración del cuerpo de los colonizados en nombre de su productividad.

Si gran parte del trabajo de Mbembe fue describir, siguiendo a Fanon y a Césaire, esa crueldad de la colonización y «su secretito y su parte maldita» (Mbembe, 2003), también tomó el riesgo de criticar la continuidad de dicha lógica en el Estado africano poscolonial. Así, criticando y fustigando a la violencia colonial, Mbembe muestra de manera original cómo las élites políticas africanas reprodujeron la herencia violenta del Estado colonial después de las independencias, luego de que sus castas acapararan las independencias, poniéndose en el lugar de los colonos. Efectivamente, envuelto en una lógica necrofílica, es decir, de administración continua de la muerte en el acto de gobernar, el derecho en la poscolonia ha sido el de conquistar y de violentar, de legitimar, antes y después de la conquista, la violencia de manera arbitraria (Mbembe, 2006). La racionalidad gubernamental que se aplica entonces bajo una forma de régimen de excepción se expresaba y dirigía hacia lo arbitrario, y no existía una distinción entre gobernar, mandar y civilizar en la época colonial.

Para Mbembe, aquello que distingue a la poscolonia de otros regímenes de violencia y de dominación no es solamente la lujuria y lo truculento del poder o, incluso, un ejercicio del Estado en su sentido bruto. Es también la forma de las relaciones entre aquellos que ordenan y sus subalternos, básicamente, por medio de una pragmática específica: el simulacro (Mbembe, 2000, p. 153). De esta manera, Mbembe propone una teoría política del acto de gobernar en África poscolonial: el mandamiento. Ahora bien, en la poscolonia, el mandamiento no tiene necesariamente como objetivo principal fabricar individuos útiles o aumentar su eficacia productiva. El mandamiento es este ejercicio del «derecho de matar» (Mbembe, 2000, p. 32).

Así, cuando Mbembe muestra que, en África, los gobernantes poscoloniales retoman ciertos aspectos de la herencia colonial, en especial la violencia colonial, su análisis no tiene como objetivo negar otras dinámicas políticas que no poseen necesariamente un carácter necropolítico. Al contrario, es una condición para superarlo y para pensar un futuro mejor. Esta reflexión se encuentra incluso en los trabajos de la década de 1990, cuando Mbembe escribe sus textos sobre el imaginario político en África. Observando esta violencia colonial (la violencia fundadora por medio de la conquista, la violencia de legitimación a través de un discurso universalista, la violencia cotidiana a través de diversos actos y ritos), el pensador camerunés nota que las modalidades del poder poscolonial no han roto con la colonización en su manera de cosificar al humano, de tratar su vida a la ligera. Los Estados poscoloniales todavía recurren a la necropolítica, esa forma de biopoder (Foucault, 2004) que consiste en la sumisión de la vida al poder de la muerte. Mientras que el biopoder es una modalidad de poder, en tanto actividad que rige la conducta de los hombres en el marco y con instrumentos estatales que administran la vida de la población, la necropolítica considera la posibilidad de la destrucción de dicha vida como una modalidad de gobernar.

Mundialización de la necropolítica

Pero este cuadro sombrío que hace Mbembe de lo político en África va más allá de dicho continente. Él mismo lo menciona en su crítica de la escritura sobre África: ese continente no debe ser considerado como una excepción. En efecto, al mismo tiempo que Mbembe describe de manera crítica y radical «la gran noche» en la que se encuentra África, también critica la manera de definir África por medio de la diferencia, es decir, aquella idea de que África y los africanos son fundamentalmente diferentes; postulado colonial que muchos africanos han interiorizado. Para él, esta lógica de la diferencia ya se habría agotado. Hay que volver a un pensamiento de «en-común», en un contexto donde la toma de conciencia del desplazamiento de Europa como centro del mundo, a pesar de la ficción de su centralidad, continúa estando presente (Mbembe, 2018).

Así, mientras que África debería de ser pensada como estando en el mundo, la experiencia de África debería permitir pensar el mundo. En efecto, Mbembe observa similitudes entre algunas modalidades de violencia en la colonia y en la poscolonia, por un lado y, por el otro, en el mundo globalizado.

Para pensar este mundo hoy, realmente tan conectado que no existe lugar para pensarlo en términos de fronteras y de exclusión, Mbembe propone un concepto central, el de la «estructura negra del mundo». Se trata de un modo de organización sociopolítica fundada sobre la desigualdad y la exclusión en la que la raza constituye la matriz esencial. El camerunés observa que esta forma de biopolítica arrancó en 1630 en los Estados Unidos de Norteamérica, cuando la razón excluyó a los negros de la categoría humana: se convirtieron en muebles y fue, por tanto, la única raza humana que podía ser reducida a la esclavitud.

Ahora bien, Mbembe nota que la organización sociopolítica del mundo contemporáneo parece poseer algo de la «estructura negra» del mundo, evidentemente, con una lógica diferente: se ha pasado de la esclavitud de una raza en la colonia a la racialización de la esclavitud en el mundo globalizado. En otras palabras, no se trata hoy de excluir a los negros de los derechos comunes, sino de asimilar a los negros que han sido excluidos. Así, por medio de la estructura negra del mundo, ser negro se convierte en una cuestión de condición y no más de raza. Es aquello que Mbembe llama «el devenir negro del mundo». Ahora bien, dicha constatación es preocupante, pues convertirse en negro va acompañado siempre de una biopolítica asesina: la necropolítica.

Para llegar a dicho diagnóstico, Mbembe parte de tres momentos que han conducido a la humanidad hacia el devenir-negro del mundo. Se trata de un proceso que comenzó con la trata de negros en el siglo xv y es conocido como el primer capitalismo. Durante dicho periodo, el negro no fue otra cosa que un «hombre-objeto», un «hombre-mercancía». Considerado como pilar de la modernidad, Mbembe dice sobre dicho periodo que «la crítica de la modernidad continúa inacabada mientras no hayamos comprendido que su emergencia coincide con la aparición del principio de raza y la paulatina transformación de dicho principio en matriz privilegiada de técnicas de dominación, antaño como actualmente» (2013, p. 17). Enseguida, emerge el capitalismo neoliberal en el que Mbembe observa una pulsión que consiste en transformar al hombre en objeto, con esta voluntad desenfrenada de asumir sin cesar una dominación sobre lo viviente. Finalmente, el neoliberalismo llevará hacia el devenir de un hombre-máquina, un hombre reificado como lo estuvo el negro en las plantaciones y en la colonia.

Así, para el pensador camerunés, que Occidente haya dejado de ser el centro del mundo, de ese mundo que se construyó paralelamente sobre la

idea de raza, no significa que el problema racial haya desaparecido. Muestra más bien que en este Occidente (Europa y América del Norte) existe una forma de exclusión que se parece a la experiencia de la violencia racial donde la «cultura» y la «religión» son puestas en lugar de la «biología». Es aquello que denomina «racismo sin razas». Mbembe (2013) muestra que la distinción mediante la cual el discurso racional pone de un lado a los humanos y del otro a las cosas se ha vuelto obsoleta, borrándose en las diversas manifestaciones de la época neoliberal. Efectivamente, ser negro no pasa necesariamente por la asignación de una raza que predestina la mercantilización de los cuerpos, su reificación. Desde ahora, es la reificación del cuerpo en general la que designa al negro:

El «negro de fondo» de hoy es una categoría subalterna de la humanidad, un género de humanidad subalterno, esa parte superflua y casi en exceso, que el capital no necesita y que parece estar consagrada a la ordenación territorial y a la expulsión (Mbembe, 2018, p. 195).

Mbembe muestra así que la producción de «los sujetos de raza» continúa en las nuevas modalidades a pesar de que las ciencias de la naturaleza ya han demostrado que no existía una realidad ontológica. Y esta producción va acompañada de la necropolítica. Para él, el origen africano y la piel negra («el negro de superficie») no determinan más por sí mismos quién es el negro de hoy. Aunque subsiste ese «nano-racismo hilarante que se revuelca en la ignorancia y reivindica el derecho a la estupidez y a la violencia que ella funda, ese es el espíritu del tiempo» (Mbembe 2016, p. 87), el racismo de hoy no necesita de aquel «negro de superficie», sino de un «negro de fondo».

El «negro de fondo» es un género de la humanidad producido por el neoliberalismo en complicidad con las democracias liberales (Mbembe, 2016). Interviene en un momento donde

el capitalismo se instituye en el modo de una religión animista, mientras que el hombre de carne y hueso de antaño ha dejado su lugar a un nuevo hombre-flujo, numérico, infiltrado por órganos sintéticos y por prótesis artificiales. El «negro de fondo» es el Otro de esa humanidad informática [...], aquella en cuyo transcurso la auto-cosificación constituye la mejor oportunidad de capitalización de sí (Mbembe, 2016, p. 195).

Esos «negros de fondo» son esos extranjeros que cazamos, esas personas que pertenecen a civilizaciones consideradas incompatibles, a las culturas consideradas inferiores, a las humanidades vistas como diferentes. Esas personas cuyos dioses no son el dios de la religión dominante, esos nuevos estilos de negros cuyo dios se considera como «un falso dios, un ídolo que apela al sarcasmo o que, por esa razón, se puede profanar sin reservas» (Mbembe, 2016, p. 197). Ese «negro de fondo» es otra vez ese no-humano que la necropolítica puede golpear en todo momento.

Conclusión

En sus reflexiones, Mbembe se enfrenta desde muy pronto a los marcos de pensamiento occidentalcentrados incapaces de pensar la violencia colonial en su brutalidad. Se trata de una violencia que organiza a los colonizados y en la que darles muerte no es sino una modalidad de acción. Pero, frente a la violencia brutal y extrema sobre el colonizado, el autor rechaza concebirlo como una víctima pasiva. Frente a la violencia colonial, el colonizado resiste y continúa imaginando «otras» posibilidades más allá de las inscritas en la violencia que lo fustiga. Para Mbembe, en efecto, «siguiendo a Fanon, la dimensión muscular de la violencia colonial es tal que los sueños del indígena han sido afectados de manera profunda» (Mbembe, 2013, p. 157). Sin embargo, también insiste en el hecho de que no se han podido descifrar dichos sueños, penetrar en el fondo del subconsciente imaginario del colonizado y comprender esta parte de la adivinación que constituye un arma de lucha contra el colono, un saber técnico al que el verdugo no puede acceder (Mbembe *et al.*, 1991). Del mismo modo, cuando coeditó *La política por abajo* con Jean-François Bayart y Comi Toulabor, intentó comprender «la lengua como un archivo histórico que conserva el imaginario colectivo de un pasado, como una reserva cultural a partir de la cual los individuos hacen parte de una sociedad o de una comunidad que moldea su visión del futuro» (Mbembe *et al.*, 1991, p. 134). La lengua sería «un discurso performativo capaz de crear un imaginario colectivo» (Mbembe *et al.*, 1991, p. 134), convirtiéndose en un arma de liberación, de lucha anticolonial. Su tesis de doctorado sobre el nacimiento de la guerrilla en Camerún insiste, a partir de una perspectiva de los subalternos, en la manera en que las poblaciones dominadas intentan desafiar la colonización y el papel de la memoria en dicha lucha (Mbembe, 1986b).

Sin embargo, la resistencia no es suficiente para permitirles a dichas poblaciones colonizadas y administradas por la necropolítica disfrutar de una política de la vida. En efecto, en su trabajo, el pensador camerunés muestra que la colonización procede de «mutilaciones definitivas» de los sujetos colonizados. Dichas mutilaciones produjeron un sujeto desposeído de su saber, desposeído de sí-mismo y moldeado por las lógicas del dominador (Kisukidi, 2017; Fanon, 1952). Se trata de un sujeto africano que se encuentra, al mismo tiempo, en la lógica de la imposibilidad de «decirse de otra manera que en la lengua que ejerce una dominación» y de «coincidir con él-mismo» (Kisukidi, 2017, p. 56).

Efectivamente, ¿cómo salir de este imaginario del «negro», esa figura de locura, este estado descrito como liberador de «dinámicas pasionales y que provoca una exuberancia irracional que, siempre, pone a prueba el sistema de la razón» (Mbembe, 1995, pp. 10-11)? Si esta invención del «negro» muestra los límites del pensamiento europeo o la representación del «delirio que habría producido la modernidad» (Mbembe, 1995, p. 10), implica también una interiorización de esta invención por el negro mismo, mientras que la vida en la poscolonia ha sido condicionada no solamente por la toma de conciencia de esta violencia (invención del negro), de la biopolítica (como la necropolítica) y de esa dependencia (interiorización por parte del negro), sino también por un hacerse cargo de las heridas, una terapia.

Esta necesidad de pensar la política de la vida no involucra solamente a los africanos, sino también a todos los dominados de manera general. En efecto, con Mbembe, la colonia se convirtió en la imagen del lado necropolítico del poder estático que termina por desbordar las fronteras de la colonia y que se instaló en el Estado moderno que impone la muerte y que puede, por tanto, asesinar a los «otros» sobre la base del principio de soberanía. Así, contrariamente a la biopolítica que es aplicada generalmente a la población dentro de los límites de la soberanía territorial de manera general, la necropolítica redefine a esta población como siendo esos «otros» que forman parte de la categoría política de enemigos. Es esta elaboración del otro como enemigo lo que justifica su muerte. De esta manera, para el pensador camerunés, la soberanía deja de ser ese poder que ejerce el control sobre las fronteras del Estado nación y se convierte en el derecho de ejercer el control sobre la mortalidad.

La necropolítica tiene como condición de posibilidad la distinción y el rechazo de toda pluralidad humana, característica misma de la soberanía

estatal. Es por ello que, para Mbembe, la política de la vida debería de ser la política de lo en-común, esta política del «qué pasa». Según Mbembe, debemos aceptar que todas las violencias deberían enseñarnos algo fundamental:

No existe un único mundo [...], para él, podemos construir fronteras, construir muros, dividir, clasificar, jerarquizar, buscar separar a la humanidad en aquellos y aquellas que han sido denigrados, de aquellos que desdeñamos o que no se parecen a nosotros, o con aquellos que nunca pensaríamos entendernos. No hay un único mundo y todos nosotros somos portadores de derechos (Mbembe, 2013, p. 17).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Sudamericana.
- Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. Présence Africaine.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.
- . (2001). Médecine et colonialisme. En *L'an V de la révolution algérienne* (pp. 111-140). La Découverte.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Gallimard, Seuil.
- Hegel, F. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Tecnos.
- Kisukidi, N. (2017). Laetitia Africana. Philosophie, décolonisation et mélan-colie. En A. Mbembe y F. Sarr (eds.), *Écrire l'Afrique-Monde* (pp. 53-69). Jimsaan.
- Mbembe, A. (1986a). *L'apparition du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie*. Karthala.
- . (1986b). *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*. L'Harmattan.
- . (1988). *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société post-coloniale*. Karthala.
- . (1995). Notes provisoires sur la postcolonie. *Politique Africaine*, 60, 76-109.
- . (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Karthala.
- . (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.
- . (2006). Nécropolitique. *Raisons Politiques*, 21(1), 29-60.
- . (2010). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. La Découverte.
- . (2013). *Critique de la raison nègre*. La Découverte.
- . (2018). *Políticas de la enemistad*. NED Ediciones.
- Mbembe, A., Bayart, J. F. y Toulabor, C. (1991). *Le politique par le bas: Contribution à une problématique de la démocratie en Afrique noire*. Karthala.

II

PENSAMIENTO DECOLONIAL

DESDE LA ZONA DEL NO-SER: ALGUNAS REFLEXIONES EN
TORNO A LA NECROPOLÍTICA¹

Luis Martínez Andrade

Introducción

Achille Mbembe (2006) propone la noción de necropolítica para entender los procesos tanatopolíticos que se experimentan en los espacios periféricos del sistema mundo moderno. Aunque el camerunés se apoya en las reflexiones de Michel Foucault y Giorgio Agamben, su lectura del fenómeno necropolítico es más sugerente, pues nos permite contextualizarlo en situaciones geopolíticamente distintas a las del Norte global (Ajari, 2019, p. 91). Para él, «la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir» (Mbembe, 2006, p. 31) y, evidentemente, cómo debe morir.

Por nuestra parte, en otro trabajo hemos abordado el vínculo entre la «violencia divina» y el «estado de rebelión» de las víctimas para mostrar cómo los procesos de liberación son portadores no solo de otra manera de entender lo político, sino también de otros *regímenes de temporalidad* (Martínez Andrade, 2016). Si en otro momento nuestro interés se centró en la violencia o «autodefensa»² (Dorlin, 2017) ejercida por los dominados, en este

1 Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el coloquio internacional «*État autoritaire, violence politique, némésis du capital: l'Amérique latine et le monde*», el 24 de enero de 2019 en la Universidad París-Nanterre.

2 Para la filósofa francesa Elsa Dorlin (2017, p. 68) existe una dimensión tanatoética en los

texto analizamos la lógica necropolítica que se ha diseñado desde los centros de poder a través de las políticas de gubernamentalidad neoliberal de corte extractivista. Desde una perspectiva interdisciplinaria, y apoyándonos en los aportes de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial (Restrepo y Rojas, 2010), analizamos la dinámica necroflica de la *modernidad/colonialidad realmente existente* en Latinoamérica.

Colonialidad del poder y zona del no-ser

Durante la década de los noventa del siglo xx, el sociólogo peruano Aníbal Quijano acuñó el concepto de colonialidad del poder³ para hacer referencia a la dependencia histórico-estructural establecida a partir de 1492, en la que la idea de raza es central en los procesos de dominación/explotación/resistencia (Quijano, 1998). La raza se convierte, pues, en un instrumento moderno de dominación social. Es importante señalar que esta idea de raza se articula con la lógica moderna/capitalista (Martínez, 2018, p. 267) en la que se lleva a cabo un proceso de «racialización» de las relaciones de poder/saber. La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón mundial de poder capitalista en los que la clasificación racial/étnica de las poblaciones es central para la acumulación y desarrollo del capitalismo. Por consiguiente, las nociones de raza, de clase y de género⁴ configuran

procesos de autodefensa de las víctimas. Dicha dimensión es configurada por un conjunto de prácticas que revisten a la muerte como una instancia instauradora de valores de vida.

3 Restrepo y Rojas (2010, p. 91) mencionan que, en una nota al pie del artículo «¡Qué tal raza!», el sociólogo peruano sostiene: «El concepto de *colonialidad del poder* fue introducido en mi texto *Colonialidad y modernidad/racionalidad*», publicado en *Perú Indígena* en 1991. Sin embargo, están convencidos de que no es hasta 1998, con la publicación del texto «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», que Aníbal Quijano presenta de manera más compleja y elaborada dicho concepto.

4 María Lugones (2008) realizó algunas críticas a la propuesta de Quijano pues considera que el sociólogo peruano naturaliza tanto la heterosexualidad como las relaciones de género. Al respecto, Lugones propone la noción de «sistema moderno-colonial de género» para hacer hincapié en los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales). Precisamente es a través de la perspectiva de la «interseccionalidad», que Lugones propone analizar el vínculo entre género y raza. Por su parte, la politóloga hondureña Breny Mendoza escribe: «Como [María] Lugones, no me encuentro a gusto con la comprensión de género de Quijano. Su idea de raza se vuelve un concepto totalizante que invisibiliza el género como categoría histórica e instrumento de colonialidad del poder, al mismo tiempo que obstaculiza un análisis interseccional de raza, género, clase y sexualidad [...] como la mayoría de los pos-occidentales, Quijano no logra ver el genocidio contra las mujeres o el feminicidio en Europa que sucede paralelamente a la expulsión de los judíos y moros y la colonización de

formas específicas de dominación, explotación y resistencia. Incluso, para la antropóloga y feminista decolonial Rita Segato (2015, p. 35), el concepto de colonialidad del poder es un aporte latinoamericano de gran calado al pensamiento crítico universal.

Si bien es cierto que Breny Mendoza ha criticado la perspectiva de Aníbal Quijano, también es cierto que la pensadora hondureña emplea el concepto de colonialidad de poder para proponer su idea de colonialidad de la democracia. Al respecto, escribe Mendoza:

Los lectores deben estar atentos, por ello, a que, desde una perspectiva latinoamericana, el pensamiento de la Ilustración y el colonialismo británico (como el francés u holandés), en los siglos xviii y xix, son vistos como sucesores del colonialismo español y portugués. Como tal, son concebidos como una segunda fase de la modernidad o parte de la segunda ola de colonialismo europeo. Asimismo, desde la experiencia colonial latinoamericana, la modernidad, el capitalismo, la construcción de la nación y la democracia se ven vinculados orgánicamente con el colonialismo; es decir, como partes del mismo movimiento histórico que conlleva la expansión y el dominio de Europa sobre el sistema mundo moderno/colonial (Mendoza, 2014, p. 262).

Una de las principales tesis de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial radica en subrayar la importancia de la conquista de América en la construcción de los imaginarios (sociopolíticos, culturales, ontológicos y gnoseológicos) tanto de los colonizadores como de los colonizados. En ese sentido, el filósofo Enrique Dussel (1994) ha planteado la configuración de un *ego conquiro* (yo conquisto) anterior a un *ego cogito* (yo pienso) en la subjetividad occidental moderna/colonial. La emergencia del *ego conquiro* en la subjetividad tuvo principalmente dos consecuencias: por un lado, la configuración de una determinada geopolítica del conocimiento (expresada en la *hybris* del punto cero) y, por el otro, la justificación (teológica primero, civilizacional a la postre) de una práctica de violencia ejercida sobre «el otro» (Dussel, 2011).

Aunque la pulsión de destrucción de la racionalidad instrumental moderna, donde el vínculo entre modernidad y capitalismo no puede ser tratado de soslayo, fue analizada por los miembros de la llamada escuela de

América como un parangón de la idea de raza» (Mendoza, 2014, p. 79).

Frankfurt (Horkheimer y Adorno, 1997), no es sino hasta las reflexiones de Aimé Césaire (2006) y de Frantz Fanon (2002) en torno a la violencia padecida por los colonizados que la relación entre capitalismo y colonialismo fue puesta en el centro del debate. Efectivamente, el eurocentrismo (como ideología moderna/colonial) no solo contribuyó al despliegue de la colonialidad del poder, sino también al fortalecimiento de la línea abisal entre los sujetos de la zona del ser y los de la *zona del no-ser*.

Inspirados en el análisis que desde la sociogénesis realizó Fanon (2002, p. 41) del mundo colonial («*un monde coupé en deux*»), algunos miembros de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial (por ejemplo, Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres⁵) han reflexionado en torno a la zona del no-ser, es decir, a las coordenadas geopolíticas y socioculturales que niegan todo rasgo humano a determinadas poblaciones y sujetos, que, por tanto, son catalogados como no-seres potencialmente desechables.⁶ Huelga decir que la zona del no-ser no se refiere (aunque tampoco excluye) a zonas geográficas determinadas, sino a una condición ontológica, racial y culturalmente inferiorizada por el «sistema moderno-colonial de género» (Lugones, 2008). La zona del no-ser abarca al Sur global y, por tanto, excluye al norte del Sur.⁷

Desde la conquista de América hasta las variadas políticas de gubernamentalidad de corte extractivista, pasando por la construcción de los Estados nación (Lepe-Carrión, 2016), tanto la colonialidad del poder como la zona del no-ser se han ido transfigurando y, al mismo tiempo, reconfigurando los pilares (económicos, políticos, culturales y gnoseológicos) de la «jaula de la dominación» (Quijano, 2014, p. 740) capitalista, moderna y colonial.

5 «Si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del ser tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje» (Maldonado-Torres, 2007, p. 130).

6 Aunque la idea de seres desechables también ha sido desarrollada por algunos pensadores críticos europeos (Agamben, 2007; Anders, 2011; Bauman, 2006; Vassort, 2010), la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial parte de otras líneas fuerza de pensamiento: configuración del *ego conquirio* en el siglo XVI, instauración del poder hispano-lusitano en América, la vergonzosa trata de negros, la apertura marítima de Europa hacia el Atlántico, etc.

7 El Norte global también se puede identificar en el Sur y son aquellos espacios (urbanos, culturales, sociales) ocupados por las élites, generalmente blancas, en África, en América Latina y el Caribe.

Violencia y administración de la muerte

En su obra *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Achille Mbembe identificó tres modalidades de la violencia que configuró la soberanía estatal en África: la violencia fundadora, es decir, la violencia destructora de la colonización; la violencia que legitimó a la conquista, y la violencia de la vida cotidiana, esto es, el proceso en el que las poblaciones reproducían e interiorizaban los mandatos (*commandement*)⁸ del poder. En el contexto colonial, el colonizado es asimilado ora como bestia, ora como cosa a los ojos del colono, por lo que, nos dice el pensador camerunés, entre ellos no existe «ninguna comunidad de esencia» (Mbembe, 2000, p. 45). En otras palabras, «en-el-mundo-para-el-amo», el colonizado solo existe como ente. La vida del indígena solo es útil en la medida en que le sea extraído el máximo de utilidades posible. Sin embargo, Mbembe va más allá de una simple lectura economicista⁹ e identifica en el pensamiento filosófico occidental, concretamente en el de Hegel, la negación ontológica del indígena, pues este no posee libertad, historia ni individualidad (Mbembe, 2000, p. 241). No existiendo ni como hombre ni como persona ni mucho menos como sujeto, el indígena (colonizado) es un «vacío absoluto» (Mbembe, 2000, p. 238) y, por ende, puede ser exterminado *a cualquier hora y en todo momento*.¹⁰

8 Huelga decir que Mbembe (1988) observa también la capacidad de resistencia de las poblaciones, comunidades y sujetos para desafiar al poder colonial e, incluso, reconoce el papel del hecho religioso en los procesos de emancipación.

9 De hecho, Mbembe (2000, p. 114) toma distancia de lo que él denomina «determinismo de tipo estructural-marxista». Por nuestra parte, nos parece que, en ocasiones, Mbembe identifica al pensamiento marxista con una determinada corriente, omitiendo las aportaciones de otras perspectivas (teoría de la dependencia, *black marxism*, filosofía de la liberación, por ejemplo) que podrían darle más fuerza a su análisis de lo «poscolonial».

10 Si bien la condición del indígena (colonizado) puede ser identificada a la del *homo sacer*, nos parece que, tanto en el pensamiento de Achille Mbembe como en el de la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial, el papel de la raza y de la racialización de poblaciones es central para entender la matriz de poder. El *homo sacer*, nos dice Agamben, es una figura del derecho romano antiguo que se refiere al poder soberano sobre la vida dentro del paradigma de la biopolítica. El *homo sacer* se encuentra en un limbo jurídico pues, aunque sagrado, está fuera de los linderos del derecho de los dioses (*infamis e intestabilis*) y, por tanto, su vida no puede ser sacrificada. Pero tampoco se encuentra adscrito al derecho de los hombres, de manera que su vida queda fuera de los linderos de las normas religiosas y profanas y, por eso, es *nuda vita*. La estructura originaria de esta separación es la política, de ahí que, en la esfera de la soberanía la *nuda vita* quede expuesta (y abandonada) a la violencia. En consecuencia, su muerte nunca es considerada homicidio (*parricidi non damnatur*). En la modernidad, señala Agamben (2007, p. 192), la miseria y la exclusión no solamente son conceptos económicos o sociales, sino también categorías políticas.

Posteriormente, en *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, el pensador camerunés examina la manera en que el sistema neoliberal fue impuesto en las sociedades africanas. Si en la época colonial la relación entre violencia y política contribuía a la negación de la humanidad del indígena, en las sociedades poscoloniales, donde «el capitalismo atomizado» (Mbembe, 2010, p. 181) marca el ritmo de las relaciones sociales, el indígena es concebido como el subdesarrollado al que hay que ayudar, es decir, impulsarlo a acceder al estadio civilizacional. En este proceso,¹¹ la «violencia sin proyecto político alternativo» (Mbembe, 2010, p. 21) no solo reifica las relaciones de explotación y de dominación en el continente, sino que además provoca el deseo de emulación de figuras bélicas como la de los niños-soldados.

El proceso de interiorización de los patrones estéticos, sociales y culturales de los valores del poder colonial por parte de los colonizados fue magistralmente abordado por Frantz Fanon (1995) y, en esa misma línea de pensamiento, Achille Mbembe examina cómo en las luchas intestinas del continente los sujetos poscoloniales reproducen la violencia *per se*, incluso, en el cuerpo de sus propios hermanos. Se trata de luchas fratricidas que expresan la condición ontológica en la poscolonia, donde «hermano y enemigo forman uno mismo» (Mbembe, 2000, p. xii). Además, sostiene Mbembe (2000, p. 142), en la poscolonia, las relaciones sociopolíticas son relaciones de promiscuidad y, por tanto, la obscenidad no es una categoría moral, sino una modalidad del ejercicio del poder.

Por su parte, el sociólogo y antropólogo de origen congoleño y gabonés Joseph Tonda (2005) propone la noción de soberano moderno para referirse a la «violencia del imaginario» o «violencia del fetichismo» creada por una relación social en el África poscolonial. Inspirándose en algunas tesis planteadas por Achille Mbembe, Tonda (2005, p. 27) sostiene que las relaciones sociales de la condición poscolonial son relaciones metonímicas y metafóricas, esto es, relaciones que están atravesadas por un principio de obcecación y de travestismo (*principe d'aveuglement et de travestissement*) que moldean las «estructuras de causalidad».¹² Sin embargo, el soberano

11 Mbembe (2010, p. 21) identifica cinco tendencias en el horizonte poscolonial africano: 1) ausencia de un pensamiento democrático, 2) rechazo de toda perspectiva de revolución social radical, 3) senilidad de los poderes negros, 4) enquistamiento en muchas poblaciones del deseo de vivir fuera del continente y 5) institucionalización de las prácticas de despojo y depreciación.

12 Para Joseph Tonda (2005, p. 48) las estructuras de causalidad (*structures de causalité*) son aquellas donde se conjuga de manera dialéctica la ideología y la hegemonía. A partir de las reflexiones de Althusser y de Gramsci, Tonda sugiere que solamente en las sociedades de

moderno no debe ser confundido con el ideal-tipo del Estado planteado por Max Weber, pues:

aquel [el soberano moderno] está constituido por el reciclaje de la violencia histórica del Estado colonial en África, tampoco es el capitalismo, aunque es el producto de la violencia del capitalismo en la colonia y en la postcolonia, tampoco es el cristianismo, pero se encuentra constituido por las interpretaciones tergiversadas del sistema simbólico cristiano, tampoco es la brujería, sin embargo, reproduce la brujería a través de los imaginarios de la Rosacruz, del capitalismo por medio de esquemas de consumo, de acumulación, etc. La noción de estructuras de causalidad da cuenta de esas interacciones entre lógicas y esquemas que producen temporalidades desfasadas y contradictorias, pero que se inscriben en una misma contemporaneidad (Tonda, 2005, p. 57).

A través de la emergencia del modelo neoliberal, donde la desregularización del flujo del capital y el control de los procesos migratorios van de la mano, la necropolítica se erige como el dispositivo de gubernamentalidad de la poscolonia, donde el gobierno privado directo juega un papel central en la economía de muerte. El vínculo entre racismo y capitalismo se vuelve a reconfigurar no solo para continuar la lógica de explotación, extracción y rapiña de los recursos naturales, sino además para consolidar una dinámica necrofílica de esta modernidad/colonialidad realmente existente.

Guerra contra las mujeres (de color y pauperizadas)

La imposición del modelo neoliberal o «cuarta guerra mundial» — como la calificó el subcomandante insurgente Marcos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional— implica no solo la conquista de nuevos territorios,¹³ sino también la destrucción de poblaciones (la mayoría de ellas racializadas, sea dicho de paso) y de «comunidades de vida» (Boff, 2004). En ese sentido, conceptos como necropolítica (Mbembe, 2006), biocolonialidad del poder (Cajigas, 2007) o capitalismo patriarcal (Federici, 2019) nos permiten observar

reproducción (y no de producción) de configuraciones sociales dadas, la hegemonía se confunde con la ideología.

13 Si bien esta idea de la conquista de nuevos territorios por parte del capital no es ajena al pensamiento marxista (véanse los trabajos de K. Marx y R. Luxemburgo), es gracias a la noción de «acumulación por desposesión» del geógrafo David Harvey (2004) que dicha idea fue puesta otra vez en los debates académicos y militantes.

las características específicas de la formación social hegemónica y, al mismo tiempo, subrayar los rasgos particulares que adquiere dicha *forma* en Latinoamérica.

La antropóloga Rita Segato (2016) propone desmontar el mandato de masculinidad en todas sus modalidades. Para ello, hace hincapié en la necesidad de crear las condiciones necesarias para establecer una paz de género, pues sin esta no puede haber ninguna paz verdadera. Si bien el trabajo de Segato ha abordado diversas temáticas que van desde el estudio del espacio público del mundo de la aldea hasta la caída brusca del espacio doméstico, pasando por el análisis del patriarcado de baja intensidad (o «prehistoria patriarcal de la humanidad»), contribuyendo así al desarrollo de un feminismo decolonial, por nuestra parte, nos interesa su lectura sobre los casos de feminicidios¹⁴ ocurridos en la ciudad fronteriza entre México y Estados Unidos: Ciudad Juárez.

Para Rita Segato, los crímenes sexuales son expresiones de una estructura simbólica profunda y, en ese sentido, el ejecutor (violador) emite su mensaje a dos ejes de interlocución: uno vertical (el que dirige a la víctima) y otro horizontal (el que envía a sus pares con la finalidad de posicionarse en la hermandad viril). Por tanto, «los asesinatos pasan a comportarse como un sistema de comunicación» (Segato, 2016, p. 44). Para ella, «el enigma de Ciudad Juárez» (2016, p. 54) debe ser interpretado no solo como un reforzamiento del pacto masculino en un régimen patriarcal donde impera un orden mafioso, sino también como crímenes de un segundo Estado, es decir, un Estado paralelo. Pero ¿a qué se refiere la antropóloga con esta idea de segundo Estado (o segunda realidad)?

Ciñéndose a la perspectiva desarrollada por el filósofo italiano Giorgio Agamben, la antropóloga argentina sostiene que los crímenes del segundo Estado

14 Debemos mencionar que analizando «las nuevas formas de la guerra» en donde el cuerpo de las mujeres se convierte en «botín de guerra», Segato (2016, p. 149) propone el término de femigenocidio para consignar «los crímenes que, por su cualidad de sistemáticos e impersonales, tienen por objetivo específico la destrucción de mujeres (y los hombres feminizados) solamente por ser mujeres sin que haya posibilidad y, como he señalado, de personalizar o individualizar ni el móvil de la autoría ni la relación entre perpetrador y víctima. A esta característica se le suma otra, a ella vinculada, que es nada menos que la *multiplicidad de las víctimas en relación inversa con el número de responsables* por el crimen, ya que los *feminicidios* de naturaleza impersonal, llamados aquí *femi-geno-cidios*, revisten una sistematicidad y un carácter repetitivo resultante de normas compartidas dentro de la facción armada que los perpetra, que los diferencia de los crímenes que ocurren en contextos interpersonales o de motivaciones subjetivas, como en el caso de los seriales».

se semejan más, por su fenomenología, a los rituales que cimientan la unidad de sociedades secretas y regímenes totalitarios. Comparten una característica idiosincrática de los abusos de poder político: se presentan como crímenes sin sujeto personalizado realizados sobre una víctima tampoco personalizada, un poder secreto abduce a un tipo de mujer, victimizándola, para reafirmar y revitalizar su capacidad de control. Por lo tanto, son más próximos a crímenes de Estado, crímenes de lesa humanidad, donde el Estado paralelo que los produce no puede ser encuadrado porque carecemos de categorías y procedimientos jurídicos eficientes para enfrentarlo. Es por eso que sería necesario crear nuevas categorías jurídicas para encuadrarlos y tornarlos jurídicamente inteligibles, clasificables: no son crímenes comunes, es decir, crímenes de género de motivación sexual, o de falta de entendimiento en el espacio doméstico como afirman frívolamente agentes de la ley, autoridades y activistas. Son crímenes que podrían ser llamados de Segundo Estado o crímenes de corporación, en los que la dimensión expresiva del control totalitario prevalece. Entiendo aquí ‘corporación’ como el grupo o red que administra recursos, derechos y deberes propios de un Estado paralelo, establecido firmemente en la región y con tentáculos en las cabeceras del país (Segato, 2016, p. 51).

Por otra parte, es importante mencionar que para Segato la noción de «dueñidad» o «señorío» se inscribe en el cambio de paradigma territorial en el que «el territorio está dado por los cuerpos» (2016, p. 67). Por tanto, la cuestión de la corporalidad, y por consiguiente de la propiedad, es fundamental en esta pedagogía de la crueldad que se expresa a través del lienzo del cuerpo de las mujeres torturadas, vejadas y asesinadas.

Desde una perspectiva feminista materialista, la socióloga francesa Jules Falquet propone entender el caso de los feminicidios de Ciudad Juárez como un método para reducir los costos de la mano de obra.¹⁵ Pero, además, sostiene que focalizarse solamente en la dimensión sexual de los feminicidios y en el sexo de las personas asesinadas es olvidar que las muertas y desaparecidas también cuentan con una posición de clase y de raza específicas (Falquet, 2016, p. 122). En otras palabras, Falquet propone entender la reorganización de la violencia (feminicidios, guerra contra el narcotráfico, etc.), por un lado, como *continuum* de la violencia contra las mujeres y, por el otro, como

15 Sobre este punto, Falquet (2016, p. 122) se apoya en el trabajo de Deborah Weissman y Alicia Schmidt Camacho.

el nuevo modelo de coerción neoliberal sobre las poblaciones, pues, a través del terror, se despliegan diversas estrategias globales de control social. Al respecto, señala que la violencia feminicida se dirige principalmente a las mujeres de la clase trabajadora y, como consecuencia, se frenan las luchas que podrían realizar (creación de un sindicato que exija mejores salarios, por ejemplo) para llevarlas a otro terreno: la búsqueda de cuerpos, la identificación de las víctimas, el castigo de los asesinos. Por consiguiente, para Falquet los feminicidios de Ciudad Juárez abren varias pistas de análisis sobre la reorganización neoliberal del trabajo. De ahí que feminicidios y «guerra contra el narcotráfico» formen parte de un diseño necropolítico no solo para el acaparamiento de recursos naturales y sobreexplotación del trabajo por parte del capital, sino también como *método de control de cuerpos-poblaciones*.

Estado autoritario y violencia política

Ya es un hecho conocido que durante el gobierno del presidente Felipe Calderón (2006-2012), México se sumergió en una espiral de violencia sin precedentes.¹⁶ El fenómeno que se desató con la violencia (ligada al narco) ha generado múltiples lecturas que van desde la sociología política hasta la criminología, pasando por supuesto por la literatura.¹⁷ Precisamente, en ese variado conjunto de interpretaciones, una de las tesis que ha ganado peso es la que sostiene que los cárteles se han convertido en un enemigo del Estado, es decir, que sus acciones ponen en jaque a la soberanía estatal. Por su parte, Oswaldo Zavala afirma que dicha interpretación acarrea principalmente dos problemas: por un lado, despolitiza el fenómeno del narco¹⁸ y, por el otro, oculta la violencia propiciada por el Estado (y su corolario, la militarización del país¹⁹). Por consiguiente, para Zavala (2018, p. 14), dicha violencia obedece

16 Oswaldo Zavala (2018, p. 10) observa que durante la «guerra contra el narco» desatada por el presidente Felipe Calderón fueron asesinadas alrededor de 121 683 personas.

17 En México como en Colombia, el fenómeno de la narco-literatura y de las novelas del sicario ha ganado terreno tanto en el ámbito literario como en el campo editorial.

18 «En medio de un panorama literario dominado por obras comerciales despolitizadas, frívolas e irrelevantes, volver a pensar *políticamente* por medio de la escritura literaria puede resultar una operación crucial para hacer visible la violencia de Estado y desafía, como en el caso de Ayotzinapa, la más brutal dimensión criminal del poder oficial» (Zavala, 2018, p. 148).

19 «El mapa de la violencia atribuida a los “cárteles” coincide con el de los yacimientos de recursos naturales. Donde el gobierno denuncia una “guerra” entre traficantes se está gestando un saqueo descomunal de las tierras ricas en energéticos. No hay una guerra de “cárteles” [...], sino el asedio de empresas trasnacionales y la cooperación interesada de la

más a estrategias disciplinarias de las propias estructuras del Estado que a la acción criminal de los supuestos narcos.

Para entender el discurso securitario implementado por el Estado mexicano, Oswaldo Zavala está convencido de que debe ser examinado a la luz de los intereses geopolíticos del Atlántico Norte. Creada en 1947 por el presidente Miguel Alemán y con el apoyo del Buró Federal de Investigaciones (FBI), la Dirección Federal de Seguridad²⁰ (DFS) fue una pieza clave en la lucha contrainsurgente durante la llamada guerra sucia (Castellanos, 2011). Posteriormente, con el advenimiento del modelo neoliberal, afianzado por la desintegración de la Unión Soviética, el discurso securitario adquirió otra tonalidad: de la amenaza comunista se pasó a la «guerra contra el terrorismo».²¹ En lo que respecta al caso mexicano, la creación del Centro de Investigación y Seguridad Nacional (CISEN) en 1989 respondió a la lógica de tratar el tráfico de drogas como la nueva amenaza de la seguridad nacional. Finalmente, con la consolidación del modelo neoliberal durante el gobierno de Felipe Calderón, la «lucha contra el narco» tuvo como principales secuelas la institucionalización del Estado de excepción (suspensión de las garantías individuales) y, por supuesto, la militarización del país. Observamos pues que el discurso securitario del Estado mexicano se articula con el proceso de «acumulación por desposesión» (Harvey, 2004), teniendo como objetivo el acaparamiento, de manera ilegal, de territorios y recursos naturales.²²

No cabe duda de que en la fase neoliberal del capitalismo el Estado haya perdido soberanía y, por tanto, ahora cumple no solo el papel de

clase política mexicana» (Zavala, 2018, p. 129).

20 «Se trata de un servicio de inteligencia de policías y militares de élite que dependen directamente del presidente, y que entre sus funciones tenían la de infiltrarse y acosar a los disidentes políticos de izquierda. Estos años son perseguidos y expulsados militantes comunistas de los poderosos sindicatos ferrocarrileros, petroleros y mineros; el Partido Comunista Mexicano, desgarrado, actúa casi en la clandestinidad» (Castellanos, 2011, p. 43).

21 A nivel global, la islamofobia se erigió como otro dispositivo de la colonialidad del poder.

22 Sobre este punto, véase el excelente trabajo de Aidé Irina Tassinari (2018) en el que se muestra la relación entre el modelo de acumulación extractivista primario exportador y la violencia ejercida contra las comunidades y poblaciones que se oponen a la expansión de enclaves mineros. Además, Tassinari (2018, p. 62) observa el vínculo entre las mineras y el crimen organizado y escribe que «las víctimas de los secuestros y asesinatos son los trabajadores de las minas. Muchos de ellos son miembros de comunidades que fueron despojadas de sus tierras por las concesiones que ha otorgado la Secretaría de Economía». Notamos pues que los cárteles son actores clave para la imposición del modelo extractivista en Latinoamérica en general y en México en particular, ya que, lejos de confrontar al Estado capitalista, son simplemente parte de su engranaje.

Estado «negrero»,²³ sino también el de dispositivo necropolítico. En ese sentido, y como diría el pensador marxista Bolívar Echeverría (2010, p. 80), la violencia o «declaración de guerra del Estado moderno contra todo brote de rebeldía» es la *norma* en el Sur global.

En lo que respecta a los feminicidios en Ciudad Juárez, Oswaldo Zavala no parece coincidir con la lectura propuesta por Rita Segato (y su idea de segundo Estado donde el «barón feudal y posmoderno» es el arquetipo del criminal), pues según él:

Desde luego el machismo y la misoginia son también factores relevantes en los crímenes, pero esos fenómenos por sí solos no explican la violencia en Ciudad Juárez [...]. Afirmando la lógica operativa del neoliberalismo, este tipo de acercamiento pospolítico establece una narrativa basada en arquetipos como «el Barón» que acciona hipotéticamente en un contexto *a priori* deshistorizado. Tales modelos explicativos dependen de un Estado fragmentado, disperso y en permanente emergencia política. Una vez borrada la presencia del Estado, estos estudios *imaginan* jefes criminales que superan el poder oficial que ha sido descalificado de antemano. Así, al convertir el fenómeno en una constante lucha entre criminales rivales, estos análisis, acaso inadvertidamente, despolitizan el tráfico de drogas y a cambio lo moralizan, asumiéndolo como una manifestación del mal en la sociedad contemporánea (Zavala, 2018, p. 191).

Más allá de las «mitologías culturales» producidas por relatos literarios o periodísticos,²⁴ Zavala hace hincapié en la importancia de historizar el fenómeno de la violencia y de evitar la despolitización de las representaciones del narco para comprender tanto el papel como la responsabilidad del Estado en la condición necropolítica.

Por su parte, la periodista de investigación Laura Castellanos (2011) documentó, a través de un amplio trabajo hemerográfico y de una serie de

23 «No es de extrañar, por esta razón, que el proceso de transnacionalización lleve a los más indefensos de los Estados nacionales capitalistas del tercer mundo a convertirse no sólo en Estados subastadores de sus ventajas naturales, sino en Estados “negreros”, que permiten la violación de su monopolio sobre la masa de fuerza de trabajo que les pertenece, dotada de virtudes autóctonas, a cambio del efecto estabilizador de sus economías alcanzado con la ampliación extraterritorial de las fuentes de empleo (formales e informales)» (Echeverría, 2010, p. 153).

24 Dentro del conjunto de textos analizados y criticados por Zavala (2018, p. 205) destaca *Huecos en el desierto* de Sergio González Rodríguez.

entrevistas (con miembros tanto de grupos guerrilleros como del Ejército mexicano), la violencia ejercida por el Estado contra los disidentes políticos. Aunque su trabajo se centró en la violencia política ejercida entre 1943 y 1981, Castellanos también identificó algunas líneas de continuidad en los proyectos contrainsurgentes de la década de los noventa del siglo pasado. Al respecto, evoca el caso de la detención en mayo de 1999 de los campesinos Rodolfo Montiel y Teodoro Cabrera, que fueron aprehendidos por el delito de portar armas de uso exclusivo del Ejército y de sembrar marihuana. Fundador de la Organización de Campesinos Ecológicos de Guerrero de la Sierra de Petatlán y Coyuca de Catalán (OCESP), Rodolfo Montiel emprendió una lucha en contra de la tala ilegal en la sierra guerrerense y, por tanto, fue víctima de la represión estatal.²⁵ Huelga decir que el combate de Montiel y Cabrera es otra expresión de lo que Martínez Alier (2011) ha llamado el ecologismo de los pobres, pues la dimensión ecológica se encuentra en el corazón de esa lucha.

