



Razones de fuerza mayor
Aproximaciones teóricas a la violencia

Ana María Zubieta (compiladora)

Razones de fuerza mayor

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano Ricardo Manetti	Secretario de Investigación Jerónimo Ledesma	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert
Vicedecana Graciela Morgade	Secretaria de Posgrado Claudia D'Amico	Marcelo Topuzian María Marta García Negroni
Secretario General Jorge Gugliotta	Secretario de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Martín González	Fernando Rodríguez Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas
Secretaria de Asuntos Académicos Sofía Thisted	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Matías Verdecchia Jimena Pautasso Grisel Azcuy
Secretario de Hacienda y Administración Leandro Iglesias	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	Silvia Gattafofi Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo	Ayelén Suárez Directora de imprenta Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes

Imagen de tapa: Bastián. De la serie: Todos juntos fuera de este mundo #3, Óleo sobre lienzo,
200 x 150 cms. / 2017

ISBN: 978-987-8927-98-5

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2024

Subsecretaría de Publicaciones
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar
www.filo.uba.ar

Razones de fuerza mayor : aproximaciones teóricas a la violencia / Adela Busquet ... [et al.];
Compilación de Ana María Zubieta. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2024.
290 p. ; 22 x 15 cm.

ISBN 978-987-8927-98-5

1. Violencia. I. Busquet, Adela II. Zubieta, Ana María, comp.
CDD 301.072

Razones de fuerza mayor

Aproximaciones teóricas a la violencia

Ana María Zubieta (compiladora)

Adela Busquet, Marcela Crespo Buiturón, Federico Gayol,
Bruno Giachetti, Carolina Grenoville, Vera Jacovkis, Esteban Juárez,
Patricio Montenegro y Karen Saban



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Índice

Prólogo	9
<i>Ana María Zubieta</i>	
Capítulo 1	
Concepciones de la violencia en el ensayo político moderno	31
<i>Adela Busquet, Federico Gayol, Bruno Giachetti y Patricio Montenegro</i>	
Capítulo 2	
Violencia, política y territorio	123
<i>Marcela Crespo Buiturón, Carolina Grenoville y Vera Helena Jacovkis</i>	
Capítulo 3	
Cuerpo y violencia. Aproximaciones biopolíticas y aportes feministas	191
<i>Esteban Juárez y Karen Saban</i>	
Los autores y las autoras	283

Prólogo

Ana María Zubieta

Este libro es el resultado del último proyecto de investigación titulado “La violencia y sus manifestaciones contemporáneas. Nuevos enfoques teóricos, análisis críticos y representaciones artísticas” pensado y estructurado con el objeto de estudiar y analizar sobre la compleja red conceptual en torno de la violencia, tema ya abordado por algunos de los integrantes de este equipo en un anterior proyecto pero ahora con un enfoque centrado en los desarrollos teóricos, en autores y en algunas obras de conocimiento insoslayable al momento de encarar ese fenómeno proteico e incesante como es la violencia. En consecuencia, es importante señalar que el libro no es únicamente el producto final de un proyecto de investigación de unos pocos años sino el punto de llegada después de un largo recorrido y por eso también lleva incorporados los intereses individuales, un rasgo que es destacable pues remarca una continuidad y consolida la pertenencia, la inclusión, el compromiso del grupo con el grupo y con la propia investigación. Entonces un libro hecho de intereses particulares y al mismo tiempo centrado

en el objetivo general, en el “bien común”, en lo compartido: encarar autores, enfoques y conceptos acerca de la violencia, ponderar su valor e importancia y hacer una pequeña historia, construir una suerte de manual, compendio y guía de la multiplicidad conceptual, de las perspectivas de obras que consideramos relevantes; un libro que es selección, necesario recorte y jerarquización de los distintos aspectos y una toma de posición, que supuso decidir cuáles incorporaríamos y cuáles sólo figurarían entre bambalinas o serían únicamente una referencia, una nota al pie, una mirada de soslayo. El orden dado, el índice construido, el recorrido realizado, fueron hechos en base a la importancia y trascendencia adjudicada a conceptos que hacen a la historia de los estudios de la violencia, a su perduración en el tiempo, a su resurgimiento o reformulación, a su vigencia en el presente y es asimismo catálogo parcial de autores y de obras.

La dirección del proyecto fue una experiencia muy importante en mi vida académica, en primer lugar, porque a través de él se mantuvo una relación con cada integrante hecha de afecto, respeto y reconocimiento por sus aportes, por facilitar siempre el intercambio intelectual, por los gestos de amistad. Y en segundo lugar, porque el proyecto y el libro son también la manifestación de un interés personal persistente a lo largo de los años por fenómenos tramados con la violencia cuando no directamente teñidos por ella como fue mi indagación, búsqueda y escritura sobre la literatura que hizo de la memoria de los hechos ominosos de la historia el eje del relato: así fue mi tránsito por la literatura argentina que volvió su mirada hacia lo acontecido en la última dictadura militar. Entonces, en ese camino fue necesario meterse en los recovecos del dolor, de la administración de la muerte, de los que urdieron planes con fines económicos y políticos que alentaron esos procesos,

de los modos de narrar o representar, de los cuerpos torturados. De los desaparecidos.

Pero antes me había interesado mucho la cultura popular y sus manifestaciones y así me introduje en un tema que persiste en mi horizonte: la naturaleza del ocio y los pasatiempos, los paseos, las fiestas, que suelen ser momentos de diversión o jarana pero que también pueden convertirse en un festín diabólico, una fiesta teñida de sangre, un “matadero”, una “fiesta del monstruo”. En ese largo derrotero el hito fue, como dije, la consideración del ocio y los pasatiempos que me permitió recalar en enclaves y subjetividades particularmente cercanas a la violencia: cuchilleros, arrabales, orillas, marginalidad. Y el recorrido teórico crítico actual que me llevó a adentrarme en los sentidos del aburrimiento, en ese casi imperativo “no aburrirse jamás”, y descubrir que allí a veces también se agazapa la violencia, una cadena de lecturas que se inicia con el seminario que Martin Heidegger dictó en 1929 sobre el aburrimiento y, simplificando, termina en Byung-Chul Han, quien en su vasta producción retoma gran parte del legado del filósofo alemán sobre todo cuando se centra en el manejo del tiempo y así en sus diversos abordajes Byung-Chul Han va a insistir insiste en el particular entramado de violencia, tecnología, distribución del tiempo y rediseño de las subjetividades.

Este prólogo que escribo cuando el libro ya está terminado supone una tarea de dos caras: por un lado, la necesaria presentación de los contenidos de cada capítulo y de sus autores y, por otro lado, formula dos preguntas que siempre estuvieron en estado de latencia y que es preciso develar: se escribe sobre la violencia porque hay nuevas perspectivas de análisis o se escribe sobre ella porque es incesante, crece, y así la "presentificación" obedece a la curiosidad de un fenómeno, alimentada por la búsqueda

de nuevos enfoques en los que la abrumadora cantidad de casos funciona como acicate provocado por los crímenes, las muertes y las guerras pero también por la brutalidad y la desmesura, fuentes de un desasosiego inigualable. En la multiplicidad de los objetos de estudio y asedios presentes sobre las violencias sobresalen la violencia ligada al territorio, a la geopolítica y los asesinatos de mujeres, violencia intrafamiliar o no cuya intensidad parece difícil de creer. Y también, de forma indudable, el surgimiento en el mundo y en nuestro país de nuevas derechas temibles, amenazadoras. Por eso volvemos una vez más sobre la violencia.

El capítulo 1 titulado “Concepciones de la violencia en el ensayo político moderno. Violencia, Estado y soberanía en Maquiavelo, Bodin, Hobbes, Clausewitz, Schmitt y otros” desarrolla y analiza minuciosamente conceptos, autores, enfoques y géneros empezando por el ensayo político moderno europeo de los siglos XVI y XVII que sostuvo como postulado central que el uso de la fuerza con crueldad, la violencia desmedida y caótica que desgarraba a las sociedades hasta entonces, debía sustituirse por un uso autorizado de la fuerza: una violencia controlada y concentrada. Entonces, son incluidos *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo (1531), *Los seis libros de la república* de Jean Bodin (1576) y *Leviatán* de Thomas Hobbes (1651) consideradas las tres obras cumbre de la tradición conceptual del Estado moderno escritas al calor de una serie de sangrientas contiendas que ocurrieron como consecuencia directa de la paulatina y violenta disgregación de la estructura jurídico-política de la baja Edad Media. *El príncipe* fue una respuesta posible a la pregunta por el endeble, inestable y ultra violento régimen jurídico-político medieval. Bodin, al igual que Maquiavelo, postula que la institución de un orden nuevo, de un Estado moderno y soberano, es la solución al problema tan medular como

urgente de la violencia medieval que se manifestaba en el robo, el saqueo, la lucha y la caza, tanto del hombre como de las bestias y entiende que estas prácticas estaban totalmente naturalizadas y avaladas por la clase dominante nobiliaria y el estamento del guerrero.