En 2010 tuvimos la oportunidad de conversar con Laura Castellanos sobre la violencia de Estado y el estado de la violencia en México y, al preguntarle sobre cómo el discurso securitario forma parte de un proyecto contrainsurgente, la periodista nos contestó lo siguiente:

Sí, en la lucha contra el narcotráfico se criminaliza a activistas y a movimientos sociales. Por ejemplo, el pasado mes de noviembre fue ejecutado «el comandante Ramiro», quien era miembro del Ejército Popular Revolucionario Insurgente (ERPI), en un operativo contra el narcotráfico en el estado de Guerrero y, en algún momento, la Secretaría de la Defensa mencionó que él estaba vinculado con el narcotráfico. Recientemente, a un líder indígena del sureste de Chiapas se le intentó ligar con otro grupo del narcotráfico, se aplicó su detención y se le tomaron fotos con arsenal bélico y la información en los noticieros fue divulgada, sin embargo, posteriormente fue puesto en libertad pues no existían pruebas fehacientes. El país está pasando un momento muy delicado, porque la única estrategia que ha aplicado Felipe Calderón es sacar al ejército a las calles y a las zonas rurales. Evidentemente esta estrategia

25 «El caso es muy importante porque, sin haber guerrilla de por medio, nos advierte sobre lo que probablemente será una de las banderas de lucha más radicales en las próximas décadas de los campesinos mexicanos: los bosques, el agua, los suelos todavía fértiles se van convirtiendo en el último resquicio de sobrevivencia para las comunidades indígenas y rurales, pero también en un enorme coto de poder económico con alcances corporativos transnacionales» (Castellanos, 2011, p. 330).

ha sido un rotundo fracaso, y ha habido denuncias por la muerte y tortura de civiles que han sido ignoradas. En este escenario, quedan más vulnerables comunidades indígenas que han asumido su autonomía, como sucedió con la de Santa María Ostula, en Michoacán, que no solamente se enfrenta a una situación socio-económica marginal, sino que enfrenta la violencia de grupos paramilitares que han sido vinculados con el narcotráfico. En los últimos meses han sido secuestrados y desaparecidos tres integrantes de Bienes Comunales del pueblo, entre ellos el presidente, Francisco de Asís Verdía Manuel, sin que se tengan noticias de ellos (Castellanos, 2010, p. 22).

Observamos que, tanto para Laura Castellanos como para Oswaldo Zavala, la guerra contra el narco encubre una política contrainsurgente que evidentemente tiene como objetivo la criminalización de la protesta social. En otras palabras, la violencia política es una pieza clave de los proyectos necropolíticos en América Latina.

Guerra contra los «de abajo»

Para Raúl Zibechi (2014), la noción de *zona del no-ser* es de suma importancia para los estudios sociales contemporáneos, pues nos permite comprender la manera en que la acumulación capitalista, a través del despojo y la guerra, actualiza el orden colonial. Zibechi sostiene que dicha noción incluso abre la posibilidad para una descolonización del pensamiento crítico. Analizando la noción de autonomía de Cornelius Castoriadis, integrante del grupo *Socialisme ou Barbarie*, Zibechi reconoce diferencias (tanto ontológicas como socioculturales) entre los movimientos de Europa y de Latinoamérica:

Para los indígenas, los campesinos, los sectores populares y afros de América Latina, esas tradiciones a las que se refiere Castoriadis, no existen; no hay nada que pueda asemejarse a una tradición de lucha por libertades como la que existió en las ciudades europeas a partir del siglo XIII, a la que alude en toda su obra como el período en el que nacieron las primeras experiencias de autonomía. En América Latina estamos ante otra genealogía: las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Katari, las revoluciones de Zapata y Pancho Villa, la revolución de Haití, los quilombos y el cimarronaje, son los precursores de quienes hoy luchan por la libertad. Todas esas luchas fueron aplastadas a sangre y fuego, o brutalmente aisladas como sucedió con Haití después de

1804. Los cuerpos descuartizados de Katari y Amaru, la esclavitud de los millones que fueron arrancados de África y de los que fueron forzados a servir en las minas, hablan de la «locura homicida» del colonizador. Para luchar por la libertad, los esclavos debían escapar de las plantaciones hasta lugares remotos, como sucedió con el quilombo de Palmares, donde miles de personas vivieron durante un siglo por fuera del control colonial portugués (Zibechi, 2014, p. 23).

Siguiendo los planteamientos de Frantz Fanon, Zibechi afirma que para la gente de la zona del no-ser, la violencia no es el último recurso de la dominación (como en el Norte), sino la vida cotidiana. Masacres, razias, guerra de baja intensidad son parte del paisaje que acompaña a las personas de la zona del no-ser. Asimismo, ciñéndose a algunos planteamientos de Aníbal Quijano, considera que la colonialidad del poder se ha actualizado incluso con la llegada de los gobiernos progresistas en América Latina:

Si los movimientos anti sistémicos no construyen poderes propios, seguiremos recorriendo la triste estela que conocemos desde el comienzo de los procesos de liberación nacional: fuerzas revolucionarias que toman el estado y reproducen dominación, porque el estado es una relación colonial-capitalista que no puede ser desmontada desde su interior. El proceso de construir poder propio es el camino para descolonizar las relaciones sociales (Zibechi, 2014, p. 26).

Analizando los límites y las contradicciones de los gobiernos progresistas, Decio Machado y Raúl Zibechi (2016) apuntan dos fenómenos muy interesantes que ponen en cuestión la senda extractivista seguida por dichos gobiernos. Por un lado, aunque se instauraron programas públicos para reducir la pobreza, paradójicamente la desigualdad no disminuyó²⁶ y, por el otro, si bien hubo una mejora de los ingresos de algunos sectores sociales (a través del «capitalismo gris»), no se modificó su lugar en la estructura social. Al respecto, ambos investigadores mencionan que el modelo posneoliberal no contó con un proyecto anticapitalista.

26 «Lo que puede decirse respecto a los gobiernos progresistas, es que sus políticas en diversos casos hicieron caer la pobreza de modo más consistente y profundo que en países con gobiernos conservadores. Sin embargo, respecto a la desigualdad no es posible sacar conclusiones definitivas y generales para todos los países» (Machado y Zibechi, 2016, p. 98).

A fines de 2010, con la caída del precio de los *commodities* que exportaba Latinoamérica, los gobiernos progresistas no pudieron mantener el gasto social que implican las políticas públicas. Es por ello que, al no poder incorporar a algunos sectores de la población, ora como fuerza de trabajo, ora como nuevos consumidores a través del crédito al consumo, los gobiernos progresistas se convirtieron en ejecutores del proyecto necropolítico. De una administración «con buenos modales» del capitalismo realmente existente (es decir, extractivista), se pasó abiertamente a una administración de la miseria.

En lo que se refiere a la criminalización de la protesta social, Machado y Zibechi (2016, p. 117) identifican al correísmo (es decir, al régimen del presidente Rafael Correa) como una simple y llana «tecnología de poder». Al respecto, no se pueden olvidar los hechos ocurridos a fines de noviembre de 2007, unos días antes de instalarse la Asamblea Constituyente, en lo que se conoce también como los sucesos de Dayuma, cuando algunas organizaciones defensoras de los derechos humanos fueron víctimas de la represión del Estado. Basándose en el informe *Criminalización de la protesta social frente a proyectos extractivos del Ecuador*, elaborado en 2015 por organizaciones de derechos humanos, Machado y Zibechi muestran de manera clara y contundente la lógica represiva impuesta durante el correísmo. Del mismo modo, estos investigadores denuncian la tónica del gobierno de Evo Morales durante las manifestaciones en contra de los proyectos extractivistas (por ejemplo, la construcción de la carretera que atravesaría el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure).

Sin embargo, lo más grave no consiste solo en la criminalización de la protesta social, sino también en el incremento de la violencia ejercida sobre los sujetos racializados. Por ejemplo, examinando el caso de Argentina y de Brasil, Machado y Zibechi advierten un aumento de asesinatos policíacos y militares, conocidos como «gatillo fácil», en contra de comunidades y sujetos de la zona del no-ser. Sobre este particular, los investigadores escriben:

En Brasil se registra una represión histórica de carácter racial y clasista, y una nueva represión contra la protesta social que se disparó a raíz de las jornadas de junio de 2013. Además, está en proceso de aprobación una ley antiterrorista que criminaliza las protestas callejeras, restringiendo seriamente los derechos básicos de manifestación y expresión. El mapa de la violencia señala que entre 2002 y 2013 las muertes violentas de blancos cayeron un 24,8 por ciento, mientras las de los negros crecieron un 38,7 por ciento,

aunque no hubo cambios fundamentales en la tasa general de homicidios. En 2002 morían un 73 por ciento más personas negras que blancas, pero en 2013 la brecha se elevó a un 146,5 por ciento más de negros asesinados, lo que indica que la tasa de muertes se ha duplicado entre la población pobre, negra y favelada (Machado y Zibechi, 2016, pp. 121-122).

Si la criminalización de la protesta social y el aumento de la violencia política forman parte de los dispositivos necropolíticos de los gobiernos progresistas, qué decir de sus homólogos (Colombia, Guatemala, El Salvador o Perú, por mencionar algunos), quienes, acostumbrados a imponer los modelos de acumulación por desposesión cueste lo que cueste, no escatiman en hacer uso de la represión militar y paramilitar (Vega Cantor, 2013). En ese sentido, siguiendo a Machado y Zibechi, podríamos afirmar que la necropolítica y la colonialidad del poder se han convertido para América Latina en el paradigma de gubernamentalidad en la administración de la miseria.

Conclusiones

En su obra *Politiques de l'inimitié*, Achille Mbembe advierte que el terror es un elemento fundamental de la necropolítica y, en este sentido, terror y simulacro (2000) forman una mancuerna performativa en las relaciones sociales (y de poder) en la poscolonia. Aunque la noción de necropolítica es una herramienta heurística de gran calado, pues nos permite entender la manera en que se ejercen las relaciones de poder y dominación en el Sur global, pensamos que su articulación con el concepto de colonialidad del poder posibilitaría un análisis todavía más complejo de la formación social hegemónica, esto es, de la modernidad/colonialidad capitalista realmente existente.

Si debemos «atrevernos a pensar el futuro», como sugiere el intelectual senegalés Felwine Sarr (2016), entonces precisamos no solo teorizar la política, sino además politizar la teoría y, en ese sentido, volver a concebir el terreno epistémico como otro espacio de la lucha de clases. Por nuestra parte, coincidimos tanto con Valentin Mudimbé (1988) como con Felwine Sarr (2016) en la necesidad de deshacernos de la «biblioteca colonial» y crear nuestras propias herramientas teóricas para poder enfrentar a la pesada estructura de la colonialidad del saber. Más allá de algunas tendencias «esencialistas» generadas por la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial que soslayan la pertinencia del marxismo (Mignolo, 2013), sostenemos que fue precisamente

gracias al marxismo (heterodoxo y negro) que Aníbal Quijano llegó a formular el concepto de colonialidad del poder.

Por otra parte, debemos señalar que no se puede omitir que, desde el nacimiento de América Latina (y de la modernidad), los pueblos han opuesto una férrea resistencia a la dinámica necrofílica del capitalismo. Desde las revueltas indígenas en contra del poder hispano-lusitano (Chumbita, 2000) hasta las asonadas étnico/clasistas en contra de los proyectos extractivistas de los gobiernos progresistas (Zibechi, 2014), pasando por supuesto por las ensordecedoras rebeliones del siglo XIX (Chasteen, 2008), las comunidades y los sujetos de la zona del no-ser han demostrado que solamente luchando se puede frenar a la locomotora de la muerte de la modernidad capitalista. Aun con los límites que pueden tener los movimientos populares, organizados desde «abajo y a la izquierda», y los movimientos insurgentes, dichos movimientos expresan el intento de ruptura con la forma de entender lo político y la práctica de la política. Es evidente que la organización política es esencial para la destrucción de las estructuras que dominan y oprimen al pueblo y, por consiguiente, no debemos olvidar el mensaje profético del pensador marxista José Carlos Mariátegui, quien proclamó:

Un nuevo orden jurídico y económico no puede ser en todo caso, la obra de un caudillo sino de una clase. Cuando la clase existe, el caudillo funciona como su intérprete y su fiduciario. No es ya arbitrio personal, sino un conjunto de intereses y necesidades colectivas lo que decide su política (1958, p. 60).

Ante la posibilidad del fascismo (Palheta, 2018) y del fortalecimiento de la derecha en América Latina, la necesidad de construir alianzas se convierte en la tarea principal de nuestra generación. Efectivamente, debemos marchar sobre los pasos de nuestros antepasados (Sarr, 2016) y, durante nuestro camino, debemos volver a levantar tanto sus banderas como sus sueños despiertos, puesto que la lucha que se avecina será la última oportunidad no solo de esta generación, sino de toda la humanidad. En ese sentido, y ante los proyectos faraónicos del gran capital (por ejemplo, la construcción del tren maya que prepara el presidente Andrés Manuel López Obrador en México), no podemos, y no debemos, renunciar al *arma de la crítica*, ni a la *crítica de las armas*.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2007). *Homo Sacer: le pouvoir souverain et la vie nue*. Seuil.
- Ajari, N. (2019). *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*. La Découverte.
- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Pre-textos.
- Bauman, Z. (2006). *Vies perdues: La modernité et ses exclus*. Payot.
- Boff, L. (2004). *Ecología: Grito da terra, grito dos pobres*. Sextante.
- Castellanos, L. (1 de junio de 2010). Sobre la violencia de Estado y el estado de la violencia en México. Entrevista de Luis Martínez Andrade. *El Columnista*, año 2, (511), 22-23.
- . (2011). *México armado: 1943-1981*. Era.
- Cajigas Rotundo, J. C. (2007). La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza, e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, A. (2016). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.
- Chasteen, J. C. (2008). *Americanos. Latin America's Struggle for Independence*. Oxford University Press.
- Chumbita, H. (2000). *Jinetes rebeldes*. Javier Vergara Editor.
- Dorlin, E. (2017). *Se défendre. Une philosophie de la violence*. Zones.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Cambio XXI.
- . (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, B. (2010). *Vuelta de siglo*. Era.
- Falquet, J. (2016). *Pax neoliberalia. Perspectives féministes sur (la réorganisation de) la violence*. iXe.
- Fanon, F. (1995). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.

- . (2002). *Les damnés de la terre*. La Découverte.
- Federici, S. (2019). *Le capitalismo patriarcal*. La Fabrique.
- Girard, R. (2011). *Sanglantes origines. Entretiens avec Walter Burkert, Renato Rosaldo et Jonathan Z. Smith*. Flammarion.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Akal.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1997). *Dialéctica del iluminismo*. Hermes.
- Lepe-Carrión, P. (2016). *El contrato colonial de Chile. Ciencia, racismo y nación*. Abya-Yala.
- Lugones, M. (2018). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Machado, D. y Zibechi, R. (2016). *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo*. CEDLA.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana.
- Martínez, O. (2018). Conceptos de Karl Marx en el pensamiento de Aníbal Quijano. En V. H. Pacheco Chávez, *Rompiendo la jaula de la dominación. Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano* (pp. 249-275). Doble Ciencia.
- Martínez Andrade, L. (2016). Teología y temporalidad: de San Pablo a Walter Benjamin. Una reflexión acerca de la rebelión de las víctimas. En L. Martínez Andrade y M. Meneses Ramírez (coords.), *El camino de las fieras: violencia, muerte y política en el Sur global* (pp. 61-93). ACD.
- Martínez Alier, J. (2011). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria.
- Mariátegui, J. C. (1958). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Minerva.
- Mbembe, A. (1988). *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*. Karthala.
- . (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Karthala.
- . (2006). Néropolitique. *Raisons Politiques*, 21(1), 29-60.
- . (2010). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. La Découverte.
- . (2016). *Politiques de l'inimitié*. La Découverte.
- Mendoza, B. (2014). *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*. Herder.
- Mignolo, W. (2013). Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique», *Mouvements*, 73(1), 181-190.
- Mudimbé, V. (1998). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and Order of Knowledge*. Indiana University Press.
- Palheta, U. (2018). *La possibilité du fascisme. France, la trajectoire du désastre*. La Découverte.
- Quijano, A. (1998). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En W. Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo.
- . (2014). Estética de la utopía. En *Cuestiones y horizontes. Antología esencial* (pp. 733-755). Clacso.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca.
- Sarr, F. (2016). *Afrotopia*. Philippe Rey.
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo Libros.
- . (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Tassinari, A. I. (2018). *La nueva fiebre del oro*. Gedisa y UACM.
- Tonda, J. (2005). *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Karthala.
- Vassort, P. (2012). *L'homme superflu. Théorie politique de la crise en cours*. Le Passager Clandestin.
- Vega Cantor, R. (2013). *Capitalismo y despojo. Perspectiva histórica sobre la expropiación universal de bienes y saberes*. Impresol.
- Zavala, O. (2018). *Los cárteles no existen. Narcotráfico y cultura en México*. Malpaso.
- Zibechi, R. (2014). *Descolonizar la rebeldía. (Des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias*. Zambra-Baladre.

COLONIALIDAD (COLONIALITÉ), REBELDÍA (REBELLITÉ) Y
MUERTE: IMPERMEABILIDAD ABSOLUTA, INSURRECCIÓN
Y CACERÍA HUMANA¹

Patricio Lepe-Carrión

I

«Se disparó al vehículo. El 37 está 44».²

00:21: Van en el tractor parece.

00:31: Van en el tractor pasando por La Laguna.

00:34: Al parecer en ese tractor [inaudible]... va el conductor del tractor.

00:48: Sí, ahí van los huevones con el tractor.

01:03: No veo ni un carro.

01:09: Ahí dobló pa arriba.

01:47: Va un carro, va un tractor bajando.

01:49: Va un tractor bajando para que lo fiscalicen.

01:51: Ahí iría el 37 más el conductor.

02:04: Abajo del helicóptero estaría el tractor para que avance el carro que está varado.

02:26: Que avance el carro, que avance el carro que está al lado del carro, avancen los carros...

02:54: Ahí lo tienen...

03:10: Ahí se bajaron...

03:37: Ahí tienen a uno en el suelo.

¹ Esta investigación está adscrita a los proyectos DI19-0063 (DIUFRO) y Fondecyt regular n.º 1190286.

² En la jerga policial: «El individuo sospechoso está lesionado».

04:27: Acá tienen los vehículos [en la imagen se puede apreciar a un policía que apunta con su mano en el vidrio del helicóptero].

04:30: Ahí donde está el pino, al lado de los pinos, hay como tres pinos solos... ahí están los vehículos [se refiere a los autos robados].³

Este es un extracto de las voces que dirigían —desde uno de los dos helicópteros— la operación policial antiterrorista⁴ llevada a cabo el 14 de noviembre de 2018, cuando un supuesto robo de vehículos derivó en un amplio despliegue de helicópteros, veinte carros patrulla y blindados, y más de cincuenta efectivos policiales fuertemente armados.⁵ El lugar de los hechos, Temucucui, es una pequeña localidad rural cercana a Temuco, habitada por cerca de ciento veinte familias, y caracterizada por los procesos de control territorial y resistencia frente a las usurpaciones de tierra de los latifundistas y la Forestal Mininco, y la violencia política y policial del Estado chileno en la aplicación sesgada de la ley de seguridad del Estado y la ley antiterrorista.

Camilo Catrillanca era un joven mapuche que, al momento del supuesto robo de vehículos, se encontraba trabajando en la construcción de una casa para su familia. Su tractor fue interceptado por el contingente policial antes descrito, mientras conducía junto a su amigo (menor de edad) por los caminos interiores del predio. Resultado: un disparo directo a su cabeza (nuca) por la espalda, con un proyectil de 5.56 mm, que le dio muerte a los pocos minutos del ataque.⁶

3 Diálogo recuperado de la investigación de Ciper: <https://ciperchile.cl/2019/01/17/muerte-de-catrillanca-la-version-falsa-de-los-tripulantes-del-helicoptero/>.

4 El operativo estuvo protagonizado por el GOPE (Grupo de Operaciones Policiales Especiales), y un equipo táctico de exterminio —conocido como Comando Jungla— entrenado en Colombia y EE. UU. para operaciones de contrainsurgencia.

5 Según consigna un informe policial, aquel día se percutaron 406 disparos (pistolas 9 mm, subametralladoras Uzi y mini Uzi de 9 mm, escopetas calibre 12), 150 cartuchos de lanzagases y 50 tiros con perdigones de goma.

6 Camilo Catrillanca (2018) vino a acrecentar la larga lista de asesinatos que el Estado de Chile ha ejecutado o encubierto en democracia: Agustina Huenape Pavian y José Mauricio Huenape Pavian (2002), Jorge Antonio Suárez Marihuan (2002); Alex Lemun Saavedra (2002), Julio Alberto Huentecura Llancaleo (2004), Zenén Alfonso Díaz Nécul (2005), José Gerardo Huenante (2005), Juan Collihuín Catril (2006), Matías Catrileo Quezada (2008), Johnny Carriqueo Yáñez (2008), Jaime Facundo Mendoza Collío (2009), Rodrigo Melinao Lican (2013), José Mauricio Quintriqueo Huaiquimil (2014), Víctor Manuel Mendoza Collo (2014). Todos estos asesinatos fueron ejecutados en el contexto de reivindicación territorial y autonómica y, hasta la fecha, a pesar de existir pruebas suficientes, no se ha hecho justicia en ninguno de ellos. Así y todo, esta lista contempla solamente los casos con pruebas contundentes; existen muchos otros donde las muertes se han producido bajo circunstancias extrañas o sospechosas, han ocurrido en la clandestinidad, o se ha alterado la escena del delito.

Como es de esperar en este tipo de intervenciones policiales, las versiones sobre los hechos fueron múltiples y contradictorias. Los medios corporativos, altos mandos de Carabineros y la vocería de gobierno se aunaron para sostener el discurso de un enfrentamiento armado. Todo el plan se vino abajo y, una vez más, la inteligencia militar se hizo insostenible. El joven mapuche no tenía nada que ver con el supuesto robo, estaba desarmado y jamás hubo enfrentamiento. Camilo fue el objetivo de un asesinato selectivo.

II

Diez años antes de escribir su conocido texto sobre necropolítica en la revista *Raisons Politiques*, Mbembe había publicado su segundo libro titulado *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun, 1920-1960: histoire des usages de la raison en colonie* (1996). Este libro, casi desconocido para el mundo hispanohablante, aborda la experiencia colonial a partir de las sistemáticas insurrecciones y levantamientos campesinos (*maqui*) en contextos de violencia y resistencia del pueblo camerunés, que se vio enfrentado a la muerte desnuda y decisiva durante los procesos de independencia.

Si bien esta obra fue publicada en 1996, se trata de un libro con un tremendo repertorio documental, una considerable y valiosa cantidad de relatos etnográficos recabados por el propio autor durante el desarrollo de su tesis doctoral en Historia defendida en Francia en 1989.

Es llamativo el hecho de que en sus páginas el autor desarrolle de manera breve, clara y actual el concepto de «colonialidad» (*colonialité*) como un «proceso de remodelación de la subjetividad» o de producción de la «civilidad colonial» más allá del dispositivo colonial económico-militar. Se trataría menos de una dogmática colonialista y más de una «prosaica» que regula los objetos al modo de una «gran sintaxis, compuesta de ceremonias, formalidades públicas, jerarquías, diferentes roles y lugares, signos de prestigio, pensiones, retribuciones y gratificaciones, de regularidades» (Mbembe, 1996, p. 9).

La colonialidad es pensada por Mbembe como una economía psíquica, pero también como un violento ordenamiento urbano de representación y escenificación pública de la «calidad social» que inferioriza, condena y castiga. Una «civilidad colonial» constituida esencialmente de violencia, pero a un mismo tiempo constituyente de nuevas formas de subjetividad condenadas a la muerte (Mbembe, 1996, pp. 9-10).

La colonialidad es pensada como una tortuosa condición de barbarie, donde el terror, la muerte y la libertad son recreadas como experiencias atravesadas por una noción «extática» de la temporalidad y de la política; es decir, mediante una lógica del sacrificio, o más bien del martirio, se percibe la propia existencia como una ofrenda de libertad frente al terror y la servidumbre (Mbembe, 2011, pp. 65-74).

Resistencia, subversión, insurrección, son señales —en un régimen colonial— de una nueva semiosis en que «muerte y libertad están irrevocablemente relacionadas» (Mbembe, 2011, p. 72). La guerra «cuerpo a cuerpo», o la explosión del cuerpo propio y del otro, como señala Mbembe, aparecen aquí como una metonimia del proceso que va desde la imposición y la adaptación cultural a la impermeabilidad absoluta. La distancia habida entre colonizadores y colonizados es salvada mediante el «juego de la proximidad y el disimulo» (Mbembe, 2011, p. 68), para luego devenir en muerte y libertad.

Es lamentable que esta cuestión tan radical haya sido descuidada por los miembros del colectivo Modernidad/Colonialidad al abandonar la idea —que afortunadamente es recuperada, en parte, por Aníbal Quijano en su texto fundacional de 1992— de pensar la colonialidad como una instancia «transitoria», de adaptación a la cultura dominante, pero con cierta potencialidad parasitaria; una suerte de estado intermedio entre la violencia soberana y la insurrección. Quijano lo dice de la siguiente manera: «[La colonialidad] era un modo de participar en el poder colonial pero *también podía servir para destruirlo* y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos» (1992, p. 13).

De allí que, para Quijano, la descolonización no tenga que ver con la «negación» de la racionalidad/modernidad, y menos con la negación de la idea y perspectiva de «totalidad» en el conocimiento; sino más bien con «desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad» (Quijano, 1992, p. 19).

Por ello es que Quijano propone hablar de una «comunicación intercultural», no en el sentido que hoy se le da al multiculturalismo neoliberal, sino como la manera en que la adaptación cultural tiene un alcance de subversión a los efectos clasificatorios o jerarquizantes de la colonialidad del poder: «Un intercambio de experiencias, de significaciones, como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad» (Quijano, 1992, pp. 19-20).

Por «otra racionalidad» no se refiere al manoseado concepto que hoy día esgrimen como punta de lanza los emancipadores decoloniales, al modo de una metafísica de la «exterioridad», ulterior al campo de las luchas sociales, sino, más bien, a una disputa material y existencial respecto al reordenamiento jurídico establecido por el decantamiento de las prácticas coloniales en nuestro presente.⁷

De este modo, la subversión es pensada —en Quijano— como una conducta derivada necesariamente del proceso de adaptación o «asimilacionismo cultural» (Quijano, 2006, pp. 200, 215), el cual vino acompañado de políticas de discriminación que hasta la fecha impiden la autodeterminación identitaria; por lo tanto, a la colonialidad del poder le es constitutiva la rebeldía material y subjetiva contra los patrones que estructuran el imaginario de la dominación (Quijano, 2014).

Esta característica del poder colonial en la redefinición de las reglas y relaciones sociales, y la consecuente posibilidad abierta por la adaptación y la subversión implicadas en la idea de «rebeldía», ya habían sido descritas un par de décadas antes, durante la emergencia de la etnohistoria y el desarrollo de la historiografía y la archivística francesas.

Carlos Laroche, por ejemplo, connotado archivista y paleógrafo francés (de tendencia foucaultiana), escribe que la «situación colonial» (1967, p. 71), caracterizada por la reactualización de las prácticas coloniales, supone el germen de transformación de las relaciones de desigualdad, en la medida en que el colonizado es «asimilado» por la cultura dominante. Es en este reconocimiento de «lo otro» como «lo mismo», en el seno de la inclusión y la adaptación a la cultura dominante, donde se abre la posibilidad de toda resistencia: «Fue el comienzo de la asimilación la que tornó al rebelde» (Laroche, 1967, p. 72).

Laroche, más allá de comprender la asimilación como *colonialité* o colonialidad, dirá que en los procesos de reconocimiento operados en una «situación colonial» es donde aparece necesariamente el gesto colonizador por excelencia, puesto que es allí, en la subsunción de la cotidianidad del colonizado, donde aparece la eventual práctica descolonizadora: «Cuando se

⁷ A este respecto, es interesante la propuesta sobre un republicanismo transmoderno de Santiago Castro-Gómez (2019), quien echa luz en el campo de los estudios decoloniales sobre el papel de los universales occidentales que han sido leídos como la contraparte ideológica sostenida por la cultura dominante. Para el filósofo colombiano, los universales son instancias necesarias para la emancipación desplegada en la idea de «bien común».

vuelva el colonialismo a la colonialidad, habrá llegado la hora de la historia» (Laroche, 1967, p. 83).

Esta idea de subversión constitutiva de la asimilación ya había sido descrita —digamos, casi treinta años antes de Quijano— por la historiadora Roselene Dousset-Leenhardt, conocida por sus estudios sobre Nueva Caledonia. El neologismo *rebellité* (rebeldía o rebeldía)⁸ aparece en 1965 en su libro *Colonialisme et contradictions. Étude sur les causes socio-historiques de l'Insurrection de 1878 en Nouvelle-Calédonie* (1970),⁹ asociado a ese otro neologismo: *colonialité* (colonialidad).¹⁰

Según el argumento de Dousset-Leenhardt, solo es posible comprender las causas del estallido o insurrección de 1878 en Nueva Caledonia, caracterizado por múltiples revueltas y actos de resistencia que fueron opacados posteriormente con una dura represión por parte de los colonos franceses, mediante un análisis sociohistórico de los estratos que configuran la complejidad de los procesos de la colonización, tanto desde su etapa «invasiva» como en su desarrollo en la implementación de una «colonización libre» (pp. 80-87) y una «colonización penal» (pp. 88-93).¹¹ Primero los misioneros,

8 Esta palabra es de muy difícil traducción, y podría indicar algo así como «rebeldía». Sin embargo, para efectos de este ensayo hemos preferido mantener la palabra más usual en español «rebeldía», pero no en su sentido más vago de disidencia o desobediencia a la autoridad, sino más bien como el umbral de emergencia de la rebeldía, que se define a partir de la maduración de una incompatibilidad entre culturas.

9 La versión original de este trabajo fue publicada en 1970 por Mouton & École Pratique de Hautes Études.

10 El descubrimiento que estoy constatando en este ensayo, sobre la doble filiación del neologismo «colonialidad», tanto en Roselene Dousset-Leenhardt como en Aníbal Quijano (ambos mencionan que se trataría de un neologismo), nos abre un campo de investigación novedoso y apasionante, que amerita ser considerado como una procedencia genealógica fundamental en las actuales perspectivas sobre pensamiento latinoamericano. Valga señalar, como un dato anecdótico, que el libro de Dousset-Leenhardt tuvo un generoso prefacio del sociólogo y antropólogo Roger Bastide (amigo cercano de su familia, sobre todo de su padre, el etnólogo Maurice Leenhardt), de quien sabemos la enorme e importante influencia que tuvo en la antropología y sociología brasileña. Bastide fue maestro de Florestan Fernandes, quien, a su vez, mantuvo un fecundo diálogo con destacados intelectuales de América Latina: Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova, Jules Le Riverend, José Nun y, por supuesto, Aníbal Quijano.

11 La colonización penal consistía en un despliegue de dispositivos carcelarios en la isla, a la que llegaron embarcaciones con tripulantes convictos para trabajar la tierra (recintos penales agrícolas) o en proyectos de infraestructura. También hubo una considerable deportación a la isla de convictos políticos que fueron víctimas de la represión de la burguesía francesa en la Comuna de París. Esta convivencia entre una colonización penal y una colonización libre fue viéndose afectada seriamente; primero, porque la mayoría de los convictos comunes no se beneficiaban finalmente con la adquisición de las tierras, y, segundo, porque muchos de los deportados políticos, la mayoría profesionales libres, tomaban parte de los llamados a la sublevación.

marinos, militares y colonos, y finalmente los prisioneros y deportados dieron pie a una adquisición y uso indiscriminado de las tierras, acompañados de políticas que favorecían solamente a la estructura económica imperante, o en último término a los colonos, en desmedro de la población nativa.

Dichos procesos no solo entraron en contradicción directa con los intereses de las comunidades locales, sino que la propia administración colonial, ambigua y cómplice de las concesiones, estableció una relación de subordinación y explotación sistemática y en conexión con el flujo de capitales entre la metrópolis y sus colonias. Esto puso en tensión la relación entre colonos libres, convictos, deportados, y canacos (*kanak*) habitantes de la isla, que se enfrentaron a un sistema mundo colonial sin la porosidad suficiente que apaciguara los ánimos de la emancipación.

La insurrección de 1878, o la *rebellité* (rebeldía o rebeldía) que en ella aparece, solo puede comprenderse —según Dousset-Leenhardt— a la luz de la brecha dejada por el choque entre civilizaciones, a la luz de aquella «impermeabilidad absoluta entre dos modos de ser y de querer» (pp. 21-22).

Esto quiere decir que el choque cultural evidenciado en la etapa profunda del coloniaje va a disponer no solamente de un escenario en que diversas prácticas de colonización social, cultural y económica operarían como una brutal extensión de los modos de producción europeos que, por lo demás, le son completamente exógenos; sino, y principalmente, que dicho estallido va a producir una instancia transitoria, decisiva e «irreversible» (Dousset-Leenhardt, 1970, p. 95) de aprendizaje e íntima organización, como una esfera potencial de gestación de la insurrección. Refiriéndose a la historia de Nueva Caledonia, la historiadora señala: «Este período de aparente tranquilidad es en realidad un período de maduración y preparación que conducirá a la insurrección de 1878. La colonialidad [*colonialité*] ha engendrado la rebeldía [*rebellité*]» (Dousset-Leenhardt, 1970, p. 103).

La colonialidad —por tanto— no es pensada aquí como el sedimento de una matriz clasificatoria del poder que cobra vigencia plena una vez concluido el coloniaje político/jurídico (lectura decolonial); sino como una instancia límite en la negación de la otredad, o como el último movimiento silencioso en el desarrollo del coloniaje, donde la colonización deviene en plataforma de emergencia de la insurrección.

La lógica de la colonialidad —entonces— marcaría no el inicio de nuevas formas de dominación (modernidad/colonialidad) que se despliegan en un

continuo histórico hasta el presente, sino más bien el umbral que separa la asimilación cultural de la condición de rebeldía o rebeldad (*rebellité*).

De allí que Dousset-Leenhardt se refiera a la colonialidad como una «situación sociológica» (1970, p. 22) en la que una sociedad determinada se vuelve impermeable (y luego subversiva) respecto a la sociedad dominante.

De este modo, colonialidad/rebeldía, a diferencia de la oposición modernidad/colonialidad, se presenta como una clave analítica para comprender los procesos de insurrección fronteriza del «fenómeno colonial» (Dousset-Leenhardt, 1970, p. 76), pero distante de las pretensiones de emancipación y reticente a objetivar las luchas descolonizadoras mediante modelos programáticos y normativos.

III

El ciclo de la colonización se satura con la colonialidad (*colonialité*), se transforma con la insurrección (*rebellité*) y se renueva con el drama racial frente a la muerte.

Situación colonial y necropoder son —para Mbembe— conceptos inseparables. No hay ejercicio de la soberanía radical sobre los cuerpos y subjetividades sin una sedimentación de la racionalización histórica del drama racial en las formas modernas del estado de excepción y estado de sitio.

Cuando inicié este ensayo con el relato de los policías que asesinaron a Camilo Catrillanca, lo hice para ejemplificar la lógica del *signature strike*, que es utilizada por los servicios de inteligencia nacional y policías especializadas en contraterrorismo, mediante un análisis de patrones o modelos de vida (*pattern of life analysis*).¹²

La tecnología política de guerra *signature strike* consiste en la identificación de aquellos «enemigos peligrosos» que bajo un régimen de «excepción» han cruzado la frontera que limita la condición humana de lo posible y han pasado a ser cuerpos biológicos indeseados o «muertos-vivientes» —como los llama Mbembe—, sin rostros, sin expresión cultural ni facultades políticas (Agamben, 2005; Mbembe, 2011); por lo tanto, se constituyen en objetos de muerte, seleccionados a partir de patrones de conducta generalizados. A diferencia de las técnicas del *personality strike*, la identidad del objetivo de ataque, o la individuación del blanco de muerte, no es un asunto relevante.

¹² Véase Lepe-Carrión, 2018c.

Las técnicas del *signature strike* en Chile, específicamente respecto al pueblo mapuche, operan mediante la construcción de matrices de reconocimiento étnico, u objetivación de las formas de vida indígena, a través de la clasificación de una serie de prácticas divisorias: mapuches intercultural(-izados)¹³ y mapuches terroristas.

Dicha matriz clasificatoria, si bien se remite a determinadas estructuras coloniales fijadas en las ideas de «raza» y «cultura» (Lepe-Carrión, 2016), ha sido completamente actualizada mediante instituciones, prácticas y nuevas formaciones discursivas que tienen como eje común a la «nación», el «desarrollo», la «democracia», etc. La «territorialidad y autonomía» no solo son características resignificadas o despolitizadas desde la lógica del etnodesarrollo, sino que constituyen los nuevos patrones actualizados de distinción cultural, apropiación étnica y, desde luego, vectores de diferenciación con los cuales se ejecuta la política de muerte.

La colonialidad, si seguimos a Dousset-Leenhardt, se trata más de una etapa transitoria y productora de insurrección que de una estructura fija y sedimentada por clasificaciones etnoraciales relativas al coloniaje.

La denominada «pacificación», por ejemplo, al igual que ciertos momentos cruciales en posdictadura, pueden ser pensados como efectos de ebullición en estados de colonialidad. Momentos de silencio, preparación y maduración que, si bien pueden ser descritos como situaciones de transculturación, son al mismo tiempo apariciones discontinuas de producción de nuevas formas de resistencia, de nuevas capas de impermeabilidad absoluta entre dos modelos irreconciliables de nación.

Camilo Catrillanca, para las fuerzas policiales, no fue un objetivo individualizado como sujeto político; solo fue presa de una cacería humana que tiene como patrones de búsqueda, detección y asesinato a individuos que ingresan a la esfera de la excepcionalidad o rebeldía (*rebellité*) apenas adoptan y habitan territorios en procesos de control y autonomía.

¹³ Lo «intercultural» en Chile dice relación —principalmente— con el despliegue de políticas etnodesarrollistas y de despolitización de las prácticas territoriales. Véase Lepe-Carrión, 2015, 2018b, 2018c, 2018a.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Adriana Hidalgo.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas: Notas para un republicanismo transmoderno*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Dousset-Leenhardt, R. (1970). *Colonialisme et contradictions. Étude sur les causes socio-historiques de l'Insurrection de 1878 en Nouvelle-Calédonie*. Walter de Gruyter GmbH.
- Laroche, C. (1967). Pour une histoire coloniale quelconque. *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 54(194), 65-84.
- Lepe-Carrión, P. (2015). Intercultural Education in Chile: Colonial Subjectivity and Ethno-Governmental Rationality. *Sisyphus, Journal Education*, 3(3), 60-87.
- . (2016). *El contrato colonial de Chile. Ciencia, racismo y nación*. Abya-Yala.
- . (2018a). Educación, racismo cultural y seguridad nacional: La escuela intercultural en contextos de violencia. *Revista Educação e Pesquisa*, 44, 1-19.
- . (2018b). El discurso intercultural como campo de disputa: «terrorismo mapuche» y dispositivo pedagógico de etnicidad. *Revista Historia y Justicia*, 11, 315-347.
- . (2018c). Invención del sujeto intercultural: Pensar «lo colonial» desde los umbrales de inteligibilidad del terror. *Tabula Rasa*, 29, 157-180.
- Mbembe, A. (1996). *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun, 1920-1960. Histoire des usages de la raison en colonie*. Éditions Karthaia.
- . (2011). *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- . (2006). El «movimiento indígena» y las cuestiones pendientes en América Latina. *Review (Fernand Braudel Center)*, 29(2), 189-220.
- . (2014). Estética de la utopía. En *Cuestiones y horizontes. Antología esencial* (pp. 733-755). Clacso.

FILOSOFAR LATINOAMERICANO, NECROPOLÍTICA Y VIOLENCIA EN AMÉRICA LATINA: UNA MIRADA DECOLONIAL

José Antonio Mateos Castro

Introducción

En un momento en el que los países del Sur sufren desposesión —a mayor acumulación de capital, mayor despojo—, las subjetividades y los hombres *cosa-mercancía* se ven llevados a una existencia expuesta a la muerte. Con contratos de reconstrucción y con el argumento de combatir la inseguridad y el caos, las transnacionales, las grandes potencias y las clases dominantes autóctonas se apoderan de las riquezas, de las vidas de las personas y de los recursos naturales de países aún sometidos. Mbembe, en ese sentido, ha utilizado las nociones de política de muerte y poder de la muerte para mostrar los diversos medios por los cuales, en nuestro mundo, las armas se despliegan con el objetivo de destruir personas, espacios naturales y crear mundos de muerte; formas únicas y nuevas de existencia social en las que poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de *muertos-vivientes* (Mbembe, 2011).

En ese contexto, nos permitimos mostrar que en el llamado *encuentro* de dos culturas (encubrimiento y conquista), se comenzó con las representaciones más delirantes de la *otredad* que conformaron el imaginario identitario moderno. Esta modernidad colonial se inició con el mercantilismo mundial y la formación del *ego conquiro*, legitimando su política de violencia durante su dominio en América. Es así que la categoría de necropolítica empleada por

el filósofo Achille Mbembe nos permitirá mirar desde otro ángulo a la modernidad occidental, su otro rostro; a saber, el funcionamiento del núcleo mortífero de la estructura biopolítica de poder occidental (cuyo corazón es la necropolítica) sobre la base del imaginario racista de corte colonial y su violencia extrema, aspectos que son fundantes al mismo tiempo de nuestro filosofar. En ese sentido, la necropolítica encuentra su matriz en las tecnologías de dominación colonial (violencia excepcional).

I

El llamado *descubrimiento* de América abrió un horizonte no imaginado ni por los helenos ni por los romanos y, con él, la posibilidad de un *auténtico* Estado universal en un momento histórico de la naciente y aún dividida Europa occidental. A partir de ese momento, el mundo será concebido como un instrumento al servicio de limitados intereses regionales de una cultura, la occidental, cuyo espíritu de renovación y ensoñación impusieron intereses terrenales. Este será el nuevo contexto del humanismo moderno, del hombre que se mundaniza y se envuelve en la vorágine de los placeres del mundo, este hombre que «vuelve su mirada hacia sí mismo y al mundo con ojos de admiración. Es precisamente en ese instante que irrumpe América, con su geografía y sus hombres como problema desconocido e insospechable» (Magallón, 2008, p. 43).

Este es el inicio de la aventura moderna, del capitalismo mercantil y de la implantación de una cultura que se preció de ser *superior*. Acontecimiento histórico, espiritual y visionario de una civilización que expresó la praxis de la barbarie y la irrupción de lo teórico-práctico de la economía-mundo capitalista. Explotar los cuerpos, el oro y expandir la fe de Cristo se convirtió en una empresa privada porque las ganancias de tal empresa servirían para la expansión de la Corona española y el desarrollo de lo que hoy conocemos como capitalismo global. En ese marco, el filósofo camerunés Achille Mbembe (2016) problematiza el uso de los cuerpos en la producción de la riqueza y considera tres momentos, de los que destacamos uno: «El primero es el despojo llevado a cabo durante la trata atlántica entre los siglos xv y xix, cuando hombres y mujeres originarios de África son transformados en hombres-objeto, hombres-mercancías y hombres-moneda de cambio» (p. 27). Los cuerpos de los esclavos africanos fueron reducidos a meras mercancías, objeto y moneda de cambio. El cuerpo racializado será el espacio

de lucha para la extracción de los recursos naturales de un territorio y para ejercer la violencia. Por ello, las llamadas *guerras justas* tendrán como objetivo el cuerpo del otro; el cuerpo del otro reducido a lo más inmediato, a lo más material, que es el sometimiento de la vida al poder de la muerte (Mbembe, 2005, pp. 364-365). Para el filósofo camerunés, esto también conforma el inicio de la modernidad africana.

En ese sentido, como afirman Quijano y Wallerstein (1992), la denominada *economía-mundo capitalista* no hubiera sido posible sin América, y diremos también sin África, ya que tal sistema nació en el transcurso del siglo xvi, y nuestro continente nació como entidad geosocial a lo largo de ese mismo siglo; el sistema mundo y América aparecen simultáneamente (p. 583). Wallerstein considerará que América fue esencial en la expansión del volumen geográfico del mundo de ese momento y en el desarrollo de métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas de la economía-mundo, ya que ofreció espacio y se constituyó en el *locus* y el primer terreno experimental de los métodos de control del trabajo, lo que sin duda provocó la destrucción de poblaciones indígenas y la importación masiva de mano de obra (esclavos africanos). Por eso América, como dirá Dussel (2001), constituye un elemento esencial en lo que hoy entendemos por modernidad.¹ En la misma sintonía, Quijano y Wallerstein sostendrán que este nuevo mundo descubierto será «el modelo del entero sistema mundial».

La colonialidad del poder es un elemento importante del capitalismo, es un poder que clasifica racial y étnicamente a la población de este lado del mundo. América fue el primer espacio-tiempo de un nuevo patrón de poder que diferencia a conquistadores y conquistados bajo la idea de raza, una diferencia biológica que nos pone del lado de la inferioridad (patrón de poder); mirada racial del capitalismo y la modernidad naciente. La raza entonces es una categoría mental que produjo, al inicio del capitalismo, identidades sociales nuevas (indios, negros, esclavos), es decir, una connotación racial y no solo geográfica. En otros términos, podemos decir que es una tecnología² que opera sobre lo étnico-racial.

1 La experiencia del descubrimiento de América, y sobre todo de la «conquista», es esencial en la constitución del ego moderno, no solo como subjetividad *per se*, sino como subjetividad que está en el «centro» y en el «fin» de la historia. Es así que la relación entre la conquista de América y la formación de la Europa moderna permite mostrar el lado emancipador, pero también el lado destructivo de la modernidad.

2 Las tecnologías, en términos foucaultianos, son la dimensión estratégica de las prácticas

De este modo, Europa incorporó a todas las regiones al sistema mundo, atribuyendo nuevas identidades geoculturales. Las consecuencias de dicho proceso serán el despojo y la represión de las identidades originarias de América y de África y, a largo plazo, la admisión de una común identidad negativa (indios y negros). En suma, esas nuevas identidades coloniales serán el fundamento de toda clasificación social y del trabajo en la población del continente americano; a través de él se irán articulando dinámicamente, según las necesidades del poder, las diversas formas de explotación y control del trabajo, así como las relaciones de género.

Se impone así un patrón de poder que supone los siguientes elementos: a) la existencia y la reproducción continua de las nuevas identidades históricas; b) la relación jerarquizada y de desigualdad entre las identidades europeas y no-europeas y de dominación (en todos los niveles de la vida) de aquellas sobre estas, y c) el diseño de instituciones y mecanismos de dominación que preserven ese nuevo fundamento histórico de clasificación social, que será el signo del nacimiento de la experiencia histórica americana, reproducida e impuesta sobre el mundo en el curso de la expansión del eurocéntrico capitalismo colonial.

Mario Magallón (2008) nos dice que «la conquista de América se caracterizará por el asesinato, el latrocinio, el atropello sexual y la violación de los aspectos más fundamentales del ser humano [...]. *Hoy los Derechos humanos*» (p. 43). El asunto del «ser del hombre americano» (Leopoldo Zea) fue puesto en entredicho y el indígena fue convertido en un extranjero, en un desheredado permanente, en el soporte de una negación continua hasta hoy. Un ser reducido en su lucha a la mera inmediatez y negatividad, ya que su ser no es *de sí ni para sí*, sino de otros y para otros. La negatividad lo arrojó a un mundo que ya no le pertenece, siendo testigo del sufrimiento, la exclusión, la muerte y la calidad moral de los conquistadores. Por ello, la evangelización y el filantropismo serán el vehículo para implantar la dominación y la dependencia de los pueblos conquistados y colonizados: «El encuentro nunca volverá a alcanzar tal intensidad, si ésta es la palabra que se debe de emplear: el siglo xvi habrá visto perpetrarse el mayor genocidio de la historia humana» (Todorov, 2007, p. 14).

articuladas en un dispositivo: los medios en virtud de los cuales se cumplen determinados fines. A través de las tecnologías se producen los procesos de subjetivación. Foucault (1996) distingue entre tecnologías gubernamentales, las del yo, las del poder (dominación), las de producción y las de los signos.

Este será el signo de los pueblos de América en el origen de la filosofía moderna; la búsqueda de su identidad, del pensamiento propio y su liberación, una *dialéctica de la alteridad* de larga duración. Será pues, la *otra cara*, la alteridad esencial de la modernidad capitalista:

La creación de una América cuya historia carece de rasgos significativos y desemboca más bien, en la destrucción de una sociedad pecaminosa cuyos aspectos psicológicos, morales, sociales y religiosos contrastan notablemente con la idea de los «viri a diis recentes» de Séneca («los hombres recién salidos de la mano de Dios»); se impone, pues, la imagen, la imagen del Caníbal sobre la del Buen salvaje de la Edad de Oro (Reading, 1992, p. 103).