Por su parte Hobbes en *Leviatán* también prescribe un poder fundado en el derecho divino, incontestable, indiviso, ilimitado y preferentemente encarnado por un monarca como remedio para terminar con las contiendas sangrientas e incivilizadas que disuelven los grupos sociales. Bajo el principio del *bellum ómnium contra omnes* los humanos experimentan la violencia extrema y generalizada, la guerra permanente sin justicia, ley ni propiedad.

Haciendo un salto temporal se aborda *De la guerra* de Karl von Clausewitz publicado en 1832 donde el autor hace un estudio pormenorizado de la guerra y la coloca entre las formas más desmesuradas de violencia y crueldad –término que utiliza y retoma claramente de Maquiavelo- y por lo tanto en el plano de lo imprevisible y lo incalculable, a larga distancia de las taxonomías tranquilizadoras hobbesianas. Más tarde será Hanna Arendt quien considere que tanto la guerra como la revolución son fenómenos que no están en el centro de la política por tener justamente a la violencia como centro. Para Clausewitz la guerra es la continuación de la política por otros medios y para Schmitt la guerra es el supuesto sobre el cual se construye lo político, para Arendt la guerra queda relegada a la situación en que la política en sentido estricto fracasa.

En el capítulo 1 se aborda la polémica entre Schmitt y el jurista vienés Kelsen una de las figuras más importantes del pensamiento jurídico del siglo XX autor de *Teoría pura del derecho* (1934) por sus repercusiones en la teoría política del siglo XX y por la introducción del concepto de “estado de excepción”.

Cuando Schmitt encara “el estado de excepción” aclara que abre la puerta al ejercicio de una soberanía que excede el mapa trazado por las disposiciones estatales e interestatales que tiene que administrar el alcance del uso de la violencia y pone a la excepción como un dispositivo propio del derecho, no fuera o al margen de aquel. También se dejan sentadas dos aclaraciones relevantes que hace Schmitt acerca de la naturaleza del estado de excepción: lo ya dicho, la excepción es un dispositivo propio del derecho, no está afuera o al margen de aquel, es parte inevitable de la vida política. La segunda aclaración es que la decisión sobre el estado excepcional es una facultad exclusiva del soberano, y en esa decisión, además, el soberano se constituye (o se manifiesta) como tal. Esta es la línea de razonamiento que sigue Schmitt para polemizar con Kelsen.

Pueden observarse dos tendencias teóricas tradicionales en virtud del entramado que vincula política, derecho, Estado y violencia en relación con la confianza o no en la capacidad del derecho para ordenar la comunidad y garantizar la paz. El énfasis en la política o en el derecho divide aguas entre autores que teorizan acerca de la posibilidad de neutralizar la violencia por la vía institucional y alcanzar la paz duradera (Hobbes, Kant, Kelsen), y aquellos que consideran que la violencia no es conjurada por esa vía, sino que pervive. Entre estos últimos, se encuentra Schmitt.

Reviste gran importancia la referencia que se hace a Chantal Mouffe que en su ensayo *The Return of the Political* señala que donde hay poder, la fuerza y la violencia no pueden ser eliminadas por completo, un momento oportuno para convocar a la figura de Walter Benjamin que había emprendido una crítica del derecho de la democracia liberal capitalista en “Para una crítica de la violencia”, ensayo publicado en 1921. Así los autores destacan que en este trabajo Benjamin pone de relieve el problema del momento

de constitución de un orden legal mediante la noción de violencia fundadora y de la defensa de ese orden instaurado con la de violencia conservadora; asimismo señalan que casi simultáneamente con Benjamin y Schmitt, Max Weber hizo importantes aportes a la reflexión acerca de los vínculos entre Estado, derecho y violencia y en su ensayo “La política como vocación”, publicado en 1919, destaca la estrecha relación entre la violencia y el orden estatal.

Hay en el capítulo una parte dedicada a Jacques Derrida cuando éste analiza la figura del juicio y de la ley en *Prejuzgados, ante la ley* y se hace hincapié en que para el autor francés no es posible la justicia sin la experiencia de la aporía: experiencia del “sin salida” o “sin experiencia”. La presentación de la ley que Derrida propone es una buena excusa para incluir la noción de “marco de representabilidad” concepto del libro *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* de Judith Butler quien en *La fuerza de la no violencia* coincide con Benjamin en afirmar que el derecho no pone fin a la violencia.

Hacia el final del capítulo retoman la figura de Arendt y dos de sus obras: la primera, *Sobre la violencia* donde advierte que algo semejante al progreso de la humanidad era desconocido antes del siglo XVII y piensa la violencia específicamente en términos instrumentales, es decir, la fuerza material y el aparato burocrático con el que cuenta un gobierno para llevar a la práctica un objetivo. La segunda, *Los orígenes del totalitarismo* donde Arendt analiza el papel de las masas, el papel de los líderes en los regímenes totalitarios como Hitler y Stalin, la importancia de la burocracia, el terror. Los campos de concentración son pensados por ella como laboratorios tecno-científico ideados no sólo para exterminar y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la espontaneidad

del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa.

Por último abordan la figura y la obra de Giorgio Agamben que asume decididamente una perspectiva basada en el análisis foucaultiano del biopoder, lo profundiza al enfocar el surgimiento de los totalitarismos del siglo XX que precisamente hicieron de la vida natural el lugar por excelencia de la decisión soberana tras la gran convulsión del orden geopolítico de Europa subsiguiente a la Primera Guerra Mundial.

Justamente Judith Butler a partir del concepto de “precariedad” ha debatido en los últimos años el planteo de Agamben, señalando que el estado de excepción no resulta plausible de ser aplicado sobre la totalidad del cuerpo social, sino que más bien, lo que rige en el mundo contemporáneo es una distribución diferencial de acceso al derecho.

El Capítulo I fue escrito por Adela Busquet que se ha dedicado por largo tiempo a investigar la violencia y sus manifestaciones centrada en la poética exponencial del poeta chileno Raúl Zurita que parte del dato básico de la vejación recibida, para encontrar, por medio de la creación de una obra hiperbólica, la posibilidad de redención de los crímenes acaecidos.

Federico Gayol, otro de sus autores, se ha especializado en ahondar en la trama que vincula la violencia con el derecho, la soberanía y el Estado, de especial importancia para su actual proyecto de investigación en torno a los escenarios de guerra en la literatura argentina contemporánea.

Por su parte, Bruno Giachetti trabajó en consonancia con su trabajo de investigación anterior *Cuerpos y territorios al margen de la ley* para analizar los conceptos y las teorizaciones críticas propuestos por Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Judith Butler, entre otros, en torno al estado de excepción.

Finalmente, Patricio Montenegro retoma lo que fue su tesis de doctorado: la relación entre los conceptos de nacionalismo, violencia y soberanía realizando ahora un enfoque crítico y genealógico sobre los autores que, tempranamente, en los siglos XVI y XVII, comenzaron a elaborar la idea de soberanía, sus vínculos con la violencia como Maquiavelo, Bodín y Hobbes.

El capítulo 2 titulado “Violencia, política y territorio” empieza por definir y precisar con claridad el término “poscolonialismo” que surge y se consolida en la década de 1980 como una perspectiva específica dentro de los estudios literarios y centra su atención en los efectos globales del colonialismo europeo, poniendo el foco en problemas como la constitución de la subjetividad, la naturaleza de la identidad cultural y de género, los conceptos de nacionalidad, raza y etnicidad, y los modos de relación entre el lenguaje y el poder.

Sin olvidar mencionar los procesos históricos de descolonización con sus huellas de sangre y violencia, se hace una mención especial a estudios clásicos como los de Franz Fanon *Piel negra, máscaras blancas* donde desarrolla por primera vez el eje principal de su producción: la alienación cultural colonial remarcando que el fenómeno fundamental de la colonialidad no es la subyugación física sino el proceso de despersonalización al que se somete al colonizado y que lo lleva a identificarse con el colonizador e incluso a sacrificarse por él.

En 1961, ya en el contexto de la guerra de Independencia de Argelia, se publica la otra gran obra de Fanon, *Los condenados de la tierra* con el memorable prólogo que luego introduce Sartre. Escrito al calor de los acontecimientos y concebido como una herramienta concreta en la lucha por la emancipación, este texto no sólo ahonda en la idea del

sujeto y el concepto de la historia del orden colonial sino que constituye además un claro llamamiento a tomar el poder por medio de la confrontación directa y la lucha armada. Fanon reivindica la violencia como un método político válido y hasta necesario a los fines de la liberación nacional. Pero la descolonización es también un proceso desgarrador y violento en un sentido doble. Por un lado, se trata del encuentro de “dos fuerzas congénitamente antagónicas” y que sólo puede resolverse por medio de la sustitución total, completa, de una “especie” de hombres por otra “especie” de hombres y por otro lado, implica arrancar al sujeto y al pueblo colonizado de la estructura cerrada (la biografía, la historia) que lo constituía y este esfuerzo por sustraerse de la “mordedura colonial” no puede ser sino violento. Fanon señala que el proceso de enajenación cultural sobre los colonizados se consumaba cuando se lograba convencer a negros, mestizos e indígenas de que el dominio colonial los liberaba de la barbarie y la animalización, al impedirles dar rienda suelta a sus instintos más elementales, o sea, los colonizadores los acaban del estado de animalidad en el que se encontraban cuando llegaron ellos. Entonces la descolonización es un proceso complejo que no acaba con la partida de los colonizadores sino que la violencia persiste, dejando muchas veces “tierra arrasada” como bien lo ha escrito J. M. Coetzee en sus novelas donde narra la violencia sudafricana después del apartheid como en *Desgracia* o en *La edad de hierro*. La descolonización pues se inicia con un combate que supone la valorización del propio pasado negado, la afirmación de la cultura negra pero fundamentalmente la redefinición de la distribución de sujetos y objetos en la comunidad. Otro momento crítico de esos procesos es la de los nuevos estados nacionales que muchas siguieron manteniendo el sistema de valores y de valores, los “patrones” de la colonialidad, la vida siguió siendo

la conciencia racializada que regía en la colonia. El capítulo se detiene en las páginas magistrales escritas por Sartre en el Prefacio a *Los condenados de la tierra* donde advierte que cuando Fanon exhibe el *striptease* del humanismo europeo contribuye a descolonizar también a esos mismo europeos.

El libro de Fanon fue una lectura fundamental hacia fines de los años 60 en los movimientos políticos en América latina como lo fue la lectura de *El extranjero* de Albert Camus o de *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse.

Como un hito de los estudios coloniales es considerada la obra de Edward Said porque inicia un camino singular: las investigaciones sobre la colonialidad comienzan a recortarse como un campo de estudios específico en el ámbito académico, estudios que exhiben los paradigmas empleados en la representación de las sociedades coloniales y poscoloniales y desenmascaran las relaciones recíprocas existentes entre el dominio imperial y las producciones culturales de Occidente. Un punto relevante será para Said tener en cuenta el valor y la importancia de la literatura y el arte europeos que fueron eficaces instrumentos de legitimación simbólica y de hasta celebración de las relaciones coloniales de dominación: sin Conrad no hubiera sido posible el dominio total de la India. Algunos de los rasgos que Said releva son la ausencia de cuestionamientos de la diferencia racial: la configuración de un mundo masculino dominado por los viajes, el comercio y la aventura; el color local y la visión enciclopédica y el inventario positivista tanto para describir el paisaje como para sustentar la división entre blancos y no blancos. Se consideraron algunas teorías poscoloniales y en línea con los trabajos pioneros de Fanon y de Said, la teoría poscolonial que revisa las historias homogeneizadoras forjadas en los centros metropolitanos a la luz de las perspectivas y experiencias periféricas.

Aparece entonces la referencia ineludible a Gayatri Spivak quien analiza la producción discursiva de los sujetos subalternos y así nombres como “indio”, “asiático”, “Oriente” con los que los subalternos son identificados y se identifican han sido forjados en el marco de un discurso colonial y de encuentros violentos entre colonos y colonizados.

La literatura no estuvo ausente en los planteos de Said y tampoco lo está en los de Mary Louse Pratt quien en *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* estudia la literatura de viajes y de exploración en relación con la expansión política y económica de Europa a partir de 1750. Al analizar comparativamente la experiencia colonial de dos continentes, Pratt logra sentar las bases de una retórica de la conquista y la colonización, esto es, un dispositivo discursivo común que proveyó también un sistema global de representaciones y de un arsenal retórico, en el que se destacan el juego especular con un otro diferente; la negación de la historia de las sociedades nativas; la representación del espacio como vacío que reclama la intervención europea y procedimientos como la analogía (el régimen de la semejanza), la eufemización, etc. Se trata especial atención a los usos del lenguaje, a una retórica polarizante y de la presencia, que, al negar la historia del proceso de conquista y colonización, torna a la violencia esencialista.

El capítulo 2 incorpora y revisa un hecho de importancia sustancial: a comienzos del siglo XIX tiene lugar una suerte de segunda conquista de América del Sur. Los antiguos conquistadores del siglo XVI son sustituidos por un nuevo sujeto imperial, el naturalista cuya visión no sólo dejará huellas profundas en el pensamiento local sino que será determinante para reubicar a América Latina en el nuevo escenario político-económico de escala mundial basado ahora en la posesión de tierras y recursos más que en el control sobre las rutas.

El apartado que reviste también una gran importancia en el capítulo 2 es el dedicado al pensamiento latinoamericano en relación con el poscolonialismo y entonces aparecen convocados autores como João Guimaraes Rosa y su posición sobre la naturaleza, Oswald de Andrade y su manifiesto antropofágico, Fernando Ortiz y el gran tema de la transculturación y Néstor García Canclini y su concepto de hibridación y se refiere a algunas teorías que surgieron en América latina y se extendieron a otras latitudes como la Teología de la Liberación, nacida en los años sesenta en el que se destacó el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, determinante para el surgimiento del movimiento de curas villeros, del que se destacaría como referente el padre Carlos Mujica, asesinado por la Tripe A en 1974.

Asimismo, se consideran la Pedagogía del Oprimido, corriente pedagógica y filosofía de la educación de orientación marxista, iniciada por el brasilero Paulo Freire, la Teoría de la Marginalidad, la Filosofía de la Liberación: movimiento filosófico argentino integrado por Osvaldo Ardiles, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Roig, entre otros y la Perspectiva de la Colonialidad del Poder vertebradora de la violencia epistemológica.

El capítulo y sus autoras se detienen en un momento clave en el giro descolonial: el año 1998 en el que se produce un encuentro memorable del que participan Walter Dignolo, Aníbal Quijano y Enrique Dussel entre otros. La propuesta descolonial entiende el capitalismo como una red global de poder económico, político y cultural y los pensadores de la descolonialidad reconocen que uno de sus mayores desafíos es encontrar tanto nuevos conceptos como un lenguaje que den cuenta de “la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo. Se le presta especial atención al

sociólogo y politólogo peruano Quijano porque es quien consolida la trilogía: modernidad, colonialismo y opción descolonial y analiza el proceso de colonización a partir de tres ejes vertebradores: la *raza*, el *carácter capitalista* y el *eurocentrismo*. La novedad americana supuso colonialidad, etnicidad y racismo, que las independencias de los estados latinoamericanos no lograron deshacer, pues la colonialidad se continuó reproduciendo como patrón, tanto para las formas de explotación del trabajo, las jerarquías sociales y la subjetividad. Quijano hace extensiva la acción colonial al género y entonces dirá que heterosexualismo y patriarcado, están profundamente inscritos en el significado mismo del género. Por su parte, la filósofa feminista descolonial argentina María Lugones amplía el enfoque de Quijano para proponer lo que denomina sistema de género moderno/colonial.