La modernidad naciente se constituye desde una afirmación eurocéntrica de lo occidental y desde una negación excluyente de dos modos concretos de exterioridad, a saber, la alteridad de los indios originarios y el esclavo africano, que constituyeron una nueva comprensión del ser humano como lo ignoto, perverso, infantil, inestable, antropófago, degenerado, torpe intelectualmente, el *caníbal* que solo podía ser pensado como objeto de uso. Hombres desnudos (primero física, luego espiritual y culturalmente)³ viviendo en la edad de oro, pero paradójicamente ausentes porque se los mira y se los describe desde el *otro cultural*, el Occidente. Se condena a la realidad de nuestro continente porque es diferente, extraña, lejana en el pensamiento occidental, por eso se le tiene que dar realidad histórica para que tenga algún sentido dentro de la cultura *universal*. Sofía Reading (1992) afirma: «La realidad de la diversidad siempre es peligrosa para aquel que quiere buscar en la irracional singularidad su razón de ser» (p. 18). Mbembe (2011) nos dirá en ese sentido, que existe una

negación racista de todo punto común entre el conquistador y el indígena. A ojos del conquistador, la vida salvaje no es más que otra forma de vida animal, una experiencia horripilante, algo radicalmente «otro» (*alien*), más allá de la imaginación o de la comprensión (pp. 39-40).

Lo que se produce mediante las estrategias de animalización son sujetos «disponibles» y «desechables». Animalizar a los sujetos organiza políticamente a

³ Hombres desnudos carentes de costumbres y religión, pero, sobre todo, de la propiedad privada que conlleva siempre ganancia y acumulación.

la humanidad a partir de unos límites mentales, aunque se ha considerado que tal animalización configura a la biopolítica⁴ cuando se la enmarca en la historicidad colonial. Mbembe remite la animalización a la necropolítica (poder de hacer morir o dejar vivir) en tanto tecnología, ya que considera insuficiente la noción de biopolítica de Foucault para teorizar las formas de dominación contemporáneas por medio de un poder de muerte que despliega una violencia sobregirada, una violencia que, desde su punto de vista, se desplegó sobre la vida de los habitantes de los sistemas coloniales. Las formas de dominación necropolítica están atravesadas más por la violencia excepcional colonial que por los dispositivos gubernamentales de Occidente, es decir, la necropolítica encuentra su matriz en las tecnologías de dominación colonial. Ella ha sido ejercida por un poder difuso (ya sea el Estado, ya sea el capital), que ejerce la autoridad excepcionalista a través del poder del dinero y la violencia de las armas, en función de la cosificación de los cuerpos y las poblaciones, es decir, de su reducción a mercancía o fuerza de trabajo sustituible. Esto ocurrió en las colonias, en los espacios *no civilizados*. Por eso la necropolítica es esa soberanía arcaica, brutal y mortífera colonial que sigue vigente. Para nuestro filósofo, la necropolítica es el alma o corazón de la biopolítica.

La modernidad nace entonces cuando Europa se confrontó con el *otro* para controlarlo y violentarlo; cuando pudo definirse como un *ego* descubridor y colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad (Dussel, 1994, p. 10).⁵ De esta manera, el mito de la modernidad, es decir, la modernidad como concepto (emancipación racional, descubridora y universal) y como mito sacrificial (genocida) victimó al indio; lo declaró culpable

4 La biopolítica es «el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder» (Foucault, 2009, p. 15). La política toma a la vida biológica de los hombres como objeto de su poder (biopoder). El biopoder toma a su cargo la vida, desde lo orgánico a lo biológico, del cuerpo a la población. El biopoder opera en un doble juego de producción-regulación. Es productivo por su vocación de intervenir para «hacer vivir»; es regulador por su vocación para determinar cómo vivir: una vida más segura y más productiva (cfr. Foucault, 2000, 2007, 2009).

5 Podemos hacer referencia a dos momentos de la modernidad: el primero, la *modernidad colonial* que inicia en el siglo xv con el imperio de España y Portugal, junto con el desarrollo del mercantilismo mundial y la consolidación de un *ethos* cristiano, humanista y renacentista. Es en este momento cuando se conforma el *ego conquiro* (conquistador). Al segundo momento se le denomina *modernidad ilustrada*, modernidad asociada a los imperios de Holanda, Francia e Inglaterra (siglo xvii), luego a Estados Unidos de América (siglo xx). Aparece el *ego cogito*, junto con el surgimiento de la burguesía europea y la consolidación del capitalismo.

por su incapacidad de pensar por sí mismo y por no regirse autónomamente. Estigma de América durante la conquista; la *inmadurez* (*Unreife*) total y física, que marcó el origen de un proceso de ocultamiento o no reconocimiento de lo indígena. Es por tal razón que los elementos del *lado oscuro* de la modernidad suponen que la cultura occidental es una civilización superior y tiene la obligación moral de educar o civilizar a las culturas menos civilizadas o bárbaras; el único modelo a seguir es el seguido por la civilización moderna y, si las culturas inferiores se oponen a tal empresa, se deberá ejercer la violencia necesaria para llevar a cabo su proceso de modernización. Tal *violencia justa* produjo víctimas en modos diversos con un carácter ritual: indios, afrodescendientes, campesinos, obreros, mujeres, marginales, medioambiente, etc., un bloque histórico (Gramsci) que ha ido creciendo y padeciendo el proceso de modernización occidental-capitalista con el objetivo de emancipar o redimir a las víctimas de su culpable incapacidad, con lo que la violencia, los sacrificios y los sufrimientos se vuelven inevitables y necesarios (Dussel, 2001, pp. 68-69). Es una violencia que no tiene límites y que lamentablemente prevalece; la modernidad ha permitido matar legalmente fabricando subjetividades que se excluyen, se someten o se eliminan, como diría Foucault, a través de tecnologías de poder que permiten eliminar legítimamente.

Si consideramos que la «soberanía política» es el poder de dar la medida de lo económico social, la necropolítica será una determinada configuración de la soberanía política. Si lo que está debajo de la soberanía es el derecho a matar, la política será el ejercicio del derecho a matar. En ese sentido, la soberanía necropolítica es un trabajo de muerte (*work of death*), cuyo resultado es «obra de muerte». Tal tecnología de la necropolítica⁶ establece, a través del trabajo de muerte, un régimen de producción y de relaciones sociales basadas en la captura o en la aniquilación del viviente (se somete o muere). En ese marco, el imaginario civilizatorio-biológico (racismo) provoca la ruptura entre unos y otros, lo que implica una distinción identitaria (razas diferentes), una jerarquía y un antagonismo (supremacismo belicoso de una raza). Es así que, para Mbembe, el racismo es el corazón de la biopolítica,

6 La tecnología necropolítica supone una lógica jerárquico-clasificatoria: el estado de excepción y la partición amigo/enemigo. Esta partición se expresa en la proyección de un enemigo «ficcionalizado» en un imaginario civilizatorio-biológico (racismo) y de un imaginario político-securitario (terrorismo). Por eso tal tecnología de la dupla amigo/enemigo es una política excepcional/inmunitaria que ejerce el derecho soberano de matar y lo ejerce sobre la base de la discriminación entre los que deben vivir y los que deben morir: entre los vivos, dignos e irremplazables, y los muertos indignos y desechables.

pero es su corazón necropolítico, porque la política de la raza es una política de exclusión, persecución, dominación y muerte: «La raza ha constituido la sombra siempre presente sobre el pensamiento y la práctica de las políticas occidentales, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los pueblos extranjeros y la dominación que se debe ejercer sobre ellos» (Mbembe, 2011, p. 22). En suma, el racismo es condición de aceptabilidad de la matanza y de que «la soberanía consista en la voluntad y capacidad de matar para vivir» (Mbembe, 2011, p. 25).

El sujeto moderno se atribuyó de forma plena la conciencia de tal acto victimario, que también fue el costo que tenía que pagar el colonizado si quería salir de su inmadurez, si quería ilustrarse. Pero para que ello fuera posible tenía que pasar por un proceso que ocultaba la violencia (el lado oscuro de la modernidad) que se ejerció contra el continente *descubierto*; explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí mismo. El *otro* no fue admitido, sino disimulado o encubierto como lo mismo que la cultura occidental había asumido que había sido siempre (Dussel, 2001, p. 58).

II

Ginés de Sepúlveda (1996) justificará el dominio como una violencia necesaria, como una guerra justa, como una acción pedagógica que constituye una *obra civilizadora*, pero que en el fondo no es otra cosa que la mejor inversión capitalista de ese sistema económico naciente (el tráfico de esclavos), donde el *otro* no se revela; Occidente se empeñó en anular su exterioridad a través de un sistema «imperial» y «omnipresente». Sepúlveda (1996) negará la humanidad del indio porque supone que el colonizador es el portador de humanidad, el hombre por excelencia; en ello radica que los españoles tengan perfecto derecho sobre los bárbaros del Nuevo Mundo, que son «tanto en ingenio, virtud y humanidad inferiores» (p. 101). La inferioridad natural de los indios sirve para justificar que se los esclavice y someta, debido a que son bárbaros (en virtud de la ley natural), cometen crímenes contra natura (son idólatras que inmolan humanos), y apresan y matan a personas inocentes (realizan sacrificios), por lo tanto, la guerra justa se prepara para la prédica de la fe por sí misma o por la fuerza.

La conquista se convirtió en una protección paternal hacia los naturales, en una acción pedagógica que emancipa a los bárbaros porque son culpables;

este es el mito victimario (Dussel) del humanismo, de la modernidad occidental hegemónica. Las víctimas se transforman en culpables y el conquistador es el victimario visto como inocente. Tal comprensión abrió paso a la legitimidad de la violencia en la inclusión del otro en el horizonte del mundo occidental. Por vez primera en la historia de nuestro continente se estigmatiza a una raza como inferior y como esclava a *natura*. Las consecuencias teóricas y prácticas de dichas ideas representarán una forma de esclavitud y sometimiento, porque lo universal humano es un sello del colonizador por su cultura; los naturales, por el contrario, resultarán ser inferiores. Tal vez por eso Francisco de Toledo considerará que los indios antes de ser cristianos tenían que hacerse hombres.⁷

Por lo expresado, el racismo es una *creación* moderna y occidental, fundada hace quinientos años en ese primer encuentro con un *otro* inesperado e insólito, que conformó el imaginario identitario moderno. Tal visión operó como una racionalización de excepcionalidad colonial (terror necropolítico), que distingue entre aquellos Estados que son soberanos (occidentales) y los territorios colonizables (espacios habitados por «salvajes»), en virtud de la puesta en juego del estado de excepción en función de la civilización occidental. Es decir, en las colonias se practicó un gobierno en ausencia de ley y la excepción devino en paradigma. Esto se construyó sobre la negación racista de la igualdad entre el conquistador (humano) y el indígena (animal salvaje). Matar al salvaje en un régimen de excepcionalidad no era un crimen, porque este es un término netamente jurídico, estatus que no tenían los naturales de esta parte del mundo: «El derecho soberano de matar no está sometido a ninguna regla en las colonias. El soberano puede matar en cualquier momento, de todas maneras. La guerra colonial no está sometida a reglas legales e institucionales» (Mbembe, 2011, pp. 40-41). En las colonias americanas, los naturales no eran ciudadanos y el ejercicio sistemático de la exclusión y la violencia produjo espacios de excepción. Ver el asunto de esta manera nos permite entender los momentos fundacionales de Europa, histórica, política y filosóficamente.

⁷ Francisco de Vitoria denuncia el colonialismo de la primera conquista (1508-1534). En una carta del 8 de noviembre de 1534 a su amigo el dominico Miguel de Arcos, somete a juicio crítico la conquista del Perú por Francisco Pizarro; pone en evidencia la agresión e invasión de los conquistadores y desautoriza los fundamentos filosóficos que justificaron su política de represión. Proclama así la humanidad de los indios y el derecho de sus bienes y territorios, aunque no cuestiona el fondo de la legitimidad de la conquista, ya que no acusa a Carlos I de agresión hacia los indios americanos, debido a que ella era un postulado que la justificaba por sí misma.

Se justifica filosófica, teológica y políticamente la expansión europea usando a la razón para mostrar la supuesta racionalidad de la expansión a esta cuarta parte del mundo *descubierta*. Esto significó que dicha modernidad estaba fundada en un designio divino, en un criterio absoluto en virtud del cual el ofrendar la vida tuviera un significado radical; como salvación y violencia necesaria para poder salir de la inmadurez (Dios como fundamento secular de la modernidad): «En el pensamiento filosófico moderno, tanto en la práctica y en el imaginario político europeo, la colonia representa el lugar en el que la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley (*ab legibus solutus*)» (Mbembe, 2011, p. 37). Es así que bajo el supuesto naturalista (inferioridad) e historicista (inmadurez histórica), aparece la idea de educabilidad hasta la exclusión y aniquilación del otro.

Histórica y filosóficamente es Bartolomé de las Casas el primer pensador que pone de manifiesto desde América las contradicciones y tensiones que produjo la modernidad. Ya en el prefacio-dedicatoria al príncipe Felipe, en su *Apología de los indios contra Sepúlveda*, de 1550, señala:

Quiero explicar el verdadero derecho de nuestro príncipe, es decir, cuál es el título que posee sobre el Nuevo Mundo; borrar los horribles e infames crímenes que los míos, esto es, los españoles, han cometido en estos pocos años contra el derecho y la justicia al destruir a los indios con terrible mortandad, y con ello, hacer desaparecer la ignominia contraída por tal causa ante todas las naciones del orbe terráqueo (en Pérez, 1992, p. 247).

Las Casas cuestiona el eurocentrismo, el humanismo *epidérmico* (Magallón), y postula un humanismo *sustantivo*, que piensa al hombre como persona, defendiendo de esa manera los derechos de los naturales, del otro, de las víctimas, de los vencidos,⁸ y exalta, como dice Mauricio Beuchot, la universalidad de lo que hoy llamamos derechos humanos. La supuesta desigualdad natural alude a razones para racionalizar la implantación de un sistema político, ideológico y cultural que sirvió para defender la dominación, negando los más elementales principios de lo humano —podríamos decir, según la manera de ver el problema, los llamados derechos humanos— y la identidad

8 Dicha línea es sustentada por Montesinos, Zumárraga, Motolinia, Vasco de Quiroga, Julián Garcés y, por supuesto, Las Casas.

de los hombres de esta parte del mundo.⁹ Consideró también que los indios tenían gobernantes legítimos porque eran aptos para ordenar según el bien a la comunidad. El hombre por derecho natural nace libre y solo por derecho de gentes puede llegar a ser siervo. La libertad es lo que el hombre necesita para realizar su naturaleza, le pertenece por derecho natural. Junto con el derecho a defender la vida, está el de defender la libertad (autonomía), tal vez porque es más apreciable que la vida misma. Es así que, a través de la defensa del derecho natural, Las Casas pide que a los indios se les restituyan su libertad y sus posesiones, y cuestiona al mismo tiempo la conquista, pero también, pensamos, su identidad.

De los planteamientos realizados, podemos decir que nuestro filósofo defiende un humanismo nacido desde esta parte del mundo; humanismo que pretende evangelizar al indio sin legitimar el mito de la *praxis sacrificial* de la modernidad, tal vez una modernidad desde la alteridad creadora y no una modernidad pensada desde sí misma, es decir, eurocéntrica. Una humanidad reconocida con la *humanitas* europea que no puede ser unívoca y fijada ontológicamente:

Un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al otro como «lo Mismo». El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como «encomendado», como asalariado, o como africano esclavo (Dussel, 1994, p. 52).

Sin embargo, también es un momento de nuestra historia en que se afirma un *nosotros moral, político y cultural*, es decir, al hombre americano como un actor político. Es el inicio para ocupar moral, política y culturalmente los espacios «vacíos» fuera del propio espacio histórico-occidental (ocupación modernizadora), a saber, la geografía, los cuerpos y el imaginario desde una comprensión religiosa nueva, el cristianismo. En suma, podemos observar que nuestro pensador construyó un discurso crítico desde América al elaborar una crítica en el origen mismo del sistema mundo y de la violencia y la muerte como medios para implantar el proyecto de modernidad naciente:

9 Se ponen en cuestión los planteamientos que sustentaba Sepúlveda en su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* con respecto a la ley natural, idea recuperada del libro I de la *Política* de Aristóteles: «Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar [...], uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece» (Aristóteles, 2007, pp. 35-36).

Las Casas resulta, en el mismo comienzo de la filosofía latinoamericana, una voz viva que habla de la opresión [...]. Las Casas reconocía y con ello mismo fomentaba la identidad latinoamericana de los indios, al reconocerlos primeramente como hombres, en universal, y luego como los hombres específicamente dueños y habitantes de un continente, que estaban a la altura de los europeos en cuanto raza y cultura [...]. Este fue el resultado de las primeras reflexiones filosóficas en lo que propiamente puede llamarse filosofía latinoamericana, la que surge de los problemas propios de América Latina (Beuchot, 2014, p. 148).

Podemos darnos cuenta por lo desarrollado hasta acá de que nuestro filosofar es universal porque en él hay una defensa a los derechos fundamentales de cualquier hombre, de cualquier parte del mundo; un filosofar particular en el ámbito de la filosofía universal. Por ello, consideramos que es un filosofar auténticamente latinoamericano, como una forma de participación con lo universal desde nuestro aquí, desde nuestra realidad cultural, política y social.

III

Este es el inicio de nuestro universo histórico-filosófico, la defensa de nuestra humanidad, de nuestro ser hombres (identidad). Nuestra filosofía traída al continente marca el origen de nuestro filosofar porque es el primer intento de este nuestro ser *americano*. El llamado descubrimiento es lo que anuncia y funda nuestra identidad actual; 1492 marca el comienzo de la era moderna, del capitalismo y de nuestro filosofar:

La filosofía que de ello advino es una filosofía que ostentará, por su raigambre, la función existencial americana. Una filosofía que se caracteriza por su circunstancialidad e historicidad, por su dialéctica que asciende de lo negativo a lo positivo, de un menos hombre al hombre, con una identidad que tiene por raíz la unidad en la diversidad del género humano (Magallón, 2008, p. 66).

Nuestro filosofar ha tenido y tiene un carácter propio, original (contenido de la discusión filosófica), resultado de su problematización circunstancial, porque en la búsqueda de lo universal y lo humano de sus principios se asemeja

a cualquier modo de filosofar del orbe. Nuestro filosofar viene al ser de la historia desde un ser degradado; de esclavo *a natura*, por eso lo primero que se hizo fue demostrar nuestra humanidad para después poder acceder a los niveles *más altos* del Hombre con mayúscula. Porque como afirma Dussel (2011), «todos los pueblos tienen “núcleos problemáticos”, que son universales y consisten en aquel conjunto de preguntas fundamentales, es decir, ontológicas» (p. 15), que seguramente están en toda comunidad humana. Este filosofar con un desarrollo más amplio produjo su propia estructura categorial conceptual para pensarnos, la que sin duda podemos llamar nuestra filosofía. Una filosofía practicada en nuestro suelo, que por su origen es diferente, colonial; ejercida y cultivada desde la periferia, pero con una significación universal.

El modo de filosofar latinoamericano parte de la duda radical que pone en cuestión las formas establecidas y hegemónicas, como las formas de justicia, de desigualdad, violencia, exclusión y muerte, factores que son esenciales porque se refieren a la existencia humana concreta no solo de América, sino también de toda periferia —África, Asia y partes de la misma Europa—, donde en cada momento está en juego la dignidad, la libertad y la vida humana; *instantes de peligro*, de muerte y de ruptura, para decirlo con Walter Benjamin. Nuestra filosofía, entonces, es una propuesta política y ética, es una filosofía de la vida y para la vida, que nos permite caminar estableciendo un horizonte de sentido desde nuestra América.

En suma, el punto de reflexión problemática de nuestro filosofar fueron el indio y el esclavo africano, ubicados en la exterioridad de la naciente modernidad occidental que acabó negando todo reconocimiento a la dignidad del *otro*; la cara oculta de la exterioridad del sistema, hoy la cultura y el sistema centro-europeo-norteamericano. Estos sujetos históricamente oprimidos, excluidos, perseguidos y desaparecidos siguen dejando huella en nuestro presente y exigen una transformación práctica y teórica; ética, cultural y económico-política, en suma, exigen un acto de justicia (Dussel, 2007). Pero, como el mismo Dussel afirma, la realización de la modernidad descansaría en un proceso que tiene que trascender a la modernidad como tal, lo que él llama *transmodernidad*, donde la alteridad negada (víctimas) y la modernidad realizan un proceso mutuo de «fertilización creativa»:

Trans-modernidad (como proyecto de liberación política, económica, ecológica, erótica, pedagógica y religiosa) es la co-realización de lo que es imposible

cumplir para la modernidad por sí misma: esto es, una solidaridad incorporativa que he llamado analéctica, entre centro/periferia, hombre/mujer, diferentes razas, diferentes grupos étnicos, diferentes clases, civilización/naturaleza, cultura occidental/cultura del Tercer mundo, etc. (Dussel, 2001, pp. 69-70).

Por un lado, la transmodernidad es una crítica a la razón, a su carácter coercitivo y violento, a su momento irracional como mito sacrificial y genocida, es decir, no se niega a la razón, sino a la irracionalidad de la violencia generada por el mito de la modernidad en contra de la *razón del otro* (los pueblos de la periferia). Por el otro, sería la posibilidad de correalización de la modernidad y la alteridad negada en un proceso creativo ya no desde una modernidad que descansa en su potencial abstracto encarnado en lo europeo, donde lo particular se impone a lo universal desde una mirada intraeuropea, autocentrada y eurocéntrica. Si bien reconocemos que la modernidad es un fenómeno europeo, es uno que se ha constituido en una relación dialéctica con una alteridad no-europea (periferia) que es su contenido. Esta transmodernidad indicaría una radical novedad que significa la irrupción, a partir de nuestra historia y filosofía, desde la exterioridad alterativa de lo siempre *distinto* hacia la posibilidad de responder con soluciones imposibles que la cultura moderna por sí sola no podría proveer.

A modo de conclusión

Podemos darnos cuenta desde esta mirada decolonial de que la constitución del mundo moderno abre las prácticas de exclusión, disponibilidad y *desechabilidad* humana, es decir, la incorporación y comprensión de los cuerpos y la vida como instrumentalización de la existencia humana, la destrucción de los cuerpos y poblaciones en los inicios de la modernidad. Son figuras de soberanía, dice Mbembe, lo que constituye el *nomos* del espacio político en el que todavía vivimos.

El filósofo camerunés nos permite comprender las prácticas que producen muertes a través del ejercicio sistemático de la violencia sobre determinadas poblaciones (necropoder). Este es indisociable del racismo; la raza es lo que acompaña al pensamiento y a la práctica política occidental, sobre todo, cuando se trata de subjetivar la inhumanidad de los extranjeros, de los otros, en este caso, de los indios y los esclavos africanos. Este racismo tiene su origen en las experiencias coloniales de América, puestas en una temporalidad

alternativa a las formaciones sociopolíticas de Europa, es decir, fuera de la temporalidad de la modernidad occidental. Por lo tanto, los espacios coloniales desde el siglo xv no son un acontecimiento perdido en el tiempo, sino que forman parte del proceso mismo de la modernidad.

Mbembe señala que las experiencias coloniales son un antecedente de una misma lógica racista que considera que cualquier mirada histórica necesita reconocer la esclavitud del terror moderno como uno de los primeros casos de experimentación biopolítica. Por ejemplo, para él, las figuras emblemáticas y paradójicas del estado de excepción son los esclavos, porque la subjetividad del esclavo (también del indio y de los hombres de hoy) queda reducida a una sombra; la pérdida de los derechos sobre su propio cuerpo y la pérdida de su estatus político, porque es necesario como fuerza de trabajo, lo que implica tener sus cuerpos a disposición para ejercer la violencia.

De esta manera, el filósofo Achille Mbembe trastoca límites espacio-temporales fuera de las concepciones eurocéntricas para mirar los laboratorios del racismo en las plantaciones y la trata de esclavos instaurados en América (mercantilización). Los espacios coloniales hoy nos permiten ver el terror contemporáneo; son principio explicativo y horizonte genealógico. La violencia es parte de la consolidación de la modernidad ubicada fuera de la subjetividad moderna, desde el encubrimiento de América hasta su consolidación en la Ilustración, emergiendo su versión más encarnizada. Las colonias son por excelencia estados de excepción; ahí las confrontaciones fueron absolutas y las prácticas de subjetivación redujeron al colonizado a la condición de enemigo absoluto, desprovisto de cualquier atisbo de subjetividad. En suma, se trata de la negación de su humanidad y de su diferencia, lo que hace visibles los fenómenos de violencia, exclusión y muerte en nuestra América, aspectos que forman parte del inicio de nuestro filosofar.

En nuestro siglo, la constitución de los Estados en las llamadas poscolonias se ha realizado a través de la cosificación de la existencia humana, la muerte y la desaparición de poblaciones, y la destrucción del hábitat natural, factores que son constitutivos del espacio político soberano. Podemos darnos cuenta de que la soberanía como ejercicio sistemático de violencia sobre determinadas poblaciones ha producido y sigue produciendo espacios de excepción desde la colonia, que es su momento de instauración. Así, se producen sujetos dispensables, *desechables*, a quienes se puede dejar morir o hacer morir para *defender* y resguardar a la propia población.

Achille Mbembe nos permite interpelar nociones occidentales sobre la política, la propiedad, el cuerpo y la vida, debido a que la matriz colonial-moderna ha hecho aparecer en nuestro horizonte experiencias que parecían remotas y perdidas en el tiempo y el espacio, a saber, las prácticas comunitarias de los pueblos originarios, las reformas constitucionales (Estados plurinacionales), por ejemplo de Bolivia y Ecuador, la inclusión en los marcos occidentales del derecho a la propiedad comunal y, por supuesto, los llamados derechos de la naturaleza y la tierra, entre otros (Farneda, 2012).

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2007). *Política*. Gredos.
- Beuchot, M. (2014). *Derechos humanos. Historia y filosofía*. Fontamara.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Cambio XXI.
- . (2001). Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt. En W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo.
- . (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta.
- . (2011). Introducción. En E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino»* (pp. 15-20). Siglo XXI.
- Farneda, P. (2012). Biopolítica y vida. Lectura en clave de colonialidad/descolonialidad. En A. Fuentes (ed.), *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina*. BUAP.
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- . (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2009). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, B. (1965). Algunos principios. En *Tratados*. Fondo de Cultura Económica.
- Magallón, M. (2008). *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*. UNAM.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.
- . (2005). Del racismo como práctica de la imaginación. En J. Bindé (coord.), *¿A dónde van los valores? Coloquios del siglo XXI* (pp. 361-366). Unesco.
- . (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- . (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. NED Ediciones.

- Pereña, L. (1992). El proceso de la conquista de América. En L. Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Trotta.
- Pérez, I. (1992). Bartolomé de las Casas. En L. Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Trotta.
- Quijano, A. (1995), Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. *Estudios Latinoamericanos*, 2(3), 3-19.
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (134), 583-591.
- Reading, S. (1992). *El buen salvaje y el caníbal*. UNAM.
- Sépúlveda, G. (1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, T. (2007). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI.

III

FEMINISMOS

GUERRAS NECROPOLÍTICAS¹

Ariadna Estévez

Introducción

Actualmente México se encuentra inmerso en una ola de violencia sin precedentes en la que los cárteles de la droga y los encargados de hacer cumplir la ley frecuentemente operan juntos en casos de desaparición forzada, secuestro, ejecuciones, tortura, persecución, feminicidio, violación y masacre. Mientras que el Gobierno asegura que las bandas criminales son las únicas responsables de las brutalidades e invierte importantes recursos en seguridad y reformas judiciales y constitucionales, estos delitos siguen ocurriendo. Desde que el entonces presidente Felipe Calderón iniciara la así llamada guerra contra el narcotráfico en 2006, las organizaciones de derechos humanos, la prensa y los académicos han registrado 234 996 asesinatos (Hernández Borbolla, 2017), 23 800 feminicidios (Reina, 2018) y la desaparición forzada de 34 656 personas (25 682 hombres y 8974 mujeres). Respecto de la violencia contra las mujeres, el 41.3 % del total de 46 501 740 mujeres a nivel nacional (19 216 151) han sufrido violencia sexual y el 66.1 % (30 700 000) han sido víctimas de violencia en general (Amnistía Internacional, 2018; INEGI, 2017). En cuanto al desplazamiento forzado, hay 329 917 personas internamente desplazadas en

¹ El presente artículo se publica con el permiso no exclusivo y limitado de Pluto Press, que lo publicó originalmente en inglés con el título «Necropolitical Wars», como parte del libro *The War on Drugs and the Global Colour Line*, editado por Kojo Koram y publicado en Londres en 2019.

25 episodios, de los cuales el 60 % incluye a mujeres y el 92 % incluye a familias que involucran a mujeres y niñas (CMDPDH, 2018). En cuanto a las personas que solicitan asilo, en 2016 había 98 547 solicitudes (Estévez, 2018).

Como podemos apreciar, en esta ola de violencia las mujeres tienen experiencias de sufrimiento en la misma medida que los hombres, pero la violencia sexual se invisibiliza e ignora la mayor parte del tiempo en las interpretaciones políticas y analíticas del conflicto. Mi hipótesis es que esto ocurre porque la violencia criminal es atribuida solo a una guerra con una dinámica político-estatal, cuando en realidad estamos hablando de dos guerras que no necesariamente involucran el poder político. La interpretación analítica propuesta aquí es que estamos presenciando dos guerras, dos guerras necropolíticas. Este artículo desarrolla la idea de que las guerras necropolíticas son un tipo de conflicto que simultáneamente explica la violencia criminal y sexual como parte de un *continuum* de violencia colonial y racial para el aseguramiento de los mercados ilegales y la mercantilización de los cuerpos de las mujeres.

Tomando a México como caso de estudio, ofrezco una tipología de guerras necropolíticas: la *guerra por la gubernamentalización necropolítica del Estado* y la *guerra por la desposesión de los cuerpos de las mujeres*. Mientras que estas guerras tienen diferentes objetivos —cooptar y reconfigurar el Estado, por un lado, y desposeer a las mujeres de sus cuerpos para su comercialización, por el otro—, al mismo tiempo comparten una característica: un espacio legal disfuncional, permanentemente corrupto, racista y deliberadamente mortal que asegura la impunidad de sus tecnologías de poder (masacre, feminicidio y desaparición forzada). Estas tecnologías dan a los agentes de las guerras el control de los mercados de la droga, pero también del tráfico y la esclavitud sexual, al tiempo que subordinan a las mujeres a la reproducción económica.

Raza, clase y género en la guerra contra las drogas contemporánea: el advenimiento del *homo economicus* criminal

Desde sus inicios, la guerra contra las drogas fue racista. En 1994 John Ehrlichman, el encargado de Asuntos Internos en el gobierno de Richard Nixon, le dijo al periodista Dan Baum, de la revista *Harper*:

¿Quieres saber de qué se trata esto en realidad? [...]. La campaña de Nixon en 1968, y la Casa Blanca de Nixon después de eso, tenía dos enemigos: la izquierda del movimiento pacifista y los negros. ¿Entiendes lo que te digo?

Sabíamos que no podíamos legalizar estar contra los pacifistas o los negros, pero haciendo que el público asociara a los *jipis* con la marihuana y a los negros con la heroína, y luego criminalizando fuertemente ambas sustancias, podíamos intervenir ambas comunidades. Podíamos arrestar a sus líderes, hacer redadas en sus casas, romper sus mítines, y denigrarlos cada noche en las noticias vespertinas. ¿Que si sabíamos que mentíamos respecto de las drogas? Claro que sabíamos (en Baum, 2016).

Al final de la década de los setenta y durante la década los ochenta, la guerra contra las drogas se extendió internacionalmente, en particular en toda América Latina, que estaba ya en la esfera de influencia de Estados Unidos. Durante su implementación en América Latina, la guerra contra las drogas continuó con la misma política racista usada en el país de origen. Usando la guerra contra las drogas como una excusa, Estados Unidos pudo utilizar servicios de seguridad militarizados en Colombia, Nicaragua y otros países, al tiempo que generaba una sombrilla bajo la cual los gobiernos podían criminalizar a la oposición marxista por producción de drogas. En la guerra contra las drogas en México, la situación no es diferente: tiene objetivos coloniales y por ello una línea racial. La desigualdad socioeconómica causada por la economía neoliberal, así como la criminalización de las cadenas productivas de la droga, ha llevado a hombres pobres a realizar trabajos que van desde el comercio de drogas, el sexo y el tráfico de personas hasta la tortura, el asesinato, la violación sexual y la utilización de cuerpos.

Mientras que en Estados Unidos el sujeto de la política antidrogas y de securitización eran hombres negros precarizados, y en Colombia eran hombres campesinos pobres provenientes de comunidades afrodescendientes o indígenas, en México los sujetos criminales son frecuentemente hombres de piel oscura, sin educación, indígenas, desempleados urbanos —a menudo sexistas y violentos— que han encontrado en la economía ilícita un área de comercio potencialmente lucrativo. Estos varones se rentan a sí mismos como asesinos a sueldo y vendedores de droga al menudeo que están en conflicto unos con otros, pero, sobre todo, *violan y asesinan a mujeres y lucran con sus cuerpos*. Me parece que diferentes formas de subjetividad neoliberal están en juego en esta versión de la guerra contra las drogas en la que también hay una línea de género y de clase. Específicamente, la interpretación foucaultiana del *homo economicus* liberal es útil para mirar estas formas de subjetividad.

A Foucault le interesaban las modalidades de objetivación del poder mediante las cuales los seres humanos se convierten en sujetos. Según él, hay tres de estas modalidades: 1) las formas de investigación que denominamos ciencias y con las cuales los individuos se convierten en el sujeto de la productividad en la economía; 2) las prácticas divisorias mediante las cuales el sujeto es dividido dentro de su propio cuerpo o separado de otros; y 3) los modos en que los seres humanos se convierten a sí mismos en sujetos (Foucault, 1988). El *homo economicus* es una mezcla de las tres modalidades, y es la subjetividad fundamental de la biopolítica. El biopoder es el tipo de poder que surgió en el siglo XVII a partir de un cambio en el poder sobre la vida (la soberanía). Este cambio asumió dos formas: 1) una «anatomopolítica del cuerpo humano», que consistía en tratar al cuerpo humano como una máquina, es decir, enfocarse en «su disciplinamiento, la optimización de sus capacidades, la extorsión de sus fuerzas, el incremento paralelo de su utilidad y docilidad, su integración a sistemas de control económico y eficiente»; y 2) una «biopolítica de la población», es decir, un poder «enfocado en el cuerpo de la especie, el cuerpo inmerso en la mecánica de la vida y sirviendo como la base de procesos biológicos: epidemias, nacimientos y mortandad, nivel de salud, expectativa de vida y longevidad, con todas las condiciones que llevan a diferentes variaciones» (Foucault, 2013, pp. 41-42). Su supervisión resulta afectada a través de toda una serie de «intervenciones y controles reguladores» (Foucault, 2013, p. 43).

El sujeto de la biopolítica es, como se mencionó, el *homo economicus*, pero no el del liberalismo inglés, sino uno puramente neoliberal que surge a raíz de la teoría del capital humano, que es una lectura neoliberal del rol del trabajo en la reproducción del capital. El interés del neoliberalismo en el trabajo no solo incorporó la parte faltante de su enfoque a la producción económica —a la tierra y el capital les estaba faltando el empleo—, sino que hizo de la conducta humana un objeto del estudio económico. Sin embargo, para los liberales, el empleo no es una categoría abstracta —como ocurre en el marxismo—, sino una decisión racional que hacen los individuos para ubicar recursos escasos. El trabajo se considera una conducta económica que es practicada, implementada y calculada por la persona que trabaja (Foucault, 2004, pp. 216-237).

De esta forma y si se considera, como hacen los liberales, que el capital es todo aquello que es fuente de ingreso futuro, el salario es el ingreso generado por el capital humano, el cual se conforma de todos los factores físicos

y psicológicos que permiten a alguien ganarse un salario. Tiene elementos biológicos, pero también requiere de inversión en educación y movilidad (por ejemplo, la decisión de migrar). Desde el punto de vista del trabajador, su trabajo es su propio capital, una habilidad, una destreza que es inseparable de la persona que la posee. El carácter inherente del capital humano hace evidente que las personas son en sí mismas máquinas que no pueden ser alienadas, lo cual es la base del análisis político y de lucha de clases del marxismo. Por el contrario, el ser humano visto como máquina significa que produce ganancias, lo cual es en sí mismo el negocio. La humana es una sociedad y una economía de unidades que funcionan como negocios autoproducidos. El *homo economicus* del neoliberalismo es entonces un empresario de sí mismo, y él mismo es su propio capital, productor, fuente de ganancias y generador de su propia satisfacción. El nuevo *homo economicus* es a la vez consumidor y productor (Foucault, 2004, pp. 216-237).

Como es de esperar, el *homo economicus* neoliberal tiene su versión distópica, de sombra, ilegal y casi criminal, porque no todos los individuos pueden competir y alcanzar los estándares liberales de inversión en capital humano. Porque ¿qué pasa con todos aquellos individuos que desecha el neoliberalismo, las personas que no tienen ni las oportunidades ni el ingreso para invertir en su propio capital humano? El *homo economicus* desechable puede tomar la decisión de migrar, posiblemente de forma indocumentada, pero también puede optar o verse conducido a optar por una carrera en la economía de muerte, volviéndose sujeto y objeto del poder de administrar muerte, invirtiendo en un tipo de capital que va desde el manejo de armas hasta el odio, el sufrimiento y la deshumanización.

Aquellos que han sido expulsados ya del mercado legal, como las minorías étnicas y raciales que tienen una larga historia de exclusión que el *statu quo* justifica como una incapacidad de actuar de la forma racional, creativa y empresarial en que lo hacen las razas más «civilizadas», son más susceptibles de ser absorbidos por la economía criminal y se convierten en sicarios e incluso capos de la droga. Estos hombres se convierten en el *homo economicus* necropolítico que la filósofa mexicana Sayak Valencia ha denominado *sujeto endriago*.

Pero veamos primero qué es la necropolítica. El filósofo camerunés Achille Mbembe acuñó el concepto como una interpretación poscolonial de la biopolítica de Michel Foucault. Para él, la biopolítica no es suficiente para entender cómo la vida se subordina al poder de la muerte en África. Afirma

que la proliferación de armas y la existencia de mundos de muerte —lugares donde la gente se encuentra tan marginada que en realidad viven como muertos vivientes— son un indicador de que existe una política de la muerte (necropolítica) en lugar de una política de la vida (biopolítica) como la entiende Foucault (Mbembe, 2011). Mbembe examina cómo el derecho soberano de matar se reformula en las sociedades donde el estado de excepción es permanente.

Según Mbembe, en un estado sistemático de emergencia el poder se refiere y apela constantemente a la excepción y a una idea ficticia del enemigo. Mbembe afirma que el esclavismo y el colonialismo en África y en Palestina han sido el producto de la política de la vida, aunque estas tragedias humanas de la modernidad han sido ignoradas en las lecturas históricas del biopoder. Las milicias urbanas, los ejércitos privados y las policías de seguridad privada tienen también acceso a las técnicas y prácticas de muerte. La proliferación de entidades necroempoderadas, junto con el acceso generalizado a tecnologías sofisticadas de destrucción y las consecuencias de las políticas socioeconómicas neoliberales, hacen que los campos de concentración, los guetos y las plantaciones se conviertan en aparatos disciplinarios innecesarios porque son fácilmente sustituidos por la masacre, una tecnología del necropoder que puede ejecutarse en cualquier lugar en cualquier momento (Mbembe, 2011).

Antes de reflexionar sobre la necropolítica, Mbembe (1992) decía que la subjetividad estaba siendo transformada por la violencia que se generaba a raíz del adelgazamiento neoliberal del Estado y su consecuente retiro de los servicios públicos y la seguridad social, y el deseo emprendedor de burócratas que vendían servicios al mejor postor, o los mercenarios que se alquilaban para la guerra. Esta crisis social se reflejaba como una crisis del sujeto que en sí misma producía violencia (Mbembe, 1995, p. 327). Para él, un régimen de subjetividad es:

El ensamblaje compartido de configuraciones imaginarias de 'lo cotidiano', imaginarios que tienen una base material; y sistemas de entendimiento a los que la gente refiere para construir una idea más o menos clara de diversos fenómenos y sus efectos, para determinar lo que es posible y factible, así como las lógicas de acción eficaz. De forma más general, un régimen de subjetividad es un ensamblaje de formas de vida, representación y experiencia de la contemporaneidad, al tiempo que

inscribe esta experiencia en la mentalidad, entendimiento y lenguaje de un tiempo histórico (Mbembe, 1995, p. 324).

No obstante, años después, cuando Mbembe conceptualizó la necropolítica, no profundizó en su subjetividad. Es a Sayak Valencia (2010) a quien le debemos la conceptualización del sujeto de la necropolítica, el endriago. Ella teorizó acerca de este tipo de hombre como parte de los rasgos culturales del capitalismo criminal contemporáneo. Valencia dice que el capitalismo no solo es un sistema de producción, sino también una construcción cultural. Sus dinámicas crean identidades y subjetividades culturales que sostienen y reproducen los medios de reproducción del capital. Los rasgos culturales de lo que ella denomina *capitalismo gore* se construyen sobre la subversión del significado del trabajo en el posfordismo, en el cual hay una actitud de intenso desprecio hacia la cultura del trabajo y la clase trabajadora en general. Este desprecio subvierte los procesos tradicionales de reproducción del capital y de generación de identidades sociales y culturales. En el posfordismo el trabajo como una actividad social significativa ha sido reemplazada por el consumo, incluso en lugares extremadamente desfavorecidos y marginados. Debido a la presión generalizada por el consumo y la frustración que genera en los jóvenes no poder acceder a él, la economía criminal y el uso de la violencia como herramientas de mercado se convierten en una alternativa. Dado que el trabajo no es valorado socialmente, los jóvenes que necesitan sentirse competentes en su rol de proveedores son los que buscan «trabajo» en la industria gore —asesinatos, drogas, secuestro, comercio del sexo—.

Los trabajos gore se vuelven una alternativa real porque también existe una subversión del proyecto humanista que había prevalecido en las sociedades occidentales y occidentalizadas. El humanismo es sustituido por el consumismo. Dado que la adquisición de bienes es más valorada socialmente que la autorrealización a través del trabajo, las limitaciones éticas para participar en actividades gore se desvanecen. En el hiperconsumo la ética es redundante, es vista como la autoprotección de los perdedores.

En otras palabras, el imperativo categórico kantiano es reemplazado por el imperativo económico neoliberal (Valencia, 2010). Estos cambios culturales llevan a una nueva subjetividad que Valencia ha llamado sujeto endriago. El endriago es posiblemente la aportación conceptual más interesante y polémica de su disertación. Es un personaje mítico del libro *Amadís de Gaula*, que pertenece a la literatura medieval española. El endriago es un monstruo, un

híbrido que conjuga hombre, hidra y dragón. Es una bestia de gran altura, fuerte y ágil, que habita tierras infernales y produce un gran temor entre sus enemigos. Valencia adopta el término para conceptualizar a los hombres que utilizan la violencia como medio de supervivencia, mecanismo de autoafirmación y herramienta de trabajo. Los endriagos no solo matan y torturan por dinero, sino que también buscan dignidad y autoafirmación a través de una lógica *kamikaze*. Valencia afirma que, dadas las condiciones sociales y culturales imperantes en México, no debería ser una sorpresa que los endriagos usen prácticas gore para satisfacer las demandas consumistas, ya que con ello subvierten la sensación de fracaso causada por la frustración material.

El endriago es la subjetividad disidente que resiste el necropoder. Pero esta resistencia no significa que sea resistencia legítima: los endriagos son hombres de negocios que siguen las reglas del neoliberalismo hasta sus últimas consecuencias, resistiendo el Estado neoliberal, pero de un modo distópico. Los endriagos no se disputan el poder estatal, sino el biopoder, es decir, el control de la población, el territorio y la seguridad. Los sujetos endriagos contratados por las fuerzas criminales en el México contemporáneo son comúnmente deportistas, soldados, fuerzas del orden y guardias privados. El sujeto endriago es regularmente un varón que ha sido excluido de la aldea global neoliberal, es decir, el desempleado, el drogadicto, el migrante y el trabajador poco calificado que ha sido incapaz de acceder a los medios legales de éxito neoliberal. En otras palabras, el prototipo de este sujeto es el «perdedor» del sistema neoliberal. El perdedor del sistema es la instanciación material de un complejo neoliberal de violencia compuesto también de elementos subjetivos, de poder, estructurales y culturales. El sujeto endriago, como el *homo economicus* necropolítico en la guerra contra las drogas, explica cómo muchos hombres racializados y deshumanizados pueden convertirse en sicarios o capos voluntariamente, y por qué usan la violación y el feminicidio como parte de su capital humano.

Guerras necropolíticas

Mientras que el concepto de necropolítica es atribuido a Achille Mbembe, la definición usada aquí es de Sayak Valencia, quien «mexicaniza» el término diciendo que en las sociedades hiperconsumistas como la mexicana los cuerpos se convierten en una mercancía, y su cuidado, conservación, libertad e integridad son productos relacionados. Como mercancía, la vida es

más valiosa si se encuentra amenazada, secuestrada y torturada (Valencia, 2010). Para ella, las corporaciones de las drogas ilegales ejercen un poder de opresión análogo al del Estado y se han convertido en un Estado paralelo que reconfigura la biopolítica y utiliza técnicas que Valencia denomina necropolíticas —acciones radicales dirigidas a infligir dolor, sufrimiento y muerte, por ejemplo, el asesinato, la tortura y el secuestro— para aprovechar, conservar y lucrar con el poder de hacer morir. Al igual que el Estado legítimo, su contraparte criminal pretende tener el control sobre el territorio, la seguridad y la población, es decir, gobernar a través de la explotación de los recursos nacionales, la venta de seguridad privada y la población. Controlan los cuerpos de la población y los hacen mercancías de intercambio o consumidores de los bienes ofertados en el narcomercado (Valencia 2010).

Como una excolonia española y un territorio de influencia de Estados Unidos, México y su necropoder pueden definirse también por lo que Paul Farmer (2004) llama violencia estructural. Es decir, la «maquinaria social de la opresión» —una forma de necropoder que data del periodo colonial— el cual incluye muerte, heridas, enfermedades, subyugación, estigmatización y terror psicológico, ejecutado sistemática e indirectamente por cualquiera que pertenezca a un orden social específico, pero que afecta sobre todo a aquellos que se encuentran en la parte más baja de la pirámide social (mujeres, minorías étnicas, pobres). De esta forma, en México los actores necropolíticos incluyen a los cárteles de la droga, pero también a pandillas, políticos, algunos segmentos del Ejército y la Policía, y el Gobierno estadounidense que financia la guerra contra las drogas (Farmer, 2004, pp. 307-308). Es lo que Banerjee denomina «necrocapitalismo», es decir, las «prácticas de acumulación en contextos (post)coloniales de mano de actores económicos específicos [...] que involucran desposesión, muerte, tortura, suicidio, esclavismo, destrucción de hábitats, y la administración general de la violencia» (2008, p. 15).