Como cierre del apartado destinado al colonialismo se aborda el debate Žižek-Mignolo hasta detenerse en los planteos más recientes y abordar entonces las reflexiones críticas en torno al neoliberalismo que sirvieron como anclaje para teorías que piensan este proyecto desde una perspectiva descolonial o poscolonial, y lo ligan en particular con la noción de biopolítica de Michel Foucault y los planteos de autores como Achille Mbembe y Sayak Valencia que exploran los vínculos entre fenómenos de la violencia que se desarrollan a fines del siglo XX y comienzos del XXI, ligados con la mercantilización de los cuerpos y la pérdida de valor de la vida y considerar los modos en que la ideología neoliberal y el colonialismo se pueden leer en clave biopolítica. “Biopolítica y necropolítica en el enclave colonial” es un apartado destinado a analizar el texto *Capitalismo gore* de Sayak Valencia donde propone la necesidad de repensar el discurso del neoliberalismo para dar cuenta de las derivas del capitalismo en las sociedades

contemporáneas y donde retoma el concepto de “necropolítica” acuñado por Achille Mbembe para pensar las formas en que el colonialismo sigue funcionando en la actualidad a partir del paradigma neoliberal. Mbembe señaló que era necesario repensar las antiguas teorías de la violencia contractual o la tipología de la guerra justa e injusta y desarrollar nuevas categorías conceptuales.

Valencia toma el caso de la frontera norte mexicana, y en particular la ciudad de Tijuana y algo central: su economía de la violencia, el poder de la violencia como herramienta de necroempoderamiento, parte fundamental de la economía criminal mundial. Identifica un remanente colonialista y violentísimo en las fronteras, fronteras que han dado lugar a muchas producciones artísticas.

Las autoras del Capítulo 2 son Marcela Crespo Buiturón cuyo trabajo se inscribe en una continuidad con indagaciones anteriores y presentes en tanto investigadora del Conicet sobre problemáticas identitarias ligadas a situaciones de violencia colectiva (guerras civiles, dictaduras y exilio), en las que pone énfasis en la diferencia cultural y política con el/los otro/s.

El interés de Carolina Grenoville en los estudios pos/descoloniales se remonta a su tesis doctoral donde analizó las representaciones de los procesos de conquista y colonización en la literatura argentina. En el presente sus investigaciones giran en torno al orden doméstico y la vida privada, pero continúa apoyándose en categorías de análisis propias de las teorías de la colonialidad para pensar el vínculo entre los enunciados de identidad y las prácticas de dominación y autoridad.

Por su parte Vera Jacovkis realiza un abordaje en torno al vínculo entre la violencia y el neoliberalismo en relación con el territorio y también es continuidad y expansión respecto de la investigación iniciada en su tesis de doctorado,

que trabajó exhaustivamente las representaciones, en la literatura británica de la década de 1980, de algunas formas de violencia ligadas con la emergencia y consolidación del proyecto neoliberal en el Reino Unido durante el thatcherismo.

El Capítulo 3 titulado “Cuerpo y violencia. Aproximaciones biopolíticas y aportes feministas” enfoca la diada casi inescindible, cuerpo-violencia y sus autores lo hacen trazando una línea de análisis que empieza ligándola al poder, poniendo el acento en el cruce entre la vida y la política un recorrido que comienza con el régimen disciplinario que tal como lo definió Foucault, comprende un conjunto de técnicas y saberes que hacen del cuerpo individual una materia a corregir, rehabilitar o castigar mediante diversas formas de *normalización*.

La disciplina es un poder que aplica y articula una serie de instrumentos, saberes e instituciones con el fin de aumentar la productividad, la utilidad de los individuos y la posibilidad de controlarlos. Esta práctica envuelve todos los aspectos de la vida de forma que organiza no solo los espacios sino también la distribución de los cuerpos en dichos espacios mediante una serie de funciones asignadas. En este marco, la vigilancia, la sanción y la confesión son aspectos centrales para su funcionamiento.

En el capítulo se presta especial atención a otro punto relevante en la obra de Foucault: el castigo y la secuencia que incluye el crimen y al criminal, lo atroz y una consideración especial el *monstruo humano* que se inscribe en el campo jurídico y en el biológico pues su existencia viola tanto las leyes de la sociedad como las de la naturaleza. En *Los anormales* y en *Vigilar y castigar* Foucault enfoca con particular atención la espectacularidad del castigo que debía ser proporcional al crimen cometido, a su atrocidad

y se detiene en la espectacularidad del castigo práctica que se detiene cuando ese teatro empieza a ser vergonzante; entonces, los castigos asumirán características más reservadas. A continuación hay en el capítulo un largo desarrollo en torno de los conceptos de *biopolítica* y *biopoder* que aparecen tempranamente en la obra de Foucault, conceptos también centrales en otros autores como Giorgio Agamben y Roberto Esposito, conceptos que aluden a las operaciones sobre la vida del hombre en tanto conjunto o población. La cuestión de la sexualidad abordada por Foucault también se conecta con los conceptos y saberes involucrados en el biopoder, con categorías tales como desviación, patología, degeneración, entre otras.

En este Capítulo también se aborda el liberalismo, uno de los primeros fenómenos a estudiar para aproximarse a la noción de biopolítica, pues este pensamiento económico-gubernamental-político posee desde su génesis una serie de concepciones y prácticas dirigidas al hombre-individuo y al hombre-población. Una de las obras consideradas en él es *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* donde Giorgio Agamben indaga el punto de cruce entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder y además recuerda la diferencia entre los términos griegos *bíos* que se refiere a la forma de vivir propia de un individuo o grupo y *zoé*, la vida natural propia de todos los seres vivos. Con el fin de clarificar el recorrido conceptual de Agamben, es conveniente seguir el orden que él mismo propuso y comenzar haciendo referencia a la *excepción* retomando un concepto ya tratado en el Capítulo 1 para observar de qué manera pone de manifiesto la particular relación entre el poder soberano y la vida. Agamben se empeña en demostrar que la vida siempre ha estado incluida en la política, que no se trata de un fenómeno rastreado únicamente en la Modernidad y así recupera la definición originaria de

homo sacer: el que ha sido juzgado por un delito no es lícito sacrificarlo, pero el que lo mata, no será condenado por el homicidio.

Agamben se detiene mucho en analizar la complejidad del campo de concentración y de alguna manera le reprocha a Foucault no haberlo considerado lo suficiente porque para él el campo de concentración es la manifestación más clara de la politización de la vida, una decisión sobre la vida se vuelve una decisión sobre la muerte; así la biopolítica se convierte en tanatopolítica y señalará que el Tercer Reich desde el punto de vista jurídico fue un estado de excepción que duró doce años, que el campo de concentración fue posible solo mediante la permanencia de la excepción.

El Capítulo 3 pone en foco el concepto de biopolítica y en ese recorrido no podía faltar la referencia a Roberto Esposito y su libro *Bios. Biopolítica y filosofía* en el que se completa el triángulo conceptual que caracteriza su pensamiento integrado por *comunidad*, *inmunidad* y *vida* y aclara que fue el sueco Rudolph Kjellen el responsable de ese término así como el de geopolítica. Y se retorna a Agamben y su polémico *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*, una serie de escritos producidos durante la emergencia sanitaria en Italia producto del virus SARS-CoV-2, causante de la patología Covid-19 donde el autor italiano apunta hacia el “clima de pánico” propiciado tanto por los medios de comunicación como por las autoridades nacionales y observa que se produce “un auténtico estado de excepción”, con graves limitaciones de los movimientos y una suspensión del funcionamiento normal de las condiciones de vida. Esta recopilación de textos provocó intervenciones o respuestas de otros autores tales como Roberto Esposito o Jean-Luc Nancy, ambos se distanciaron de la lectura agambeniana o reinterpretaron dicho fenómeno.

Cuando se encara la obra de Antonio Negri se lo hace en la medida en también abordó la figura la figura del “monstruo” en su caso, el “monstruo político” enfrentándola a la noción “vida desnuda” de Agamben pues Negri apunta a una multitud que, como potencia, es capaz de resistir la captura de la vida por parte del *biopoder* y es aquí donde se diferencia del concepto agambeniano al señalar que, al hablar de “vida desnuda”, Agamben anula toda posibilidad de resistencia y transformación pues esa misma desnudez borra la historia de los cuerpos volviéndolos sumisos y siempre vulnerables. Según Negri, el monstruo representa lo externo, lo catastrófico a ojos del poder, aquello que debe ser excluido o apartado para develar la verdad del ser. El monstruo, entonces, representa la historia, la lucha y la potencia de la vida que desborda los límites impuestos por el poder en sus permanentes intentos por capturarla. Así, Negri niega la posibilidad de una categoría conceptual que presente al poder algo semejante a la desnudez entendida como vulnerabilidad o pasividad. Frente a esto, se erige la potencia de la vida como fuerza que no debe confundirse con el poder que pretende dejarla desnuda.

El Capítulo 3 aborda un punto de gran importancia sobre el que proliferan teorías, leyes y distintos grados de visibilización: la violencia de género en todas sus modulaciones (física, sexual, mental, social, económica, política, etc.) y el asesinato de mujeres por el solo hecho de ser mujeres. Crímenes feminicidas como los de Ciudad Juárez llevan al paroxismo lo atroz foucaulteano que deja de ser un medio disciplinador para convertirse en un fin en sí mismo.

Las teorías sobre el biopoder son abordadas como contexto a los estudios que, desde distintas áreas del saber, vienen elaborando múltiples y variadas aproximaciones para comprender y situar la violencia de género en todas sus formas y, en particular, el feminicidio así como no dejan

de mencionarse las configuraciones artístico-literarias que dan visibilidad a los crímenes de género de cuya número creciente el Capítulo 3 da cuenta. La violencia de género en general y los feminicidios (se explica el uso y procedencia del término) en particular responden en forma endémica y estructural a la lógica de las sociedades patriarcales, es decir, tienen su base en las formas desiguales y discriminatorias de la mujer dentro de las relaciones de poder entre los sexos y son útiles a la reproducción de un cierto patrón de valores que asegura los privilegios masculinos y por eso es tan difícil de erradicar. La condición de subordinación, exclusión y explotación de las mujeres en sociedades heteropatriarcales es clave a la hora de definir el feminicidio como el punto máxime, no necesario pero posible, de la violencia de género en todas sus formas: psicológica, simbólica, física, económica, laboral, patrimonial o sexual. Dentro de los crímenes femicidas aparece el “feminicidio íntimo”, que viene a reemplazar al de violencia doméstica, intrafamiliar o crímenes pasionales que silencian el género de las víctimas y no ponen en primer plano la cuestión genérica como el móvil del crimen o los cuerpos de las mujeres transformados en territorio de venganza, en un espacio físico en el que se saldan cuentas. Entonces aparece convocada Rita Segato quien argumenta que el cuerpo de las mujeres fue desde los orígenes de la humanidad el territorio en el cual se libraron las guerras y en todas ellas, la violencia sexual y la violación fueron y son estrategias de ocupación, exterminio u opresión y para ella tanto los feminicidios como los femigenocidios son formas de violencia homicida.

La violencia contra las mujeres es el fundamento de todas las otras formas de sometimiento, expropiación y poderío y por ello Segato acuña el concepto de “dueñidad”, una esfera de control de la vida que describo sin dudarle como paraestatal.

Este Capítulo fue escrito por Esteban Juárez que ha estudiado en profundidad la manifestación de la violencia biopolítica desde diversas perspectivas. Esto se encuentra directamente ligado a su proyecto de doctorado donde se propone investigar los imaginarios y las representaciones literarias de la violencia biopolítica en la literatura argentina analizando las relaciones culturales entre los cuerpos y los espacios que estos habitan.

Por su parte, Karen Saban mantuvo por largo tiempo gran interés por las teorías la memoria y del trauma relacionadas con la violencia y con todos los objetos de estudio que articulan demandas sociales y fracturas históricas. La violencia de género y feminicida es un punto de sus estudios en tanto debate abierto en la esfera pública a examinarse tanto con las herramientas de las teorías de la memoria, como de las teorías de la violencia.

Capítulo 1

Concepciones de la violencia en el ensayo político moderno

Adela Busquet

Federico Gayol

Bruno Giachetti

Patricio Montenegro

Violencia, Estado y soberanía: Maquiavelo, Bodin, Hobbes y Clausewitz

El ensayo político moderno europeo de los siglos XVI y XVII se sostuvo por el postulado de que el uso de la fuerza con crueldad, la violencia desmedida y caótica que desgarraba a las sociedades hasta entonces, debía sustituirse por un uso autorizado de la fuerza; una violencia controlada y concentrada, de modo absoluto e indivisible, en la figura de un poder central de gobierno. Esta tesis fundamental del ensayo y la ciencia política modernos no nace simplemente de la especulación abstracta de los intelectuales sobre la violencia, sino que encuentra su base material en los hechos históricos que convulsionaron a la Europa de aquella época, acontecimientos saturados de inusitada rudeza que se sucedieron como resultado de la lenta y agónica descomposición del orden político medieval tardío. Nicolás Maquiavelo escribe *El príncipe* entre los años 1512 y 1513, en San Casciano, Florencia, después de haber sido expulsado

de su cargo público y padecido la tortura y la cárcel; lo hace del todo acuciado por las guerras nobiliarias internas y los intereses imperiales foráneos que fracturan a la Italia renacentista. Jean Bodin publica *Los seis libros de la república* en 1576, apenas cuatro años después de la masacre de San Bartolomé, punto de máxima tensión de las guerras político-religiosas entre católicos y protestantes que sacuden a Francia en la segunda mitad del siglo XVI con millares de muertos. Por su parte, Thomas Hobbes escribe *Leviatán* bajo el fragor de la guerra civil inglesa que comienza en 1642. La conflagración de casi una década entre las fuerzas parlamentarias de Oliver Cromwell y los realistas de Carlos I de Inglaterra que concluye con la entronización del primero y la ejecución del segundo. *El príncipe* (1531), *Los seis libros de la república* (1576) y *Leviatán* (1651) son tres obras cumbre de la tradición conceptual del Estado moderno escritas al calor de una serie de sangrientas contiendas que ocurrieron como consecuencia directa de la paulatina y violenta disgregación de la estructura jurídico-política de la Baja Edad Media. Un proceso signado sobre todo por la escalada imparable de las guerras estamentales y la imposibilidad de erigir un poder político capaz de posicionarse por encima de las partes en pugna. Por tal razón, antes de adentrarnos en la exposición de estos ensayos políticos, que realizaremos más adelante desde un enfoque comparativo, resulta imprescindible la comprensión del papel central que adquirió la violencia social y política en la Edad Media europea y muy especialmente en su fase tardía.

En su diccionario de palabras clave, Raymond Williams (2003) destaca que la palabra *violencia* proviene de sus precursoras inmediatas *violence*, del francés antiguo; *violentia*, del latín; y en última instancia, de la palabra raíz latina *vis* que significa “fuerza”. Una precisión que hace sobre el vocablo inglés *violence*, muy importante para nuestra exposición,

es que desde fines del siglo XIII tiene el sentido de “fuerza física”. Remontarse a la historia de la palabra puede ser una entrada posible a la concepción dominante del término bajo la mentalidad medieval. En sus estudios históricos sobre la Baja Edad Media, Johan Huizinga (1961) sostiene que la vida medieval se caracterizaba por un *pathos* y un regocijo animal y grosero en la crueldad. Con esta pintura da cuenta de un ambiente social donde la violencia y la crueldad estaban plenamente naturalizadas y eran parte fundamental de la vida cotidiana. Una concepción del mundo que el autor conecta con lo que denomina “la actitud lúdica del hombre medieval”, en distintos órdenes de la vida, pero en especial en la guerra. En concordancia con tales planteos, Norbert Elias (1988) relata que la violencia en el medioevo se manifestaba en el robo, el saqueo, la lucha y la caza, tanto del hombre como de las bestias. También entiende que estas prácticas estaban naturalizadas y avaladas por la clase dominante nobiliaria y el estamento del guerrero. Las diversas manifestaciones de la violencia, afirma el sociólogo e historiador, eran socialmente permitidas en ausencia del monopolio de la violencia representado por el Estado moderno. Tratando de dar con el fundamento de estas manifestaciones de exceso y vehemencia de la fuerza física, Marc Bloch (1958) argumenta que el hombre medieval vive un estado de perpetua y dolorosa inseguridad. El historiador ubica la violencia en el corazón mismo de la mentalidad medieval: la encuentra en la economía de rapiña, en el derecho consuetudinario, que a la larga tendía a legitimar la usurpación, y en las costumbres, dado que los hombres basaban el honor en la fuerza física y entendían la vida como transitoria. La violencia conjugaba las actividades de la economía y la guerra jugando allí un papel central, cohesivo y reproductivo. Según el historiador medievalista Pierre Bonnassie (1993), la violencia fue el medio necesario