Esta interpretación de la necropolítica complementa la discusión sobre nuevas guerras de Mary Kaldor (2006), quien no nombra específicamente esta violencia, pero sí la describe. Kaldor asegura que las nuevas guerras no constituyen simples guerras civiles o conflictos de baja intensidad, conceptos ampliamente utilizados durante la Guerra Fría. Tampoco son guerras informales o privatizadas. Más bien, dice, son «posmodernas», en el sentido de que es imposible distinguir lo público de lo privado, y los motivos económicos de los políticos (Kaldor, 2006). Las nuevas guerras ocurren al interior

del Estado en vez de entre Estados, y como resultado del desmantelamiento neoliberal de estos, pues se dan en situaciones en las que el ingreso del Estado disminuye por un debilitamiento de la economía y la propagación de la criminalidad, la corrupción y la ineficiencia. Estas permiten la demarcación interna de las poblaciones dentro de un Estado. Según Kaldor (2006) la violencia se privatiza como resultado del crecimiento del crimen organizado, la emergencia de grupos paramilitares y la pérdida de legitimidad política. El Estado pierde control sobre partes de su territorio a manos de los grupos criminales. Las nuevas guerras ocurren, pues, en la lucha por el necropoder. Porque, en su núcleo, estas guerras frecuentemente giran en torno a la subjetividad y la identidad.

Al estar enfocadas en la lucha por el necropoder, considero que estas nuevas guerras de las que habla Kaldor tienen su expresión específica en el tercer mundo, donde el necropoder gira no solo en torno a la delincuencia, el paramilitarismo y los mercenarios, sino también del sujeto endriago y el control del mercado de cuerpos y otras mercancías ilícitas. Por ello propongo llamarlas guerras necropolíticas. Hay por lo menos dos tipos de guerras necropolíticas: 1) las guerras por alianzas políticas claves en la reproducción del capital criminal en general, que aquí llamaremos *guerras por la gubernamentalización necropolítica del Estado*, en las que los sujetos endriagos se matan entre sí; y 2) las guerras que se emprenden en contra de las mujeres para desposeerlas de sus cuerpos para el dominio sexista privado y la explotación sexual, o *guerras por la desposesión de cuerpos femeninos*.

Guerra por la gubernamentalización necropolítica del Estado

Comparto con Valencia (2010) la idea de que el necropoder es una apropiación criminal de los elementos fundamentales de la gubernamentalidad —territorio, seguridad y población—, pero no coincido en que —al menos en el caso mexicano— se erige como un Estado paralelo. La evidencia en estudios empíricos sobre la reconfiguración cooptada del Estado (Flores Pérez, 2012, 2013) sugiere que a diferentes niveles de gobierno el necropoder y el Estado son uno solo, es decir, los criminales fungen como el brazo armado del poder estatal para regular la muerte de la población en función de la reproducción del capital delincencial. Aunque siempre ha habido relación entre criminales y Estado en México, como indica Flores Pérez (2012, 2013), la guerra contra el narco permitió la intensificación de los lazos porque expuso más a las fuerzas

armadas y a las diversas policías a la disyuntiva de plata o plomo, haciendo que exista una pelea entre los cárteles por ganarse su favor.

Por ello, propongo hablar de gubernamentalización necropolítica del Estado, que implica la delegación por parte de autoridades estatales de las técnicas de dominación de la población a bandas criminales para actuar sobre sus acciones a través de prácticas que producen muerte (asesinato, tortura, persecución, tráfico de personas, trata sexual). La gubernamentalización necropolítica del Estado usa discursos políticos (la guerra contra el narcotráfico o la crisis de inseguridad) como dispositivos de regulación de la muerte, la securitización del espacio público como su estrategia central y la economía criminal como su principal motivación.

En el marco foucaultiano, la palabra gobierno no se refiere a la institución de gobierno, sino a «una actividad encaminada a conducir a los individuos a lo largo de sus vidas poniéndolos bajo la autoridad de una guía responsable de lo que hacen y lo que pasa con ellos» (Foucault, 1997, p. 67). Para Foucault, las técnicas de gobierno no son exclusivas del Estado, pues constituyen el conjunto de acciones sobre las acciones posibles de otros sujetos, o las acciones ejercidas sobre sí para dominar placeres o deseos: «Gobierno de niños, gobierno de almas y conciencias, gobierno de una casa, de un estado, o de uno mismo» (1997, p. 81). Para diferenciar la gubernamentalidad política de las de otra índole, Foucault la llamó gubernamentalización del Estado.

La gubernamentalización necropolítica del Estado dirige la conducta de policías y militares hacia una situación en la que el manejo experto de tecnologías de muerte se convierte en una ventaja comparativa en un contexto de salarios de miseria y subordinación de lo ético al mercado y al consumo. La guerra necropolítica por la gubernamentalización del Estado implica una guerra entre grupos criminales para ganar la capacidad de servir como el gobierno privado indirecto del Estado, como han expuesto Bunker (2011) y Sullivan (2012). Estos autores dicen que los cárteles mexicanos son el arquetipo de un tipo de insurgencia que en los noventa solamente era una teorización: la insurgencia criminal (Bunker, 2011; Sullivan, 2012). La insurgencia criminal es el resultado de la lucha entre bandas criminales por el necropoder. Su competencia no es por la tradicional participación política dentro de las estructuras estatales —como los partidos políticos, digamos—, sino para liberarse del control estatal y así poder maximizar sus ganancias ilegales.

En resumen, lo que conocemos como narcoguerra sería una guerra por la gubernamentalización necropolítica del Estado, es decir, una disputa

entre cárteles por el trato preferencial del Estado y su asociación con él. Pero esta guerra mutó. Si bien en un principio era una guerra por el poder territorial y el control del mercado de la droga, los objetivos económicos se desviaron a mercados y mercancías con igual valor comercial que la droga, pero sin el creciente costo en riesgo y seguridad. Esta mercancía resultó ser el cuerpo de las mujeres. La mercantilización de los cuerpos femeninos, la exacerbación de la misoginia, la impunidad sistémica y los riesgos crecientes en el comercio de drogas han puesto a las mujeres como adversarias en otra guerra necropolítica, una que es paralela a la narcoguerra y que protagonizan los mismos hombres involucrados en ella, pero también muchos de los hombres que han sido o pueden ser objeto de la narcoviolen- cia. Es una guerra en la que la víctima de la guerra contra el narco también es potencialmente victimario, porque lo que está en juego no es territorio ni poder ni control sobre el mercado de drogas ilícitas, sino la desposesión de los cuerpos de las mujeres para dominarlos y lucrar sexualmente con ellos.

La guerra por la desposesión de los cuerpos femeninos

Kaldor apunta que una característica general de las nuevas guerras es el uso de la violación y otros crímenes de orden sexual como parte de su estrategia de dominación. La antropóloga Rita Segato (2006, 2014) coincide con Kaldor, pero ahonda en el uso de la tortura y la esclavitud sexual, que fueron paradigmáticas de las nuevas guerras ejemplificadas en Ruanda y la ex Yugoslavia, y dice que en este paradigma «la agresión, la dominación y la rapiña sexual ya no son, como fueron anteriormente, complementos de la guerra, daños colaterales, sino que han adquirido centralidad en la estrategia bélica» (2014, p. 343). Para ella, la violencia «corporativa y anómica se expresa de forma privilegiada en el cuerpo de las mujeres», pues los agentes violentos «escriben» en sus cuerpos para hacerlos el «bastidor en el que la estructura de la guerra se manifiesta» (Segato, 2014, p. 344).

Las definiciones de Kaldor (2006) y Segato (2014) son un comienzo para situar el papel central del cuerpo de las mujeres en acciones de guerra, pero lo siguen supeditando a una estrategia bélica que tiene como fin la dominación de un territorio para fines independientes a los del uso de los cuerpos femeninos. En cambio, lo que se sugiere aquí es que estos tienen un rol central como mercancía y como fin en sí mismos. Mientras que la gubernamentalización

necropolítica del Estado puede constituir una nueva guerra en la que los sujetos que se disputan el necropoder son criminales que luchan por la preferencia del Estado, la violencia contra las mujeres constituye una disputa por el control de mercancías ilícitas, solo que en este caso el enemigo y la mercancía son la misma cosa; son las mujeres y sus cuerpos cosificados y objetivados sexualmente. A las mujeres hay que disputarles el control de sus cuerpos mediante la violencia física y sexual extrema, porque solo así pueden ser desposeídas de ellos para mercantilizarlos en el mercado sexual. Es un insumo vivo que hay que desposeer mediante la tortura y la muerte.

Para poder analizar el rol de los cuerpos femeninos como mercancías en guerras necropolíticas, propongo introducir la idea de desposesión de Judith Butler (Butler y Athanasiou, 2013). Butler dice que la desposesión tiene dos acepciones: 1) el sujeto desposeído en cuanto que descentrado de sí mismo, lo cual le permite conectarse de forma relacional con otros y con la sociedad; y 2) el despojo de medios de subsistencia o «acumulación por desposesión» (Harvey, 2005), que radicaliza la acumulación «originaria» de Karl Marx, refiriéndose a «la depredación, el fraude y la violencia» (Butler y Athanasiou, 2013, p. 112) que conlleva esta actividad que extrae los recursos de la naturaleza y la tierra para privatizarlos y lucrar con ellos.

Para Butler, la desposesión en la primera acepción es determinante en la segunda, pues incluso cuando gozamos de derechos somos dependientes de un tipo de gobernanza y un régimen legal que nos confiere esos derechos y delimita nuestro actuar, de tal forma que, antes de que exista una posibilidad de ser desposeídos, ya estamos fuera de nosotros mismos. Somos sujetos interdependientes cuyo placer y sufrimiento depende desde el principio de un ambiente sostenible; por ello cuando alguien nace en condiciones de precariedad extrema, su vida se encuentra ya en desposesión. En otras palabras, «solamente podemos ser desposeídos porque ya estamos desposeídos» (Butler y Athanasiou, 2013, p. 5).

Esta idea constitutiva de desposesión subjetiva y objetiva permite entender cómo un entorno social misógino y de impunidad estructural de la violencia sexual e intrafamiliar es la condición de posibilidad para que sujetos violentos y misóginos escindan a las mujeres de sus cuerpos para ser esclavizadas, forzadas mediante violencia física, engaños y depredación a ser mercancías sexuales.

Pero ¿en qué momento se puede asegurar que esta desposesión de los cuerpos constituye una guerra? La guerra por la desposesión de cuerpos

está directamente relacionada con las actividades violentas y la autoafirmación de los sujetos centrales de la narcoguerra: utiliza las mismas técnicas de extracción, es decir, el asesinato y la desaparición forzada. Sin embargo, la guerra necropolítica por desposesión no es entre bandas criminales que se disputan el control del mercado de drogas y la asociación con el Estado, sino entre hombres violentos y precarizados, y mujeres que se resisten a ser desposeídas de sus cuerpos. La guerra por los cuerpos femeninos tiene su primera línea de batalla donde están las mujeres más pobres y marginadas de las zonas rurales y conurbadas de las grandes ciudades.

Esos cuerpos son extraídos de sus dueñas a través de la brutalidad física y sexual para exclavizarlas y despojarlas de su voluntad con amenazas en su contra o contra sus hijos, la tortura y la migración forzada. Luego de ser extraídos, los cuerpos son usados con fines de comercio sexual o de subordinación doméstica y sexual. La guerra por desposesión de cuerpos femeninos es una guerra cuya existencia se refleja en los datos, pero ha sido invisibilizada en la impunidad estructural y selectiva que desprecia a las mujeres y minimiza su experiencia de sufrimiento hasta la completa inexistencia.

Características de las guerras necropolíticas

La trata y el feminicidio existían desde antes de que la política antidrogas fuera nombrada «guerra contra el narco». Esto no equivale a decir que los hechos que se explican hayan empezado con la narcoguerra, sino que las guerras necropolíticas pueden ser un marco para interpretar y nombrar sucesos que empezaron hace muchos años y que tienen características compartidas que se han enfatizado y entrecruzado de tal forma en años recientes que pueden nombrarse así. No se trata de analizarlas por separado, sino de advertir que hacen referencia a un tipo de guerra (necropolítica) con diferentes objetivos; de ahí que se proponga una tipología. Las guerras necropolíticas son tales porque comparten al menos tres características: 1) la ley opera para mantener la impunidad y las condiciones en las que las violaciones a los derechos humanos se invisibilizan, sobre todo en el caso de las mujeres; 2) la subjetividad endriaga (Valencia, 2010) es la protagonista de la violencia; y 3) el uso de la desaparición forzada, la masacre y el feminicidio constituyen técnicas de acumulación de capital (droga en el caso de la guerra criminal y cuerpos femeninos en la guerra por desposesión).

Invisibilización de las violaciones a los derechos humanos

Las violaciones a los derechos humanos en las guerras necropolíticas ocurren en un campo nebuloso entre lo privado y lo público, y en la guerra por la desposesión de cuerpos femeninos, la impunidad estructural que afecta a todo el sistema judicial oscurece su magnitud. Sin embargo, las violaciones a los derechos humanos resultan invisibilizadas por dos razones: a) el colapso espacial de la dicotomía público/privado para fines de identificar la atribución estatal en la responsabilidad por los derechos humanos; y b) la impunidad estructural.

a) Colapso de lo público y lo privado

Las violaciones a los derechos humanos como concepto jurídico son producto de un proceso de interpretación legal en el que ciertos hechos se construyen como violaciones a los derechos y otros no. El punto clave es que los atentados ocurran en el ámbito de lo público, es decir, la arena político-estatal. Las actividades criminales no son consideradas públicas en la medida en que el discurso legal hace creer que no ocurren en el ámbito político-estatal.

Las juristas feministas Chinkin (1999) y Gal (2005) aseguran que la dicotomía público/privado en la ley siempre ha sido artificial, construida a través del lenguaje, y sirve a propósitos ideológicos (Gal, 2005, p. 25). Chinkin cree que esta división tiene importantes consecuencias para la legislación internacional, especialmente la de derechos humanos, porque define una visión Estado-céntrica de la responsabilidad y la atribución. Asegura que la demanda de aplicación universal de los derechos humanos asume la racionalidad poco cuestionada de distinguir entre la conducta de los órganos estatales y la de otras entidades, cuya definición en realidad depende de las convicciones filosóficas referentes al adecuado rol del gobierno y la intervención gubernamental (Chinkin, 1999).

Según la división público/privado que permea el discurso de los derechos humanos, las actividades criminales se dan en el ámbito de la economía criminal y no constituyen un problema de carácter público, entendido como el ámbito de la política del Estado. En México el escenario de lo público/privado ya no es claro, y eso sirve para ocultar las dinámicas de poder detrás de las violaciones a los derechos humanos, como indica el *Informe Bourbaki*, el cual dice que en la narcoguerra las «bajas humanas» se producen en

«dominios de orden delictual» (criminales) y en «dominios de orden legal» (agentes de alguno de los poderes del Estado), pero de forma híbrida (Equipo Bourbaki, 2011, p. 9).

Este entrelazamiento de lo estatal con lo criminal es lo que los estudiosos de las mafias denominan *intreccio*, que «más que reciprocidad entre la mafia y el Estado; apunta hacia una vasta área gris en la que es imposible determinar dónde termina una y empieza la otra» (Schneider y Schneider, 2003, pp. 33-34). No obstante, según Schneider y Schneider (2003), el entrelazamiento denso de las mafias con el Estado no es unitario (p. 31), por lo que implica generalmente un alto nivel de inconsistencia interna (pp. 33-34). Esto es lo que Auyero (2007) ha denominado el «área gris del poder», que implica la fusión de las actividades violentas de quienes las perpetran y de quienes deberían prevenir las (p. 32). Para Auyero, la zona gris es al mismo tiempo un objeto empírico y una lente analítica que dirige la atención hacia un área turbia en la que las fronteras normativas se disuelven, en la que los actores estatales y las élites políticas promueven o toleran y/o participan en causar daño (2007, p. 32). Las violaciones a los derechos humanos ocurren en el área gris y no se registran.

b) Impunidad estructural

En México la impunidad no es simple resultado de la impericia o la incapacidad para investigar, sino de la reconfiguración cooptada del Estado, la cual se da a partir de lo que se ha denominado «captura» del Estado, que es un tipo de corrupción institucional en la que empresarios y agentes estatales establecen alianzas para beneficio propio, ignorando las reglas de la competencia y con el objetivo explícito de establecer reglas económicas que buscan beneficiarlos a ellos y no el interés público (Flores Pérez, 2013). De esta forma, la corrupción traspasa el simple soborno y se vuelve institucionalizada. Cuando en vez de empresarios son criminales, y en vez de instituciones y reglas económicas se capturan instituciones de procuración de justicia y del orden público, estamos hablando de un proceso de reconfiguración cooptada del Estado, porque lo que se coopta son las instituciones «encargadas de reforzar las disposiciones normativas más esenciales del Estado» (Flores Pérez, 2013, p. 50).

La impunidad como resultado de la reconfiguración cooptada del Estado es parte importante de la gubernamentalización necropolítica del Estado. De acuerdo con las propias autoridades mexicanas (citadas en Sullivan, 2012),

más de la mitad de los municipios del país (60-65 %) han sido impactados por la delincuencia organizada. Los cárteles de la droga han infiltrado y usado como base de operaciones de secuestro, extorsiones y robo de vehículos a más de 1500 ciudades. Por ello se ha reconocido la existencia de 980 «zonas de impunidad», en las que las bandas delincuenciales operan sin ningún tipo de restricción. En estas zonas de impunidad hay «enclaves» en los que los grupos criminales ejercen más control territorial que el propio Estado. Estos enclaves se encuentran ubicados en los municipios de las regiones conocidas como Tierra Caliente (Michoacán, Guerrero, Colima y Estado de México), Triángulo Dorado (Chihuahua, Durango y Sinaloa), el istmo de Tehuantepec (Oaxaca), el valle de Juárez (Chihuahua), Tamaulipas, y la zona metropolitana de la Ciudad de México (Sullivan, 2012, pp. 17, 20). Según el Índice Global de Impunidad México 2016, que analiza datos de 2010 a 2012, solo el 4.46 % de los delitos consumados reciben sentencias condenatorias, lo que implica un índice de impunidad del 95 %. La cifra negra de delitos no denunciados haría que esta cifra se elevara a 99 % (Le Clercq Ortega y Rodríguez Sánchez Lara, 2016).

La impunidad también es fundamental para asegurar la desposesión de cuerpos. Aun cuando el índice global no reporta específicamente la impunidad en delitos por género, se puede apreciar que aquellos lugares donde hay violencia sexual e intrafamiliar, desaparición forzada de mujeres y feminicidio, se ubican en estados con márgenes que van de impunidad media (56-60 %), como la Ciudad de México, Chihuahua, Sonora y Chiapas; impunidad alta (65-70 %), como Jalisco, Puebla, Sinaloa, Tlaxcala; y muy alta (70-76 %), como Estado de México, Nuevo León, Oaxaca, Tamaulipas, Coahuila y Guerrero (Le Clercq Ortega y Rodríguez Sánchez Lara, 2016).

Además, la violencia intrafamiliar es el delito más frecuente en Chihuahua y San Luis Potosí, donde el nivel de impunidad es medio, lo cual significa que más de la mitad de los casos no se investigan. Este delito también está entre los cinco más habituales en Baja California Sur, Nuevo León, Puebla y Quintana Roo. No obstante Chihuahua es un estado catalogado de impunidad media, es donde se tienen los índices de desplazamiento, violencia sexual e intrafamiliar, y feminicidio más altos. Baja California Sur, Nuevo León y Quintana Roo cuentan con niveles de impunidad muy altos, y en Nuevo León la violencia intrafamiliar y sexual, la desaparición forzada y el feminicidio tienen uno de los índices más altos del país. De hecho, en Nuevo León, Puebla y Baja California es donde hay más averiguaciones previas por delitos sexuales (2010-2015) (Le Clercq Ortega y Rodríguez Sánchez Lara,

2016; CEAV, 2016). Puebla tiene impunidad de rango alto y está en la lista de estados con mayor número de feminicidios. También entre los estados con mayor recurrencia en el delito de incumplimiento de asistencia familiar se encuentran Chiapas, con altos índices de feminicidio, y Sonora, con una alta tasa de desaparición forzada.

El índice de impunidad no desagrega su información por género, pero los delitos de lesiones y homicidio pueden incluir violencia sexual e intrafamiliar y desaparición forzada, feminicidio y desplazamiento forzado, y eso nos permite cruzar la información de impunidad con la de las violaciones a los derechos humanos de las mujeres. Por un lado, el delito de lesiones está entre los 5 más frecuentes en casi todo el país, incluyendo los 10 estados con mayor índice de feminicidio, los 8 con mayor concentración de desaparición forzada de mujeres, los 9 con más violencia intrafamiliar y los 10 con mayor número de desplazamientos forzados masivos: Aguascalientes, Baja California, Baja California Sur, Chiapas, Chihuahua, Coahuila, Ciudad de México, Guerrero, Guanajuato, Hidalgo, Jalisco, Estado de México, Michoacán, Morelos, Nayarit, Nuevo León, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Quintana Roo, San Luis Potosí, Sinaloa, Sonora, Tabasco, Tamaulipas, Tlaxcala, Veracruz, Yucatán y Zacatecas. Por otro lado, el delito de homicidio está entre los 5 más recurrentes en Chiapas, Guerrero y Sinaloa, donde la impunidad es de media a muy alta y donde el feminicidio es más común (Le Clercq Ortega y Rodríguez Sánchez Lara, 2016).

Desaparición forzada, masacre y feminicidio como tecnologías de muerte

Como se explicó más arriba, el campo de batalla de las guerras necropolíticas es, por así decirlo, uno semilegal, caracterizado por el colapso de lo público y lo privado en el ejercicio de la violencia y en la atribución de los agentes violadores de derechos humanos. Por lo mismo, no podemos esperar que se hable de campos o frentes de batalla como tales. En vez de eso, las tecnologías de muerte que caracterizan a las guerras necropolíticas son tres: la desaparición forzada, la masacre y el feminicidio.

a) Desaparición forzada

En la guerra por la gubernamentalización necropolítica del Estado, las víctimas son lo mismo militares y policías que indígenas, activistas, comerciantes, migrantes y jóvenes sin ninguna actividad política. En otras palabras,

pareciera que cualquiera puede ser víctima de desaparición, aunque, debido a la zona gris del poder, no queda claro que estas desapariciones sean desapariciones forzadas en el sentido legal del término.

La desaparición forzada de personas se encuentra sancionada en la Convención Internacional para la Protección de todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas, y en la Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas, que establece que

se entenderá por 'desaparición forzada' el arresto, la detención, el secuestro o cualquier otra forma de privación de libertad que sean obra de agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúan con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o del ocultamiento de la suerte o el paradero de la persona desaparecida, sustrayéndola a la protección de la ley (art. 2).

La desaparición forzada es un delito que viola los derechos humanos cuando es cometido por un agente del Estado o por alguien con aquiescencia de este, y es un delito continuado, porque empieza con una detención extrajudicial y no prescribe hasta que la persona es encontrada con o sin vida. En el discurso de los derechos humanos, como en el caso de la persecución y la tortura, una desaparición no es forzada si ocurre en el ámbito doméstico o en el espacio público a manos de agentes privados.

Lo que ocurre hoy en México desafía esta definición porque las autoridades del Estado no siempre se encuentran inmiscuidas directamente, o por lo menos no de manera obvia o activa. En muchos casos no se sabe el nivel de involucramiento de las autoridades, o no se puede establecer con claridad, como en el caso de las redes de corrupción. Es esta incertidumbre que se crea en la zona gris, y la impunidad, lo que hace de la desaparición forzada una herramienta útil en la gubernamentalización necropolítica del Estado, pues este puede deslindarse fácilmente de su responsabilidad al tiempo que la violencia criminal indiscriminada lo exculpa de las violaciones a los derechos humanos. Es una estrategia del necropoder para crear zozobra y no rendir cuentas sobre las muertes de hombres y mujeres. La desaparición que sigue al secuestro o detención ilegal por parte de criminales y autoridades contra migrantes, activistas, políticos incómodos, periodistas o víctimas del delito es una forma de diluir la responsabilidad.

Respecto de las mujeres, como sabemos por las cifras de muerte y el lugar preponderante que ocupan en los comités de búsqueda de desaparecidos, en la guerra por el control del mercado de drogas, el índice de muerte y desaparición es menor que en el caso de los hombres. Los efectos en las mujeres son mayoritariamente indirectos (madres, hermanas, esposas, cuñadas, nueras e hijas), pero esto no implica que no sean asesinadas y desaparecidas. Lo son, solo que la violencia de la guerra por la desposesión de cuerpos femeninos tiene otra dinámica espacio-temporal, conformada por la esfera pública no securitizada, el espacio privado o personal, y una combinación de ambos, con fines de dominación y explotación sexual.

Además, en términos legales, si una mujer es violada, asesinada y desaparecida a través de desintegración química, hundimiento en aguas profundas o entierro clandestino, no constituye desaparición forzada. Es simplemente una desaparición «por voluntad de un particular». La excepción de esta configuración del delito de desaparición forzada se da en el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (CPI), el cual reconoce como desaparición forzada la desaparición de una persona en el contexto de delitos de lesa humanidad, que incluyen «violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterilización forzada u otros abusos sexuales de gravedad comparable» cuando «se cometen como parte de un ataque generalizado o sistemático en contra de una población civil y con conocimiento de dicho ataque» (CPI, 1998, art. 7.1.g).

Por ello, la desaparición es la tecnología ideal para someter a las mujeres a la esclavitud sexual comercial, pues, dado que esta práctica es recurrente en el contexto de la narcoviolenca, el sistema de justicia asume que las mujeres reportadas como desaparecidas en realidad «andan por allí con el novio» o se buscaron su destino por «su estilo de vida», que las relaciona con ámbitos de dominio del narcotráfico, como bares y burdeles. Por esta razón, es casi imposible seguir la pista de la esclavitud y la violencia sexual e intrafamiliar en el espacio público y privado (Monárrez Fragoso, 2009).

Los estudios sobre la esclavitud con fines de explotación sexual comercial han evidenciado que los tratantes «enganchan» a sus víctimas convirtiéndose primero en novios devotos, o bien, son los padres, madres y hermanos que se parapetan en reglas paralegales o tradicionales para prostituirlas, venderlas o hacerlas esclavas sexuales personales. Luego, las jovencitas solo «desaparecen». Por ejemplo, según un estudio sobre proxenetas en las comunidades nahuas de Tlaxcala (Romero Malgarejo y Pech Matamoros, 2014), los

hombres se dedican a prostituir mujeres desde 1960, y tienen una especie de «escuela» en la que los padrotes enseñan a los jóvenes a vestirse y hablar para enamorar a mujeres jóvenes de Oaxaca y Puebla, que trabajan en la Ciudad de México, en el sector de cuidados y servicio doméstico, para forzarlas a prostituirse. Mientras que son trasladadas contra su voluntad por una amplia red de proxenetas tlaxcaltecas en Ciudad de México, Guadalajara, Coatzacoalcos, Matamoros, Tampico, Tijuana, Tlaxcala y Apizaco, en México; y Nueva York, Chicago y Houston, en Estados Unidos, en sus casas simplemente «desaparecen» (Romero Malgarejo y Pech Matamoros, 2014).

Para llegar a despojarlas de sus cuerpos las hacen sus novias, se casan e incluso tienen hijos con ellas para persuadirlas de no escapar. Para someterlas, las golpean brutalmente a ellas y a sus hijos, llegando incluso a matar a estos últimos con tal de mantenerlas en la esclavitud (Romero Malgarejo y Pech Matamoros, 2014). Mientras esto les ocurre, para sus familias simplemente desaparecieron: no se vuelve a saber de ellas. En el contexto de desaparición forzada sistemática que hay en el país, se puede suponer que fueron desaparecidas de la forma en que fueron desaparecidos los hombres.

b) Masacre y feminicidio

El asesinato del enemigo, e incluso el asesinato indiscriminado de la población civil, no es raro en las guerras y ciertamente es común en las nuevas guerras y en las guerras necropolíticas. Como ya se dijo en la introducción de este capítulo, el número de muertes de la narcoguerra en México asciende ya a 234 996, de las cuales la mayoría corresponde a hombres. Pero no es el uso del asesinato lo que distingue a las guerras necropolíticas. Lo que las diferencia es el uso intensivo de la masacre, que es una tecnología necropolítica por excelencia. Mientras que en las guerras tradicionales el campo de concentración era central para la administración de la vida y la muerte, en la necropolítica las tecnologías son más móviles, como la masacre (Mbembe, 2011). Las personas que se vuelven blanco de las masacres son presuntos empleados de cárteles rivales, familiares de miembros de otros cárteles y personas que son directamente blanco de venganza. Como se mencionó arriba, aquellos que están involucrados de alguna manera en la narcoviolenca —los sicarios y sus familias— son varones y mujeres pobres, urbanos, violentos, misóginos y precarizados, así como sus parejas, hijos y otros familiares.

En México, de 2006 a 2015 se pueden contar por lo menos 13 masacres de las que se tiene conocimiento a través de los medios, conteo que no excluye que haya habido otras. De hecho, la existencia de 201 fosas clandestinas (2006-2015) sugiere que las desapariciones pueden ser el resultado de asesinatos y masacres (Open Society Justice Initiative, 2016). Entre las masacres conocidas, se encuentran las perpetradas en La Marquesa, Estado de México (2008): 24 albañiles fueron secuestrados y asesinados por presuntos miembros de la Familia Michoacana; Acapulco, Guerrero (2010): un comando armado secuestró a 22 turistas michoacanos, de los cuales 18 aparecieron muertos días después; Villas de Salvárcar, Ciudad Juárez, Chihuahua (2010): presuntos sicarios dispararon contra 60 estudiantes de entre 12 y 15 años, matando a 16 e hiriendo a 12; Guadalajara, Jalisco (2011): presuntos narcos dejaron los cuerpos de 26 personas en el monumento Arcos del Milenio a unos cuantos días de que comenzaran en esa ciudad los Juegos Panamericanos; Allende, Coahuila (2011): el ejército irrumpió en las casas del pueblo, quemó los negocios y secuestró a 300 personas que siguen desaparecidas hasta la fecha; San Fernando, Tamaulipas (2011): 72 migrantes fueron asesinados a manos de Los Zetas por negarse a trabajar como sicarios.

Asimismo, están las masacres cometidas en Monterrey, Nuevo León (2011): presuntos miembros de Los Zetas irrumpieron e incendiaron un casino donde acribillaron al dueño por no «pagar la cuota» y mataron a 52 personas con el incendio; Cadereyta, Nuevo León (2014): 49 torsos fueron tirados a lo largo de una carretera; Ayotzinapa, Guerrero (2014): secuestro y desaparición forzada de 43 estudiantes a manos de policías y militares; Tlatlaya, Estado de México (2014): el ejército ejecutó a 22 presuntos delincuentes que se habían rendido después de ser acorralados; Tlanahuato, Michoacán (2015): la Policía Federal ejecutó también a 42 civiles presuntamente criminales que ya se habían rendido; Apatzingán, Michoacán (2015): policías y militares dispararon contra grupos de autodefensa matando a 16 personas e hiriendo a 44; Zitlala, Guerrero (2015): un comando armado asesinó a siete personas de esa comunidad indígena; y Monterrey, Nuevo León (2016): reos del penal de Topo Chico se enfrentaron en una cruenta riña que dejó un saldo de 49 muertos.

Por otra parte, el feminicidio puesto de forma simple es el «asesinato misógino de mujeres cometido por hombres; es una forma de violencia sexual» (Radford, 2006, p. 33). Sin embargo, lo que define mejor el feminicidio para

explicar el caso mexicano es la idea de feminicidio sexual sistémico, propuesto por Julia Monárrez Fragoso (2009), el cual «abarca o pertenece a la totalidad de un sistema donde coinciden los elementos culturales, políticos, económicos y religiosos que confluyen para que se dé el feminicidio» (p. 12).

El feminicidio se usa como se usaron los campos de exterminio para implementar la solución final a la cuestión judía. Foucault (2004) dijo que los campos de exterminio fueron las tecnologías biopolíticas más sofisticadas que usaron los nazis para dejar y hacer morir a los judíos que no tenían utilidad como fuerza de trabajo o científica: mujeres, niños y niñas, ancianos y ancianas. En la guerra por desposesión necropolítica de cuerpos femeninos, la tecnología principal es el feminicidio. Como en la masacre, no hay intención de exterminio, pero se hace o se deja morir a aquellas mujeres que no son útiles, ya por resistirse a la esclavitud sexual con fines comerciales o a la dominación, ya por mera autoafirmación endriaga.

Esto se debe a que los sujetos endriagos no solo buscan reconocimiento y enriquecimiento. También buscan autoafirmarse imponiendo su control sobre su mujer, sus hijos y su casa. El endriago puede asesinar a su pareja o a sus hijas/os o pagar por ello si descubre que se están saliendo de su ámbito de dominio privado. A ellas las domina para violarlas, controlar su fertilidad, sexualidad y autonomía económica, y abusar impunemente de las hijas y los hijos. Hay mujeres que acceden a los términos de los endriagos para resguardar su vida y la de sus hijos, o simplemente para no quedarse solas porque han sido convencidas de que valen tan poco que solo él (el endriago) las ama (Cacho, 2010).

Conclusión

Las explicaciones académicas de la narcoviolencia tienden a excluir ejemplos de violencia sexual y física contra mujeres, dejándolos como problemas propios de la esfera privada (Sullivan, 2012; Bunker, 2011). Sin embargo, la literatura de las nuevas guerras considera los cuerpos de las mujeres como un blanco específico para grupos políticos enemigos, que los utilizan como medios de venganza o «pergamino vivos» para el intercambio de mensajes mortales y brutales (Kaldor, 2006; Segato, 2014). Este artículo argumentó que la primera explicación, que descarta totalmente una visión de género, es androcentrista, mientras que la segunda no llega a explicar las continuidades de género de la violencia criminal, en particular la relacionada con

las drogas. La idea de guerras necropolíticas se desarrolló para indicar y nombrar una especie de conflicto que puede simultáneamente explicar la violencia criminal y la de género como parte de un *continuum* de violencia diseñada para asegurar la permanencia del negocio de la droga y la mercantilización de los cuerpos de las mujeres para robustecer los mercados criminales. Toda vez que la narcoguerra y la violencia de género no persiguen los mismos objetivos, se desarrolló una tipología de guerras necropolíticas que las divide en dos clases: la guerra por la gubernamentalización necropolítica del Estado y la guerra por la desposesión de los cuerpos de las mujeres. No obstante, sí comparten una característica: un espacio sociolegal disfuncional permanentemente corrupto y deliberadamente letal, que asegura la impunidad de las tecnologías de muerte del necropoder: las masacres, el feminicidio y la desaparición forzada.

BIBLIOGRAFÍA

- Amnistía Internacional (2018). *México 2017/2018*. Amnistía Internacional.
- Auyero, J. (2007). *Routine Politics and Violence in Argentina: the Gray Zone of State Power*. Cambridge University Press.
- Banerjee, B. (2008). Necrocapitalism. *Organization Studies*, 29(12), 1541-1563.
- Baum, D. (2016). Legalize It All. How to Win the War on Drugs. *Harper's Magazine*. <https://harpers.org/archive/2016/04/legalize-it-all/>
- Bunker, R. J. (13 de septiembre de 2011). Criminal (Cartel & Gang) Insurgencies in Mexico and the Americas: What You Need to Know, Not What you Want to Hear. *Small Wars Journal*. <https://core.ac.uk/download/pdf/148356672.pdf>
- Butler, J. y Athanasiou, A. (2013). *Dispossession: the Performative in the Political*. Polity Press.
- Cacho, L. (2010). *Esclavas del poder: un viaje al corazón de la trata sexual de mujeres y niñas en el mundo*. Debate.
- Chinkin, C. (1999). A Critique of the Public/Private Dimension. *European Journal of International Law*, 10(2), 387-395.
- CEAV (2016). *Resultados preliminares del diagnóstico sobre la atención de la violencia sexual en México. Resumen ejecutivo*. Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/118490/Resumen_Ejecutivo_diagnostico_violencia_Sexual_CEA_V.pdf
- CMDPDH (2018). *Episodios de desplazamiento interno forzado masivo en México. Informe 2017*. Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2015). *Situación de los derechos humanos en México*. Comisión Interamericana de los Derechos Humanos.
- Equipo Bourbaki. (2011). *Reflexiones sobre la guerra en México. Un lector del Informe Bourbaki*. <https://issuu.com/mxlapazmx/docs/resumeninformebourbaki>

- Estévez, A. (2018). *Administración de la vida y la muerte en América del Norte: Guerras necropolíticas y biopolítica de asilo*. UACM y CISAN.
- Farmer, P. (2004). An Anthropology of Structural Violence. *Current Anthropology*, 45(3), 305-325.
- Flores Pérez, C. A. (2012). La lógica del botín: de la cooptación del Estado y el Estado «fallido». *Arenas. Revista Sinaloense de Ciencias Sociales*, 13(1), 11-44.
- . (2013). *Historias de polvo y sangre: génesis y evolución del tráfico de drogas en el estado de Tamaulipas*. CIESAS.
- Foucault, M. (1997). *The Essential Works of Michel Foucault: 1954-1984. Vol. I, Ethics: Subjectivity and Truth*. The New Press New York.
- . (2004). *The Birth of Biopolitics*. Palgrave Macmillan.
- . (2013). Right of Death and Power over Life. *Biopolitics. A Reader*. Duke University Press.
- Gal, S. (2005). Language Ideologies Compared: Metaphors of Public/Private. *Journal of Linguistic Anthropology*, 15(1), 23-37.
- Harvey, D. (2005). El «nuevo» imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist Register 2004*, 99-129. Clacso. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Hernández Borbolla, M. (23 de noviembre 2017). Peña y Calderón suman 234 mil muertos y 2017 es oficialmente el año más violento en la historia reciente de México. *Huffpost. Mx Edition*.
- INEGI (2017). *Estadísticas a propósito del día internacional de la eliminación de la violencia contra la mujer (25 de noviembre)*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Internal Displacement Monitoring Centre. (2015). *Global Overview 2015. People Internally Displaced by Conflict and Violence*. Internal Displacement Monitoring Centre y Norwegian Refugee Council.
- Kaldor, M. (2006). *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Polity Press.
- Le Clercq Ortega, J. A. y Rodríguez Sánchez Lara, G. (coords.) (2016). *Índice Global de Impunidad México IGI-MEX 2016*. UDLAP, Consejo Ciudadano de Seguridad y Justicia, y CESIJ.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- . (1995). Figures of the Subject in Times of Crisis. *Public Culture*, 7(2), 323-352.
- Monárrez Fragoso, J. L. (2009). *Trama de una injusticia. Femicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*. El Colegio de la Frontera Norte y Miguel Ángel Porrúa.
- Open Society Justice Initiative. (2016). *Atrocidades innegables. Confrontando crímenes de lesa humanidad en México*. Open Society Foundations.
- Radford, J. (2006). Introducción. En D. E. Russell y J. Radford (eds.), *Femicidio. La política del asesinato de las mujeres* (pp. 33-52). CEIICH y UNAM.
- Reina, E. (7 de marzo de 2018). ¿Cuántos feminicidios más puede soportar México? *El País*.
- Romero Malgarejo, O. y Pech Matamoros, A. (2014). La violencia de los proxenetas en la prostitución de mujeres en la historia regional de los nahuas de la Malinche. En R. Romano, O. Romero y R. Jiménez (coords.), *Escenarios, realidades, e imaginarios en tiempos violentos. Violencia, actores y enemigos del Estado* (pp. 9-115). Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Schneider, J. y Schneider, P. (2003). *Reversible Destiny: Mafia, Antimafia, and the Struggle for Palermo*. University of California Press.
- Segato, R. (2006). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Tinta Limón.
- . (2014). Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Sociedade e Estado*, 29(2), 341-371.
- Sullivan, J. P. (2012). *From Drug Wars to Criminal Insurgency: Mexican Cartels, Criminal Enclaves and Criminal Insurgency in Mexico and Central America. Implications for Global Security*. Fondation Maison des sciences de l'homme, Collège d'études mondiales, (9). <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00694083/document>
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.

NECROPOLÍTICA, POLÍTICAS POST MORTEM Y TRANSFEMINISMOS

Sayak Valencia

Introducción

A la luz del cuestionamiento de Sarah Nutall (2012) acerca de «cómo y en qué términos regresamos a la pregunta sobre el cuerpo muerto ahora, como cuerpo, vida llorada y forma de mortalidad, de desierto o vacío en el cuerpo político» (p. 93), pienso en la posibilidad de responder desde un marco de lectura transfeminista que busca nombrar la muerte no solo como un acto que clausura la vida y la elimina, sino como un proceso que sucede por etapas, dentro de la masacre continuada en la que viven muchas poblaciones minorizadas y que Achille Mbembe entiende como necropolítica (2011).

En este sentido, el objetivo de esta reflexión no es negar el hecho de que el asesinato corte tajantemente la vida, sino mostrar que, ante este escenario de negación radical y privación atroz, han surgido contestaciones políticas que utilizan la presentación del cuerpo muerto para dignificarlo y evitar su borramiento como sujeto. A esta politización del cuerpo asesinado y presente la denomino política *post mortem*, un tipo de política que no es nueva pero que se hace más visible en su relación de contestación a la necropolítica. Así, en los siguientes apartados reflexionaré en torno a ella como una de las posibilidades de insurrección y dignificación del cuerpo muerto dentro del contexto ultraviolento contemporáneo. Para ello, considero necesario definir lo que entiendo por necropolítica, neopolítica y política *post mortem*. Tomo el término

«necropolítica» del teórico camerunés Achille Mbembe, quien la define como «el tipo de política donde ésta se entiende como el trabajo de la muerte en la producción de un mundo en el que se acaba con el límite de la muerte» (2012, p. 136). Mbembe utiliza este concepto para referirse a tres cuestiones: 1) los contextos en los que «el estado de excepción se ha vuelto lo normal»; 2) las «figuras de la soberanía cuyo proyecto central es la instrumentalización generalizada de la existencia humana, y la destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanas juzgados como desechables o superfluos», y 3) «las figuras de la soberanía en las cuales el poder, o el gobierno, se refieren o apelan de manera continua a la emergencia, y a una visión ficcionalizada o fantasmática del enemigo. Que por estar amenazados, podemos matar sin distinción a quienes consideremos nuestro enemigo» (2012, p. 136).

Necropolítica

Parto de la definición de Mbembe sobre la necropolítica para hablar de la violencia como un lazo que une los procesos coloniales de expolio y violencia extrema con el proyecto contemporáneo de la modernidad, a través de la eliminación sistemática y continua de las poblaciones disidentes. A esta continuidad la denomino intermitencia colonial, con el fin de aclarar que, si bien los procesos neocoloniales en nuestros días no son idénticos a los procesos coloniales de antaño, sí guardan una relación de gubernamentalidad que entreteje la necropolítica con la biopolítica (Foucault, 1979) y, en el mundo contemporáneo, con la psicopolítica digital (Han, 2014).

En este sentido, me parece importante expandir los alcances del término necropolítica más allá de la raza y la clase hacia la gobernabilidad de los cuerpos de las mujeres cis¹ y trans y de aquellos que encarnan géneros y sexualidades disidentes, como las masculinidades trans, que desafían la heteronorma y el cis-tema binario y que, por tanto, son producidos en la imaginación colectiva como poblaciones aberrantes que pueden/deben ser tomadas como enemigos a eliminar brutal y violentamente. Tal como muestran las cifras actuales de feminicidio y transfeminicidio en México, en el primer trimestre de 2020 fueron asesinadas 964 mujeres cis (Martínez, 2020), mientras que los asesinatos a personas trans en 2019 llegaron a 331 (Transrespect Project, 2019).

1 La palabra cis hace referencia a las personas, en este caso mujeres, que no presentan discordancia entre el género asignado al nacer y el género con el que se identifican.

En este sentido, propongo la necropolítica como la gestión y rentabilización de los procesos de muerte que en el Estado mexicano están altamente vinculados con el machismo y el necropatriarcado, cuyo poder se expande de manera metaestable² entre clases, razas y generaciones, y desembocan regularmente en contra de las personas no binarias, *queer*, racializadas, pobres, contestatarias y/o precarizadas.

Por necropatriarcado entiendo el privilegio de ejercer las técnicas de violencia necropolítica otorgado por el patriarcado a la figura-cuerpo del varón individual (como microsoberano de las poblaciones que están a su cargo). Los varones tienen entre sus privilegios de género el conocimiento y la socialización cultural en el uso de las técnicas de la necropolítica, y la legitimidad en el manejo y el uso de la violencia como técnica fundamental de gobierno. Es decir, el pacto patriarcal mexicano (aunque este pacto no se da solo en México), donde se firma tácitamente un contrato de impunidad y de falta de justicia en torno a los crímenes contra las mujeres trans y cis, y sobre las poblaciones minoritarias por raza/etnia, sexualidad y clase, hace que los ejecutores de esta violencia de género y sexual, regularmente varones heterosexuales, sean la mano armada del «soberano», en tanto que tiene el monopolio de las técnicas de la muerte para gobernar sobre el género, la clase, la raza, la disidencia sexual y la diversidad funcional. Sin embargo, hay que entender que este pacto es parte de la cartografía política de la masculinidad machista que sostiene el discurso oficial de la nación heterosexual (Curiel, 2013).

En este sentido, la cara más visible de este necropatriarcado es la máquina (trans)feminicida³ que contabilizó más de 53 000 feminicidios cometidos en territorio mexicano contra mujeres entre 1985 y 2016 (Segob *et al.*, 2017).

2 Celia Amorós define este pacto de la siguiente manera: «Podría considerarse al patriarcado como una especie de pacto interclasista, meta-estable, por el cual se constituye en patrimonio del genérico de los varones en cuanto se auto-instituyen como sujetos del contrato social ante las mujeres —que son en principio las “pactadas”. Esto dicho así es muy esquemático [...]. Pero en principio el patriarcado sería ese pacto —interclasista— por el cual el poder se constituye como patrimonio del genérico de los varones. En ese pacto, por supuesto, los pactantes no están en igualdad de condiciones, pues hay distintas clases y esas diferencias de clases no son ¡ni mucho menos! irrelevantes. Pero cabe recordar, como lo hace de forma muy pertinente Heidi Hartmann, que el salario familiar es un pacto patriarcal entre varones de clases sociales antagónicas a efectos del control social de la mujer» (Amorós, 1994, p. 27).

3 Tomo la figura de máquina feminicida del escritor y periodista mexicano Sergio González Rodríguez, que la propone para analizar el feminicidio en Ciudad Juárez en su libro *Huesos en el desierto*, de 2002, reeditado en 2005 por Anagrama.