de una economía basada en la rapiña, razón por la cual las instituciones del feudalismo eran tan inestables, porque estaban condicionadas por una economía que aumentaba en forma considerable en los tiempos de depresión. Para Perry Anderson (1989), la guerra era el modo más racional y más rápido que disponía la clase dominante para extraer el excedente. Los señores feudales la llevaban a cabo de manera encubierta, bajo demandas de legitimidad religiosa o genealógica. La doctrina de guerra de la Baja Edad Media distinguía dos clases de guerra: la de cristianos contra infieles y la de cristianos entre sí. La primera estaba determinada por el propósito de destruir al enemigo sin contemplaciones. No estaba atada a normas jurídicas o éticas, dado que la figura del enemigo infiel le daba a priori plena legitimidad. La segunda solo podía ser legítima si se la consideraba una “guerra justa”, y para alcanzar este estatuto jurídico y teológico debía reunir tres condiciones: ser declarada por un rey o príncipe, estar fundada en una causa justa y tener una intención recta. Con apoyo en estos códigos morales y religiosos, la violencia con fines bélicos y económicos fue un mecanismo cohesivo y reproductivo de la clase dominante nobiliaria, en especial en períodos de crisis y caída de la renta. Pero con el crecimiento de las ciudades, las mejoras agrarias y el ascenso de las burguesías urbanas, entre otros factores que propiciaron el fin de la etapa medieval, hacia el siglo XIV las guerras de caballeros fueron sustituidas en forma paulatina por guerras de mercenarios —soldados profesionales que no dependen de los códigos caballerescos, sino del dinero y los propósitos de burgueses y mercaderes de las ciudades—, una transformación que supuso un aumento demencial de la violencia en Europa, en la medida en que innumerables hordas de condotieros desocupados vagaban por todo el continente saqueando, violando e incendiando aldeas.

Maquiavelo y el príncipe influyente

El príncipe es una respuesta posible a la pregunta por el endeble, inestable y ultraviolento régimen jurídico-político medieval. El prólogo y el capítulo final proveen a la obra de un marco de legibilidad en tanto se abre con una dedicatoria al príncipe Lorenzo de Médici, en la que el autor le ofrece su conocimiento y experiencia con el fin de contribuir a “esa grandeza que la fortuna y las demás cualidades vuestras os prometen” y se cierra con una exhortación dirigida al propio príncipe a unificar Italia y liberarla de “este bárbaro dominio”. La apertura y el cierre dejan bien claro que, si un príncipe desea alcanzar la grandeza y la fama, no debe utilizar sus virtudes políticas para reproducir las viejas estructuras nobiliarias —el bárbaro dominio— sino para construir un *principado nuevo*. Con la caracterización y clasificación de esta nueva organización política Maquiavelo aporta las formas primigenias del Estado moderno.

En los primeros cinco capítulos del libro el ensayista florentino clasifica los principados según sean *hereditarios*, *nuevos* o *mixtos*. Los principados *hereditarios* son Estados —el término es próximo al sentido clásico de comunidad social que posee una organización política común y un territorio delimitado— que un príncipe adquiere por herencia y gobierna amparado en su linaje y las leyes de su noble familia. Los principados *nuevos* son Estados adquiridos por un príncipe que no cuenta con el respaldo de la dinastía nobiliaria para gobernar, razón por la cual debe confiar de manera exclusiva en sus habilidades políticas. Por último, los principados *mixtos* son Estados conquistados por un príncipe que es heredero de un Estado previo. Si bien el autor admite que los principados *hereditarios* son políticamente más estables por estar basados en el respeto a los antepasados, no deja de remarcar en todo momento que

todos los principados están atravesados por la “adversidad”, por los “imprevistos según las circunstancias”, por “una fuerza extraordinaria y excesiva”, figuras con las que hace alusión a la inestabilidad que considera inherente a todo régimen político. La dificultad de afianzar un gobierno, sea por consenso, sea por violencia, es un rasgo compartido por los tres tipos de principados, pero implica además y con mayor relevancia la característica fundamental de los principados *nuevos*, que representan la medida de la cosmovisión política de Maquiavelo y su apuesta fuerte por el futuro de Italia. En los principados *nuevos*, afirma, “radican las dificultades” porque los “hombres cambian con gusto de señor creyendo mejorar. Y esta creencia les hace levantarse en armas contra aquel” (1994:16). En esos principados el consenso y la aceptación de los súbditos no están garantizados por las genealogías familiares del señorío. El príncipe moderno debe lidiar con los ánimos versátiles del pueblo, con la disparidad de sus deseos, creencias, razones, fantasías y expectativas que amenazan al reino con la permanente desestabilización; y a falta de la malla de contención que implicaban las viejas leyes feudales, debe apostar a sus capacidades tácticas y estratégicas de gobierno. Maquiavelo sintetiza las habilidades políticas del príncipe en dos conceptos: *fortuna* y *virtud*. La primera es una categoría temporal, hace alusión a las circunstancias imprevistas de la política, los momentos difíciles de calcular y prever, como el surgimiento de un conflicto, la conquista, la derrota o el derrocamiento; aquello que los filósofos contemporáneos denominan el acontecimiento. La segunda no es una categoría moral o religiosa, confusión que ha perjudicado la lectura del texto durante siglos, sino enteramente política. La virtud del príncipe radica en el sentido de la ocasión, la aplicación adecuada de sus ventajas bélicas e intelectuales en el momento propicio para

obtener los máximos beneficios. Por eso la conocida frase “el fin justifica los medios” es una mala interpretación del texto. No hay en *El príncipe* medios seguros e invariables para lograr un objetivo; más bien hay medios que deben ser empleados con prudencia y cautela en momentos adecuados. *Fortuna* y *virtud*, juntas y combinadas, conforman el primer binomio maquiaveliano, el fundamento conceptual del propósito más importante de la política: la conquista y conservación del poder.

Dicho binomio nos permite comprender aspectos centrales del pensamiento del autor. En primer lugar, *fortuna* y *virtud* se limitan mutuamente, lo cual revela la mirada novedosa que Maquiavelo tiene del sujeto humano. Si la *virtud* está siempre limitada por la ocasión, entonces el sujeto es finito, sus acciones están limitadas, condicionadas, no por un orden divino y teocrático sino por su entorno material, económico, social y político: “Puede ser verdad que la fortuna sea el árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero también que nos deja gobernar la otra mitad, más o menos, a nosotros” (1994:138). En segundo lugar, como decíamos más arriba, la *virtud* no es un valor moral o religioso, sino una fuerza concreta que el príncipe debe instrumentar para manipular a los dominados, moldear sus deseos, influir en sus ánimos o torcer el rumbo de sus pasiones cuando estas puedan perjudicar al gobierno. El príncipe debe prever y lidiar, por ejemplo, con el sentimiento de envidia de los pueblos, “... [al entrar] un extranjero poderoso en una provincia, todos los que son poco poderosos se adhieren a él, movidos por su envidia contra quien es más poderoso que ellos...” (1994: 21). Asimismo, resulta un requerimiento del poder comprender y anticipar la fuerza inconmensurable del tiempo, “... el tiempo se lleva por delante todo, y puede arrastrar consigo bien como mal, y mal como bien...” (1994: 22). De igual modo, la crueldad, la injuria y el favor

son energías, impulsos que el líder político debe direccionar a su favor: "... Creo que esto es debido al mal o al buen uso de las crueldades..." (1994: 54), "... Porque las injurias se deben hacer todas juntas, para que, paladeándolas menos, ofendan menos..." (1994: 55), "... Los favores, sin embargo, hay que otorgarlos poco a poco, para que se saboreen mejor..." (1995: 55). Vicios y virtudes, amor y temor, compasión y crueldad, prudencia, humanidad, confianza y desconfianza, son para un príncipe piezas y jugadas en un tablero de ajedrez: "... este [la mezquindad] es uno de los vicios que lo hacen reinar..." (1994: 90), "... proceder moderadamente con prudencia y humanidad, para que la demasiada confianza no le haga incauto y la demasiada desconfianza no le vuelva intolerable..." (1994: 93), "... el amor se mantiene por un vínculo basado en la obligación [...] pero el temor se mantiene gracias al miedo al castigo..." (1994: 94).