Neopolítica

Utilizo el concepto de neopolítica para definir la ocupación de un campo político poblado por los devenires minoritarios (Guattari y Rolnik, 2006) que no enarbolan una bandera común, pero que al aparecer debaten con su presencia «una reivindicación corporizada de una vida más vivible» (Butler 2017, p. 31), es decir, una exigencia de dignificación pública interseccional, que se apropia del derecho de hablar y aparecer en público: de hacer política. Se trata de una política que no apela a la simple representación/representatividad que se articula bajo los viejos mandatos binarios de la soberanía masculina entendida como humanismo y cuya causa común deja fuera del marco democrático a las intersecciones y a las diferencias, pues estas contravienen «la construcción tecnológica de “la verdad natural” de los sexos que se realiza con el soporte de un régimen epistemológico binario y visual de la concepción heterocentrada de lo humano» (Flores, 2017, p. 35). Por el contrario, los sujetos de la neopolítica se articulan bajo una multiplicidad de demandas que configuran una constelación política no subsumible a ideales neoliberales de normalización. En este sentido, la neopolítica se presenta con múltiples rostros y geopolíticas que hablan en distintas lenguas y no solo en el idioma oficial de la protesta. Esta multitud (Virno, 2003) busca otros interlocutores para hacer alianzas prácticas que eviten el cercamiento, la desposesión y la masacre. Ejemplos de estas reivindicaciones neopolíticas son los movimientos transnacionales: #VivasNosQueremos, #NiUnaMenos, #MeToo, #BlackLivesMatters, #SeVaACaer, #MareaVerde, #AbortoLegalYa, por mencionar algunos. En este sentido, los transfeminismos⁴ son formas de

4 El término transfeminismo busca enunciar una actualización crítica sobre la forma tradicional de interpretar y gestionar el sistema sexo-género y la sexualidad que afectan al sujeto político del feminismo. Es decir, el transfeminismo pone en el centro del debate la necesidad de articular de forma interseccional la norma heterosexual como régimen político y económico que da pie a la división sexual del trabajo y a su vez origina las desigualdades estructurales entre los géneros que están atravesados por especificidades de raza/etnia, clase, disidencia sexual con nuevos elementos como la no exclusión y despatologización de los cuerpos trans, la legalización del trabajo sexual, la reapropiación de la representación pornográfica (pospornografía feminista), la crítica al amor romántico, la diversidad funcional y la crítica corpo-decolonial del movimiento *fat power*, así como la violencia intensiva en la cual se sitúan los cuerpos disidentes en países altamente neoliberalizados y/o excoloniales. Esta incorporación de elementos a las agendas feministas está siendo reivindicada desde hace más de una década por distintos colectivos activistas de Latinoamérica y el Estado español. En el Estado español: Guerrilla Travolaka (<http://guerrilla-travolaka.blogspot.com>), Colectivo Hetaira (<http://www.colectivo-hetaira.org/>), Post Op (<http://archivo-t.net/post-op/>), y pensadorxs/escritorxs/artistas españoles como Paul Preciado (2009), Itziar Ziga (2009), Diana J. Torres (2011), Miriam Solá y Elena Urko

esta neopolítica, puesto que sus integrantes no son un pueblo sino una multitud que no aspiran a ser ciudadanos-consumidores, sino a transitar por otros circuitos no binarios donde las agendas de la insurrección no pongan límites identitarios ni nacionales, por el contrario, hagan poner en común prácticas de disidencia, supervivencia, cuidado e interdependencia en la masacre desenfrenada del necroliberalismo.

Transpolítica

En este contexto de insurgencias neopolíticas frente a la violencia necropolítica emerge la transpolítica, entendida como un cambio epistemológico radical en el paradigma de la definición tradicional de lo político en el cual las estrategias de supervivencia apelan a la desobediencia de las reglas pactadas para ser «buenos salvajes», «buenos minoritarios», reelaborando corporalmente y «de cuerpo presente»⁵ el léxico de la insubordinación y posibilitando la potencia de reorganizar lo político desde ámbitos poco transitados, en espacios donde la injusticia es norma para los cuerpos disidentes y/o minoritarios, y cuya masacre abona la reafirmación de la hegemonía heterocentrada del cis-tema colonial, patriarcal y racista, en varios sentidos: tanto física como simbólicamente, es rentable para las economías de la muerte, entendidas como aquellas donde se rentabiliza la vulnerabilidad y dañabilidad de los cuerpos de las mujeres y de los no binarios como un plusvalor dentro de procesos de circulación de capitales económicos y sexuales del capitalismo gore.⁶

Política post mortem

La madrugada del 30 de septiembre de 2016 en la avenida Puente de Alvarado, en la Ciudad de México, Paola Sánchez Romero, que era una mujer trans,

(2013). En América Latina: en Ecuador, Ana Almeida y Eli Vázquez (2010); en México, Sayak Valencia (2010, 2012, 2014, 2016); en Argentina, Laura Milano (2014), Nicolás Cuello y Laura Contrera (2016); en Chile, Colectivo CUDS (<https://disidenciasexualcuds.wordpress.com/about/>); en Colombia, Nadia Granados «la Fulminante» (www.lafulminante.com/), por mencionar a algunxs.

5 Hago referencia a las dos acepciones de la expresión que, por un lado, refiere a una persona viva: que está realmente presente, y no por medio de un representante o de otra forma, y, por el otro, refiere a un cadáver: que está expuesto y preparado para llevar después al entierro.

6 Uso el término capitalismo gore (Valencia, 2010), para hacer referencia a la reinterpretación dada a la economía hegemónica y global en los espacios (geográficamente) fronterizos, donde se rentabilizan más visiblemente los procesos de dar muerte.

fue asesinada mientras trabajaba. El asesino, un supuesto escolta armado de un funcionario público de Naucalpan, de nombre Arturo Delgadillo, solicitó sus servicios sexuales y unos minutos después de que Paola abordara el coche le disparó en dos ocasiones al corazón.

Los hechos los relatan sus compañeras de trabajo, quienes al escuchar los disparos corrieron a socorrer a la víctima, que tenía 27 años. El asesino fue capturado por las trabajadoras sexuales y entregado a la policía, que lo trasladó a las oficinas de la Fiscalía Desconcentrada en Investigación de la Delegación Cuauhtémoc, donde Kenya, una de las mujeres trans que presencié los hechos, lo reconoció a él y también al arma que empuñó esa noche: una pistola Pietro Beretta, calibre 9 mm. Sin embargo, pese a contar con evidencias contundentes y declaraciones de testigos presenciales, el juez Gilberto Cervantes Hernández dejó al asesino en libertad el 2 de octubre de 2016, dos días después del arresto, argumentando no contar con pruebas suficientes para inculparlo.⁷

Ante la sentencia exculpatoria a favor del asesino, las compañeras y amigas de Paola se preguntan durante su funeral: ¿dónde está la justicia para los que no la pueden pagar?, haciendo con ello una crítica certera al Estado mexicano, donde la ley y la justicia no son equiparables, sino por el contrario, el Estado y sus agentes se atribuyen el poder de aplicar discrecionalmente la ley, o no aplicarla en absoluto. Ante la injusticia, las amigas de Paola, que se articulan como una comunidad de afecto, deciden no resignarse y, camino al cementerio, sacan a la muerta a protestar en el lugar en que fue asesinada para reclamar justicia.⁸ Sin embargo, esta justicia no se reclama ya al Estado y sus instituciones, sino que se propone como un llamado a otros a empatizar con la rabia y la impotencia que genera en la población mexicana la desatención y la falta de seguimiento de los crímenes y delitos de todo tipo y, especialmente, los perpetrados contra mujeres trans y cis que desembocan en transfeminicidios y feminicidios diarios. En ese orden de ideas, esta comunidad trans de sexoservidoras decide manifestar el cuerpo muerto para llamar a la producción de una alianza, aunque sea instantánea.

7 Algunas notas periodísticas sobre el caso de Paola: www.vice.com/es_mx/article/bn4w7v/la-historia-completa-de-paola-transsexual-asesinada-impune-prostituta; www.elgrafico.mx/la-roja/05-10-2016/pasean-mujer-muerta-para-exigir-justicia-en-cdmx

8 Videos donde puede verse la manifestación del cuerpo muerto como protesta contra la impunidad: www.youtube.com/watch?time_continue=22&v=sE33z7neFOQ; www.youtube.com/watch?v=fkXAFnA5SEE; www.youtube.com/watch?v=TF1kBP1AaA

Deciden pues no quedarse en el obituario ni aceptar como única la vía legal y permitida por el Occidente moderno para distribuir el duelo. Por el contrario, despliegan una política *post mortem* que rebate, transgrede y desobedece al necropoder, pues, como reflexiona Martín De Mauro, «lo que logra el necropoder, y la respectiva violencia feminicida, es dislocar el “pacto sepulcral” en tanto destruye los lazos de ese cuerpo con la comunidad» (2017, p. 154).

Así, el objetivo de las políticas del cuerpo (muerto) presente, es decir, de la política *post mortem*, activada por el acto de esta comunidad de mujeres trans mexicanas en respuesta al transfeminicidio de Paola, es justamente la rearticulación de la fuerza de la comunidad para «la re-construcción de un marco biográfico de la violencia (trans)feminicida en disputa al relato jurídico-policial y también a las crónicas periodísticas que se escriben desde presupuestos ontológicos por demás individualizantes y personalistas [y estigmatizantes]» (De Mauro, 2017, p. 151).

Este acto de presentación del cuerpo muerto es inverso a la exposición y basurización de los cuerpos de las mujeres asesinadas⁹ de manera violenta que hacen los medios; este acto de presentación del cuerpo muerto digno evita que desaparezca, evita el olvido, se rebela ante la indiferencia de otra muerta más, prohíbe el mutismo, obliga al extrañamiento puesto que, como argumenta Moretti, «es la exposición corporal la que habilita las alianzas, la que alumbra una interdependencia que permite agencias que impugnen esa violencia normativa» (2017, p. 26). Este acto organizado desde la digna rabia (concepto de inspiración zapatista) puede considerarse espontáneo, mínimo y aislado, pero en su acontecer mueve las estructuras de la anestesia social mexicana en torno al (trans)feminicidio, pues la sociedad se ha acostumbrado a contabilizar mujeres cis y trans muertas todos los días a manos de la violencia necropatriarcal.

Por ello, esta manifestación «de cuerpo presente» contra la corrupción del sistema de justicia, despliega una dimensión de lo político que transgrede los ordenamientos nominalistas y les da voz y cuerpo a otras formas de lucha y resistencia, incluso después de la muerte, ejemplificando cruenta y descarnadamente las condiciones en las cuales ciertas poblaciones viven y mueren cotidianamente. Más allá de una visibilización del asesinato y de

9 A este respecto, se pueden revisar las aportaciones de teóricas feministas como Rita Segato (2003, 2004, 2006, 2016), Mariana Berlanga (2018) y Julia Monárrez (2009).

la impunidad, el acto de sacar al cuerpo a manifestarse después de muerto inaugura un desplazamiento del ejercicio de lo político a través de lo que en este trabajo denomino política *post mortem*.

Esta política logra superar la saturación de la espectacularidad y banalización de los cuerpos muertos que hace el relato oficial y visual producido en torno al feminicidio y lo político. Se trata de un relato fragmentado donde la violencia no es asumida como una desatención e incumplimiento de los compromisos estatales en torno a garantizar la seguridad y protección para las poblaciones a cargo del Estado y donde los medios de información revictimizan o descalifican los hechos culpando a las asesinadas por medio de juicios morales acerca de su sexualidad, su género y su clase.

Este gesto de activismo *trans mortem* desplaza los alcances del agenciamiento colectivo y se posiciona como una metodología del duelo desde el agenciamiento y la construcción de una memoria que no se revictimiza. Este acto dinamita la ortopedia del aparato jurídico y hace un llamado a la activación de comunidades y alianzas donde lo político no se circunscribe solamente a los cuerpos vivos, sino que también reclama alianzas con los cuerpos asesinados, con los cuerpos muertos, con los cuerpos desaparecidos que integran el mapa necropolítico y doliente del México contemporáneo, mostrando con ello «la distribución selectiva y política de la precariedad como clave para comprender una de las especificidades de la violencia feminicida, esto es, la exposición selectiva a la violencia, el daño y la muerte» (De Mauro 2017, p. 153).

En esta línea de pensamiento, volvemos a Mbembe, que nos dice: «Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral» (17 de junio de 2016). Sin embargo, con el fin de salir de las dicotomías, me pregunto si siguen siendo válidas, como modos de lectura, las polarizaciones entre la razón vs. la emoción o los afectos para explicar las resistencias *post mortem*. Considero que no. Me pregunto además si desde nuestros devenires minoritarios estaremos reduciendo la agencia a una mera contraofensiva. Me parece relevante pensar si estamos volviendo a reproducir el juego de caminar en círculos dentro de los circuitos del lenguaje de la razón occidental heteropatriarcal para pensar la pérdida y el duelo, para fraguar la política de la memoria y el duelo.

Las respuestas de las políticas *post mortem* tienen su potencia en que no acatan la dicotomía de la razón masculina imperial o su reverso: el cuerpo otro brutalizado que se defiende en una contraofensiva que reproduce las

lógicas guerreras y las reglas del juego para dolerse, donde el cuerpo exanguie es confinado a pensar lo político como jurídico, donde no solo es desposeído, sino cercenado en sus modos de acción y en su imaginación para que así no patee el tablero de las democracias fascistas.¹⁰

Conclusiones

Es necesario aclarar que los agenciamientos transpolíticos no rechazan los afectos ni las emociones, al contrario, los vuelven una metodología de acción sentipensante. De esta manera, la política *post mortem* se nutre de afectos para crear formas políticas que no hacen divisiones binarias entre el cuerpo y la razón, puesto que se cristalizan en otras imaginaciones políticas y prácticas situadas. Rebato la idea de que la insurrección esté constituida solo por cuerpos, de hecho, la reducción al grado material es una forma eficaz de las tecnologías de la colonización para reducir a las subjetividades inconformes.

En este sentido, el cuerpo político de los transfeminismos, entendidos como una ontología social compleja, no se reduce a un cuerpo que busca escapar del género y la sexualidad normativos y sus violencias, sino que se caracteriza por intentar hacer alianzas estratégicas que excedan los límites de la política tradicional y, como hemos ejemplificado en este texto, buscan construir una ética y una política que suspendan la precariedad, y sostengan y dignifiquen la vida y su reverso, sembrando las bases para construir una memoria que aún es frágil pero no por ello será borrada.

Una memoria donde las políticas *post mortem* representan un acto desestabilizador que cambia las reglas del juego y la decodificación de la ortopedia crítica binaria e institucional, haciendo lo que no se puede nombrar ni pensar dentro del encuadre patriarcal racional: romper con el lenguaje del duelo impuesto por la élite sexual y demarcándose, de una manera extremadamente desencantada, de lo que puede interpretarse en Occidente como política.

Finalmente, la política *post mortem* se trata de modificar la producción de los procesos de subjetivación y los modos de producir y reproducir la vida

¹⁰ Me inspiro en las democracias fascistas de Zillah Eisenstein (2012) y realizo una lectura cruzada con la propuesta de Guattari y Rolnik (2006), que se refieren al capitalismo como un régimen de gobierno de las poblaciones a través de lo capitalístico. Entonces, con democracias fascistas, hago referencia a un tipo de democracia contradictoria que utiliza el gesto estético y el diseño para ocultar o celebrar (según sea el caso) sus tintes fascistas y disfrazarlos de inofensivos, pero que tiene largo alcance en la forma de crear un consenso sensible y acrílico.

y el duelo en un contexto extremadamente sangriento, donde la presentación del cuerpo muerto suponga una forma de interrupción de la anestesia social ante la masacre y logre producir respuestas afectivas que modifiquen las estructuras de percepción social sobre el cuerpo trans y los devenires minoritarios en general como dignos y con derecho a vivir. Y donde el cuerpo presente de las mujeres asesinadas nos diga desde el más allá: «Yo no quiero morir esta muerte» (Mbembe, 2016).

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, C. (1994). *Feminismo: igualdad y diferencia*. PUEG, UNAM.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lésbica y En la Frontera.
- De Mauro, M. (2017). 0,1 notas sobre ¿cómo leer un caso de feminicidio? En A. Canseco, M. V. Dahbar y E. Song (eds.), *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler* (pp. 147-173). Sexualidades Doctas.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Flores, V. (2017). *Tropismos de la disidencia*. Palinodia.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de Sueños.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica*. Herder.
- Martínez, F. (25 de abril de 2020). Primer trimestre de 2020, el más violento contra las mujeres. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/04/25/primer-trimestre-de-2020-el-mas-violento-contra-las-mujeres-2332.html>
- Mbembe, A. (2012). Necropolítica. Una revisión crítica. En H. Chávez (curadora), *Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas* (pp. 131-137). MUAC, UNAM.
- . (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. NED Ediciones.
- . (17 de junio de 2016). «Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral». Entrevista de A. Fernández-Savater, P. Lapuente Tiana y A. Varela. *El Diario.es*. https://www.eldiario.es/interferencias/Achille-Mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_6_527807255.html

- Moretti, I. (2017). Juego de heraldos. La pregunta por la agencia. En A. Canseco, M. V. Dahbar y E. Song (eds.), *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler* (pp. 25-49). Sexualidades Doctas.
- Muedano, M. (22 de octubre de 2017). Imparable, el crimen contra las mujeres; cifras del INEGI. *Excélsior*. <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/10/22/1196308>
- Nutall, S. (2012). Violencia, re-composición, superficie: culturas visuales en Johannesburgo. En H. Chávez (curadora), *Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas* (pp. 93-115). MUAC, UNAM.
- Segob, Inmujeres y ONU Mujeres (2017). *La violencia feminicida en México, aproximaciones y tendencias 1985-2016*. <https://www2.unwomen.org/-/media/field%20office%20mexico/documentos/publicaciones/2017/10/violenciafemicidamx%2007dic%20web.pdf?la=es&vs=5302>
- Transrespect Project (11 de noviembre de 2019). Día de la Memoria Trans 2019. Transrespect vs. Transphobia. <https://transrespect.org/es/tmm-update-trans-day-of-remembrance-2019/>
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud*. Traficantes de Sueños.

FEMINISMO(S) Y NECROPOLÍTICA: LOS DIÁLOGOS PENDIENTES EN LATINOAMÉRICA

Andrea Ivanna Gigena

Introducción

En los últimos años, y aunque el fenómeno dista mucho de ser reciente, la mayor visibilidad de la violencia contra las mujeres articuló un nuevo momento en el feminismo de la región latinoamericana caracterizado por la sostenida movilización y lucha «en defensa de la vida» (Gutiérrez Aguilar, 2018) y la ampliación de derechos. Junto con esto, de modo progresivo (y también conflictivo) se han ampliado las fronteras de aquello que se entiende son los cuerpos violentados: los sexodisidentes y feminizados.

Asimismo, como corolario, desde el campo de la movilización feminista se presentan variadas interpretaciones y abordajes sobre la violencia: orígenes, causas, tipos, etc. Lo común, salvo pocas excepciones que mencionaré oportunamente, es que las reflexiones feministas (incluso las más recientes que se inscriben en un campo de pensamiento des/poscolonial) no dialoguen con la noción de necropolítica.

Este concepto, esgrimido por el teórico camerunés Achille Mbembe, tiene la potencialidad de reunir en su interpretación sobre la violencia contemporánea los efectos de los diferentes estadios del capitalismo, en su vínculo con el racismo (estatal y no estatal), a partir de una genealogía que se remonta a la historia de conquista y colonización que da origen a la modernidad occidental. Y aunque Mbembe no pensó la violencia en clave de género(s), muchas

de las dimensiones por él planteadas encuentran una singular correspondencia con el modo en que la violencia por razón de género(s) se expresa en Latinoamérica: como masacre, crueldad, profanación y espectacularización de la muerte.

Me interesa, entonces, presentar cómo las reflexiones feministas de la región han abordado el tema de la violencia contra las mujeres desde la década de los setenta, que es cuando tanto el feminismo como la violencia adquieren una visibilidad especial en Latinoamérica, para demostrar, luego, por qué es importante alentar este diálogo entre feminismo(s) y necropolítica — iniciado por las feministas Breny Mendoza y Sayak Valencia—. La propuesta de Mbembe constituye un marco de referencia epistémico que amplía el horizonte de interpretación sobre la violencia y permite considerar en la misma a otros cuerpos similarmente violentados pero que no admiten ser subsumidos en la categoría de «mujer».

La violencia en la trayectoria del feminismo latinoamericano y del Caribe

El feminismo de la «segunda ola» en nuestra región tuvo su expresión hegemónica en el denominado feminismo latinoamericano y del Caribe: un movimiento político y un conjunto de reflexiones sobre la emancipación femenina inspiradas en el feminismo occidente-centrado, que emergió a mediados de la década del setenta, con la organización de grupos de mujeres y/o feministas en diferentes países de la región.

Este feminismo emerge, como es evidente, en un contexto signado por regímenes autoritarios y/o dictaduras militares (¡en condiciones inverosímiles!, dirán con razón algunas referentes de este proceso), vinculado mayormente a partidos y movimientos de izquierda que resistían el sistema de opresión, represión y terrorismo de Estado. La participación de muchas mujeres en la Primera Conferencia Mundial de la Mujer, la celebración del Año Internacional de la Mujer y la Declaración del Decenio de la Mujer (1975, ONU) también serán una importante influencia.

Según Urania Ungo, en coincidencia con muchas otras feministas, el feminismo latinoamericano y del Caribe es «una hija de la izquierda» o «la hija rebelde del socialismo» (2000, p. 131). La rebeldía fue reivindicar la autonomía de las mujeres respecto de los partidos y movimientos de izquierda, en la medida en que estos mantenían vedadas al interior de sus organizaciones cualquier reivindicación específica de mujeres y feministas:

Desde el nacimiento de esta segunda ola, el feminismo de América Latina y el Caribe se caracterizó por su crítica tanto al sistema de opresión de género como por su crítica a las condiciones de opresión económica y política. Asimismo, desde sus inicios, el movimiento feminista se caracterizó por su análisis crítico de las interrelaciones entre patriarcado y el carácter represivo del Estado (Camacho y Sagot, 2005, p. 29).

Así, el feminismo latinoamericano y del Caribe continuaba la lucha y la oposición al orden social imperante, pero ponía como eje de su agencia la autonomía personal y política de las mujeres.

Esta corriente se internacionaliza en la década del ochenta con la realización de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (EFLAC), convocados cada tres años en diferentes países de la región y con un número de asistentes que aumentó regularmente desde sus inicios hasta los 2000.¹ Estos encuentros fueron «espacios de reflexión política y elaboración de estrategias» (Vargas, 1998, p. 14), autogestionados y altamente heterogéneos.

Uno de los aportes más significativos de este feminismo fue posicionar el tema de la violencia contra las mujeres como un problema de orden público (ni individual ni doméstico ni intrafamiliar), un problema de poder, producto de la opresión y la desigualdad de género. Pero, acorde con cada momento histórico, la arista privilegiada de este problema fue mutando.

Así, la primera violencia que se visibilizó fue la del terrorismo de Estado. En el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, realizado en Bogotá en 1981, el movimiento declaró el 25 de noviembre como fecha conmemorativa de la violencia contra las mujeres en homenaje a las hermanas Minerva, Patricia y María Teresa Mirabal, asesinadas por el dictador Rafael Trujillo en República Dominicana. Esto dejaba en evidencia que las mujeres, incluso muchas de ellas sin reivindicarse como «feministas» (como sucedería en Argentina con las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo y en Guatemala con la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala [Conavigua]),² sostenían una lucha frontal (no armada) contra los regímenes autoritarios en la región.

1 Bogotá, Colombia, 1981; Lima, Perú, 1983; Bertioga, Brasil, 1985; Taxco, México, 1987; San Bernardo, Argentina, 1990; Costa del Sol, El Salvador, 1993; Cartagena, Chile, 1996; Juan Dolio, República Dominicana, 1999; Playa Tambor, Costa Rica, 2002; Sierra Negra, Brasil, 2005; Ciudad de México, México, 2009; Bogotá, Colombia, 2011; Lima, Perú, 2014; Montevideo, Uruguay, 2017.

2 Tanto Madres como Abuelas de Plaza de Mayo fundaron sus organizaciones en 1977. Conavigua fue formalmente creada en 1988, pero sus fundadoras comenzaron a organizarse en 1985.

El 25 de noviembre es una fecha recuperada, luego, en la 54.^a sesión de la Asamblea General de Naciones Unidas (1999) para declararla como el Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer o Día Internacional de la No Violencia de Género a nivel global.

La segunda violencia que visibilizó el feminismo latinoamericano y del Caribe fue la «patriarcal», que atravesaba todo el espectro ideológico de la época. El *feminismo como negación del autoritarismo*, expresión expuesta por las feministas chilenas (Julieta Kirkwood, Margarita Pisano y la organización La Morada), condensa esta concepción de la violencia que fue la brújula al interior del feminismo latinoamericano y del Caribe para posicionarse tanto contra los autoritarismos de derecha (en el Estado) como contra los de izquierda (en los movimientos populares y de liberación nacional).

La tercera violencia que se visibilizó, ya en la década de los noventa y mediante la elaboración del concepto de femicidio o feminicidio, fue la de los atentados contra la vida de las mujeres. El concepto intentó capturar la especificidad de la violencia por razón de género en la región, en un espectro muy amplio de situaciones de violencia causadas «por parejas, exparejas, familiares y agresores sexuales» y comúnmente tipificadas como «homicidios», «inducción al suicidio», «muerte por abortos clandestinos», «mortalidad materna evitable» o «todas aquellas muertes en las que el factor de riesgo es ser mujer» (Centro Feminista de Información y Acción [Cefemina], 2010, p. 479).

La noción de femicidio fue ganando la agenda del movimiento feminista (en casi todas sus expresiones), así como la de las organizaciones de la sociedad civil, los Estados y los organismos internacionales.

La emergencia del concepto de feminicidio se contextualiza en una serie de acciones llevadas adelante por grupos de mujeres y feministas, en los espacios nacionales y subregionales (conformación de redes), de sensibilización e incidencia política (propuestas de legislación y políticas públicas), orientadas a la prevención y sanción de la violencia contra las mujeres.³ Asimismo, un

3 La literatura muestra claramente que la acción feminista regional vinculada al feminismo latinoamericano y del Caribe ha tenido una incidencia significativa, cuando no determinante, en la declaración de la violencia contra las mujeres como un problema de salud pública por la Organización Panamericana de la Salud (1993); en la sanción de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, Convención de Belém do Pará (1979), que tiene carácter vinculante para los Estados signatarios y parte de la OEA; en el funcionamiento de la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM-OEA) y en el Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belém do Pará (MESECVI); en la inclusión de la violencia contra las mujeres en la Plataforma de Acción de la IV Conferencia Mundial de Naciones Unidas

estudio empírico y sistemático realizado en la década del noventa en Centroamérica (Pola, 2008; Carcedo y Sagot, 2001) sobre la singularidad de los asesinatos de mujeres permitió definir y tipificar acabadamente el concepto. Las reflexiones de Lagarde (2001) relativas al feminicidio aportaron luego a su difusión.

Así, cuando desde la Red Feminista Centroamericana contra la Violencia hacia las Mujeres dicen: «Hemos nombrado, visibilizado, analizado y denunciado el femicidio al igual que en el pasado lo hicimos con la violencia contra las mujeres»,⁴ dejan en evidencia que durante (más de) tres décadas este feminismo percibió y trabajó por instalar como problema público la violencia contra las mujeres, sus particularidades locales y regionales.

Ahora bien, no son pocas las feministas que, al analizar el actual devenir de la(s) violencia(s), se refieren a sus nuevos modos y condiciones de manifestación, que difieren de aquellos ya visibilizados por el feminismo latinoamericano y del Caribe: «[El sistema] está generando un tipo de violencia contra las mujeres con unas nuevas formas, más atroces que la violencia típica de género que se tenía antes».⁵

Asimismo, la violencia ha dejado de ser un fenómeno de mayor preeminencia en Centroamérica y las zonas fronterizas mexicanas (como el emblemático caso de Ciudad Juárez) y se ha extendido, en sus manifestaciones más descarnadas, a todos los países de la región y todos los sectores sociales. Esto, agudizado en los últimos años por la expansión de una nueva reacción conservadora (muchas veces expresada en fundamentalismos religiosos) con efectos políticos significativos, tal como puede observarse en Brasil, Costa Rica, Paraguay y Nicaragua.

También, algunas corrientes feministas más recientes (influenciadas por los nuevos planteamientos de la tercera ola feminista y la diversificación de la categoría de género) advierten que la violencia por razón de género que vivimos en la actualidad desborda la categoría monolítica de «mujer» sobre la cual se construyó el proceso antes descrito de visibilización de violencias.

Esto se debe, además de a la influencia del feminismo de la segunda ola, a que el feminismo latinoamericano y del Caribe no consideró la dimensión colonial que atraviesa las experiencias subjetivas y vitales en nuestra región

sobre la Mujer (Beijing, 1995), y en otras instancias de similar significatividad.

4 Consultado el 27 noviembre de 2018, <http://www.redfeminista-novienciaca.org/>

5 Entrevista realizada por la autora a C. D., El Salvador, marzo de 2017.

en el abordaje de la violencia. Sin embargo, atender a las experiencias de la colonización permite acercarnos a marcos interpretativos más complejos y capaces de reflejar la singularidad de la violencia contemporánea que, por la propia dinámica del desarrollo capitalista, se muestra en sus dimensiones más descarnadas.

La semejanza señalada por varios/as autores/as entre las prácticas coloniales y la violencia contemporánea dista mucho de ser solo una analogía analítica útil. Se trata más bien de reconocer la actualización, sin más mediaciones que las temporales, de un régimen de deshumanización y *dominación absoluta* sobre determinadas poblaciones. Aquí es donde, pienso, la *necropolítica* ayuda a entender mejor la violencia.

Para abordar esta idea comenzaré presentando, resumidamente, lo que entiendo son las ideas centrales de Achille Mbembe para, después, introducir las mediaciones en clave feminista y geopolíticas que se han hecho al concepto de necropolítica desde los márgenes de la producción de sentidos y conocimiento hegemónico, pero desde el centro mismo de la producción de violencia y muertes: desde la «última esquina de Latinoamérica» en México y desde uno de los países del «triángulo norte de Centroamérica»: ⁶ Sayak Valencia y Breny Mendoza.

Pero antes considero imprescindible realizar una aclaración, dada la delicada tensión que el cuestionamiento a la categoría de mujer genera en el escenario feminista regional. No creo que el cuestionamiento implique desechar, sin más, aquella categoría de mujer que debe ser valorada como efecto de su tiempo histórico y disputada en términos de su «ampliación» y no de su «negación».

No es posible, aun en la pluralidad de feminismo(s) que componen el actual escenario feminista regional y que reivindican diferentes genealogías, soslayar los aportes que hizo el feminismo «histórico», visibilizando las diferentes manifestaciones de la violencia contra las mujeres hasta llegar al concepto de feminicidio. Esa trayectoria ha servido para articular múltiples luchas «en defensa de la vida» desde la década de los setenta.

Asimismo, en el actual contexto marcado por una reacción conservadora, cuyo proyecto es restaurar un orden «sacralizado» y anterior a muchos de los derechos hoy reconocidos para grupos minoritarios, el cuestionamiento no

⁶ Entiendo que estos espacios representan «laboratorios de experimentación», tanto de nuevas formas de violencia y sujeción capitalista-colonial-patriarcal como, también, de resistencia feminista.

puede perder de vista la dimensión estratégica de las luchas. En lo inmediato, resulta muy importante «resguardar» algunos mecanismos e instrumentos alcanzados para resistir la embestida conservadora y fundamentalista.

La necropolítica como recurso de interpretación de la violencia contemporánea

Para quienes inscribimos durante muchos años nuestra reflexión y análisis en la tradición foucaultiana desde los márgenes de la eurocentricidad, Achille Mbembe es uno de los referentes más importantes en relación con el tema de la violencia contemporánea. Este pensador poscolonial camerunés se interesó por analizar las prácticas que producen muertes en determinadas poblaciones a través de un ejercicio sistemático de la violencia y el terror.

En esta tarea, el autor desanda las categorías de biopolítica y soberanía (a partir de las obras de Michel Foucault, Giorgio Agamben y Carl Schmitt) y apela a las reflexiones de Paul Gilroy, Susan Buck-Morss y Frantz Fanon para inscribir el ejercicio del poder (soberano y biopolítico) en el racismo emergido en las campañas de conquista y colonización en los márgenes de Europa.⁷ Así llega a las nociones de necropoder y necropolítica.

Mbembe (2006) asegura que en la modernidad global (nuestro presente) se articulan lo disciplinar, lo biopolítico y lo necropolítico bajo una forma capaz de alcanzar un dominio «absoluto» sobre algunos grupos poblacionales (tal como sucedía con los esclavos en tiempos de la colonización). Y, a diferencia de la interpretación que realizan algunos/as autores/as, considero que para Mbembe la necropolítica no es la contraparte de la biopolítica para asegurar la *homeostasis poblacional* (función que Foucault atribuyó al ejercicio biopolítico), sino una tecnología⁸ política diferenciada de la soberanía y la disciplina que tiene por fin la *masacre poblacional*.

⁷ El racismo es conceptualizado por Mbembe como una «economía psíquica», una «práctica de la imaginación», porque organiza las relaciones sociales en nuestras sociedades a partir de la idea de que la raza existe (cuestión largamente discutida en la ciencia) y de que se manifiesta en un «accidente»: el color de la piel. Asimismo, el autor reconoce dos antecedentes cruciales del racismo: el régimen esclavista en América, a partir del siglo xvii, y las burocracias imperiales coloniales (eugenésicas e higienistas) en Asia y África desde el siglo xix (Mbembe, 2005).

⁸ Las tecnologías deben entenderse como la dimensión estratégica de las prácticas, articuladas en un dispositivo: los medios en virtud de los cuales se cumplirán determinados fines (Castro-Gómez, 2010). A través de estas se producen los procesos de subjetivación. Foucault distingue entre las tecnologías gubernamentales, las del yo, las del poder (dominación), las de la producción y las de los signos (Foucault, 1996). Las tecnologías pastorales y soberanas también se articulan con las citadas.

Como ya fundamenté en otra ocasión (Gigena, 2012), considerar la necropolítica como una tecnología específica del actual desarrollo del capitalismo global le permite a Mbembe trascender el contenido eurocéntrico de la analítica foucaultiana sin soslayar su potencial como caja de herramientas analíticas y metodológicas.

Para Mbembe, la necropolítica es, además, una tecnología sustentada en el racismo que desborda los límites de la estatalidad. Es decir, es ejercida por el Estado, pero también por ciertas «maquinarias de poder» que desarrollan capacidades de control soberano en ámbitos o territorios de interés. En cualquier caso, la singularidad del ejercicio del necropoder es «la instrumentalización generalizada de la existencia humana y la destrucción material de cuerpos y poblaciones humanas» (Mbembe, 2006, p. 34).

¿Cómo puede esto explicar la singularidad de la violencia contra las mujeres, la violencia por razón de género? Pues bien, a diferencia del concepto de femicidio que, como reconocen sus principales referentes, funciona en cuatro niveles —el «teórico»,⁹ el «político»,¹⁰ el «operativo»¹¹ y el «jurídico»¹²—, la necropolítica de Mbembe opera privilegiadamente a nivel epistémico. Tanto Breny Mendoza (2009) como Sayak Valencia (2010), cuando se valen de la noción de necropolítica, lo hacen desde la dimensión epistémica.

Esto implica que la grilla de inteligibilidad determinante de la violencia contemporánea es la experiencia colonial. Desde este punto de partida es posible comprender que la conquista, la colonización y la colonialidad produjeron subjetividades singulares que hoy se encarnan en una multiplicidad de cuerpos, muchos de los cuales pueden subsumirse en la categoría común de *cuerpos feminizados*: por ejemplo, mujeres, sujetos sexodisidentes e indígenas.

9 Este nivel remite a las definiciones conceptuales que permiten ubicar a determinadas prácticas como femicidios: son las muertes que afectan a las mujeres por su condición de género y que vienen determinadas por las relaciones de desigualdad (y discriminación) que supone la subordinación de las mujeres a un régimen de dominación masculino. Las autoras reconocen a este nivel su carácter estratégico en pos de una transformación de las estructuras sociales y culturales que sostienen este sistema de desigualdades y habilitan el femicidio (Cefemina, 2010).

10 Hace referencia a la finalidad que esta definición tuvo en términos de responder a las necesidades del contexto político regional: visibilizar la cantidad, la tasa (siempre en aumento) y las diferentes expresiones de la violencia contra las mujeres (Cefemina, 2010).

11 Este nivel se anuda al nivel «teórico» y remite a la clara definición metodológica de la categoría, para poder identificar qué es y qué no es un femicidio, particularmente a instancias de investigación científica o un proceso judicial (Cefemina, 2010).

12 Vinculado, sin duda, con el nivel político en sus dimensiones institucionales, remite a la introducción del concepto en el marco normativo nacional y la asunción de este, sin contradicciones, por parte de legisladores/as y administradores/as de justicia en todos sus niveles (Cefemina, 2010).

Así, una persona puede encarnar un cuerpo mujer, disidente o indígena, pero también puede encarnar un cuerpo mujer-sexodisidente, un cuerpo mujer-indígena, un cuerpo mujer-sexodisidente-indígena o un cuerpo sexodisidente-indígena.

La violencia sobre estos cuerpos, en tanto feminizados, se ejerce con las mismas premisas epistémicas y mecanismos prácticos, agudizados cuando la conjugación de la subjetividad y su expresión corporal anuda o *interseca* más relaciones de poder.¹³

Debo la referencia de cuerpos feminizados al análisis que Karina Ochoa hace sobre los tópicos calificativos y clasificatorios que los debates de los colonizadores religiosos dieron sobre la diversidad poblacional durante la conquista: «La esclavitud (bestialización), la racialización (de las poblaciones colonizadas) y la feminización de los indios (que incorpora el sexismo y la misoginia)» (Ochoa Muñoz, 2014, p. 106).

La autora, revisando los argumentos de Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria (y sus efectos presentes) indica que «al indio/a no se le “humaniza” sino que se le feminiza, es decir, su carácter “otro” (bestial, inhumano, semihumano, etc.) se ve intercambiado o equiparado por el de ser *mujer*, [...] como sujeto inferiorizado y “penetrable”» (Ochoa Muñoz, 2014, p. 109).

Dada esta consideración particular de la población india/indígena (mi ámbito particular de estudio e investigaciones, por cierto), estas reflexiones complementan la interpretación de la necropolítica allí donde Mbembe, por origen y trayectoria, no puede llegar: la singularidad de la empresa colonial en América, la relación del conquistador con las poblaciones indígenas. Asimismo, me permiten marcar el énfasis de mis reflexiones (por propia trayectoria): las poblaciones colonizadas no-indígenas o mestizas, y no así la población negra. Finalmente, me permite comprender cómo algunas violencias (particularmente la agresión sexual) se ejercen sobre indígenas-varones del mismo modo que se ejercen sobre las mujeres.¹⁴

13 Y pueden añadirse también otras categorías significativas para nuestros contextos, como la clase, pero aquí prefiero enfatizar solo aquellas vinculadas a la feminización.

14 A principios de 2019 se conoció por los medios de prensa la muerte de un indígena mapuche en el sur de Chile (Temuco), que habría sido torturado y atacado sexualmente por sus compañeros de trabajo. El racismo y el clasismo, sin duda, ayudan en el ejercicio de la violencia sobre un cuerpo indígena en general. Pero al mediar la agresión sexual, tratándose de un varón, resta preguntarse si no son plausibles y necesarias las reflexiones de Karina Ochoa Muñoz sobre la feminización de la población indígena.

Ahora bien, volviendo a las feministas que recuperaron la noción de Mbembe, cabe mencionar el énfasis analítico que imprime cada una de ellas.

Breny Mendoza reflexiona a partir de las resistencias al necropoder tras el golpe cívico-militar que hubo en Honduras en 2009. Siguiendo a Mbembe, considera que ese golpe es reflejo de la necropolítica, que ella describe, situacionalmente, de la siguiente manera:

La necropolítica occidental por definición excluye al pueblo diversificado unido y busca aniquilarlo; la necropolítica se caracteriza por decidir quién vive, quién muere. Qué muertos duelen, cuáles no merecen duelo. La necropolítica es eurocentrada, hipermasculinista, furibundamente racista, heterosexista, y cada vez más latinoamericanofóbica. Es expresión de un capitalismo moribundo fundado en el odio, la violencia, el militarismo y la egología Occidental, que se resiste a caducar y cuenta aún con gran capacidad destructiva (Mendoza, 2009, s/d).

Su fuente de reflexión son las prácticas del movimiento Frente Nacional de Resistencia contra el Golpe, una articulación heterogénea que, según Mendoza, en tanto «bloque contrahegemónico hondureño» y dado el protagonismo de mujeres y feministas, puede ir más allá y contraponer a la necropolítica una «ética política de la no-violencia» (2009, s/d).

Es decir, Breny Mendoza considera que, desde este acontecimiento coyuntural, desde una experiencia geopolítica colonial singular («el tercer país más pobre del hemisferio occidental») y desde una herencia feminista reciente (que en el Cono Sur latinoamericano luchó contra las dictaduras y en Centroamérica, contra los regímenes autoritarios que instauraron guerras y permitieron la injerencia y ocupaciones militares: el feminismo latinoamericano y del Caribe), es posible pensar en la emergencia de una «nueva teoría feminista latinoamericana», descolonizada y descolonizadora, que, al asumir la humanidad de todos/as, sería una «nueva Epistemología del Sur» (Mendoza, 2009, s/d).

El asesinato de la líder indígena (lenca) Berta Cáceres en 2016, siete años más tarde, demostró, por un lado, el alcance voraz de la necropolítica tal como Breny Mendoza lo había anunciado, lo que se corresponde con lo planteado antes por Mbembe: el interés necropolítico por la extracción de los recursos naturales bajo una lógica de guerra regida por la relación entre los recursos y la vida:

Se trata de guerras de prelación donde se oponen dos tipos de materialismos: el materialismo de las riquezas —especialmente minerales— y el materialismo de los cuerpos. Salvo las guerras que aspiran a la aniquilación física del enemigo (genocidios), la mayoría de las guerras tienen como objetivo el cuerpo del otro, y se esfuerzan en mutilarlo (Mbembe, 2005, pp. 364-365).

Por otro lado, el asesinato de Berta Cáceres mostraba que una nueva política en clave feminista estaba oponiendo resistencia a la necropolítica y que, como antes contra el autoritarismo, la negaba aun a costa de sus más radicales acciones y consecuencias. Tengamos presente lo que Breny Mendoza denuncia inmediatamente después del golpe cívico-militar:

Necropolítica y necrofilia —o la atracción fatal del necropolitismo por los cuerpos mutilados y sin vida de las mujeres— se unen y sus efectos se intensifican. Por eso no sorprende que el femicidio en Honduras se haya magnificado en los cuatro meses de dictadura necropolítica. Ni que la dictadura les haya quitado la vida a quince personas de la comunidad LGBT (Mendoza, 2009, s/d).

Desde otras latitudes, ni tan distantes ni tan diferentes, Sayak Valencia focaliza su análisis a partir de otro punto de vista: el de quienes ejercen la necropolítica en la frontera norte de México.

Puntualmente, examina la versión local y fronteriza de aquellas «máquinas de guerra» no estatales para las que, según Mbembe, la anexión, ocupación, liberación y/o autonomía territorial ha dejado de tener importancia, ya que el territorio ha sido reemplazado por el(los) cuerpo(s). Las identifica y las renombra (de acuerdo con la singularidad local) como «sujetos endriagos, encarnados por las mafias y criminales mexicanos que forman parte del entramado del capitalismo gore» (Valencia, 2010, p. 143).

Para Valencia, la necropolítica se enlaza con el nuevo estadio del capital que, elevado a su paroxismo, combina sociedades hiperconsumistas y terror. A este fenómeno lo llama *capitalismo gore* y señala que, para asegurar su «governabilidad», se vale del monopolio de explotación de tres pilares: a) recursos naturales, b) seguridad privada, y c) cuerpo-mercancía de intercambio y consumo (Valencia, 2010).

Esta combinación necropolítica, dice Valencia, «vuelve a situar al cuerpo en el centro de la acción sin sublimaciones» (2010, p. 143). El blanco del poder no es el territorio, tampoco la población. Es el cuerpo, pero no en tanto

objeto del poder disciplinario. El cuerpo ahora es el campo de las batallas para extraer recursos naturales y ejercer violencia.

Ahora bien, aunque Valencia no lo expresa en estos términos, los cuerpos privilegiados del poder de la violencia extrema y sublimada son los feminizados. Y aquello que Mbembe (2006) describe para la esclavitud, en tanto estado de dominación absoluta (por la pérdida del «hogar», de los derechos sobre el propio cuerpo y del estatus político del/la esclavo/a) encuentra su mayor aproximación en el tipo de vida permitida y de muerte ofrecida a los cuerpos feminizados.

Y son esos mismos cuerpos los que encarnan las resistencias y las luchas por la vida de modo predominante, desafiando al necropoder. Ya Mbembe menciona:

El esclavo sigue siendo capaz de incorporar cualquier objeto, instrumento, lenguaje o gesto a una representación y estilizarlo. Por medio de la ruptura con su desarraigo y el puro mundo de las cosas del que es solo un fragmento, el esclavo es capaz de mostrar las capacidades proteicas de los lazos humanos mediante la música y el propio cuerpo, que es supuestamente la posesión de otro (2006, pp. 39-40).

Esas capacidades proteicas podemos verlas actualmente en la mayoría de las expresiones sexodisidentes, en muchos fragmentos de las masivas marchas que el movimiento feminista ha realizado en los últimos años en la región (mujeres, transexuales, travestis, lesbianas y no binarias¹⁵), y en sujetos y subjetividades performáticas (como Bartolina Xixa en Argentina, María Galindo en Bolivia, Pedro Lemebel en Chile, y Lukas Avendaño y la propia Sayak Valencia en México), entre muchas otras que nos resta descubrir.

A modo de conclusión

La falta de consideración de la experiencia colonial en el feminismo latinoamericano y del Caribe obedece, sin duda, a los efectos mismos de la colonialidad.¹⁶ Esto hace decir a algunas feministas decoloniales que, hasta la

15 Son las categorías sexogenéricas que el movimiento feminista de Argentina reconoce.

16 Cabe, sin embargo, mencionar que una de las compilaciones de Cefemina referidas al femicidio menciona (entendiendo que por mediación de las lecturas de Breny Mendoza) una breve referencia bibliográfica al texto «Necropolítica» de Mbembe, de 2003 (en inglés).

emergencia del feminismo antirracista decolonial en los 2000 no hubo una teoría propia y original en Abya Yala/Latinoamérica, en una clara referencia geo-político-epistémica (Espinosa Miñoso, 2017).

Personalmente, coincido con la afirmación de que el feminismo latinoamericano y del Caribe no pudo considerar la experiencia colonial como parte constitutiva de sus razones y acciones, aun cuando, por la coincidencia espaciotemporal, pudo dialogar con la predecesora discusión del pensamiento decolonial, la teoría del «colonialismo interno».

No suscribo, en cambio, la idea de que no produjo una teoría original, enraizada en su tiempo histórico y en las condiciones locales que apremiaban. El feminismo como negación del autoritarismo y la construcción de la categoría de femicidio son elaboraciones originales y geopolíticamente ubicadas.

En este sentido, he ido marcando, en otras oportunidades (Gigena, 2017), las paradojas que conlleva cierta búsqueda (poscolonial y decolonial) de la singularidad geoepistémica del pensamiento que olvida o niega las tradiciones de reflexión inmediatas, como hacen los feminismos regionales con el feminismo latinoamericano y del Caribe. La falta de lectura de Mbembe sobre la violencia tiene más que ver con el momento de la producción de pensamiento y un efecto «secundario» de la colonialidad del saber, el modo de (no)circulación del conocimiento entre el sur geoepistémico.

Achille Mbembe publica su ensayo sobre necropolítica en inglés en 2003, en la revista *Public Culture*, y en 2006 en francés, en la revista *Raisons Politiques*, y en español en las actas de la II Bienal de Arte Contemporáneo de Sevilla (Biacs2). Algunos/as tuvimos un acceso temprano a esta versión, pero hasta 2011, año en que la editorial Melusina publica la traducción de *Necropolítica* y la distribuye en Latinoamérica, esta y otras obras de Mbembe eran desconocidas o poco valoradas. Asimismo, para cuando se publica *Necropolítica*, aunque el texto de Sayak Valencia ya había comenzado a rodar, en nuestra región la violencia en clave de género o feminista era abordada partir de la categoría de femicidio o de las reflexiones de Rita Segato.

Tengamos presente que en 2003 se publicó en Argentina *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*; en 2006 se publicó en México *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, y en 2007 Segato plantea el concepto de *femigenicidio*, generando un largo debate regional sobre su alcance y pertinencia.

Es decir, para cuando la obra de Mbembe se nos vuelve asequible, la violencia contra las mujeres transitaba un camino denso de discusión, particularmente en clave des/poscolonial, lo que de alguna manera suplía los tópicos que había dejado pendientes el feminismo latinoamericano y del Caribe con la categoría de femicidio.

Excede la intención y las posibilidades de este artículo analizar la obra y las interpretaciones de Rita Segato sobre la violencia, tarea interesantísima y un gran desafío para cualquiera que esté interesado/a en establecer un diálogo entre esta pensadora y Mbembe. Pero, para finalizar, sí quisiera mencionar que mientras aquel camino de discusiones se sucedía, particularmente en los centros del Sur global, las reflexiones de Breny Mendoza y Sayak Valencia mostraban, desde los márgenes geoepistémicos y los centros de las masacres, que el diálogo del feminismo con la obra de Mbembe es también un camino sugerente.

BIBLIOGRAFÍA

- Camacho, R. y Sagot, M. (2005). *IX Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. Sistematización Crítica*. IX EFLAC.
- Carcedo, A. y Sagot, M. (2001). *Femicidio en Costa Rica. 1990-1999*. OPS.
- Castro Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad, razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Centro Feminista de Información y Acción (Cefemina) (2010). *No olvidamos ni aceptamos: Femicidio en Centroamérica 2000-2006*. Asociación Centro Feminista de Información y Acción.
- Espinosa Miñoso, Y. (2017). Hacia la construcción de la historia de un (des) encuentro: la razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala. *Praxis. Revista de Filosofía*, (76), 1-14.
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Gigena, A. (2012). Necropolítica: los aportes de Mbembe para entender la violencia contemporánea. En A. Fuentes Díaz (ed.), *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina*. BUAP.
- . (2017). Olvido y negación del feminismo latinoamericano y del Caribe en el pensamiento y las prácticas feministas contemporáneas. Ponencia presentada en el XI Congreso Centroamericano de Filosofía. Facultad de Humanidades, Universidad de Panamá.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2018). Porque vivas nos queremos, juntas estamos trastocándolo todo. Notas para pensar, una vez más, los caminos de la transformación social. *THEOMAI*, (37), 41-55.
- Lagarde, M. (2001). Introducción. En D. Russell y R. Harms (eds.), *Femicidio una perspectiva global*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Mbembe, A. (2005). Del racismo como práctica de la imaginación. En J. Bindé (coord.), *¿A dónde van los valores? Coloquios del siglo XXI* (pp. 361-366). Unesco.
- . (2006). Necropolítica. En O. Enwezor (dir.), *Lo desacogedor. Escenas fantasma en la sociedad global* (pp. 32-51). BIACS.

- Mendoza, B. (27 de noviembre de 2009). Hacia una nueva teoría feminista latinoamericana (a partir del golpe de Estado en Honduras). *Honduras en Lucha*. <http://hondurasenlucha.blogspot.com/search?q=-necropolitica>
- Ochoa Muñoz, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 105-118). Universidad del Cauca.
- Pola, S. (2008). *Femi(ni)cidio en República Dominicana 2000-2006*. Asociación Centro Feminista de Información y Acción.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.
- Vargas, V. (1998). Carta hacia el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Chile, 1996. En C. Mauleón (comp.), *Encuentros, (des) encuentros y búsquedas. El movimiento feminista en América Latina* (pp. 13-33). Flora Tristán.

IV

PSICOANÁLISIS

CLÍNICA DEL SUJETO: NO HAY MÁS QUE UN MUNDO
(LA DIALÉCTICA DE LA CARNE Y LA SEMILLA)

Ricardo Sánchez Márquez

El capitalismo racial es el equivalente de una vasta necrópolis que descansa en el tráfico de muertos y de osamentas humanas.

Achille Mbembe

La escritura de Achille Mbembe es una crítica radical a la *colonialidad* entendida como el odio y la pulsión genocida o pulsión de muerte en un escenario en constante depredación, ocupación, extracción y saqueo de la riqueza de la tierra. Más que un dispositivo, la colonia es una maquinación mortífera productora de subjetividades e imaginarios que ha tenido como efecto al propio sujeto-mercancía colonizado de la posmodernidad. De aquí la urgente necesidad de un posicionamiento ético ante el racismo imperante. La dimensión crítica es simultáneamente clínica, nos dice Mbembe. La necesidad de una clínica será también una batalla por la vida y el lenguaje.

Crítica y clínica

En la obra de Mbembe, sobre todo en su *Crítica de la razón negra*, el acontecimiento del racismo se efectúa en primer lugar bajo la forma de un *cuerpo*. De ahí su necesidad casi urgente de proponer una «clínica del sujeto», dice él, entendiendo por «sujeto» el anudamiento entre subjetividad, cuerpo y síntoma bajo una ideología de dominación. Una crítica y una clínica que tendrán al cuerpo como el centro gravitacional de su *teoría sobre el racismo*. Rápidamente el cuerpo se transforma en peso, nos dice Mbembe siguiendo

a Franz Fanon: en el «peso de una maldición». Una maldición que hace de ese mismo cuerpo el simulacro de la nada y la precariedad. El cuerpo es el territorio del biopoder, su destrucción y la destrucción de la vida misma; es el territorio de la necropolítica.

El dispositivo analítico

Cabría detenernos para presentar nuestra posición ética y política: la del psicoanálisis. El posicionamiento analítico y ético ante el avance de las pulsiones mortíferas. El dispositivo analítico ante el goce de la destrucción, de la depredación. El *logos* de lo real clínico se da aquí, de una «virtud concedida a la relación más simple: un hombre que habla y un hombre que escucha», como escribe Maurice Blanchot (2008, p. 293) en «El habla analítica».

Del analista, como aquel que dirige la cura, nos dice Lacan: «El arte del analista debe ser el de suspender las certidumbres del sujeto hasta que se consuman sus últimos espejismos. Y es en el discurso donde debe escandirse su resolución» (Lacan, 2003a, p. 244). Es en el discurso donde se presenta el nacimiento de la verdad: en la palabra y en el lenguaje. Este es el modo de operación analítico, *the talking cure*. Diga, pues, todo lo que se le ocurra; todo cuanto se le pase por la mente. Hablando, narrándose a sí mismo es como el sujeto se va subjetivando, más allá de la mirada o el discurso alienante del Otro.

Se abre de este modo el tiempo de las persianas cerradas. De lo íntimo. Rostro cerrado, labios cosidos de parte del analista y su atención flotante; suspensión de las certezas de validez de la conciencia de parte del analizante al asociar libremente. Al hablar, crear discurso, tirar piezas sueltas, el sujeto puede retirarse de la luz divina de la razón para abreaccionar el inconsciente; tiene en lo sucesivo derecho a la sombra. La sombra y lo secreto toman un valor positivo dentro del dispositivo analítico. Así como el silencio, el análisis es una zona de sombra.

En los *Ensayos* de Montaigne, un hombre expone libremente lo que va designando como su «yo íntimo». También le ocurre al narrador de *Ortodoxia*, de Chesterton. Así sucede con la palabra en el psicoanálisis.

Hagamos un puente entre el dispositivo analítico, vía la palabra y el cuerpo, con la «propuesta clínica» que se anuncia en la *Crítica de la razón negra*. «Creía tener que construirme un yo», pero «el blanco [...] me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos», escribe Mbembe citando a Fanon, y agrega:

«Luego, el cuerpo es una forma aparentemente informe que provoca sorpresa, pánico y temor» (Mbembe, 2016, p. 185).

El cuerpo en la obra del filósofo africano es el blanco de la colonia. Es una producción de los dispositivos coloniales de dominación. Es su efecto y su *plusvalor*. Es el cuerpo marcado, amputado, mutilado, cercenado y hecho jirones dentro de un laberinto de significaciones que lo superan. «Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros», suscribe desde la voz de Fanon (Mbembe, 2009, p. 113). Aquí hace acto de aparición una voz emancipatoria que viene de lejos y atraviesa a Fanon e incluso a Mbembe. Una voz que siempre está apuntando a un horizonte emancipatorio.

¿Acaso en el discurso analítico se trata de otra cosa que del cuerpo? El cuerpo como blanco de los imaginarios, de la ideología y de la pulsión de muerte. Incluso el dispositivo analítico como un *dispositivo emancipatorio de escucha* de un cuerpo en relación con su síntoma. A esto lo podemos llamar «proceso de subjetivación». Somos subjetividades habitando cuerpos con diferencias anatómicas.

Un cuerpo es «visible» dentro de un comercio de miradas en el espejo de ese dispositivo de visibilidad que es la colonialidad bajo el discurso del capital:

En la distribución colonial de la mirada siempre existe, o bien un deseo de objetivación o anulación, o bien un deseo incestuoso, un deseo de posesión e, inclusive, de violación. Pero la mirada colonial tiene también por función ser el velo mismo que esconde una verdad. El poder en la colonia consiste entonces, fundamentalmente, en poder ver o en poder no ver, en ser indiferente, en volver invisible aquello que no se tiene que ver. Y si es verdad que el mundo es eso que vemos, entonces se puede decir que, en la colonia, el soberano es aquél que decide quién es visible y quién permanece invisible (Mbembe, 2016, p.186).

No es lo mismo ser invisibilizado por el Otro desde la opresión (de clase, de raza o civilizatoria) que sustraerse a la mirada del Otro para engendrar una singular intimidad desde un devenir emancipatorio. Hoy los panópticos modernos coloniales pasan inadvertidos, en flujo, decodificando nuestros rostros y nuestras subjetividades. Y se esconden en los flujos semióticos del mercado.

El tiempo de la pulsión escópica

El atravesamiento de las fronteras de lo íntimo toma la forma de una nueva estrategia, de un nuevo dispositivo, una «geometría invertida» que podría pasar de casa en casa atravesando las paredes y las puertas y los techos. Ejercicio de transgresión de todo límite, operación de atravesamiento de todo muro, como si fuera una prolongación espectral de la mirada, demostrando de ese modo la extensión sin límite de un ojo —de la potencia de un ojo— que desenvuelve y expande su poder. La colonia es un Ojo.

«Y es en esta civilización que el psicoanálisis toma de ahora en más su lugar, el medio decir de la verdad viene a encontrar allí el todo ver de una verdad vanidosa que cree poder exhibirse por entero, completamente desnuda», dice Gérard Wajcman en «Panóptico» (2011, p. 248). Lo íntimo: ese lugar donde el sujeto puede sustraerse a la mirada del Otro. Es ese lugar, cualquiera que sea, donde sea, por ínfimo que sea, donde el sujeto puede sentirse fuera del alcance del poder del Otro.

Un nuevo territorio, un lugar interior, desde donde se puede mirar y hablar del mundo y del tiempo y donde se puede no estar, uno mismo, sometido a cualquier mirada. Se dibuja así el espacio analítico como el territorio de lo íntimo. Lo íntimo: territorio escondido y secreto, lugar sobre el cual Sigmund Freud inventó este dispositivo inédito que es el psicoanálisis.

El psicoanálisis es definido por Lacan, en su retorno a Freud, como un «método de verdad y de desmistificación de los camuflajes subjetivos» (2003a, p. 242) en el terreno de la palabra, del significante/significado, razón por la cual el psicoanalista debería ser maestro, dice Lacan, de «las funciones de la palabra». Las funciones de la palabra implican al significante; y el significante, a la palabra y al silencio.

El psicoanalista no sería cualquier maestro, entendido este como poseedor de un saber o un conocimiento absoluto. No se trata de transmitir un saber, una experiencia vital o un conocimiento, sino de ocupar un lugar vacío (vaciado de *yo*, vaciado de *ser*, vaciado de *prejuicio*) para ejercer una función: ocupar el lugar del analista desde una función del lenguaje y no desde el propio fantasma: accionar —y encontrar un modo de funcionamiento en tanto falta— desde los emplazamientos del discurso del sujeto; de situarse en el lugar del operador de las funciones de la palabra (inconsciente para el sujeto), en tanto este *lugar del muerto* es un lugar —sin— rostro capaz de

ordenar y potenciar el dispositivo analítico hacia la función de la palabra. Un psicoanalista, entonces, sería aquel que dirige la cura y no al paciente; aquel que está dispuesto a escuchar *eso* que habla en el sujeto, siendo *eso* el inconsciente.

Dos definiciones que no pueden ser tensadas fuera del logos de lo real clínico y de sostener que el psicoanálisis implica una ética trágica. Lo único que el analista tiene para dar es lo que no tiene. ¿Cuál es el deseo del analista? El deseo de sostener el objeto *a* del sujeto (o analizante o paciente). Y que haga otra cosa con ese hueco, ese vacío íntimo. Que haga otra cosa con esa pulsión destructiva que lo habita. Es decir, que haga otra cosa (de lo que hasta ahora ha venido haciendo) con las marcas de su fantasma.

El método psicoanalítico es un discurso sostenido desde una técnica. «Ya se dé por agente de curación, de formación o de sondeo, el psicoanálisis no tiene sino un *médium*: la palabra del paciente [...]. Toda palabra llama a una respuesta» (Lacan, 2003, pp. 240-241). Y toda técnica en psicoanálisis es una ética. Aquí comienza el retorno a Freud de Jacques Lacan. El analista está para analizar, para leer todo lo del sujeto como si fuese un síntoma.

El síntoma, además de ser el compañero del sujeto, es el lugar, el registro, la zona erógena, el campo mismo de lo analizable: es *acontecimiento*, siendo justamente el analista aquel que está ahí para que este se despliegue. El síntoma es la traducción de una violencia estructural, la metáfora del trauma. Lacan, al hablar de *Las formaciones del inconsciente*, dice: «Llamo aquí síntoma, en su sentido más general, tanto al síntoma mórbido como al sueño o cualquier cosa analizable. *Lo que llamo síntoma, es lo que es analizable*» (2003b, p. 332).

Posteriormente, Lacan agrega que este síntoma siempre se presenta bajo una máscara o bajo la forma de una paradoja. Por eso es que en el síntoma se aloja algo de lo que el sujeto no tiene ni idea. Hay algo ahí de lo que no puede dar cuenta, *eso* de real, que pulsa y se repite, aquello que tampoco se alcanza a decir ni a simbolizar. Las máscaras del síntoma.

Apariencias, verdad y simulacros

Mbembe reactualiza la figura de la máscara en su relación con el rostro del otro. Para nuestro autor, la máscara era el símbolo por excelencia de la determinación de los vivos de defenderse contra la muerte:

El trabajo del racismo consiste en relegar ese rostro al trasfondo o en recubrirlo con un velo. En lugar de esa cara, se hace ascender desde las profundidades de la imaginación un fantasma de cara, un simulacro de rostro, inclusive una silueta, para que ocupen el lugar de un cuerpo y un rostro de hombre. El racismo consiste, en consecuencia y ante todo, en sustituir por otra realidad aquello que es otra cosa. Poder de desviación de lo real y fijador de afectos, el racismo es también una forma de desorden psíquico a raíz de la cual el material reprimido asciende brutalmente a la superficie (Mbembe, 2016, p. 75).

La fuerza del racismo radica en sustituir por otra realidad aquello que siempre es otra cosa. Poder de desviación de lo real, máquina de imaginarios y proyecciones, simulacro fijador de afectos. Un rostro desfigurado da cuenta no solo de la alienación en el trabajo expoliado, signo claro en el esclavo o en el negro o en el indígena que da cuenta de su humanidad mutilada.

También da cuenta de la exclusión, la segregación, la violencia:

Se sabe que una de las funciones de la máscara es esconder una cara doblándola —el poder del doble en la intersección entre el ser y la apariencia. La otra función es permitirle, a aquél que está enmascarado, ver a los otros sin ser visto; ver el mundo como si fuera una sombra escondida debajo de la superficie de las cosas. Pero si en la máscara se cruzan el ser y la apariencia, también es verdad que, en la imposibilidad de ver el rostro que oculta la máscara —esa minúscula abertura—, la máscara termina siempre auto-denunciándose en cuanto que máscara (Mbembe, 2016, p. 101).

Aquí solo cuenta el poder del simulacro y de lo falso.

En una palabra caben todos nuestros muertos. Ahí donde está el signifi-
cante *negro* colóquese el significante *indígena*. Se trata siempre del otro, del ajeno, del diferente que en tanto es diferente será el objeto odiado. El objeto amenazante de mi yo será el objeto de mi destrucción.

Decolonialidad

«El pensamiento decolonial», nos dice María Amelia Castañola, «revela que la modernidad no es más que la cara visible de un fenómeno compuesto que conlleva, como otra cara oculta, la lógica colonial, con el efecto devastador

que le conocemos» (en Mignolo, 2016, p. 11). En el pensamiento de Mbembe, modernidad/colonialidad se revelan como las dos caras de una misma moneda. Para él, la colonia es, antes que nada, un exceso de significados, significaciones e imaginarios excedentes que dilapidan y pulverizan al sujeto.

Escribe Mbembe:

La colonización es una prodigiosa máquina productora de deseos y fantasías. Pone en circulación un conjunto de bienes materiales y de recursos simbólicos tan codiciados por los colonizados como difíciles de conseguir; son causa de envidias y actúan como operadores de diferenciación (de prestigio, de estatus, de jerarquía, inclusive de clase). Corrupción, terror, encantamiento y estupefacción constituyen los recursos que el potentado administra y organiza. La administración del terror y la gestión de la corrupción pasan por cierta modulación de lo verdadero y de lo falso, por cierto racionamiento de las prebendas y gratificaciones, por la producción de cosas a veces emotivas, a veces cautivantes, siempre espectaculares, que el colonizado, estupefacto, difícilmente olvida. Desde este punto de vista, la dominación colonial requiere una enorme inversión en los afectos, necesita de ceremonias y de todo un gasto emocional al que el análisis ha prestado, hasta el momento, poca atención (2016, p. 189).

No es menor, entonces, el lugar que tienen estas «dos caras de la misma moneda» en el proyecto neoliberal global. Modernidad y colonialidad en su relación con el capital: mercancía, dinero y poder. Dominio y poder están detrás del neoliberalismo y tienen como punto de origen aquello que Mbembe denomina «el resorte primitivo del capitalismo»:

El neoliberalismo debe comprenderse como una fase de la historia de la humanidad dominada por las industrias del silicio y las tecnologías digitales; es, además, la era durante la cual el corto plazo está a punto de ser transformado en una fuerza procreativa de la forma-dinero. Ocurre que, después de alcanzar su punto de fuga máximo, el capital puso en marcha un movimiento de escalada. Así, el neoliberalismo descansa en la visión de que todos los eventos y todas las situaciones del mundo de la vida pueden estar dotados de un valor en el mercado (Mbembe, 2016, p. 28).

Hombre-mercancía, hombre-máquina y hombre-flujo, he aquí la metonimia de la modernidad/colonialidad del sujeto preso de los flujos semióticos del mercado:

Más aún: el neoliberalismo representa la época durante la cual el capitalismo y el animismo —que durante mucho tiempo, y no sin dificultad, se mantuvieron distantes uno del otro— tienden finalmente a fusionarse. Las imágenes se han transformado en un factor de aceleración de energías pulsionales porque el ciclo del capital fluye a través de ellas [...]. Captura, depredación, extracción y guerras asimétricas traen aparejadas una rebalcanización del mundo y la intensificación de prácticas de zonificación (Mbembe, 2016, p. 31).

Mbembe avanza su propuesta hasta plantear una nueva economía libidinal en donde tengan lugar la restitución, la reparación y la justicia. Tres coordenadas que serían el reverso del discurso capitalista perverso anteriormente enunciado.

Restitución del deseo, vía una nueva promulgación de leyes, donde antes era el goce de la depredación anudado a la ley del capital. Reparación del medio ambiente. Y justicia desde una ética del deseo de diferencia. El hombre, para Mbembe, está muerto (igual que para Foucault al final de *Las palabras y las cosas*): pulverizado y dilapidado por la economía. Que emerjan del estiércol formas inéditas de vida, de trabajo y de lenguaje, dice. A esto lo llama, no sin nostalgia, «la dialéctica de la carne y la semilla». La diferencia es el resultado de la constitución de un deseo.

Restitución y reparación, dos conceptos que descansan en una idea de una humanidad por venir. La ética de la restitución y la reparación (esto es lo que Mbembe nombrará como clínica: intervenir y curar) implicarían, en consecuencia, el reconocimiento de aquello diferente del otro: esa parte que no es mía, pero de la cual, sin embargo, soy el garante, lo quiera o no. Lo abierto, un cuidado de lo abierto, como restitución ética. Esa parte del otro no se puede acaparar sin la idea de justicia, de derecho, de humanidad... Porque la historia ha dejado lesiones, heridas, dolor:

El mundo que emerge de esta estructura caníbal está hecho de innumerales osamentas humanas sepultadas bajo el océano y que, poco a poco, se hacen esqueleto y se dotan de carne. Está hecho de toneladas de restos y de

muñones, de pedazos de palabra dispersos pero luego reunidos y a partir de los cuales, como por milagro, se reconstituye la lengua en el punto de encuentro entre el ser humano y el animal. La durabilidad del mundo depende de nuestra capacidad de reanimación de seres y de cosas aparentemente sin vida (Mbembe, 2016, p. 282).

Restitución, reparación y justicia en el mundo como dirección de la cura. En esto vamos siguiendo a Mbembe desde el pensamiento analítico. Necesitamos ir más allá del pensamiento analítico-crítico, incluso. Necesitamos urgentemente arribar a un pensamiento nuevo, a un pensamiento de lo que está por llegar.

A un pensamiento por la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Blanchot, M. (2008). El habla analítica. En *La conversación infinita*. Arena Libros.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Freud, S. (2001). El malestar en la cultura (1930). En *Obras completas*, tomo XXI. Amorrortu.
- Lacan, J. (2003a). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2003b). Las máscaras del síntoma. En *Seminario 5, Las formaciones del inconsciente*. Paidós.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. NED Ediciones.
- . (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Wajcman, G. (2011). Panóptico. En *El orden simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era, ¿qué consecuencias para la cura?* Grama.

V

TECNOPOLÍTICAS Y GLOBALIZACIÓN

MITO, TECNOLOGÍA Y RACIONALIDAD BIONECROPOLÍTICA¹

Claudio Maldonado Rivera

Los inmensos desplazamientos materiales que la máquina ha realizado en nuestro ambiente físico son quizás, a largo plazo, menos importantes que sus contribuciones espirituales a nuestra cultura.

Lewis Mumford

Introducción

Parece ser un hecho irrefutable que las tecnologías de información y comunicación de la era digital han mutado, para siempre, la estructura material y simbólica de lo que concebimos como realidad. Y si bien esta aseveración se torna innegable, no está exenta de problemas que requieren ser abordados en la perspectiva de una dialéctica negativa (Adorno, 2005). Hoy, requerimos de manera urgente retomar la senda del pensamiento crítico, autónomo y utopístico que ha quedado, al parecer, silenciado en diversos espacios de construcción de conocimiento. Una tarea necesaria para confrontar los mecanismos de estandarización, jerarquización y cuantificación que se imponen como normas desde la gestión del conocimiento científico subsumido a las lógicas del capital. Para el caso de los estudios sobre tecnologías de información y comunicación de la era digital, requerimos de posicionamientos epistemológicos que contribuyan a tensionar y desestabilizar las narrativas e imaginarios dominantes que circulan en torno al fenómeno tecnológico. Se trata de una praxis antagonista a las ideologías neodifusionistas que transitan

¹ Este trabajo se adscribe al Fondecyt regular n.º 1190286, titulado «Tecnopolítica mapuche. Redes de comunicación, interculturalidad y heteronomía desde el Wallmapu».

con plena libertad por las redes de la sociedad global de la información y el conocimiento, construyendo un relato tecnomítico que dificulta toda comprensión crítica del proceso de tecnologización en curso.

Convengamos. Asumir una dialéctica negativa no se traduce en una confrontación y rechazo al devenir tecnológico de las sociedades contemporáneas. Como especie, la humanidad se ha constituido en directa relación con la invención, el desarrollo y el perfeccionamiento de artefactos tecnológicos de diversa índole. El propósito de una posición epistemológica —y política— de este tipo es otro. Nos compete cartografiar las complejidades y complicidades que se tejen entre los regímenes semiodiscursivos y las condiciones materiales de producción que los modelan, de modo de comprender las tramas de saber-verdad-poder que están produciendo un particular relato sobre la tecnologización de la vida.

Diversos autores adscritos al estudio de la comunicación establecen que debe primar una aproximación analítica en la cual las tecnologías de información y comunicación sean problematizadas en relación con variables sociales, económicas, políticas y culturales (Zallo, 2011; Bolaño, 2013; Mattelart, 2003; Martín-Barbero, 2010; Marí, 2011; Sierra y Gravante, 2017; Maldonado, 2018). No obstante, la tendencia que ha predominado en las últimas décadas da cuenta de una fascinación tecnológica que desvincula a las tecnologías de sus contextos productivos y de reconocimiento.

La omisión de estos aspectos consolida, en palabras de Mattelart (2003), un «imperativo tecnológico» que opera como base en la estructuración de la aldea global, a tal punto que las tecnologías de información y comunicación se han convertido en una suerte de nuevo sistema creencial desde el cual se proyecta el devenir de la humanidad. Si para las teorías de la modernización el foco de interés estuvo en la ideología del progreso, en la sociedad de las redes informacionales el progreso se acopla a una ideología de la comunicación, la cual, debemos esclarecer, se concibe en términos estrictamente instrumentales, tecnocéntricos, persuasivos, mercantiles y totalizantes. Estos rasgos son propios de un imaginario comunicacional que es posible rastrear en los propios fundamentos epistemológicos de los estudios comunicacionales procedentes del Norte global, los cuales, desde su génesis, se han erigido en función de una racionalidad moderna de tipo positivista, funcional y occidentalocéntrica, cuyo *telos* es la regulación de la sociedad a través del control de los sistemas de comunicación (Torrico, 2015).

Este imperativo tecnológico alude a una concepción determinista de la tecnología, también enunciada como tecnodeterminismo, que es el régimen discursivo que se pondrá en cuestionamiento a lo largo de este ensayo.

La tesis a sustentar se refiere a que el tecnodeterminismo opera como un relato mítico gracias a la generación de una red intersemiótica conformada por narrativas tecnocientíficas, tecnogubernamentales y tecnomercantiles. Además, en su entramado de significaciones es posible evidenciar la emergencia de una racionalidad que interseca biopolítica y necropolítica, efecto de una gestión tecnológica que asegura el desarrollo y la vida de las poblaciones conectadas, mientras grandes grupos humanos, excluidos de los mecanismos de interconexión e interactividad de la sociedad red, padecen de una necrosis por desconexión.

El mito tecnodeterminista

El tecnodeterminismo es un sistema discursivo. Como tal, está inserto dentro de una red de relaciones materiales y simbólicas que dinamizan una «semiosis social» que es imposible disociar de sus condiciones productivas. Como bien propuso Eliseo Verón (1998), toda materialidad significativa ofrece huellas de contextos, operaciones que interconectan los discursos con locus de enunciación específicos. Empero, el tecnodeterminismo —y esta es una de sus estrategias fundamentales para consolidarse como narrativa hegemónica— disocia el fenómeno tecnológico de sus gramáticas generativas, expurgando a la tecnología de la estructura sociocultural en la cual se inserta, logrando, de este modo, suspender la planeación política y mercantil que regula el modelo de funcionamiento de la sociedad global de la información y el conocimiento. Al desvincular la tecnología de sus condiciones sociales, económicas, políticas y culturales, el tecnodeterminismo adquiere el carácter de relato mítico.

El mito, siguiendo la propuesta de Roland Barthes (2009), es un sistema semiótico de segundo orden, dado que se desprende de los procedimientos denotativos del lenguaje con la finalidad de hacer emerger un universo semiótico inmanente, gobernado por leyes de regulación autónomas. Para ello, procede a través de mecanismos semióticos de deformación del sentido, con la finalidad de disociar los sistemas sígnicos de las condiciones que regulan su significación, pues de este modo el mito se torna un relato de tipo inmanente, independiente de la referencialidad que, justamente, está siendo suprimida por deformación.

El mito tiene como propósito central naturalizar sus propios marcos de inteligibilidad. La intencionalidad de todo mito es, siguiendo siempre a Barthes, naturalizar el sistema semiótico que construye, pero anulando su potencialidad semiótica, la posibilidad de que la semiosis social se despliegue como acto de construcción del sentido. De este modo, al anular el plano de la significación, el mito se presenta como un sistema factual, un sistema de hechos y no de sentidos.

Esta reflexión semiológica que extraemos de Barthes permite comprender el carácter mitológico del discurso tecnodeterminista. Si entendemos que el tecnodeterminismo instala la creencia sobre la tecnología como fenómeno exógeno al desarrollo social, a la vez que asegura el propio desarrollo de las sociedades (Marí, 2011), se naturaliza el vínculo entre tecnología y desarrollo, para así anular las tramas políticas y económicas que intervienen en el control y la gestión de las tecnologías. Así, el fenómeno tecnológico aparece ajeno a las decisiones que las élites implementan sobre su diseño, regulación y efectos. O, retomando el metalenguaje barthesiano, diremos que se implementa un sistema semiótico de segundo orden una vez que se anulan las dimensiones ideológicas que subyacen en los dispositivos discursivos que dan cuerpo al tecnodeterminismo. En este sentido, el tecnodeterminismo viene a constituirse en una ideología sin ideologías, una suerte de significativo vacío, flotante, en el cual lo que prevalece son las materialidades tecnológicas, como si estas estuvieran desprovistas de toda politicidad, de toda economía política tecnocomunicativa. Pero, como bien advierte Winner (1983), en todo artefacto tecnológico se proyectan entramados de poder, todo artefacto conlleva siempre una planificación política. Sin embargo, el predominio del tecnodeterminismo insiste en que asumamos la tecnología como materias neutrales y, cómo no, neutralizadoras de la vida social.

Evidentemente, los argumentos hasta ahora esbozados no son una novedad vinculada única y exclusivamente a la fiebre tecnológica de nuestro presente digital. El diseño del mito tecnodeterminista posee larga data. Recurriendo a Mattelart (2002), podemos señalar que su génesis debe rastrear en directa relación con los factores que van dando forma a la sociedad de la información, lo cual exige una lectura de largo proceso a través de la cual podamos comprender que su modelación no ha dependido solo del apogeo tecnológico que se inicia en la segunda mitad del siglo xx. Para Mattelart, la génesis de la sociedad de la información debe ser analizada en estrecha relación con el culto numérico que desde los albores de la modernidad eurocentrada se asume como un

tipo de racionalidad estructurante de lo real. Esta racionalidad numérica permea los modos de organización social, se impone en las formas de producción de conocimiento y será fundamental en el diseño y en la programación de funciones asignadas a las máquinas inteligentes que, desde la Revolución Industrial hasta nuestros días, se han convertido en emblemas del desarrollo y del progreso de la humanidad. Un desarrollo y progreso, cabe enfatizar, restringido al modo capitalista de producción y acumulación de riqueza.

En los estudios de comunicación estas ideas han calado profundamente. Basta con revisar los postulados de las teorías difusionistas que adquirieron protagonismo en el marco del paradigma de la modernización impulsado por las potencias del Norte global, específicamente por Estados Unidos, una vez que se da término a la Segunda Guerra Mundial. En lo medular, estas teorías sostenían que, a través de la difusión de innovaciones, las poblaciones de los países subdesarrollados lograrían experimentar el proceso de modernización que ha posibilitado que otras naciones adquieran el anhelado estatus del bienestar social y económico. La difusión de estas innovaciones tiene a la comunicación como un campo estratégico para tales efectos. A través de sus diversos usos, principalmente mediáticos, las poblaciones reciben una serie de orientaciones tecnológicas, científicas, económicas y sociales presentadas como generadoras de cambios estructurales de sus propios contextos, siempre promovidos como beneficios otorgados por la modernización. No obstante, las teorías difusionistas conciben y promocionan un imaginario comunicacional de carácter lineal, persuasivo y aculturizador, críticas que esbozara Paulo Freire (1973) al diferenciar los enfoques extensionistas de los enfoques comunicacionales. Los primeros, centrados en la imposición de narrativas hegemónicas vinculadas a la reproducción de normas civilizatorias propias del mundo moderno; los segundos, promotores de la participación, el diálogo y la construcción en común como pilares fundamentales de un desarrollo en sintonía con las necesidades, experiencias y saberes de las poblaciones subalternizadas por el propio proyecto civilizatorio de una modernidad colonialista y capitalista, en la cual, las tecnologías son presentadas como herramientas redentoras de la humanidad, siempre que estas no sean asociadas a intereses económicos y políticos claramente definidos por las potencias que controlan la producción, distribución y comercialización de tecnologías. De otro modo, el mito tecnodeterminista no tendría razón de ser.

Actualmente, el mito tecnodeterminista se sostiene gracias a un neodifusionismo cuyo principio orientador es mantener la nueva estructura productiva que inaugura la era del capitalismo cognitivo. Planes de gobernanza tecnológica, programas de alfabetización digital, fondos de inversión internacional para combatir la brecha digital, recursos para el desarrollo de investigación aplicada, innovadoras formas de gestión del trabajo inmaterial y la promoción del libre flujo de información a nivel planetario, entre otras, son estrategias que actualizan el paradigma modernizador y a la razón instrumental como norma de dominio de la totalidad.

Al respecto, es importante enfatizar que el neodifusionismo que gobierna el imaginario tecnodesarrollista de nuestro presente potencia la lógica disociativa entre condiciones de producción y sistemas tecnológicos. Predominan narrativas tecnocéntricas que avizoran la emergencia de una innovadora arquitectura social como efecto del rol protagónico que se atribuye a las tecnologías de la era digital, en tanto proclamas tendientes a diluir la materialidad. Y es que todo indica, parafraseando a Bauman (2003), que los marcos de referencia material están siendo sometidos a un proceso de licuefacción a través del cual los enclaves geopolíticos y geoeconómicos que inciden en el ordenamiento estructural del sistema mundo se difuminan. A la vez, se superponen categorías analíticas en el estudio de estos procesos que relevan la condición inmaterial y la gestión creativa de contenidos. Flujos informacionales, desterritorialización, virtualidad, transmedialidad, prosumidores, entre otras, conforman un metalenguaje tecnocéntrico y tecnofílico que nos captura y desplaza hacia los laberintos de una hiperrealidad, llevando al paroxismo el principio de desanclaje que Giddens (2011) ha descrito como uno de los mecanismos centrales que la modernidad dinamiza para su consolidación perenne.

La red intersemiótica del tecnodeterminismo

Las ideas anteriormente esbozadas se sustentan en una aproximación semiocrítica que busca confrontar la dimensión mítica del discurso tecnodeterminista. A continuación, presentaré algunas reflexiones en torno a los entramados que van dando forma a este complejo sistema discursivo. Para ello, propongo entender el tecnodeterminismo como una red intersemiótica compuesta por discursos tecnocientíficos, tecnogubernamentales y tecnomercantiles. Cada uno de ellos presenta rasgos de especificidad que es

posible abordar de manera particular, sin embargo, es en su conjunto que estos regímenes de significación adquieren efectividad en el proceso de consolidación del tecnodeterminismo de la era global. A su vez, este ejercicio permitirá ir evidenciando los nexos entre tecnodeterminismo, biopolítica y necropolítica.

Tecnociencia: entre tecnocentrismo comunicacional y anhelo fáustico

Los discursos sobre el avance de la tecnociencia proliferan. Día a día nos enteramos de los desarrollos tecnológicos y científicos procedentes de las industrias dedicadas a la generación de *software*, *hardware*, biogenética, robótica, fármacos, prótesis y demases. Un aura tecnofílica de la cual se torna imposible escapar.

Podemos concordar, o no, en el hecho de que el discurso tecnocientífico se instaure como uno de los nuevos metarrelatos que dan sentido a nuestro tiempo histórico, en el cual la relación entre humanidad, ciencia y tecnología conlleva la emergencia de una nueva ontología. Estar en el mundo y con los otros depende de las mejoras continuas que en estas áreas del conocimiento se han venido desarrollando a una velocidad frenética. Es imposible obviar que nuestros vínculos sociales, nuestro «ser con los otros», requiere, cada vez más, de una tecnomediación facilitada por las redes de interactividad e interconexión del mundo digital. Tampoco podemos desconocer que nuestra propia expectativa de vida, nuestro ser desplegado en el tiempo, depende de los descubrimientos científicos y avances tecnológicos que aseguran optimizar nuestra existencia. Seres inmunes, seres prótesis, seres conectados. No obstante, cada ser que es producido por la tecnociencia trae consigo a su *alter ego*, replicando aquella división que Fanon (2009) reconociera entre la zona del ser y del no-ser producida por el ejercicio del poder colonial, y que hoy es factible de identificar en el seno de sociedades colonizadas por el desarrollo tecnocientífico.

Con la finalidad de ir comprendiendo la red intersemiótica entre tecnociencia y tecnodeterminismo, así como sus implicancias en el diseño de una racionalidad bionecropolítica, me detendré a analizar dos ámbitos. El primero refiere al rol de los estudios comunicacionales tecnocéntricos que proliferan en el campo del conocimiento científico. El segundo, a los avances de la tecnociencia y sus efectos en la regulación de la vida y de la muerte.

En relación con el ámbito de los estudios comunicacionales abocados al levantamiento de propuestas teóricas, abordajes metodológicos y diseños de agendas de investigación en torno a las tecnologías de información y comunicación, se observa que la tendencia predominante es de tipo tecnocéntrica. Basta con ver los monográficos de las revistas especializadas en comunicación, así como los nuevos *best seller* de esta área de estudio. En ambos formatos se podrá identificar una tendencia al culto tecnológico.

Una de las perspectivas que prioriza el análisis de los artefactos tecnocomunicativos, aseverando que estos intervienen y modifican permanentemente el ecosistema comunicacional y cultural, es aquella que retoma y actualiza los legados del afamado autor canadiense Marshall MacLuhan, conocida por la comunidad académica como escuela de la ecología de medios.

Es indudable que los trabajos que adscriben a este enfoque han contribuido enormemente en la producción de conocimiento comunicacional, principalmente en lo que respecta al estudio de los formatos hipertextuales, los procesos de interactividad en escenarios e-comunicativos, las narrativas multimodales y rizomáticas, los contrastes entre medios análogos y digitales, y el rol de los prosumidores en la gestión, producción y difusión de contenidos, por nombrar algunos de los campos de investigación que son priorizados por estos estudios. No obstante sus hallazgos e insumos, se evidencia una simplificación que impide abordar la cuestión tecnológica desde una perspectiva que logre identificar los aspectos ideológicos y situacionales que inciden en el actual escenario tecnocomunicativo (Gerbaudo, 2019). Al dejar fuera de su campo de interés problemáticas como la soberanía tecnológica y geopolítica tecnocomunicacional; la brecha digital asociada a segregaciones raciales, sociales y/o de género; la apropiación tecnopolítica de los medios digitales y su incidencia en la protesta y la conglomeración social; las estrategias de subjetivación tecnomercantil; la concentración y centralización de las empresas digitales, entre tantos otros temas, se está promoviendo una fascinación tecnológica que tributa directamente al fortalecimiento de la gestión tecnodeterminista, lo cual impide analizar los efectos que este tipo de racionalidad genera en el ámbito de la gestión de la vida y el control de los contextos.

Los estudios tecnocéntricos, al invisibilizar estos problemas y dada la hegemonía que presentan al interior del campo científico de la comunicación, desplazan hacia los márgenes aquellos esfuerzos investigativos conscientes de generar indagación sociocrítica en torno al fenómeno tecnológico.

Requerimos de estudios que logren poner al descubierto las tensiones políticas, identitarias y económicas que se intersecan en el proceso de tecnologización que experimenta la sociedad contemporánea (Martín-Barbero, 1982). De este modo se podrá comprender la complejidad que genera toda mutación de orden sistémico. Son urgentes investigaciones que expliciten los sistemas de mando de la era digital, así como las desigualdades estructurales que esta alberga y produce (Bolaño, 2013). En la sociedad interconectada es posible reconocer nuevas formas de marginalidad, porque ya no solo se trata de jerarquías en términos de desigualdad social y diferencias étnicas y/o identitarias. Evidenciamos un nuevo grupo de sujetos marginados, los desconectados, aquellos habitantes imposibilitados de acceder a las redes de interconexión de la aldea global, a los sistemas de registro informático, personas indocumentadas, condenados a la precariedad, que deben sobrevivir en los márgenes de un mundo cada vez más intercultural, cosmopolita y diverso, pero subsumido a las dinámicas del capital (García-Canclini, 2004). A la vez, requerimos de estudios que problematicen los agenciamientos colectivos que por medio de la politización asignada a los artefactos tecnológicos inauguran nuevas formas de ejercer los derechos ciudadanos, dotando a la materialidad técnica de mediaciones simbólicas procedentes de las experiencias de subalternización, lucha y proyección desde lo común (Maldonado, 2018). El estudio de estas tensiones dará cuenta de los nexos entre tecnología y capitalismo, en tanto vínculo gestor de inclusiones y exclusiones, así como también de las apropiaciones tecnológicas que emergen por parte de las multitudes conectadas, cuya apuesta central es confrontar y transformar el proyecto civilizatorio de la modernidad colonial y capitalista, de modo de asegurar el derecho a la vida en plenitud.

El segundo punto a abordar se refiere a los avances tecnocientíficos y su relación con la gestión de los vivientes. Para ello, me restrinjo a establecer un diálogo con el trabajo desarrollado por Paula Sibila (2010), quien nos invita a pensar esta área del conocimiento y su permanente innovación a partir de la metáfora de Fausto, aquel personaje que gracias a un pacto demoníaco logra acceder a un conocimiento ilimitado y a los goces del mundo terrenal.

El anhelo fáustico se expresa en la actualidad por medio del apogeo de una racionalidad tecnocientífica capaz de otorgar a los cuerpos humanos insumos que posibilitan «customizar» la propia existencia, anulando los límites que les son inherentes. Una biopolítica cruzada por el nexo entre tecnicidad y

ciencia, siempre regulado por el mercado capitalista, cuyo interés en estas materias radica en el control de la vida para asegurar su reproducción ilimitada.

Un cambio radical observado por Sibila es el *ethos* asociado al quehacer científico, porque todo indica que la ciencia ya no es una actividad dedicada exclusivamente a la búsqueda de la verdad. En la actualidad predomina un saber dedicado a la creación de operaciones técnicas cuyas funciones apuntan al control, previsión y eliminación de todo factor que intervenga el devenir de la vida humana. El saber tecnocientífico en alianza con los designios del mercado global asume la tarea de regular la existencia humana, convirtiendo la vida en un campo de privilegios. Al consumo de mercancías industriales y culturales se suma la posibilidad de acceso a las mercancías tecnocientíficas, cuyo valor radica en la posibilidad de que la especie humana logre traspasar toda barrera orgánica, espacial y/o temporal.

Para Sibila, el saber de la tecnociencia de carácter fáustico se caracteriza por un «ansia inédita de totalidad» (2010, p. 44), a tal punto que, si la muerte es el límite que impide el ejercicio del poder sobre la especie humana,² con el auge de la racionalidad tecnocientífica esto estaría adquiriendo un nuevo rumbo. La intervención del estatuto biológico de la vida a partir de innovaciones tecnocientíficas se nos ofrece como parte de los beneficios que trae consigo la revolución tecnológica y biomédica, sin embargo, es un discurso que tiende a la opacidad respecto a los efectos de la tecnociencia en el ámbito de la producción de subjetividades en el seno de la sociedad tecnocapitalista. Si en la era industrial se requirió de una subjetividad resultante de la fusión hombre-máquina,³ en la era en que el mito fáustico de la tecnociencia adquiere protagonismo, se opta por el diseño de un hombre-información, tanto desde el punto de vista genético como digital. Una alianza bioinformática que opera como un sistema de control total de la vida humana y de producción de subjetividades múltiples, las cuales son reguladas y dependientes del capital

2 Al respecto, Foucault señaló: «Cuando el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, sobre la manera de vivir y sobre el cómo de la vida, a partir del momento, entonces, en que el poder interviene sobre todo en ese nivel para realzar la vida, controlar sus accidentes, sus riesgos, sus deficiencias, entonces la muerte, como final de la vida, es evidentemente el término, el límite, el extremo del poder» (2017, p. 224).

3 Un ejemplo muy clarificador sobre esta relación hombre-máquina corresponde a la escena de *Tiempos modernos*, de Charles Chaplin, en la cual el personaje es absorbido por la cadena productiva y sus tecnologías de enajenación, llegando a ser parte constitutiva del sistema de producción industrial. Un hombre-máquina, pero a la vez un cuerpo-mercancía.

económico e informacional que posean para asegurar la vida —y permanecer dentro del contrato social que impone el capital— o condenar a la muerte, en tanto imagen del exterminio provocado por un capitalismo caníbal que devora la vida de todos aquellos (no)humanos carentes de acceso a los desarrollos de la ciencia y la tecnología.

Tecnogubernamentalidad: el control de la vida y la muerte de los e-ciudadanos

Los discursos tecnogubernamentales corresponden a un segundo sistema de significación constitutivo de la red intersemiótica que sostiene al mito tecnodeterminista. Este discurso promueve las tecnologías digitales como herramientas centrales y facilitadoras de los procesos de democratización que los gobiernos deben gestar en el seno de la sociedad global de la información y el conocimiento. Organizaciones de alcance global como el Banco Mundial, Garthner Group y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) son promotoras de esta discursividad al momento de instalar definiciones asociadas al ideario de lo que proponen como gobierno electrónico.

Desde esta perspectiva, la racionalidad tecnogubernamental se asume como un tipo de planificación estratégica de la gestión pública, siendo las tecnologías de información y comunicación herramientas mediadoras que inciden directamente en la eficiencia y eficacia de los servicios de atención e información de la ciudadanía, optimizando un mayor flujo de interacción entre estamentos gubernamentales y ciudadanos, además de incrementar la transparencia del sector público. En otros términos, la idea de un gobierno electrónico se ha convertido en uno de los proyectos centrales de las élites gobernantes al momento de promover una gestión basada en las potencialidades democráticas de las tecnologías de información y comunicación. El problema estriba en que esta discursividad social no expone los aspectos centrales que se desprenden de la tecnogubernamentalidad. Considero que esta requiere ser pensada en términos de las conductas que regula, de los espacios que delimita, de las carencias tecnológicas y cognitivas que predominan en contextos de desigualdad estructural, donde los artefactos tecnológicos no siempre están al alcance de la ciudadanía en su conjunto.

La tecnogubernamentalidad es hoy un modelo de gestión de la vida de los e-ciudadanos, cuya participación dentro de las redes de interactividad

se subsume, por una parte, a las restricciones de los espacios virtuales diseñados desde los estamentos gubernamentales y, por otra, a las carencias de infraestructura que las naciones sin soberanía tecnológica padecen, situación que irrumpe la gestión autónoma de los recursos informáticos en función del desarrollo local (Candón, 2012), sobre todo en aquellos sectores que históricamente han sido excluidos del progreso de la modernidad o que han debido, forzosamente, asimilarse a los designios que impone el sistema mundo moderno-colonial y capitalista.

Ante estas limitantes, diversos sectores de la sociedad civil organizada y grupos activistas generan acciones para confrontar las brechas que trae consigo la sociedad informacional. Sin embargo, tales acciones sufren el desamparo de las políticas estatales, subsumidas al dominio irracional del mercado. Es por ello que el desarrollo del capital informacional promovido desde la acción colectiva desborda el paternalismo estatal y confronta el modelo empresarial que reduce el campo de las tecnologías de información y comunicación a la mera rentabilización de capitales (Zallo, 2016). Un quehacer tecnopolítico que opta por la generación de redes de solidaridad basadas en el apoyo mutuo, la experimentación y la creatividad, tal como se observa en las múltiples experiencias tecnosociales presentes en Latinoamérica (Fonseca, 2013). Lamentablemente, experiencias de este tipo se ven limitadas por las carencias materiales y la desidia administrativa que predomina en los contextos donde el neoliberalismo se emplaza como la política económica que regula mercados, infraestructuras, formas de gobernanza y la producción de sujetos y conductas a escala global.

En relación con este último punto diremos que la racionalidad tecnogubernamental es constitutiva de un nuevo sistema de mando de alcance planetario y, si bien las experiencias de empoderamiento tecnológico procedentes «desde abajo» han impactado en la conformación de una esfera pública oposicional (Sierra, 2018), falta aún mucho por hacer para asegurar que los sectores vulnerabilizados por el neoliberalismo reinante logren acceder a mejores espacios de participación para construir proyectos de vida dignos, coherentes con las necesidades territoriales, culturales, políticas y de desarrollo concretas de las comunidades. Por el momento, en un contexto de gobernabilidad supranacional o imperial, en los términos propuestos por Hardt y Negri (2005), las tecnologías de información y comunicación siguen estando bajo el dominio de las potencias mundiales. No es de extrañar que gobiernos como el de Estados Unidos apuesten por controlar la

infraestructura tecnológica y los flujos de información —bajo el pretexto democrático de la libertad de expresión— a una escala totalizadora, incluso llevando a cabo acciones de desestabilización tecnológica sobre aquellas naciones que desafían su hegemonía imperial global. En este sentido, podemos pensar la «guerra de infraestructura» analizada por Mbembe (2010) en el marco de la sociedad red como una nueva estrategia bélica por parte de las potencias imperiales, tal como quedó demostrado con la intervención que el Gobierno de Venezuela enfrentó en marzo de 2019, cuando su soberanía tecnológica se vio devastada por una máquina de guerra imperial de evidente impronta necropolítica. El «apagón» experimentado por Venezuela es una clara expresión de las políticas de exterminio que se ejercen en nuestra temporalidad histórica, las cuales ya no requieren única y exclusivamente del enfrentamiento armado para asegurar su supremacía, porque son cada vez «más táctiles, más anatómicas y sensoriales, en un contexto en el que se decide entre la vida y la muerte» (Mbembe, 2010, p. 63).

Es por tales motivos que propongo pensar la razón tecnogubernamental en el escenario global como una alianza entre necropolítica y biopolítica, a diferencia de Hardt y Negri, quienes establecen que solo esta última tipología del poder define al actual paradigma imperial, el cual se expresa como una maquinaria de poder que abarca la plenitud de la vida existente, sin dejar exterioridades posibles. Para los autores, el biopoder del imperio se expresa a nivel de «un control que se hunde en las profundidades de las conciencias y los cuerpos de la población y, al mismo tiempo, penetra la totalidad de las relaciones sociales» (2010, p. 45). Sin embargo, el poder imperial no solo produce e interviene la vida de las poblaciones por medio de un modelo biopolítico. En el contexto global y nacional también emergen expresiones de un poder soberano que se impone en función del control de la muerte de aquellos que desafían su estatuto de legalidad. Y es en este complejo proceso donde el apotegma foucaultiano del «hacer vivir y dejar morir» debe ser complementado con el apotegma «hacer morir y dejar vivir» propuesto por Mbembe (2010).

Lo anterior nos permite proponer que la tecnogubernamentalidad ejerce su dominio de modo multiforme, dependiendo del tipo de relaciones, contextos y agentes que busca intervenir. Por ejemplo, existe un sistema biopolítico que requiere de las tecnologías de información y comunicación para implementar modelos de gobernabilidad en contextos locales e internacionales. Una biopolítica que utiliza las estrategias propagandísticas y el

control de la información en función de legitimar las bases constitucionales, los despliegues legislativos y las mitologías que sostienen a las grandes potencias del mundo, como son los casos de China, Rusia y Estados Unidos (Castells, 2009, pp. 349-376). Otra modalidad se refiere a una tecnogubernamentalidad que, a través de la intervención informática, busca justificar las políticas de mortandad que los Estados nación ejercen en contextos de colonialismo interno. Una necropolítica sustentada en la vigilancia del algoritmo, pero que en ocasiones opera como simulacro de información. Un caso emblemático al respecto lo evidenciamos en Chile con la denominada Operación Huracán. Este operativo policial, iniciado en 2017 por Carabineros de Chile al amparo de la ley de inteligencia, inculpó a ocho personas mapuches por supuesta asociación ilícita terrorista al sur del país. Las pruebas presentadas fueron los mensajes de WhatsApp y Telegram intervenidos por la Unidad de Inteligencia Operativa Especial (UIOE). Los diálogos interceptados daban cuenta de la planificación de una serie de atentados terroristas por parte de las personas mapuches detenidas. En el curso de la investigación se expuso que esta operación había sido un montaje por parte de Carabineros de Chile, situación que se hizo pública en el transcurso de 2018. Durante este periodo se efectuó una serie de allanamientos a comunidades mapuches, un estado de excepción que confronta el terrorismo ejercido por el «enemigo interno» de la nación chilena. De este modo se generaron las condiciones necesarias para la militarización del territorio mapuche por parte del denominado Comando Jungla, presentado formalmente por el presidente Sebastián Piñera como el grupo táctico de Carabineros, policías encargados de mantener la «paz en la Araucanía» a través del uso de armamento tecnológico y militar. Esta serie de sucesos, que acá circunscribimos a un montaje informático, pero que es parte de una necropolítica colonialista que inicia en el siglo XIX con las políticas antiindigenistas ejercidas por el Estado nación chileno contra el pueblo mapuche, desemboca en noviembre de 2018 en el asesinato del joven mapuche Camilo Catrillanca, víctima de un disparo efectuado por el sargento Carlos Alarcón durante un allanamiento en la comunidad de Temuicui. Una muerte más a manos del Estado de Chile.

Podría seguir dando ejemplos para dar cuenta de los modos que asume la razón tecnogubernamental, explicitando acontecimientos en los cuales las tecnologías dejan de favorecer el funcionamiento democrático y el bienestar social de la ciudadanía. Como parte del tejido intersemiótico del tecnodeterminismo, estas proclamas tecnogubernamentales, a luz de los hechos,

requieren de análisis que develen las formas de poder y dominación que se ejercen por medio de las tecnologías para regular la vida y la muerte de las poblaciones que la aldea global de la información alberga, tanto en su interior como en sus márgenes constitutivos.

El discurso tecnomercantil: hiperindustrialización, explotación y violencia

Con el objetivo de desmitificar la dimensión tecnomercantil del tecnodeterminismo, requerimos de análisis que pongan en relieve sus gramáticas productivas, de otro modo no podríamos despejar el velo que cubre por deformación. Es por ello que asumo una aproximación centrada en la mercantilización que experimenta el campo tecnológico, la cual es indisoluble de la razón neoliberal.

Siguiendo el trabajo de Wendy Brown (2015), propongo pensar el discurso tecnomercantil en función de las mutaciones que el neoliberalismo ha generado en la totalidad de las dimensiones que organizan la existencia humana, desde lo molar a lo molecular y viceversa.

La razón neoliberal opera por supeditación. Las funciones del Estado, las nociones de democracia, los lenguajes, nuestros vínculos sociales e incluso la propia subjetividad, quedan bajo el dominio de una racionalidad económica que se expande a modo de red. Brown señala que el neoliberalismo es un «modo distintivo de razón, de producción de sujetos, una conducta de la conducta y un esquema de valoración» (2015, p. 19). O sea, una máquina que regula la producción social en términos totalizantes y, si bien el neoliberalismo es globalmente ubicuo, «no está unificado a sí mismo en el espacio y el tiempo» (2015, p. 19), lo cual lo torna adaptable, capaz de ajustarse a los contextos específicos en los cuales se emplaza.

Brown asume una posición que nos interesa recalcar para las pretensiones de este apartado, y es el hecho de no reducir el neoliberalismo a una serie de políticas estatales o simplemente a una nueva fase del capitalismo, las que en su conjunto estarían promulgando una ideología de mercado a favor de las clases gobernantes. Brown prefiere asumir el neoliberalismo como «un orden de razón normativa que, cuando está en auge, toma la forma de una racionalidad rectora que extiende una formulación específica de valores, prácticas y mediaciones de la economía a cada dimensión de la vida humana» (2015, p. 35). En tales términos, la autora evidencia un continuo

proceso de mercantilización de las esferas y prácticas de la vida humana, incidiendo incluso en aquellas que no involucran una relación de valor su-peditada al intercambio monetario. De este modo, plantea que el neoliberalismo es capaz de configurar a «los seres humanos de modo exhaustivo como actores del mercado siempre, solamente y en todos los lados como *homo economicus*» (2015, p. 36).

La revolución telemática ha posibilitado que la razón neoliberal se expanda por una estructura interconectada y movilizadora de flujos informacionales y financieros capaces de atravesar en plenitud la estructura de la sociedad red,⁴ una fuerza tentacular que en tiempos de digitalización utiliza a las tecnologías infocomunicativas para implementar una serie de procedimientos y narrativas que potencian la mercantilización de la vida. Observamos cómo las coordenadas espacio-temporales han sido mutadas al extremo, con lo cual se han acelerado los flujos de intercambio y transacción financiera, así como los modos de interrelación social entre seres humanos que, a pesar de su lejanía, se encuentran en las multipantallas administradas por los conglomerados empresariales de la nueva economía planetaria, cuya capacidad de vigilancia de los intereses de sus usuarios expone uno de los rasgos más decisivos del neoliberalismo actual, me refiero al extractivismo de información para la creación de públicos individualizados en función de una economía basada en el «colonialismo de datos», cuyo centro de interés es hacer de la vida un recurso disponible para el capital (Mejías y Coudry, 2019). De ahí que las narrativas fundadas en la razón neoliberal transiten por las redes digitales que dan cuerpo a la cultura mundo conformando nichos de consumidores específicos (Lipovetsky y Serroy, 2010), lo que genera un vuelco radical con respecto a la idea de la cultura de masas generada por la industria cultural que Horkheimer y Adorno (2016) criticaron con vehemencia en su afamada obra *Dialéctica de la Ilustración*. Hoy, en palabras de Cuadra, estamos «ante el advenimiento de una hiperindustrialización de la cultura en tiempo real, esto es, la producción industrial a nivel planetario de la cultura, el imaginario y lo social, en que los flujos están sincronizados con los flujos de la conciencia de públicos hipermasivos» (2008, p. 29).

4 Para Castells, «una sociedad red es aquella cuya estructura social está compuesta de redes activadas por tecnologías digitales de la comunicación y la información basadas en la microelectrónica», mientras que una estructura social alude «a aquellos acuerdos organizativos humanos en relación con la producción, el consumo, la reproducción, la experiencia y el poder expresados mediante una comunicación significativa codificada por la cultura» (2009, pp. 50-51).

La hiperindustria cultural es el resultado de la plena hegemonía que el tecnodeterminismo adquiere en el marco de la sociedad capitalista. Una aceleración radical e hiperbólica de la alianza entre revolución telemática y razón neoliberal, de cuya síntesis emerge un dominio absoluto posibilitado por «maquinarias que organizan directamente los cerebros [...] y los cuerpos [...] con el propósito de llevarlos hacia un estado autónomo de alienación, de enajenación del sentido de la vida y del deseo de creatividad» (Hardt y Negri, 2005, p. 44).

Cada vez que la matriz productiva del capitalismo se satura, este ha sido capaz de generar nuevos medios de producción de plusvalía (Millán, 1993). Agotadas, pero no por ello eliminadas del modelo de explotación capitalista de funcionamiento, las dinámicas de producción industrial dan paso a una economía posindustrial que ha permitido el desarrollo de la hiperindustria cultural, con lo cual se crean nuevos nichos de explotación y control de la vida, así como de despojo y olvido de aquellos que no logran o se oponen a la empresarialización de la existencia.

La hiperindustria cultural genera un nuevo tipo de trabajador, cuyas competencias deben apuntar a la capacidad de gestión de la información. El proceso de subsunción del trabajo inmaterial es hoy uno de los ámbitos privilegiados que la razón neoliberal encuentra para su consolidación. En tanto razón normativa que incide en los modos de producción de subjetividades, promueve la generación de un ejército laborante transmutado a recurso o capital humano avanzado, el cual emerge como efecto del propio proceso de desarrollo tecnológico y del cual le es casi imposible escapar. La vida del trabajador inmaterial está acoplada al curso asumido por una modernidad desbordada, que ha llevado al extremo sus principios de individualización, tecnologización y mercantilización (Lipovetsky, 2006). El dominio de la razón neoliberal proyecta en la intelectualización de la clase obrera la ética de la superación por medio del trabajo inmaterial, ya sea en su condición de trabajo intelectual o creativo. Pero con la intención de no quedar atrapados bajo el dominio de estos discursos apologistas, debemos estar atentos a los cambios que experimenta el proceso de alienación de los obreros hiperindustriales de la economía inmaterial y tecnológicamente mediada. Bolaño, al referirse a este ámbito, plantea que el trabajador inmaterial no logra un triunfo sobre la alienación, sino que experimenta una modificación del sentido de la alienación, el que ahora profundiza en la «explotación de sus energías y capacidades mentales, además de sus energías físicas y capacidades

creativas manuales» (2013, p. 295), situación que acarrea transformaciones de fondo en el ámbito social, subjetivo y vital, pero también en los modos de producción del sujeto que debe experimentar la necrosis que impone el tecnomercado.

En relación con esta última idea, diremos que el tecnomercado funciona como una máquina productora de mortandad en dos dimensiones: una muerte simbólica y una muerte ejercida sobre los cuerpos disidentes. La primera propongo comprenderla a partir del reconocimiento de los regímenes de violencia que se instalan en la trama discursiva del tecnomercado, donde todo aquel que desafíe los sistemas de normalización de la sociedad subsumida por el neoliberalismo se convierte en sujeto de una aniquilación semiótica, ya sea por invisibilización, ya sea por medio de la producción de un imaginario que lo convierte en el enemigo de los esfuerzos liberadores contenidos en la razón neoliberal. La aniquilación semiótica está presente en las narrativas mercantiles que posicionan al disidente, al marginal, al anormal como objeto de desprecio, frente al cual hay que tomar los resguardos necesarios para evitar todo tipo de contaminación que infecte el devenir capitalista. Un mercado de la violencia que través de la difusión tecnomediática convierte a poblaciones completas en sujetos condenables. Piense usted en los regímenes escópicos que la convergencia mediática de la era digital pone en circulación en relación a migrantes, afrodescendientes e indígenas, islámicos y palestinos, homosexuales, travestis y lesbianas. Un conjunto de cuerpos y subjetividades que, en caso de no ser mutados en mercancías mediatizadas, como parte de una economía basada en el espectáculo, pasan a constituirse en enemigos, terroristas, portadores de enfermedades morales y biológicas. Una tecnomediación que requiere de la construcción de otredades que expulsar de los cauces de los regímenes del control biopolítico, porque en ellos se proyecta una necropolítica simbólica, un paso necesario para normalizar la razón necropolítica ejercida hacia todo aquel que confronte la hegemonía capitalista neoliberal.

Lo anterior es llevado al extremo cuando las tecnologías del poder simbólico no son suficientes. En ese momento el tecnomercado recurre a sus alianzas con las entidades punitivas del imperio y las naciones, instancia en que las tecnologías de la violencia se tornan materiales y son aplicadas directamente a los cuerpos disidentes. La necropolítica basada en la aplicación del terror sobre aquellos agenciamientos humanos que luchan frente al exterminio que el capitalismo produce a nivel medioambiental, territorial,

corporal, epistémico, social, cultural, económico, etc. Una necropolítica que alcanza su cenit en la era del «capitalismo gore», categoría propuesta por Valencia para dar cuenta de un «derramamiento de sangre explícito e injustificado, al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con la precarización económica, el crimen organizado, la construcción binaria del género y los usos predatorios de los cuerpos» (2012, p.84). En síntesis, una necropolítica que interseca mercados, gobiernos, naciones, instituciones, agentes delictivos y tecnologías de mortandad.

A modo de síntesis

A lo largo de este ensayo he propuesto una serie de argumentos para dar cuenta del carácter mitológico que asume el tecnodeterminismo y la relevancia que presenta la red interdiscursiva que hemos analizado.

El tecnodeterminismo emerge triunfante en la sociedad global de la información y el conocimiento al instalar en los circuitos de (hiper)mediación un sistema de creencia basado en la neutralidad y los beneficios que otorgan las tecnologías de información y comunicación para el devenir de las sociedades. Un mito que se sostiene a sí mismo gracias a que las condiciones productivas que median en toda discursividad social son anuladas, posibilitando que las tecnologías adquieran un sitio redentor dentro de la estructura social de la era global. Una suerte de mesianismo tecnológico que avanza a una velocidad desenfrenada en su carrera por convertirse en uno de los nuevos metarrelatos que organizan el sentido de la vida en su conjunto.

Frente a las evidencias, se asumió un posicionamiento epistemológico que adscribe a la tradición sociocrítica, con la finalidad de aportar al desmantelamiento del relato tecnomítico. La premisa desde la cual se organizaron los argumentos se refiere a que en la red intersemiótica del tecnodeterminismo opera un modelo de racionalidad económico-político que está gestionando la vida y la muerte de las poblaciones por medio del control y regulación del campo de las tecnologías de la información y la comunicación digital. A partir de aquí, las reflexiones orbitan en torno a las operaciones sociodiscursivas que la tecnociencia, la tecnogubernamentalidad y el tecnomercado dinamizan, siendo posible establecer que en su especificidad como en su conjunto promueven una racionalidad que interseca formas de poder biopolítico con formas de poder necropolítico. De este modo, el tecnodeterminismo pierde el aura mesiánica dada por su neutralidad estratégica

y pasa a ser concebido al interior de las relaciones de poder y los sistemas de jerarquización y desigualdad que alberga toda sociedad subsumida por la razón neoliberal, el apogeo mercantil de la técnica y el triunfo de la individualización.

Considerando los diversos ámbitos abordados en este trabajo, propongo pensar las tecnologías digitales como dispositivos anclados a una racionalidad bionecropolítica, la cual está incidiendo en los modos de gestión, control y regulación de la vida y la muerte de la especie humana. En tales términos, el tecnodeterminismo viene a conformar un listado de mitos económico-políticos que en función de ideales trascendentalistas ocultan los mecanismos de disciplinamiento, desaparición, violencia, alterización, subjetivación, en fin, una serie de tecnologías aplicadas para determinar quiénes tienen derecho a vivir y quiénes no.

Será del todo oportuno ampliar estas reflexiones en trabajos que vayan diseccionando esta trama discursiva a partir del análisis de amplios conglomerados semióticos. De este modo tendremos mayores insumos para esclarecer tanto lo que oculta el mito tecnodeterminista como los modos de producción que gestiona en torno a la vida y la muerte.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa*, 6. Akal
- Barthes, R. (2009). *Mitologías*. Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bolaño, C. (2013). *Industria cultural, información y capitalismo*. Gedisa.
- Brown, W. (2015). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso.
- Candón, J. (2012). Soberanía tecnológica en la era de las redes. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 7, 73-92.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Alianza.
- Cuadra, A. (2008). *Hiperindustria cultural*. Arcis.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Fonseca, A. (2013). Activismos tecnosociales en Latinoamérica. En R. Rueda, A. Fonseca y L. Ramírez (eds.), *Ciudadanías, cultura política y creatividad social* (pp. 35-62). Universidad Pedagógica Nacional.
- Foucault, M. (2014). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Freire, P. (1973). *¿Extensión o comunicación?: La concientización en el medio rural*. Siglo XXI.
- García-Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales, desconectados*. Gedisa.
- Gerbaudo, P. (2019). Del ciber-autonomismo al ciber-populismo: una historia de la ideología del activismo digital. En *Defensa del software libre*. https://endefensadelsl.org/ciber_autonomismo.pdf
- Giddens, A. (2011). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005). *Imperio*. Paidós.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (2016). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Lipovetsky, G. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Anagrama.
- Lipovetsky, G. y Serroy, J. (2010). *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. Anagrama.
- Maldonado, C. (2018). *De-colonialidad en la era tecnomediática. Intersecciones teóricas, contextos y procesos de comunicación*. Ciespal.

- Marí, V. (2011). *Comunicar para transformar, transformar para comunicar. tecnologías de la información desde una perspectiva del cambio social*. Editorial Popular.
- Martín-Barbero, J. (1982). Retos a la investigación de comunicación en América Latina. *Comunicación y Cultura*, (9), 99-114.
- . (2010). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Anthropos.
- Mattelart, A. (2002). *Historia de la sociedad de la información*. Paidós.
- . (2003). *La comunicación mundo. Historia de las ideas y las estrategias*. Siglo XXI.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Mejías, U. y Couldry, N. (2019). Colonialismo de datos: repensando la relación de los datos masivos con el sujeto contemporáneo. *Virtualis*, 10(18), 78-97.
- Millán, J. (1993). *La economía de la información. Análisis teóricos*. Trotta.
- Sibila, P. (2010). *El hombre postorgánico. Cuerpos, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.
- Sierra, F. (2018). Ciberactivismo y movimientos sociales. El espacio público oposicional en la tecnopolítica contemporánea. *Revista Latina de Comunicación Social*, (73), 980-990
- Sierra, F. y Gravante, T. (2017). *Tecnopolítica en América Latina y el Caribe*. Comunicación Social.
- Torrice, E. (2015). La comunicación «occidental». *Oficios Terrestres*, (32), 3-23.
- Valencia, S. (2012). Capitalismo gore y necropolítica en México Contemporáneo. *Relaciones Internacionales*, (19), 83-102.
- Verón, E. (1998). *La semiosis social. Fragmentos para una teoría de la discursividad*. Gedisa.
- Winner, L. (1983). Do Artifacts Have Politics? En D. MacKenzie et al. (eds.), *The Social Shaping of Technology*. Open University Press
- Zallo, R. (2011). *Estructuras de la comunicación y la cultura*. Gedisa.
- . (2016). *Tendencias en comunicación. Cultura digital y poder*. Gedisa.

DE LA BIOPOLÍTICA AL NECROPODER: POLITIZAR
LA VIDA Y GENERAR LA MUERTE EN EL CONTEXTO
DEL ORDEN MUNDIAL ACTUAL

Natalia Pérez Vilar

Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.
Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida,
jodidos, rejodidos.
Que no son, aunque sean [...].
Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.
Eduardo Galeano

I

La vida, ese espacio entre el nacimiento y la muerte, apunta a una serie de procesos orgánicos que posibilitan la conservación. Nacer, respirar, alimentarse, metabolizar, reproducirse crean las condiciones para que el organismo viva y se perpetúe la especie. Hasta aquí pareciera que estamos en el orden de la semejanza, de lo común a todo ser viviente. Pero el campo de lo social y el devenir histórico muestran que eso no es del todo así, y ello no solo porque las vicisitudes biográficas singulares van surcando caminos distintos, sino también por un factor de politización diferencial que establece una distancia con lo biológico, dividiendo, jerarquizando y valorizando las vidas de manera desigual.

Giorgio Agamben (1998) plantea esta distinción cuando rescata a los filósofos griegos y refiere el doble sentido que estos le otorgaban al término «vida»: *zoe*, que «expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los

seres vivos», y *bios*, referente a la forma o manera de hacerlo, en términos aristotélicos, a la «vida calificada» (p. 9). Por un lado, la nuda vida, desnuda, desprovista de significación en sí misma, existencia en su puro «mantenimiento biológico» (Esposito, 2006, p. 25), y, por el otro, la vida investida políticamente, recubierta de significantes, reforzada, que se separa de lo natural, pero al hacerlo establece disparidades, distancias y exclusiones.

La política sobre la vida —biopolítica, en palabras de Michel Foucault— construye así una lógica binaria que se sostiene a partir de un acto de decisión que establece diferencialmente las vidas que deben preservarse y aquellas que pueden ser eliminadas sin consecuencia porque no poseen valor ni significación; vidas «indignas de ser vividas» dirá Agamben (1998), desechables, sin protección ni consideración jurídica.

Hay una figura del derecho romano arcaico que lo ilustra. Es el *homo sacer*, «hombre sagrado», que puede ser asesinado por cualquiera impunemente, sin que quien le da muerte sea condenado (Agamben, 1998). Son así los «marginados extremos», cuya vida deja de ser relevante políticamente y, por lo tanto, pueden dejar de existir sin consecuencias, sin rituales simbólicos, sin recuerdo.

Toda sociedad establece quiénes son sus «hombres sagrados», aquellos que no valen, pero garantizan el valor de los otros. Es decir, el umbral político entre vidas dignas e indignas las articula de tal manera que unas no pueden existir sin las otras. Para que unas permanezcan con vida, las otras deberán ser arrojadas a la muerte. De ahí que Roberto Esposito (2006) se pregunte cómo es que la biopolítica cada vez se convierte más en una tanatopolítica, la misma que «refuerza la trágica aporía de una muerte necesaria para conservar la vida, de una vida que se nutre de la muerte ajena» (p. 65).

De esta manera, la vida biológica se incorpora al orden del cálculo político, criterio cuantitativo que determina numéricamente, y a partir de la balanza del costo-beneficio, cuáles vidas salvar y cuáles desechar. Tratándose de criterios de valoración diferenciales, una vida puede valer más que cientos; o el 1 % valer más que el 99 % de la población. Así también son ponderaciones numéricas cuántos refugiados aceptar y cuántos dejar morir, sin que las vidas rescatadas adquieran mayor valor por sí mismas, sino porque posibilitan el aumento de la valía de aquellos que los utilizan como moneda de cambio política.

En este mismo orden de ideas, Judith Butler (2010) establece que la posibilidad o no de aprehensión de la vida y su reconocibilidad están determinadas por marcos que se encuentran «políticamente saturados» (p. 14). Dichos

marcos generan «ontologías específicas del sujeto» (Butler, 2010, p. 17), que corresponden a la contingencia histórica, es decir, son cambiantes pues se transforman de sociedad en sociedad y de tiempo en tiempo. Así, apunta la autora, «hay “sujetos” que no son completamente reconocibles como sujetos, y hay “vidas” que no son del todo —o nunca lo son— reconocidas como vidas» (Butler, 2010, p. 17).

La reconocibilidad, apunta Butler, precede al reconocimiento, pues implica las normas o condiciones que actúan para que un ser humano sea susceptible de ser reconocido como tal. Son categorías que responden a esquemas de inteligibilidad específicos y que califican u otorgan cualidades diferenciales a los sujetos y, por lo tanto, no es algo que estos posean por esencia o naturaleza.

El problema, dice Butler (2010), «no es meramente cómo incluir a más personas dentro de las normas (de reconocibilidad) ya existentes, sino considerar cómo las normas existentes asignan reconocimiento de manera diferencial» (p. 20). Si la capacidad o potencialidad de ser reconocible no es una cualidad esencial de los sujetos, sino que es asignada de acuerdo con los marcos normativos imperantes, es preciso cuestionarse sobre aquello que lleva a establecer la diferencia entre las vidas dignas y las vidas indignas de reconocimiento; la misma Butler se pregunta quién decide y sobre qué bases se toma la decisión que determina qué vida precaria tiene derecho a la protección y en qué otras condiciones no lo tiene.

Porque, si bien —dice ella— existe una precariedad constitutiva de lo humano, común a todos, que coincide con el nacimiento y la profunda vulnerabilidad con la que llegamos al mundo, y reclama «una red social de manos» (Butler, 2010, p. 31) para sobrevivir, también es cierto que es posible reducir la potencialidad de la vida a ser dañada utilizando recursos sociales y económicos para librar a unos de la violencia, la dañabilidad y la muerte, y dejar a otros a su suerte.

Lo anterior establece una diferencia entre la precariedad pensada como esencial a la existencia y, por lo tanto, inevitable —pues la invulnerabilidad solo existe en el orden de lo imaginario—, y la *precariedad*, inducida políticamente, asignada de manera diferencial a los sujetos, que se exagera en la población que no posee una vida reconocida y, por lo tanto, no requiere que se destinen recursos para evitar su muerte. Dicha población es la que se encuentra expuesta a «la enfermedad, la pobreza, el hambre, el desplazamiento y [...] la violencia» (Butler, 2010, p. 46).

La precaridad es, así, la exageración deliberada de la precariedad o la vulnerabilidad, sometida a modos arbitrarios de maximización en unos y minimización en otros. La politización de la vida o biopolítica implica, entonces, una técnica de poder que establece dicha diferencia y, a partir de ella, determina las acciones en consecuencia.

Lo anterior lleva al mismo Foucault (2000) a señalar una paradoja inherente al biopoder: aun cuando apunta a la administración y aseguramiento de la vida, teniendo por «objeto y objetivo la vida» —y adquiriendo en ella su fuerza y en la muerte su límite—, es también capaz de suprimirla. Ante lo cual se cuestiona:

¿Cómo puede matar un poder como ése, si es verdad que se trata de realzar la vida, prolongar su duración, multiplicar sus oportunidades, apartar de ella los accidentes o bien compensar sus déficits? En esas condiciones, ¿cómo es posible que un poder político mate, reclame la muerte, la demande, haga matar, dé la orden de hacerlo, exponga a la muerte no sólo a sus enemigos sino aun a sus propios ciudadanos? ¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder? (Foucault, 2000, p. 230).

El punto radica no solo en la potencialidad que ese poder posee de generar la muerte, sino en el establecimiento de valores diferenciales con respecto a la vida y, en ese sentido, las asimetrías radicales que se generan políticamente entre quienes deben vivir y quienes serán expuestos a su extinción. «Hacer vivir o rechazar hacia la muerte», dirá Foucault (1998, p. 167), como principio del biopoder. De ahí que se proteja a unos, aquellos cuyas vidas vale la pena resguardar, guiar, conducir y administrar, al tiempo que se exacerban las vulnerabilidades y la precaridad de otros —los «indignos de vivir»—, a quienes no vale la pena conservar.

En el mundo actual habría que cuestionarse si no es cada vez más desmedida la diferencia entre unos y otros, y si no hay cada vez más una política de generación de muerte hacia toda esa población considerada como excedente. De ahí que Achille Mbembe (2011) se pregunte sobre lo que él llama «formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte» (p. 74), que constituyen un pasaje de lo biopolítico a una necropolítica, tecnología apuntalada más en la administración de los cuerpos que deben morir que

en el aseguramiento de estos a la vida, y que genera —como política y poder de la muerte—, «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-vivientes*» (Mbembe, 2011, p. 75).

El necropoder implica, pues, regímenes distributivos desiguales con respecto a la posibilidad de sobrevivencia en una población, que enfrentan a unos a la escasez mientras que otros poseen todos los recursos para sostenerla. Para Mbembe (2012), el término necropolítica engloba fundamentalmente tres aspectos: en primer lugar, los contextos en los que el estado de excepción se ha vuelto la regla;¹ en 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 juzguemos como nuestro enemigo» (p. 136).

Desde el punto de vista de Agamben (2003), el estado de excepción es la creación de una zona anómica en la cual se suspende el régimen normativo, produciéndose la disociación entre la norma y su aplicación, con el fin de hacer posible esta última. Es decir, la anomia «aplica des-aplicando» (Agamben, 2003, p. 115), aislando la «fuerza de ley»² de la ley. El estado de excepción, entonces, «define un “estado de la ley” en el cual, por un lado, la norma está vigente pero no se aplica (no tiene “fuerza”) y, por otro, actos que no tienen valor de ley adquieren la “fuerza”» (Agamben, 2003, p. 80). Esto posibilita llevar a cabo actos no contemplados en la legalidad vigente (ahora no aplicada), pero cargados de la fuerza necesaria para lograr su eficacia.

Ahora bien, jurídicamente, la excepción de la ley es una medida *transitoria*,³ limitada por una temporalidad determinada y a la cual se recurre en

1 Idea que rescata de Walter Benjamin, quien en la octava tesis del ensayo «Tesis de filosofía de la historia» (2008) postula: «La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que le corresponda» (p. 43).

2 Derrida (2008) plantea que, para garantizar su ejercicio, la ley requiere de la fuerza y de su aplicabilidad autorizada. Esta fuerza «se justifica al aplicarse, incluso si esta justificación puede ser juzgada, desde otro lugar, como injusta o injustificable» (p. 15).

3 Aunque, como se mostró anteriormente, en ciertos contextos y sobre todo en los que implican el mantenimiento de las condiciones de opresión, dicha transitoriedad ha devenido permanente; la excepción se ha vuelto regla.

caso de necesidad. Es un paréntesis en la legalidad que se abre para protegerla en caso de que se encuentre en riesgo. Sin embargo, el establecimiento de la situación de necesidad no se sostiene en una evidencia factual, sino que apunta a una decisión política que considera que existe una amenaza que atenta contra el orden legal que debe de ser conservado.

Como menciona Agamben (2003), «la necesidad, lejos de presentarse como un dato objetivo, implica con toda evidencia un juicio subjetivo; y [...] obviamente sólo son necesarias y excepcionales aquellas circunstancias que son declaradas como tales» (pp. 67-68). Es, entonces, una apreciación estratégica para poder justificar políticamente la suspensión de la legalidad y ejercer libremente las acciones que se requieren para conservar un orden que se vislumbra como amenazado.

De ahí que la necropolítica se ejerza, según Mbembe (2012), en contextos de excepcionalidad que operan regularmente, desaplicando los límites legales y eliminando el «tabú contra la matanza» (p. 113). Si la ley se interrumpe, dice, todo se permite, abriendo «la posibilidad de la violencia sin reserva» (Mbembe, 2012, p. 133) y creando un «mundo en que se acaba con el límite de la muerte» (Mbembe, 2012, pp. 135-136). De esta manera se ejerce una economía radical, representada en la masacre de grupos poblacionales enteros por ser considerados enemigos amenazantes o seres desechables y superfluos, cuyas vidas no son dignas de ser protegidas.

En el primer caso, la matanza opera de manera directa; en el segundo, puede suceder indirectamente o, como señala Mbembe (2011), «a las ejecuciones a cielo abierto se añaden las matanzas invisibles» (p. 53). Y es que es necesario advertir que la noción de muerte en términos del necropoder no solo apunta a la que es ejercida en forma de asesinato, de anulación de la vida en un matar al otro, sino también a la que se ejerce, como menciona Derrida (1999), al no-asistir o dejar morir,⁴ exponiendo a condiciones de riesgo,

4 Para Derrida (1999), la sociedad moderna requiere, para poder funcionar, sacrificar a un sector de la población con el objeto de no sacrificarse a sí misma. Se trata, dirá, de un antidón. En este sentido, no es clara la diferencia entre hacer morir y no-asistir, dejar morir «de hambre y de enfermedad a centenares de millones de niños (de esos prójimos o de esos semejantes de los que habla la ética o el discurso de los derechos del hombre), sin que ningún tribunal moral o jurídico sea jamás competente para juzgar aquí sobre el sacrificio —con el sacrificio del otro con vistas a no sacrificarse uno mismo—. Una sociedad así no sólo participa de este sacrificio incalculable, sino que lo organiza. El buen funcionamiento de su orden económico, político, jurídico, el buen funcionamiento de su discurso moral y de su buena conciencia suponen la operación permanente de este sacrificio. De un sacrificio que ni siquiera es invisible: porque de vez en cuando la televisión muestra y mantiene a distancia algunas de estas imágenes insoportables mientras que algunas voces se alzan para recordarlo. Pero estas imágenes y estas voces son

abandono y exclusión, que exacerbaban la vulnerabilidad y disminuyen de manera desmedida las posibilidades de la sobrevivencia.

Las masacres o *ejecuciones a cielo abierto*, siguiendo el razonamiento de Mbembe, se dirigen a todos aquellos que son considerados nocivos, peligrosos, y a quienes, por lo tanto, es necesario eliminar. Ello se sostiene en el discurso de la seguridad, tan arraigado en estos tiempos, que convierte al otro en amenazante para legitimar la necesidad de su desaparición.

El tema de la amenaza envía la posibilidad del peligro al futuro, es decir, la radica en la potencialidad de un acto aún no ocurrido. Se persigue entonces a sujetos por acciones que pudieran realizar y por los daños que estas acciones son capaces de causar en el entorno social. Es, así, fundamentalmente interpretativa, pues no radica en un régimen de objetividad, y habilitante, ya que justifica el ejercicio coercitivo, utilizándolo de manera preventiva y como defensa ante un posible ataque que se visualiza en el porvenir.

Por lo tanto, es necesario eliminar a todos aquellos que son negativizados —en tanto peligrosos y sin valor— para preservar el bien común. Pero, si para ello se requiere excluir, desaparecer e invisibilizar a quienes potencialmente son dañinos, entonces el bien común deja de ser común a todos, para volverse un beneficio de pocos, de aquellos que sí vale la pena conservar.

Las «preocupaciones por la seguridad y las motivaciones éticas son siempre opuestas», dice Zygmunt Bauman (2011, p. 83), pues en su nombre se marca, se anula, se extrae la vida y con ello su valía. Desde esta posición es que se criminaliza la disidencia, la movilización y la acción política, es decir, se vuelve criminales a todos aquellos que potencialmente podrían transformar el orden establecido. De ahí lo amenazante, de ahí la necesidad de su eliminación.

Así es como, según el informe del UN Inter-agency Group for Child Mortality Estimation (2019), en 2018 murieron 5.3 millones de niños antes de cumplir su quinto cumpleaños, la mayoría por causas prevenibles o tratables. De esa cifra, el 45 % se relacionó con problemas ocasionados por la desnutrición. ¿Para qué destinar recursos para salvar estas vidas no reconocibles y, por lo tanto, sin valor?

radicalmente impotentes para inducir el menor cambio efectivo, para asignar la más mínima responsabilidad, y para proporcionar otra cosa que no sean coartadas» (p. 98). Más adelante se abordará con detenimiento esta práctica y algunas de las formas mediante las cuales el actual sistema neoliberal las lleva a cabo.

Son también los llamados daños colaterales, término militar que define los efectos «no intencionales» o «imprevistos» que resultan dañinos y perjudiciales; ahí el riesgo vale la pena, dada la importancia del objetivo y el escaso valor de las vidas que se perderán, el cual es menor que el costo que implicaría protegerlas.

Bauman (2011) menciona que existe una afinidad entre la desigualdad social y la probabilidad de ser víctima colateral. No se trata de una cuestión azarosa, que no es posible prever, pues existe una distribución desigual y *a priori* de los costos. Aparentemente, los blancos son neutrales, pero, dirá el autor, «en el juego de los riesgos, los dados están cargados» (Bauman, 2011, p. 14).

La *colateralización* del otro — si se me permite la expresión — es, entonces, previa al cálculo de la acción a llevar a cabo, pues esta caerá siempre sobre los marginales, los residuos de un sistema que no los ha tomado en cuenta y que, por lo tanto, no importa que salgan perjudicados. Son los descartados de antemano, los invisibilizados, «adiafóricos», dirá Bauman (2011), «frente a los cuales las autoridades éticas no consideran adoptar una postura» (p. 84).

Frente a ellos se genera una guerra de otra índole. En palabras de Mbembe (2012), «la mayoría de estas guerras son de hecho guerras estructurales, que quiere decir que buscan destruir las condiciones básicas de las sociedades contra las cuales se dirigen, las condiciones de vida. Es básicamente mandar a esas sociedades a la Edad de Piedra» (p. 137). Por lo tanto, continúa el autor, «el ataque contra las infraestructuras básicas y los sistemas de soporte vital de esas sociedades» (Mbembe, 2012, p. 137) apunta a someter a sectores poblacionales a la contingencia, a la incertidumbre absoluta, sin alternativas ni acceso⁵ a recursos que podrían asegurar la vida y hacerle frente a la política que apuesta por su desaparición.

II

Actualmente, todo ello acontece y responde a la nueva fase del capital que David Harvey (2005) denomina «acumulación por desposesión».⁶ Se trata de una nueva forma de la acumulación originaria descrita por Marx —la

5 Según Rossana Reguillo (2010), las alternativas y el acceso son claves del núcleo de la desigualdad social. Al respecto menciona: «De un lado la posibilidad de elegir, de optar o no, de organizar o no, una ruta biográfica en la que sea posible, o no, acceder a espacios, instituciones, sistemas que ofrezcan un mínimo de certezas para imaginar un futuro» (p. 396).

6 Harvey (2005) menciona que el principal «mantra» de esta forma de ejercicio capitalista es la privatización.

cual apuntaba a desposeer a los productores de los medios de producción con el fin de despojarlos del producto de su trabajo, volviéndolos asalariados y estableciendo las relaciones sociales capitalistas⁷—. Hoy en día ese despojo, si bien es inherente al capitalismo, se presenta de manera exacerbada apuntando a «la apropiación privada tanto del producto social excedente como del patrimonio social» (Gilly y Roux, 2015, p. 13). Cada vez más los bienes comunes pasan a ser propiedad de pocos, abriéndose vertiginosamente la brecha entre los que nada tienen y los que lo poseen todo.

Adolfo Gilly (en Gilly y Roux, 2015) menciona al respecto:

Este nuevo despojo adquiere su expresión condensada en la oleada de privatizaciones de bienes y servicios públicos de los últimos treinta años: tierras, medios de comunicación y transporte, telecomunicaciones, banca y servicios financieros, seguridad pública y servicios militares, petróleo y petroquímica, minas y complejos siderúrgicos, sistemas de seguridad social y fondos de pensión de los trabajadores, puertos, carreteras, sistemas de agua potable, represas, energía, hasta el proceso perverso a lo largo y ancho de América Latina de la imposición sin fronteras de la minería a cielo abierto, destructor de la naturaleza y de las vidas humanas (p. 33).⁸

Los mayores afectados por este nuevo orden mundial son las poblaciones que habitan en lo que Boaventura de Sousa Santos (2018) llama «el Sur global»: América Latina, África, amplias regiones de Asia.⁹ Más allá de una categoría geográfica, en realidad se trata, según este autor, de una noción epistémica, una metáfora de la relación asimétrica entre los grupos sociales que han sufrido de forma sistemática las injusticias generadas por el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado, y las élites políticas que se han dedicado a oprimirlos, despojarlos y excluirlos.

7 Véase «La llamada acumulación originaria del capital», donde Marx (1985) plantea: «Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca la pobreza de la gran masa que aun hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas y la riqueza de unos pocos, que crece continuamente aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace mucho tiempo» (p. 891).

8 Este último punto corresponde a la lógica extractivista, que será abordada más adelante en este texto.

9 Aunque, como dirá Santos, también hay sur en el norte y norte en el sur, es decir, élites políticas en los países periféricos y poblaciones desposeídas en las regiones del llamado primer mundo.

En este orden de ideas, Santos (2018) comenta:

El capitalismo experimenta hoy uno de los momentos más destructivos de su historia reciente, como lo atestiguan las nuevas formas de acumulación primitiva por desposesión, la reedición de la rapiña colonial, que ahora se extiende por todo el Sur global, desde la apropiación de tierras al robo de salarios y los rescates bancarios; sujetándose a la ley capitalista del valor de recursos y bienes comunes, provocando el desplazamiento de millones de campesinos pobres y pueblos indígenas, la devastación ambiental y los desastres ecológicos; y la eterna renovación del colonialismo, que revela, en viejos y nuevos aspectos, el mismo impulso genocida, la sociabilidad racista, la sed de apropiación y la violencia ejercida sobre los recursos considerados infinitos y sobre las personas consideradas inferiores y hasta no humanas (pp. 26-27).

Se trata de una suerte de neocolonialismo, pues apunta a apropiarse de toda la riqueza natural y social de los pueblos, generando con ello masas poblacionales sin recursos y sin posibilidad de anudar sus biografías en proyectos o en perspectivas de subsistencia.

Este brutal orden económico apunta a destruir los «mundos de vida» de millones de sujetos, «su herencia material —tierras, aguas, aire, caminos, ciudades, pueblos, barrios, bosques, vida vegetal y animal— y su herencia inmaterial civilizatoria de relaciones humanas: solidaridades, culturas, creencias y afectos» (Gilly y Roux, 2015, p. 8).

Así, con la acumulación por desposesión se deja de invertir para salvaguardar la vida de amplios sectores poblacionales, pues ello deja de ser rentable; al contrario, una vez despojados de todo, serán arrojados cuales desechos de un sistema que basa su operación en conseguir el mayor rendimiento posible a cualquier precio, dejando fuera a todos aquellos cuyas vidas se ha determinado de antemano que no valen la pena de ser vividas. Es la intervención del necropoder como política dominante.

Los desechos humanos o, en palabras de Bauman (2005), los «seres humanos residuales» son aquellos que cada sociedad puso en el lugar de sus *homo sacer* y por ello pueden ser eliminados sin consecuencia jurídica. Es la excedencia del sistema de producción, en la cual se sitúan todos los que no han podido o a quienes se les ha negado la posibilidad de integrarse.

Se trata, dirá el mismo autor, del

ineludible efecto secundario de la *construcción del orden* (cada orden asigna a ciertas partes de la población existente el papel de ‘fuera de lugar’, ‘no aptas’ o ‘indeseables’) y del *progreso económico* (incapaces de proceder sin degradar y devaluar los modos de ‘ganarse la vida’ antaño efectivos y que, por consiguiente, no puede sino privar de su sustento a quienes ejercen dichas ocupaciones) (Bauman, 2005, p. 16).

Así, la figura del desecho en el contexto de la acumulación por desposesión y el necropoder podría pensarse en tres fenómenos articulados entre sí: los desempleados, los no consumidores y los no rentables.

El desempleo hoy en día ha pasado de ser una condición transitoria a convertirse, para amplios sectores de la población, en una realidad permanente. Lo que para Marx (1985) implicaba el ejército industrial de reserva,¹⁰ que daba cuenta de una condición fluctuante, ahora no opera de la misma manera, pues la oscilación se ha detenido, desechando de forma permanente y masiva a quienes se les niega un lugar en el aparato productivo, forzándolos a buscar los medios de subsistencia en el mercado informal y/o sometiéndolos a condiciones de miseria y abandono. Bauman (2005) menciona al respecto que «el destino de los desempleados, del “ejército de reserva del trabajo”, era el de ser reclamados de nuevo para el servicio activo. El destino de los residuos es el basurero, el vertedero» (p. 24).

El desempleo se vincula directamente con la capacidad de consumo, pues sin la obtención de recursos económicos no hay forma de intercambiar dinero por mercancía. Los consumidores son los sujetos ideales del capitalismo, son los que posibilitan el aumento del mercado; los no consumidores

10 El ejército industrial de reserva se refiere a cierta parte de la población que resulta sobrante ante la demanda de fuerza de trabajo del proceso productivo, pero que puede ser readmitida al trabajo activo cuando el momento de expansión del capital requiere de mayor mano de obra. Es una medida inherente y funcional al sistema capitalista que busca la acumulación ampliada de capital, pues apunta a mantener lo más bajo posible el valor de la fuerza de trabajo, lo que logra a través de la presión que generan los desempleados por sobre los contratados que pretenden mejorar sus condiciones de trabajo. Es una suerte de amenaza ante la insurrección, pues hay una larga fila de sujetos sin empleo dispuestos a realizar el trabajo por menos salario o con peores condiciones de trabajo que los actualmente contratados. Los trabajadores se vuelven así sustituibles en cualquier momento y sus reclamos pueden convertirse en motivos para dicha sustitución.

son sus residuos, sus «costosos pasivos» (Bauman, 2005, p. 57). De ahí que pierdan su valor y su utilidad y, por lo tanto, su lugar en las relaciones sociales ancladas en la lógica del intercambio de productos.

Finalmente, con el desempleo indefinido y sin capacidad de consumo, no hay rentabilidad. Los no rentables deben ser excluidos, pues son cuerpos que cuestan más de lo que producen. Cuerpos inútiles para la lógica del capital, desechos superfluos, vidas que no vale la pena mantener porque no son reconocidas como tales (pues su reconocibilidad va anclada a la posibilidad de venta de su fuerza de trabajo y a su capacidad de compra en el campo del consumo). Jóvenes, discapacitados, dependientes, viejos empobrecidos, migrantes, campesinos sin tierra, indígenas, desplazados... seres sometidos a la brutalidad de una necropolítica que no requiere matarlos para eliminarlos de la vida.¹¹

El panorama se vuelve desolador: «Desamparo, migraciones bíblicas, retorno del trabajo infantil, exclusión y humillación racial, destrucción de patrimonios culturales, calentamiento global, catástrofes ecológicas, hambrunas y una violencia cotidiana vuelta pandemia son algunas de las imágenes que acompañan a este cambio de época» (Gilly y Roux, 2015, p. 162).

Ahora bien, la división que separa a unas vidas y otras, es decir, a aquellas que son reconocidas como tales y, por lo tanto, se salvaguardan de las que caen en el régimen del desecho y se dejan morir, se pone en juego también en términos de espacialidad. La separación se instaura, de esta manera, a partir de políticas de segregación territorial que establecen jerarquías, categorías de personas según el lugar en que habitan, derechos y obtención de recursos desiguales, calidades y posibilidades de vida radicalmente disímiles.

Para Mbembe (2011), una de las características del necropoder es «la dinámica de fragmentación territorial» (p. 47).¹² Con ello se logra un doble

11 En este orden de ideas, Christine Lagarde, directora gerente del FMI entre 2011 y 2019, declaró la necesidad de bajar las pensiones por «el riesgo de que la gente viva más de lo esperado». Esto en relación con el «riesgo de longevidad» que amenaza la sostenibilidad de las finanzas públicas y privadas (Pozzi, 2012). El capital por encima de la vida.

12 Ya Foucault planteó que la historia de los espacios se articula íntimamente con la historia de los poderes «desde las grandes estrategias de la geopolítica hasta las pequeñas tácticas del hábitat, de la arquitectura institucional, del salón de clase o de la organización hospitalaria, pasando por las implantaciones económico políticas» (en García Canal, 2006, p. 71). Así, la organización espacial es para él «un factor estratégico del dispositivo de poder» (p. 72). Sin embargo, sería importante diferenciar la lógica del control del espacio en la disciplina y la biopolítica, cuyo objetivo es organizar los cuerpos espacialmente para conducir y administrar la vida, de la que se ejerce en la necropolítica, la cual aspira a separar a la población entre los que deben vivir y los que son arrojados a la muerte, invisibilizando a estos últimos y ocultando de esta manera las técnicas de poder que los anulan.

objetivo: imposibilitar los movimientos y segregar. Es lo que en otro texto llama el «deseo para el apartheid» (Mbembe, 2012, p. 138), esto es, la intención de vivir solo con los que se asemejan, excluyendo radicalmente a la diferencia. Se trata, dirá, de «la re-ingeniería del espectro de la comunidad sin desconocidos [...], el sueño de una polis sin desconocidos» (Mbembe, 2011, p. 47).

Esto es parte de lo que él mismo define como un proceso de rebalkanización —efecto de la violencia neoliberal—, que se contrapone a la ilusión de la globalización como apertura y libre flujo, para instaurar fronteras militarizadas que controlan y restringen los movimientos para unos, posibilitándolos para los más favorecidos. Es el ejercicio de técnicas de inmovilización aplicadas a parte de la población.

Lo anterior genera un efecto de compartimentación. Frantz Fanon (1963) describió la diferencia territorial producida por la ocupación colonial, resultado de la partición espacial en compartimentos:

La zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una unidad superior [...], obedecen al principio de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra. La ciudad del colono es una ciudad dura, toda de piedra y hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados [...]. La ciudad del colono es una ciudad harta, perezosa, su vientre está lleno de cosas buenas permanentemente [...]. La ciudad del colonizado [...] es un lugar de mala fama, poblado por hombres de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa. Es un mundo sin intervalos, los hombres están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras. La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el fango (pp. 33-34).

Sin embargo, lo anterior no es solo característico de la época colonial. Permanece hasta la actualidad esta territorialización que muestra una división política pero asentada e inscrita en lo real de la tierra y del espacio social.¹³ Es

13 Marcelo Balbo (en Harvey, 2013) hace una descripción similar a la de Fanon, pero en referencia a la época actual: «Los vecindarios ricos provistos de todo tipo de servicios, tales como

la violación sistemática de lo que David Harvey (2013) llama «el derecho a la ciudad», que se asienta en procesos de desposesión urbana de todos aquellos que son enviados a la periferia para habitar zonas sin servicios ni recursos que aseguren mínimamente una forma de subsistir dignamente. Un efecto de *chabolización* de la población más empobrecida.

Dicha desposesión apunta a una mercantilización del espacio, consistente, por ejemplo, en las prácticas de gentrificación que rediseñan la ciudad eligiendo zonas habitadas por clases bajas, para reacondicionarlas y venderlas, desplazando y desposeyendo a sus habitantes de origen y enviándolos a los linderos de la ciudad o incluso poniéndolos en una situación de no-lugar.

Ahora, el despojo también se juega en el ámbito rural. Ahí lo que se mercantiliza son los recursos naturales por medio de la práctica del extractivismo, cuyo sello es la voracidad desenfrenada y sin control, aun cuando lo que está en juego es la extinción de especies, la deforestación y la aniquilación, a veces sin remedio, de la biosfera, además, claro está, de una desposesión letal de las comunidades que viven de la tierra, las cuales son obligadas a desplazarse por medio de la violencia, y quedar sin sus medios de subsistencia, su cultura y sus formas de organización comunitaria —en su mayoría consideradas como precapitalistas—.

El despojo y la ocupación de territorios indígenas y campesinos muestra además la delgada línea entre la legalidad de los Estados que conceden a empresas privadas la extracción de los recursos para su propio beneficio, así como el uso de los ejércitos con fines de protección y salvaguarda de estos proyectos, y la ilegalidad de las alianzas con grupos paramilitares y del crimen organizado que atemorizan, violentan y matan a las poblaciones que se requiere desplazar o, llegado el caso, aniquilar. Como menciona Mbembe (2011), «la concentración de actividades relacionadas con la extracción de recursos valiosos en estos enclaves los convierte en espacios privilegiados de guerra y muerte. La propia guerra se ve alimentada por el aumento de la venta de los productos extraídos» (p. 61).

escuelas exclusivas, campos de golf y de tenis y patrullas de policía privada que recorren el área continuamente, se ven rodeados por asentamientos ilegales donde solamente se puede obtener agua en las fuentes públicas, no existen sistemas de evacuación de residuos ni de recogida de basuras, la electricidad solo está al alcance de unos pocos privilegiados, las calles se convierten en barrizales siempre que llueve y lo normal es compartir la vivienda entre varias familias. Cada fragmento parece vivir y funcionar autónomamente, aferrándose firmemente a lo que ha sido capaz de proveerse en la lucha cotidiana por la supervivencia» (p. 36).

Este modelo implica dos problemas fundamentales: por un lado, la no distribución del capital adquirido por la extracción de los recursos naturales, y por consiguiente el alto nivel de acumulación de los que se vuelven ilegítimamente propietarios de ellos privatizando bienes comunes, y, por el otro, la no sostenibilidad ni ambiental ni social que produce. Ambiental en tanto implica la devastación de la naturaleza sin miramientos, y social porque provoca la precarización de las poblaciones afectadas, violando sistemáticamente sus derechos a la tierra, el agua, la salud, la alimentación, la propiedad y la vida, impidiendo, además, sus posibilidades productivas y, por lo tanto, su autodeterminación y autonomía.¹⁴

Los fenómenos y las prácticas anteriormente descritas —el despojo desmedido de recursos, territorio, bienes públicos, servicios, fuerza y capacidad de trabajo, formas productivas alternativas, relaciones comunitarias, etc.— recaen en las poblaciones consideradas políticamente desechables, sin valor, a las cuales se les anula la capacidad de sostener y asegurar la vida. Se trata de una muerte lenta (a diferencia de las masacres y los genocidios directos), pero igualmente efectiva. Sin salud, sin alimentos y sin posibilidad ni adquisitiva ni productiva para obtenerlos, lo que resta es esperar a que la enfermedad, la desnutrición crónica y las hambrunas terminen por aniquilar a las vidas precarias e indignas de ser vividas.¹⁵ Esas que están ubicadas en el Sur global y son explotadas por un Norte que requiere dicha desposesión para acumular lo más posible, aunque para ello produzca la muerte masiva.

Son vidas no reconocidas como tales, muertes producidas y a la vez sumidas en la indiferencia de un orden social que no les otorga valor; cuerpos

14 De ahí que el modelo extractivo no solo sea económico, sino también político, pues conlleva el control de poblaciones cuyas prácticas de vida se presentan como autónomas al sistema imperante. Por ello también la persecución de las movilizaciones sociales de los grupos en defensa de la tierra y el territorio como forma de apagar los intentos por generar formas de vida alternativas y potencialmente transformadoras.

15 Jean Ziegler, relator especial de la ONU sobre el derecho a la alimentación, dio cuenta de la gravedad de la desnutrición y de su efecto de exterminio. En una entrevista con el periódico *20 Minutos*, plantea: «Vivimos en un orden caníbal del mundo: cada cinco segundos muere un niño de menos de 6 años; 37 000 personas fallecen de hambre cada día y más de mil millones (casi una sexta parte de la humanidad) sufre malnutrición permanente. Y mientras tanto, las 500 mayores multinacionales controlaron el año pasado el 53 % del PIB mundial. Esta oligarquía del capital financiero organizado tiene un poder como jamás lo tuvo un papa, un rey o un emperador. Creo que la ceguera y la arrogancia de los occidentales es total» (Rojo, 2010). Se trata, dirá, de una masacre en masa silenciosa que mata a más personas que cualquier guerra o ataque terrorista.

abandonados, rechazados, anulados; figuras desoladoras arrojadas por el brutal ejercicio de una necropolítica desmedida.

BIBLIOGRAFÍA

- UN Inter-agency Group for Child Mortality Estimation (2019). *Levels and trends in child mortality. Report 2019*. <https://www.unicef.org/reports/levels-and-trends-child-mortality-report-2019>
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- . (2003). *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas*. Paidós
- . (2011). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. UACM.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Derrida, J. (1999). *Dar la muerte*. Paidós
- . (1999). *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Tecnos.
- Esposito, R. (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- García Canal, M. I. (2006). *Espacio y poder*. UAM Xochimilco.
- Gilly, A. y Roux, R. (2015). *El tiempo del despojo. Siete ensayos sobre un cambio de época*. Ítaca.
- Harvey, D. (2005). El «nuevo» imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist Register 2004*, 99-129. Clacso. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- . (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Akal.
- Marx, K. (1985). *El capital*. Siglo XXI.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- . (2012). *Necropolítica. Una revisión crítica*. En H. Chávez (curadora), *Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas* (pp. 130-139). MUAC, UNAM.

- Pozzi, S. (11 de abril de 2012). El FMI pide bajar pensiones por «el riesgo de que la gente viva más de lo esperado». *El País*. https://elpais.com/economia/2012/04/11/actualidad/1334133453_457282.html
- Reguillo, R. (2010). La condición juvenil en el México contemporáneo. Biografías, incertidumbres y lugares. En Reguillo, R. (coord.), *Los jóvenes en México* (pp. 395-429). Fondo de Cultura Económica y CNCA.
- Rojo, D. (27 de septiembre de 2010). Jean Ziegler: «La solución al hambre no es dar más, sino robar menos». *20 minutos*. <https://www.20minutos.es/noticia/825293/0/ziegler/entrevista/hambre/#x-tor=AD-15&xts=467263>
- Santos, B. (2018). Introducción a las epistemologías del sur. En M. P. Meneeses y K. Bidaseca (coords.), *Epistemologías del Sur* (pp. 11-21). Clacso y CES.

LA VIDA HUMANA ENTRE RUINAS: ACERCA DE LA VIOLENCIA URBICIDA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Juan Antonio Mújica García

Introducción

Recurriendo operativamente al concepto de necropolítica acuñado por Achille Mbembe (2011) y tomando como punto de partida las formulaciones teóricas de Martin Coward (2009) y Doreen Massey (2008), a continuación, se analizará una inadvertida forma de violencia necropolítica que emergió durante el siglo xx, la cual, siendo análoga al genocidio, ha salido a plena luz bajo el término *urbicidio*.

Bajo el peso del sintagma necropolítico *hacer morir y dejar morir*, durante el siglo pasado en distintas partes del mundo, la violencia necropolítica manifiesta en prácticas genocidas contra víctimas inermes en los distintos conflictos bélicos nos muestra que la destrucción de la vida humana se yuxtapone a otra forma de violencia necropolítica que apuesta por la destrucción de las condiciones materiales que hacen posible la reproducción de la vida social. De este modo, tanto la vida humana como el espacio social y la infraestructura o los medios materiales a través de los cuales se reproduce la vida-en-común se han convertido en objetivos militares.

Así, en un mundo en el que los conflictos bélicos han adquirido un carácter permanente (tal y como sucede desde 1948 con la Nakba o catástrofe palestina y desde 2011 con la guerra en Siria, las cuales, a su vez, se suman a la crisis humanitaria que convulsiona al pueblo yemení desde 2015 tras la

guerra que libra contra Arabia Saudita), resulta apremiante indagar y advertir sobre aquellas formas de violencia necropolítica que emergen en el mundo contemporáneo y atentan no solo contra la vida humana, sino que también contra los espacios donde tiene lugar la existencia compartida.

La destrucción necropolítica de la urbanidad

Urbicidio es un término que proviene del sustantivo latino *urbs* (Blanco, 1968, p. 20), que refiere a la ciudad o al conjunto de habitantes de una ciudad, y del infinitivo *caedere* (Blanco, 1968, p. 70), que significa herir, matar, golpear, sacudir, abatir, derribar y sacrificar. También se puede identificar el verbo *occidere* (Blanco, 1968, p. 332), que significa tanto caer, morir y sucumbir como derribar, matar y destruir. A su vez, el sustantivo *occidio*, que procede de la primera persona del verbo *occidere* (*occido*), denota matanza y destrucción. Así, en un intento por comprender el vocablo, se puede definir urbicidio, desde su *ἔστυμον*, como destrucción de la ciudad.

Para Coward (2009, p. 38), el significado de urbicidio deriva de la unión del adjetivo *urbano* y del sufijo *-icidio*. Tomado literalmente, urbicidio se refiere a la matanza de aquello que está subsumido bajo el término *urbano*. Derivado del latín *urbanus*, el Diccionario de Inglés de Oxford (Coward, 2009, p. 38) lo define como lo que es característico de, ocurre o sucede en una ciudad o en un pueblo.

Aunado a lo anterior, cabe señalar que para Coward (2009, p. 38) el término urbano es de carácter polisémico. Por una parte, alude a las características que identifican a los pueblos o las ciudades. Por otro lado, se refiere a las condiciones materiales que constituyen a un pueblo o una ciudad, así como a la forma de vida específica que tiene lugar bajo tales condiciones.

El término urbicidio se popularizó durante la guerra de Bosnia (1992-1995) como una manera de referirse a «la destrucción extensa y deliberada del entorno construido» (Coward, 2009, p. 35). En este sentido, la destrucción extensa y deliberada de infraestructura y construcciones como edificios públicos y privados, escuelas, iglesias, museos, mercados, bibliotecas y cualquier otro lugar donde las personas interactúan, dialogan y reproducen culturalmente su vida social nos muestra una forma distinta de violencia política que atenta contra las condiciones o medios materiales que hacen posible la vida-en-común.

Actualmente, la destrucción del entorno construido en ciudades donde hay conflictos bélicos nos exige cuestionarnos sobre lo que supone el fenómeno del urbicidio. Por ello, la teoría del urbicidio de Martin Coward resulta necesaria para la comprensión y el esclarecimiento de los hechos de violencia que favorecen la destrucción de la urbanidad.

La tematización del urbicidio parte del reconocimiento de que los medios o las condiciones materiales de la existencia humana se han convertido en objeto de la violencia necropolítica contemporánea. Es decir, el ejercicio de la violencia necropolítica por parte de autoridades, gobernantes o representantes de instituciones del Estado, así como de grupos paramilitares o de rebeldes armados no solo consiste en matar impunemente a otros, sino que también busca destruir el entorno construido del espacio social, puesto que en este fluye la existencia compartida. De este modo, destruir la ciudad, dejarla en ruinas o hacerla cenizas favorece la eliminación, a su vez, de la reproducción de la vida social.

El entorno construido, constituido por edificaciones e infraestructura, representa la condición de posibilidad de ser-con-otros. De ahí que su destrucción represente la imposibilidad de la urbanidad. En este sentido, la urbanidad se puede definir como «la condición existencial de la pluralidad o heterogeneidad» (Coward, 2009, p. 15).

Coward (2009, p. 39), siguiendo a Louis Wirth, considera que los factores que caracterizan la urbanidad son tres: tamaño, densidad y heterogeneidad. No obstante, esta última es la más importante. Si bien el tamaño de una población urbana conduce a un mayor número de asociaciones entre identidades diferenciadas, y la densidad de la población da lugar a una mayor frecuencia de encuentros entre tradiciones y creencias heterogéneas, se puede decir que la heterogeneidad es la característica definitoria de, o la cualidad existencial que define, lo urbano.

El urbicidio es un término que visibiliza una forma distinta de violencia necropolítica, la cual pretende destruir la heterogeneidad mediante la previa destrucción del entorno construido, «independientemente de si tal violencia ocurre en una ciudad, un pueblo, una villa o una granja» (Coward, 2009, p. 53). Esto significa que el urbicidio no se limita a una comprensión restrictiva de lo urbano como aquello que pertenece exclusivamente a la ciudad, ya que dicha cualidad existencial también está presente en otros espacios donde se reproduce la vida-en-común.

Más allá de su valor simbólico o metafórico, o de que sea considerado un objetivo militar, el entorno construido es destruido no solo por lo que

individualmente constituye, sino porque representa la condición de posibilidad de la existencia heterogénea. En otras palabras, con la violencia necropolítica urbicida, una cualidad existencial es destruida: la urbanidad. De este modo, la destrucción de edificios es esencial «para destruir una cierta cualidad existencial constituida por esos edificios» (Coward, 2009, p. 52). Cabe destacar que «esta cualidad existencial es una característica común de todas aquellas formas de vida que son consideradas “urbanas”, en virtud de que se producen en los espacios constituidos por el entorno construido» (Coward, 2009, pp. 38-39).

La transformación del espacio social

La destrucción extensa y deliberada del entorno construido ha generado, a su vez, una transformación cualitativa del espacio social. El ejercicio de la violencia necropolítica urbicida en el espacio social está ocasionando que las ciudades paulatinamente se vuelvan inhabitables, impidiendo, de este modo, la reproducción de la vida social.

Si se considera la praxis necropolítica urbicida en relación con el espacio social, se puede aceptar, preliminarmente, que el espacio es tanto el medio político como la condición de realización del poder político, y que este último, ejercido de manera exacerbada, produce tanto violencia genocida como violencia urbicida. Así, entre el espacio y el poder hay una mutua determinación. Además, entre el espacio y la heterogeneidad (cualidad existencial de lo urbano) hay una correlación, tras la cual la destrucción o transformación del espacio coincide, a su vez, con la destrucción o transformación de la heterogeneidad. De este modo, cada espacio de vida, cada lugar abierto a la vida-en-común puede convertirse en un medio a través del cual el ejercicio de la violencia política genere muerte y ruina.

Considerando las formulaciones de Doreen Massey (2009, pp. 16-17), el espacio se puede definir en tres sentidos:

1. Como un producto del establecimiento o el rechazo de relaciones, redes, enlaces, intercambios y conexiones. Esto significa que el espacio es de carácter social.
2. Como la dimensión de la multiplicidad. Dado que la multiplicidad es la coexistencia simultánea de más de una cosa, el espacio es el producto

de relaciones dentro de la multiplicidad. De ahí que, tanto la multiplicidad como el espacio sean mutuamente constitutivos.

3. Como algo que se transforma permanentemente, lo cual supone que el espacio siempre está abierto al futuro y, por ende, a la transformación de lo político.

Por su parte, para Henri Lefebvre (2013, p. 86) el espacio es un producto social, lo que significa que es producido y transformado constantemente a través de relaciones sociales. Asimismo, el espacio no es un hecho de la naturaleza, sino un producto social que integra la dimensión mental, simbólica, cultural e histórica de la vida humana. De este modo, la transformación del espacio supone, a su vez, la transformación de todas aquellas dimensiones que integran el orden de la vida humana.

El espacio, para Massey (2008), es un producto de relaciones conformado por una geometría de poder. Esto significa que el espacio es producto de relaciones de poder, las cuales tienen múltiples formas y se realizan entre distintas personas, naciones, regiones, lugares, etc. Así, cada espacio de vida se encuentra constituido por una geometría de poder que, en el marco del urbicidio, produce una ruptura o transformación del espacio social, lo que replantea, asimismo, la necesidad de identificar los trazos de una nueva geometría de poder.

La vida humana entre ruinas

La destrucción de la urbanidad y del espacio social ha generado que en la vida humana emerja una cualidad inédita. Esta cualidad es resultado de la capacidad de la vida humana como vida orgánica y vida cualificada (cultural) de adaptarse y sobrevivir en casi cualquier lugar. Mientras que el genocidio comprende aquellos actos cometidos «con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso» (ONU, 1948), el urbicidio destruye el entorno construido y la vida-en-común, aniquila la heterogeneidad y el espacio social compartido. Así, ciudades como Dresde, Hamburgo, Hiroshima, Nagasaki y países como Afganistán, Irak, Libia, Siria, Palestina y Yemen ejemplifican la violencia genocida y urbicida del siglo pasado y del presente.

No obstante, a pesar de que el genocidio y el urbicidio intentan exterminar las posibilidades de ser-para-la-vida y de ser-con-otros, la potencia de la

vida humana nos muestra en su dimensión orgánica ($\zeta\omega\rho\acute{\iota}$) y cualificada ($\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$) que es posible resistir, luchar, adaptarse y sobrevivir incluso entre las ruinas.

Algunas formulaciones teóricas contemporáneas que tematizan la relación entre el poder y la vida humana han señalado la emergencia de inéditas figuras de la subjetividad. La *vida desnuda* en la obra de Giorgio Agamben (2010), el *condenado* tematizado de Frantz Fanon (2014), los *desechables* del necropoder en el pensamiento de Achille Mbembe (2011), el *endeudado*, el *mediatizado* y el *seguritizado* estudiados por Michael Hardt y Antonio Negri (2012), así como las *vidas cansadas* que nos expone Byung-Chul Han (2012) son una muestra del estatuto ontológico de la vida humana en el mundo contemporáneo. A estas figuras de la subjetividad habrá que sumar la emergencia de aquellas vidas victimizadas que sobreviven entre los escombros de los espacios de vida destruidos. En este sentido, una vida entre los escombros testimonia la emergencia de una nueva figura de la subjetividad, la cual podemos enunciar con el término *vida arruinada*.

Las vidas arruinadas son aquellas que sobreviven entre los escombros de un entorno destruido. De esta manera, los escombros y la *muerte siempre amenazante*, es decir, la sensación de un conflicto permanente contra una muerte que no deja de acechar, se constituyen en los elementos que pasan a ocupar la centralidad de una vida arruinada.

A las vidas arruinadas habrá que considerarlas en relación con el neologismo *escombrización* (*rubbleisation*), término que se refiere al proceso mediante el cual «se pretende reducir el entorno construido a escombros» (Coward, 2009, p. 9). La escombrización es una práctica urbicida que, además de producir escombros, reduce la vida humana a una vida expuesta a un poder incondicionado de muerte.

Si bien la violencia política urbicida apuesta por la destrucción de ciudades o pueblos, la incipiente reescritura de la historia, así como la recuperación de la memoria entre los sobrevivientes de la violencia genocida y urbicida del presente siglo demuestran que sí es posible vivir entre las ruinas. Por ello, conviene preguntar ¿qué es lo que posibilita la emergencia y la sobrevivencia de la vida humana entre los escombros o las ruinas de lo que alguna vez fue una ciudad o un pueblo? La respuesta, como a continuación se abordará, nos remite a considerar la dimensión orgánica de la vida humana, sobre la que se constituye el término *autopoiesis*.

De máquinas y seres vivos (1994) es el título de una investigación que los científicos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela publicaron por primera

vez en 1973. Esta investigación tematizó el aparecer de un fenómeno, central en la dinámica constitutiva de los seres vivos, que fue definido con el término *autopoiesis*. Ante las preguntas «¿cuál es la organización de los sistemas vivientes, qué clase de máquinas son ellos y cómo su fenomenología, incluidas la reproducción y la evolución, queda determinada por su organización?» (Maturana y Varela, 1994, p. 66), la autopoiesis emerge como la condición de existencia de los seres vivos en la continua organización y producción de sí mismos.

La autopoiesis es una formulación teórica que explica la organización, producción y reproducción de la vida desde la dimensión biológica. La teoría autopoietica parte de un enfoque mecanicista, ya que no aduce fuerzas ni principios que se encuentren más allá del universo físico. Esta teoría no se centra en distinguir los tipos de sistemas vivos, sino en mostrar que «existe una organización común a todos los sistemas vivos, cualquiera que sea la naturaleza de sus componentes» (Maturana y Varela, 1994, p. 66).

Si bien un sistema vivo interactúa con otro por medio de su estructura, lo que distingue a un sistema vivo de otro es, más que su estructura, la especificidad de su organización. Así, la organización de lo vivo (autopoiesis molecular) es lo que caracteriza y realiza el vivir. Por ello, Maturana considera que un fenómeno biológico es «todo fenómeno que implica la realización de la autopoiesis de por lo menos un ser vivo» (Maturana y Varela, 1994, p. 23).

La autopoiesis es, *stricto sensu*, una teoría de la organización celular, una teoría que plantea la organización autónoma de lo vivo. Por ello, la organización, y no los componentes, es lo que permite definir la vida de los seres.

Por otra parte, cabe destacar que la deformación o destrucción de un sistema autopoietico puede generarse por dos fuentes: «Una la constituye el ambiente [...], la otra la constituye el sistema mismo, con sus estados resultantes de la compensación de deformaciones, estados que pueden ser, por su parte, deformaciones que dan origen a nuevos cambios compensatorios» (Maturana y Varela, 1994, p. 91). En este sentido, las perturbaciones de origen interno y externo de un sistema autopoietico pueden provocar cambios que conduzcan a una variación en la producción y reproducción de la autopoiesis. Sin embargo, pese a cualquier perturbación, la vida humana como autopoiesis buscará sobrevivir o situarse por encima de cualquier entorno inhóspito, como puede ser una ciudad destruida. La vida humana en el campo de concentración, en la plantación, en la colonia, en la fábrica o en la ciudad nos muestra que, en su patencia, es capaz de resistir, luchar y sobrevivir contra cualquier violencia política. Una vida entre ruinas no es la excepción.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Blanco, V. (1968). *Diccionario latino-español, español-latino*. Aguilar.
- Coward, M. (2009). *Urbicide. The politics of urban destruction*. Routledge.
- Fanon, F. (2014). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Hardt, M. y Negri, A. (2012). *Declaración*. Akal.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Massey, D. (2008). *For Space*. Sage.
- . (2009). Concepts of Space and Power in Theory and in Political Practice. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, (55), 15-26. <https://ddd.uab.cat/pub/dag/02121573n55/02121573n55p15.pdf>
- Maturana, H. y Varela, F. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Universitaria.
- ONU (1948). Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio. https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals398.pdf

VI

ENTREVISTA

ENTREVISTA CON ACHILLE MBEMBE: «ES TIEMPO DE
REHABILITAR EL CONCEPTO DE PROGRESO»¹

*Entrevista realizada por Luis Martínez Andrade*²

Achille Mbembe es un reconocido historiador y politólogo camerunés que actualmente se desempeña como profesor en la Universidad Witwatersrand de Johannesburgo. Después de haber estudiado en París, Achille Mbembe fue profesor en universidades norteamericanas de gran prestigio (Yale y Columbia). En octubre de 2017 fue nombrado doctor *honoris causa* por la Universidad Católica de Lovaina. Entre sus publicaciones en español destacan *Necropolítica* (2011) y *Crítica de la razón negra* (2016). Aunque la mayor parte de su producción intelectual ha sido en inglés y en francés, gracias a la traducción de algunos de sus artículos y ensayos a nuestra lengua, su trabajo empieza a ser discutido en Latinoamérica.

Luis Martínez Andrade: A lo largo de sus trabajos percibo, a riesgo de equivocarme, tres temáticas que siempre están presentes: la primera es la cuestión teológica, la segunda es la violencia y la tercera es la temporalidad. Sobre la primera, en su libro *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale* (Karthala, 1988) usted describe el «Estado-teólogo»

¹ Entrevista realizada en la ciudad de Louvain-la-Neuve el 25 de octubre de 2017 y publicada en la revista *Metapolítica*, abril-junio, 2018, (101), 62-65.

² Sociólogo. Su libro *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina* (Taberna Libreria Editores, 2012) ha sido publicado en polaco, inglés y francés. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Collège d'études mondiales, Fondation Maison des Sciences de l'Homme.

como aquel «que no se preocupa solamente por las prácticas de la distribución del poder y de la influencia, en las relaciones sociales, en los ajustes económicos y en los procesos políticos, sino que también aspira a definir la manera cómo los agentes sociales deben verse, interpretarse e interpretar el mundo. Así, el Estado-teólogo se constituye como el principio instituido de las lenguas y de los mitos de una sociedad» (p. 128) ¿Precisaríamos, en ese sentido, de una teología negativa (T. Adorno o W. Benjamin) para hacerle frente al Estado-teólogo? ¿Cuál es actualmente el papel de la teología?

Achille Mbembe: La discusión en torno al Estado-teológico se desarrolla durante los años en que me encontraba redactando dicha obra, esto es, durante la década de los ochenta. Esa década representó para África la intensificación de la crisis económica e implicó la sumisión por parte de los Estados africanos a la tutela de las instituciones financieras internacionales: el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, etc. Dicha sumisión fue resultado de un fuerte endeudamiento de los regímenes poscoloniales en un contexto de agudización del autoritarismo (sea en la forma de un partido único, sea en la forma de un gobierno militar), la reducción del espacio público y su cooptación por el «espacio oficial». Esto implicaba la imposibilidad de enunciación de cualquier palabra contestataria o de oposición. Este tipo de Estado, dominado por el mundo financiero internacional, a la vez que era dominado por fuera intentaba dominar por dentro y, por consiguiente, totalizar a toda su sociedad; es esa forma la que denominé «Estado-teólogo». Dicho Estado se forja de la expresión más acabada del principio autoritario que intenta ejercer una especie de magistratura o de magisterio supremo en todos los aspectos de la vida y, sobre todo, pretende mantener el monopolio de la verdad. Una verdad que viene de arriba y a la que deben someterse todos los sujetos. Este libro, desde ese punto de vista, es una crítica teológico-política, como usted lo sugiere, de esa forma de autoridad. ¿Cómo se puede resistir a esta forma de autoridad? En aquellos años, la resistencia popular no era necesariamente frontal. La gente que resistía lo hacía por medio de la fuga: el rechazo a todo tipo de captura. Era una especie de desdoblamiento, a través de «aparentes» prácticas de adhesión que, de hecho, eran de subversión por «dentro y por abajo». Una serie de pequeños actos de disidencia fuera de la aclamación, un tipo de resistencia que abordé en mi libro *De la postcolonie* (Karthala, 2000). Hay una cultura de indocilidad y de prácticas de indisciplina que se ocultan detrás de las formalidades de

adhesión. Desde un punto de vista sociológico, en aquella época así se manifestaban los actos no tanto de disidencia, sino más bien de deslizamiento (*glissement*), de fuga como he mencionado antes, de farsa (*mascarade*). Por aquellos años, la resistencia por medio de la farsa fue la más frecuente de las resistencias que no precisamente estarían en la línea de lo que Adorno o Benjamin tenían en mente, pero era lo que mejor expresaba las relaciones de fuerzas.

Luis Martínez Andrade: En su obra *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (Karthala, 2000), usted analiza la violencia como «el estado normal de las cosas en la postcolonía». Al respecto, ¿cuál es el papel que desempeñaría la violencia divina —en el sentido benjaminiano del término— en la subversión del estado normal de las cosas? ¿Todavía es pertinente la violencia revolucionaria?

Achille Mbembe: Digamos que hay muchas maneras de responder esta cuestión. Una de ellas es hacerlo de manera sociológica y otra es reflexionar sobre el plan fenomenológico. Desde un punto de vista sociológico, en los años en que redactaba *De la postcolonie*, nos encontrábamos frente un tipo de violencia que yo denominaría «molecular», esto es, la proliferación de gestos de brutalidad en los intersticios de la vida social cotidiana. También teníamos una violencia macro de orden estatal que empleaba los instrumentos del poder público (el ejército, la policía, etc.) y que utilizaba las técnicas clásicas (la detención de la oposición, el arresto a disidentes) y que se manifestaba en los golpes de Estado, en las masacres y, en ciertas circunstancias, recurría a la guerra civil o étnica. Ese era, más o menos, el paisaje. En el nivel micro, la molecularización de la violencia, es decir, su repetición en el cara-a-cara cotidiano de los actores individuales, en la familia, en la escuela, entre los detentadores de una pequeña parcela de poder y aquellos que son sometidos, era una reproducción a escala minúscula de mecanismos de orden diferente. Se trata de una violencia que, como decía Frantz Fanon, es atmosférica, es decir, la violencia está en el aire, ella puede surgir en todo momento, es arbitraria, aparentemente irracional, pero cuenta con su propia lógica. Una violencia que, articulada con la agudización de la crisis económica, generaba prácticas predatorias: el acaparamiento de todo lo que existe, de los recursos flotantes, que puede ser recursos materiales, recursos simbólicos, de mujeres, etc. Lo «divino» aquí está disperso. No es lo divino en su

forma monoteísta. La dispersión de lo divino es resultado de la proliferación de autoridades religiosas. Proliferación en la medida en que aparece, a partir de los años ochenta, el desmantelamiento del poder de la Iglesia católica, por ejemplo, allí donde era una institución única, sólida y presente en la vida social, cultural, intelectual y sacramental de la sociedad. Fragmentación de este poder porque aparecen, a partir de esos años, las iglesias pentecostales que van a democratizar el carisma y donde, efectivamente, la institucionalización no se encuentra acabada como en la Iglesia católica romana con su jerarquía, sino que fomenta una especie de horizontalidad, de dispersión de la autoridad divina. El principio divino monoteísta me parece que pierde, relativamente, su fuerza en favor de un principio nuestro politeísta, en todo caso, pagano que fomenta esta proliferación de fragmentación. Pienso que habría que revisar la perspectiva benjaminiana pues, me parece, descansa sobre una sobrevalorización del principio monoteísta. Ahora bien, creo que estamos frente a sociedades que tienden a la diseminación de lo divino más que a su concentración. Hay que conjugar a Walter Benjamin con lo múltiple con la finalidad de dar cuenta de este tipo de trayectoria histórica.

Luis Martínez Andrade: En su obra *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (La Découverte, 2010) usted sostiene que la «crítica postcolonial insiste sobre la humanidad-que- viene, aquella que debe nacer una vez que las figuras coloniales de lo inhumano y de la diferencia racial serán abolidas» (p. 81). ¿Cómo dar cuenta de otras temporalidades en las luchas sin que sean absorbidas por el discurso hegemónico? ¿Por qué las ciencias sociales, en general, y la historia, en particular, han soslayado la existencia de otras formas de temporalidad?

Achille Mbembe: Han sido soslayadas porque las ciencias sociales piensan que el tiempo y su esencia no existen sino en Occidente. Porque fue Occidente, a través de la conversión al cristianismo, de la conquista territorial de lugares lejanos, de la asimilación, quien abrió a estas *culturas-otras* a la idea de tiempo. Desde su origen, las ciencias sociales fundamentalmente solo se preocupan de las sociedades «supuestamente» históricas. Desde el inicio, existe la idea de que hay muchos tipos de humanidad: la humanidad superior y las humanidades inferiores y primitivas. Las ciencias sociales se preocupan de la humanidad histórica, aquella que ha desarrollado conscientemente una idea de tiempo y de su inserción en el tiempo. Hegel lo aborda

de manera explícita. Las otras sociedades, las que según él no han desarrollado una idea de tiempo y que no tienen conciencia de tiempo y que, a la vez, están arraigadas en una trayectoria que las debería conducir hacia el advenimiento del Espíritu, son objeto de la antropología y de la etnología. Ni la sociología, ni la historia, ni la ciencia política se interesan por ellas, puesto que dichas sociedades viven *fuera* de la historia. Ellas están *fuera* del ciclo histórico, es decir, *fuera* del ciclo que conduce al triunfo de la razón. Son sociedades dominadas por los afectos y por las emociones, pero nunca por la razón. Por tanto, no vale la pena interesarse por ellas, ya que no cuentan con una concepción de tiempo. Si tuvieran una concepción del tiempo, tendrían una concepción de la historia y, por tanto, del sujeto de la historia. Historia, tiempo y sujeto son lo mismo. Por ello, las ciencias sociales no se preocuparon por otras sociedades. La etnología bastaba para estudiarlas. Esta es la razón, me parece, por la que las ciencias sociales modernas han tenido mucha dificultad en comprender e integrar en su discurso los regímenes de tiempos múltiples. En su lugar han desarrollado un régimen de tiempo lineal que hoy, evidentemente, está siendo cuestionado en todas partes.

Luis Martínez Andrade: ¿Cómo comprender, a la luz de la catástrofe moderna, las nociones de progreso social y de justicia global?

Achille Mbembe: Quizá debemos de rehabilitar el concepto de progreso que, desde hace más de medio siglo, ha sido objeto de críticas, algunas veces exageradas. Es tiempo de rehabilitar dicho concepto, pero hay que rehabilitarlo desde la mirada de la contradicción que existe entre, por un lado, la inmensidad de necesidades (incluyendo las necesidades básicas) y, por el otro, el capital tecnológico que la humanidad ha acumulado. Si realmente el objetivo de la economía es el de responder a las necesidades humanas, la humanidad cuenta actualmente con la capacidad para responder a ellas y saciar las necesidades de todos los habitantes del planeta. Por ejemplo, garantizar el acceso al agua potable es posible, erradicar y/o prevenir algunas enfermedades que causan la muerte de millones de personas es factible, dotar de ropa a todas las personas es viable, construir escuelas y carreteras, todas estas necesidades de base se pueden satisfacer. Sin embargo, no se hace. El progreso, desde ese punto de vista, consistiría en concebir que, cada vez que estas necesidades mínimas son cubiertas, avanzamos a algo mejor y que nos dirigimos hacia algo que garantiza una vida digna. Entonces, hay que

rehabilitar este concepto en sintonía con la ecología, ya que sabemos que los recursos de la Tierra no son ilimitados, sabemos que el planeta es finito, hay que repartir los recursos para lograr que nuestra capacidad de habitar el planeta sea sustentable. Creo que hay un terreno que todavía debe ser explorado, pero con implicaciones prácticas. Por supuesto, debe emerger una fuerza social que defienda este tipo de proyecto económico, social, político y cultural.

RESEÑAS BIOGRÁFICAS

Estévez, Ariadna. Doctora en Derechos Humanos por la Universidad de Sussex. Actualmente se desempeña como investigadora definitiva en el Centro de Investigaciones sobre América del Norte de la UNAM, e imparte los cursos de Derechos Humanos y Migración Forzada, e Introducción a la Investigación Biopolítica y Necropolítica en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y de Perspectivas Críticas de los Derechos Humanos y Crítica Feminista de los Derechos Humanos en el Instituto de Estudios Críticos 17. Es autora del libro *Guerras necropolíticas y biopolíticas de asilo en América del Norte* (UNAM, 2018). Sus intereses de investigación son la migración forzada y el asilo en América del Norte, los estudios críticos de derechos humanos, las geografías de muerte y los espacios necropolíticos, la metodología posestructuralista y los estudios críticos de la violencia.

Gigena, Andrea Ivanna. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, magíster en Administración Pública por la Universidad Nacional de Córdoba, y licenciada en Ciencia Política por la Universidad Católica de Córdoba. Ha sido investigadora del Conicet, investigadora y profesora visitante en el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (Chile) y en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá. Es becaria Senior Fellow del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales, en Flacso-Andes. Ha sido profesora de grado en la Universidad Católica de Córdoba y dicta cursos de posgrado en varias universidades públicas y privadas. Actualmente estudia los temas de ciudadanía y participación política de mujeres-indígenas en Latinoamérica en perspectiva comparada (Argentina, Bolivia, Chile, Panamá y Ecuador).

Lepe-Carrión, Patricio. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, con posiciones de posdoctorado (Becas Chile, 2015-2018) en la Universidad de Sao Paulo y en la Universidad de La Frontera (2018-2020), donde ejerce como investigador del Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades, además de participar como docente en el claustro académico del Doctorado en Comunicación, y como docente en el Magíster en Comunicación. Es autor del libro *El contrato colonial de Chile. Ciencia, racismo y nación* (Abya-Yala, 2016) y de una serie de artículos en torno a los tópicos de racismo, gubernamentalidad y seguridad nacional. Actualmente su trabajo está enfocado en el análisis del discurso (desde la perspectiva de una economía dramática del discurso) aplicado a experiencias de desubjetivación étnica y procedimientos de sujeción etnocriminal en el marco de las prácticas de «control territorial» en contextos de reivindicación autonómica mapuche, y en relación con el despliegue de programas de etnodesarrollo y dispositivos securitarios durante la posdictadura en Chile.

Maldonado Rivera, Claudio. Licenciado en Educación, y profesor de Estado en Castellano y Comunicación por la Universidad de La Frontera, donde también obtuvo el grado de Magíster en Ciencias de la Comunicación. Cursó el Doctorado en Comunicación en la Universidad Autónoma de Barcelona y realizó una investigación posdoctoral en el Programa Avanzado de Cultura Contemporánea, mención Estudios Culturales, en la Universidad Federal de Río de Janeiro. Se desempeña como académico adscrito al Departamento de Lenguas de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Católica de Temuco, donde también es miembro del comité académico del Magíster y del Doctorado en Estudios Interculturales, e investigador adscrito al Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales. Actualmente es investigador responsable del proyecto Fondecyt regular n.º 1190286, cuyo tema de interés son los cruces entre tecnopolítica, comunicación e interculturalidad.

Martínez Andrade, Luis. Doctor en Sociología por la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales en París. Es autor de *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina* (Ediciones de Medianoche, 2011), *Las dudas de Dios: Teología de la liberación, ecología y movimientos sociales* (Otramérica, 2015), *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad* (Herder, 2019), y *Feminismos a la contra. Entre-vistas al Sur global* (La Vorágine, 2019). Ha realizado un par de

estancias posdoctorales en Universidad Católica de Lovaina y en el Colegio de Estudios Mundiales de la FMSH de París.

Mateos Castro, José Antonio. Doctor en Filosofía por la UNAM, responsable del Cuerpo Académico Modernidad y Humanismo, y profesor de tiempo completo con perfil Prodep en la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I de Conacyt, e integrante de la Red de Investigadores de Filosofía de la región Centro-Norte (RIF); de la Red Ética, Tecnociencia, Epistemología y Sustentabilidad de la UAEM, y de la Red de Estudios de Filosofía sobre la Cultura, Violencia y Poder. Ha publicado *América Latina y la filosofía de la historia* (UNAM, 2014), y coordinado *Paradojas de la razón moderna* (UAT, 2015), *El individuo en el horizonte de la modernidad* (UAT, 2016), *Los quehaceres de la universidad contemporánea: entre el humanismo y el neoliberalismo* (Ediciones Monosílabo, 2017), y *Consideraciones desde la razón práctica: problemas, tensiones y posibilidades* (Ítaca, 2018).

Meneses Ramírez, José Manuel. Doctor en Filosofía por la UAM-I y candidato a doctor en Ciencias del Lenguaje por el ICSH-BUAP. Ha sido coordinador de los libros *Esperanza y Utopía: Ernst Bloch desde América Latina* (Taberna Libraria, 2012), *El camino de las fieras. Violencia, muerte y política en el Sur global* (ACD, 2016), y *Las aventuras de la hermenéutica. Un recorrido a través de Husserl, Benjamin, Gadamer, Foucault y Agamben* (ACD, 2019). Es hablante de la lengua náhuatl de la región de Contla de Juan Cuamatzi (Tlaxcala), y de tseltal de la región de San Jerónimo Tulija (Chiapas). Ha sido profesor de lenguas clásicas (griego, latín y hebreo bíblico) y modernas (inglés, alemán y francés). Actualmente desarrolla una investigación en torno a los procedimientos corporales utilizados en los años posteriores a la conquista (1524-1556) para imponer y difundir la lengua castellana en Tlaxcala.

Mújica García, Juan Antonio. Candidato a doctor en Filosofía y maestro en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y maestro en Derecho por la UNAM. Actualmente se desempeña como profesor por asignatura en la Universidad Tecnológica de Puebla. Su interés académico se centra en el análisis de la filosofía política de Giorgio Agamben, así como en los estudios sobre colonialidad y decolonialidad.

Nyenyenzi Bisoka, Aymar. Jurista y politólogo. Se doctoró por la Universidad Católica de Lovaina con una tesis sobre el acaparamiento de tierras y la resistencia en África. Sus temas de interés son los recursos naturales, la cuestión del campesinado, las luchas armadas y el pensamiento crítico de la diáspora africana. Además de impartir cursos en la Universidad Católica de Lovaina, es profesor en la Universidad Católica de Bukavu y en la Universidad de Burundi. Es coeditor de *Conjonctures de l'Afrique Centrale* (publicación científica) y ha merecido el Premio al Joven Investigador Africano concedido por la *Revue de L'Économie Politique Africaine* en 2014. Ha sido investigador visitante en la Universidad de Oxford y en la Universidad de Cambridge. Actualmente se encuentra realizando una estancia posdoctoral.

Pérez Vilar, Natalia. Doctora en Ciencias Sociales en el área de Psicología social por la UAM Xochimilco y maestra en Teoría Psicoanalítica por el Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos. Es profesora titular en la licenciatura de Psicología de la UAM Xochimilco. Es autora de varios artículos, entre los que se encuentran «De la hospitalidad a la hostilidad: ruptura del lazo social» (*Tramas*, n.º 31, 2009), «La tortura como inscripción del dolor en el cuerpo» (*Tramas*, n.º 32, 2009), «Verdugos del Estado: la corporización del mal» (*Tramas*, n.º 44, 2015), y «Testimonio y confesión: respuestas ante la memoria obturada» (libro colectivo *Testimonio, sobrevivencia y sujeto*, UAG, 2019). Sus líneas actuales de investigación están ligadas a pensar la violencia de Estado, la tortura, la politización de la vida, el testimonio y la memoria.

Sánchez Márquez, Ricardo. Psicoanalista. Estudió Psicología en la UNAM y tiene dos maestrías, una en Filosofía de la Cultura y Estética por la UNAM, y otra en Psicología Social por la UAM Xochimilco. Estudió en París en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (bajo la tutoría de Michael Löwy) y en París VIII, con la escuela de Jacques-Alain Miller. Es profesor en Dimensión Psicoanalítica y en el Colegio de Saberes, en Ciudad de México, donde además es supervisor clínico. Su trabajo de investigación es un cruce de senderos (en interconexión) entre la filosofía, la literatura y el pensamiento crítico. Últimamente sus estudios se encaminan, cada vez más, hacia el pensamiento decolonial.

Valencia, Sayak. Filósofa, poeta, ensayista y exhibicionista performática. Es doctora europea en Filosofía, Teoría y Crítica Feminista por la

Universidad Complutense de Madrid y profesora e investigadora titular en el Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte. Entre sus publicaciones destacan *El reverso exacto del texto* (Centaurea Nigra, 2007) y *Capitalismo gore* (Melusina, 2010).



Este libro fue compuesto por el equipo de Ediciones Universidad de La Frontera durante el confinamiento de la primavera de 2020. Para los textos del interior se utilizó la fuente Skolar Latin, diseñada por David Březina. En la portada se usó Libertad, del tipógrafo Fernando Díaz.