Para entender mejor este crucial imperativo maquiaveliano, el poder de influencia del príncipe sobre sus súbditos, conviene reponer ciertos tópicos del pensamiento renacentista que Foucault revisa en su libro sobre historia de las ideas titulado *Las palabras y las cosas* (2001 [1968]). Hasta el siglo XVI, sostiene el filósofo francés, el principio de la semejanza desempeñó un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. La semejanza guio los modos de interpretar los textos, organizó los símbolos y permitió el conocimiento de lo visible y lo invisible. Sobre este principio se construyó una episteme, un modelo de conocimiento en el que las relaciones de conveniencia, similitud, analogía y simpatía constituyeron las lógicas hegemónicas de conocer el mundo durante el Renacimiento. Por eso el microcosmos, un ambiente social, por ejemplo, era concebido como réplica del macrocosmos, el universo creado por Dios; y el cuerpo humano se consideraba similar al alma con la que convivía. Dentro de este marco

epistémico la influencia que plantea Maquiavelo se sostiene sobre la lógica de la pertinencia o adecuación. Es decir que la influencia principesca es la transmisión de ciertas pasiones —compasión, crueldad, temor, prudencia o sosiego— consideradas pertinentes —principio de adecuación— para determinar o alterar la forma de pensar o las actitudes de los súbditos. En el sentido aristotélico, la influencia es un acto de conmoción o movilización del *pathos* —buscar el *pathos* adecuado a la ocasión—, razón por la cual es el rasgo central del ejercicio de la virtud política. Esta es la tercera razón por la que el binomio es de gran importancia en el pensamiento maquiaveliano, porque marca la diferencia entre el viejo príncipe azul autorizado por los vínculos de consanguinidad y el nuevo príncipe que se autoafirma por el ejercicio de la influencia. Mediante esta frontera semántica e ideológica, Maquiavelo distingue el *viejo principado*, siempre amenazado por las guerras nobiliarias, del *principado moderno* —por el que apuesta— en el que el príncipe soberano, liberado de la competencia de los “barones”, es capaz de garantizar la seguridad y estabilidad del orden político. En el capítulo IV es claro al respecto: “Aquellos estados gobernados por un príncipe y por los servidores de este tienen un príncipe con más autoridad, porque en toda su provincia no hay nadie que sea reconocido superior a él” (1994: 28). La antigua oposición noble/plebeyo que fue durante siglos la base conceptual para definir al príncipe —la sangre, el linaje, el abolengo— es sustituida, en virtud del binomio, por la antítesis particular/príncipe: “y como el hecho de pasar de particular a príncipe presupone o virtud o fortuna, sería lógico que poseer una u otra de las dos atenuara en parte muchas dificultades” (1994: 34). La redefinición semántica es evidente. Para Maquiavelo, un *príncipe moderno* no es ya un hombre de linaje sino un *líder político* que, enfundado en el binomio *fortuna/virtud*, se atreve a gobernar en un terreno de plena

inestabilidad. Príncipe no es el azul sino el soberano, el que se eleva a la posición política del que principia por encima de todas las contiendas.

Antonio Gramsci (1949) afirma que *El príncipe* es la creación de un mito —los rasgos, cualidades, deberes y necesidades de un príncipe— que opera sobre un pueblo pulverizado y disperso para suscitar y organizar su voluntad colectiva. Según el intelectual marxista, Maquiavelo pretende con su creación salir de la histórica situación económico-corporativa de sociedad feudal en la que está sumida Italia para alcanzar la formación de la voluntad colectiva nacional y popular que en otros países ha fundado los Estados modernos. Como señalábamos al principio, son las guerras nobiliarias las que mantienen al pueblo disperso y pulverizado e impiden la constitución de su voluntad colectiva. Por eso la guerra es otro eje central del texto. En el capítulo IX el autor explica la conformación de un *principado civil* a partir de la elección de un príncipe para torcer la dirección de una conflagración en favor de una de las partes en conflicto:

El principado es creado o por el pueblo o por los nobles, según cuál de las dos partes tenga la ocasión. Porque, cuando los nobles ven que no pueden resistir al pueblo, comienzan a aumentar la reputación de uno de ellos y lo hacen príncipe, para poder *desfogar* su avidez de dominio a la sombra de este. El pueblo, a su vez, al ver que no puede resistir a los nobles, acrecienta la reputación de alguno y lo hace príncipe para que lo defienda con su autoridad. Quien alcanza el principado con la ayuda de los nobles se mantiene con más dificultades que el que se convierte en príncipe con la ayuda del pueblo. Porque el primero, aun siendo príncipe, se encuentra a su alrededor con muchos que se consideran iguales a él, y por ello no los puede man-

dar ni manejar a su gusto. Pero quien llega al principado con el favor popular se encuentra solo en él, y no tiene a su alrededor a nadie o a poquísimos que no estén dispuestos a obedecer... Porque el fin del pueblo es más honesto que el de los nobles, ya que estos quieren oprimir y aquel no ser oprimido. (1994: 56-57; el destacado es nuestro).

Aquí la acción “desfogar”, en el sentido de dar rienda suelta a los deseos de poder y dominio, nos pinta sensiblemente un principado feudal centrado en el impulso belicoso y destructivo en contraste con un principado popular que aspira a la fundación y preservación de un orden estatal libre de las viejas opresiones señoriales. En *El príncipe* la guerra es patrón de conducta del ejercicio principesco, “es el único arte que compete a quien manda” (1994: 81), su experiencia en particular es clave en el aprendizaje de la práctica política en general, “[El príncipe] ...no debe apartar nunca su pensamiento del ejercicio de la guerra, y en tiempos de paz deberá ejercitarse más que en la guerra...” (1994: 82). La guerra no se disimula ni se borra con la conquista del Estado, sino que se transforma en violencia conservadora y sedimentada, momento solo aparential de paz en el que el príncipe soberano debe prepararse para las posibles reactivaciones de las fuerzas bélicas, decidiendo, en el juego de la fortuna y la virtud, sobre la agrupación de amigos y enemigos, “... se estima a un príncipe cuando es verdadero amigo y verdadero enemigo [...] cuando [...] se declara a favor de alguien o en contra de otro [...] será siempre útil tomar partido e intervenir abiertamente en la guerra...” (1994: 125). No obstante ello, el vínculo que los principados viejos mantienen con la guerra es muy diferente al de los nuevos. En los primeros, la guerra es ilimitada, motorizada en forma permanente por la avidez señorial de dominio; en los segundos, por el

contrario, la violencia debe domeñarse y reconducirse en pos de alcanzar la perpetuidad del Estado. En un caso, la violencia se utiliza para mantener sometido al pueblo, pulverizado, disgregado por las contiendas tardomedievales; en el otro, para lograr la unidad estatal-territorial de Italia, base del ulterior desarrollo del pueblo-nación.

La línea que conecta guerra, Estado y soberanía nos conduce al segundo binomio maquiaveliano: *las leyes y las armas*. Además de fortuna y virtud, el príncipe debe gobernar procurando el equilibrio entre las leyes y las armas, “... los principales cimientos que tienen todos los Estados... son las buenas leyes y las buenas armas...” (1994:69). Con las primeras Maquiavelo alude a la palabra empeñada, el cumplimiento de los pactos fundacionales para garantizar la conservación del poder. Con las segundas se refiere a las fuerzas armadas y los recursos bélicos con los que cuenta un principado. Al igual que el primer binomio, leyes y armas se condicionan mutuamente: “... no puede haber buenas leyes sin buenas armas, y donde hay buenas armas conviene que haya buenas leyes...” (1994: 69), “... un señor prudente no puede, ni debe, mantener la palabra dada cuando tal cumplimiento se le vuelve en contra y hayan desaparecido los motivos que le hicieron prometer...” (1994: 98). Luego de que una sangrienta guerra civil concluye con la fundación de un principado, su líder político pasa a establecer las concertaciones, los acuerdos entre los distintos sectores que sobreviven a las batallas y acuerdan la paz —el universo de las leyes—, pero en el momento en que esos acuerdos se rompen, el príncipe reinicia las contiendas —la apelación a la crueldad—, a los fines de sofocar conflictos internos o externos y así restaurar el orden. La combinación de leyes y armas, consenso y coerción al decir de la moderna ciencia política, asume su forma paradigmática en la propuesta de una reforma militar

basada en la ley de levas. Desde finales de la Edad Media hasta mediados del siglo XVI, las milicias de las ciudades-Estado italianas estaban constituidas por fuerzas mercenarias. Como resultado de la disolución de los ejércitos feudales regidos por las leyes de caballería, estas fuerzas armadas profesionales movidas por la soldada fueron denominadas *condotieros* —de la palabra *condotta*, nombre que se daba al contrato entre el capitán de mercenarios y el gobierno que alquilaba sus servicios—. En *El príncipe* Maquiavelo se opone taxativamente a los mercenarios, “... si un Estado se apoya en las armas mercenarias, no estará nunca tranquilo ni seguro, porque estas están desunidas y son ambiciosas, indisciplinadas, desleales...” (1994: 69-70). La razón principal de su rechazo “... es que el único interés y el único motivo que las mantiene en el campo de batalla es una triste soldada, lo cual no es suficiente para que quieran morir por ti...la actual ruina de Italia no tiene otra causa que el haber descansado muchos años en las tropas mercenarias...” (1994: 70). Para terminar con esta Italia desgazada por las guerras civiles *condotieras* y las intervenciones de las potencias extranjeras, el intelectual florentino propone la formación de un ejército propio abastecido por el reclutamiento de ciudadanos:

El príncipe debe ir en persona y ejercer de capitán de las mismas; la república tiene que mandar a sus ciudadanos, y, si manda a alguno que no sea valiente, debe cambiarlo, y si lo es, ha de sujetarlo con las leyes para que no pueda excederse en sus funciones. Y la experiencia nos muestra cómo príncipes solos y repúblicas armadas obtienen grandes victorias, mientras que las armas mercenarias no ocasionan más que daño. (1994: 71).

O sea que, si las leyes y las armas son los cimientos del *principado* la ley de levas, articulación efectiva de los dos términos, constituye uno de los pilares fundamentales de los *principados modernos*. No solo porque contribuye a la formación de fuerzas armadas mucho más eficientes, sino también, y más importante aún, porque su institución, entiende el autor, genera consecuencias medulares para el ulterior desarrollo del Estado nuevo: 1) en relación directa con los enunciados de Gramsci, el reclutamiento propicia la irrupción de las grandes masas campesinas en la vida política de Italia; este cambio estatutario en los sectores populares favorece la salida de la estancada y fragmentada sociedad feudal al tiempo que marca el camino hacia la unificación estatal; 2) el enrolamiento de soldados dentro del propio Estado refuerza la cohesión de los súbditos con el soberano y asume un papel central en la compenetración del plano estatal con el territorial, con lo cual la reforma militar tiene fuertes incidencias en la reforma intelectual y moral que debe emprender el príncipe para forjar la voluntad colectiva —los ciudadanos dispuestos a “morir por ti”—; 3) en contra de la tradición medieval que dispone las armas al servicio del Papa o de una pluralidad de mandos feudales, la ley de levas coloca el monopolio del *Ius Bellum* —derecho de guerra— en manos del jefe del Estado, y sienta así uno de los principios básicos de la soberanía moderna.

En breves líneas, para cerrar el apartado de Maquiavelo y retomar los planteos iniciales, podemos decir que *El príncipe* está estructurado por dos ejes conceptuales cuyo propósito es dar una respuesta —y una salida— al problema de las guerras civiles religiosas que azotaron a Europa como consecuencia de la descomposición del orden jurídico-político medieval. Mediante el binomio *fortuna/virtud* el hombre de Florencia arranca las pasiones, los vicios y las virtudes del paradigma teológico para colocarlos de lleno

en la esfera autónoma de la política. Ya no se trata de los pecados y virtudes del catecismo y la escolástica, sino del uso pertinente y cauteloso de la fuerza y la astucia por parte de un príncipe soberano —alguien que ocupa una posición extraordinaria en el sentido político, no religioso— a los fines de influenciar a las masas civiles y forjar la voluntad colectiva. Con el binomio *leyes y armas* Maquiavelo erige sobre el *Ius Bellum* del príncipe nuevo el monopolio de la fuerza y la decisión política, una pieza fundamental en la estructura de los Estados modernos que aspiran a gobernar buscando el equilibrio entre consenso y coerción. Sin embargo, varios ensayistas políticos que lo suceden en los siglos XVI y XVII le reprochan con ahínco un déficit en la parte de los cimientos que corresponde a las leyes. La falta de un marco ético y jurídico que limite el poder del príncipe para garantizar derechos y libertades ciudadanas es el principal argumento que utilizan pensadores como Jean Bodin, Thomas Hobbes y otros para calificarlo de autor cínico y amoral. Por eso la creación de un sistema jurídico político superador del viejo orden medieval, pero también de la avidez de poder de los nuevos líderes soberanos será el tema central de los próximos apartados.

Jean Bodin. La rectitud del príncipe

Al igual que Nicolás Maquiavelo, Jean Bodin postula que la institución de un orden nuevo, de un Estado moderno y soberano, es la solución al problema tan medular como urgente de la violencia medieval. Y al igual que su par italiano, el ensayista francés entiende que la estructura conceptual de este nuevo sistema político descansa en las formas dominantes del pensamiento renacentista. Porque tanto en *El príncipe* como en *Los seis libros de la República* las analogías no

son una mera comparación —como quien hoy parangona sociedades humanas con un panal de abejas, en búsqueda de efectos estéticos o didácticos—, sino que constituyen un principio ordenador y regulador del orden cósmico. Ya en el prefacio, dedicado al consejero del rey, la comparación de la crisis del reino con la tempestad nos indica, mediante el símil que denota con fuerza los desequilibrios de la naturaleza, que la realidad microcósmica de la política se deriva directamente de la existencia macrocósmica de la naturaleza creada por Dios. De modo tal que, si un Estado alcanza la perpetuidad y la gloria, es porque obedece a las leyes naturales; y si en cambio cae en la ruina y la desgracia, es porque se aleja del camino recto trazado por el creador. El Capítulo I del *Libro I* refuerza esta posición iusnaturalista y absolutista. La *República*, define Bodin, “es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano” (1997: 82). La idea de rectitud alude a la línea de continuidad sin desvíos ni fisuras que la normativa jurídica del Estado debe mantener respecto de las leyes naturales, consideradas el fundamento esencial de todo lo creado. Esto implica, por un lado, que aquellos que quebrantan el sistema jurídico también incumplen la legislación natural y divina —el autor menciona bandoleros y corsarios—, razón por la cual son declarados enemigos mortales de la *República*; y por el otro —dos caras de la misma moneda—, que la virtud política del príncipe terrenal se mide en relación con la del príncipe divino. En este punto reside una de las diferencias más importantes con Maquiavelo: para Bodin, la virtud no descansa en las habilidades tácticas y estratégicas del gobernante, sino en su respeto a las buenas leyes del Estado que son siempre análogas a las naturales.

En el marco de la episteme renacentista basada en el principio de las semejanzas, Bodin puntualiza la violencia social como el problema radical de la política: “La razón y la

luz natural nos llevan a creer que la fuerza y la violencia han dado principio y origen a las Repúblicas” (1997:108). “Antes que hubiera ciudad, ni ciudadanos, ni forma alguna de República” (1997:108), relata en el Capítulo VI del *Libro I*, los jefes de familia, movidos por la violencia, la ambición, la avaricia y la venganza, se desvían del camino recto dictado por el orden divino y natural para entrar en un estado de enfermedad o degeneración social provocado por las guerras nobiliarias o clánicas. Pero también las *Repúblicas* ya formadas corren el riesgo de descomposición y disgregación cuando son acechadas por conflictos bélicos internos o externos que Bodin homologa con el delito de homicidio:

El cambio puede... ser natural o violento... Del mismo modo que el paso de la enfermedad a la salud, o de la salud a la enfermedad, puede ser producido por las fuerzas naturales... o por la fuerza del que hiere o sana, así también la República puede sufrir cambio o arruinarse por entero a causa de los amigos o enemigos, exteriores o interiores. (1997: 241).

Para detener este desmadre, plantea el autor, es imperativo que uno de los jefes surgidos de la contienda se coloque en una posición extraordinaria, por encima de todas las facciones, y establezca con estas una alianza de paz y amistad, sustentada en un pacto de protección-obediencia, que procure la restauración del equilibrio natural. Emerge así del pantano de la guerra el principio de soberanía del Estado moderno.

A medida que se despejan las amenazas de violencia extrema, la relación entre el príncipe soberano y el súbdito se consolida a través de una obligación mutua según la cual el gobernante ofrece protección y los gobernados prometen a cambio obediencia. Este convenio suplanta el viejo derecho

feudal por el derecho moderno en la medida en que crea el nuevo estatuto de la ciudadanía. A diferencia del esclavo, el liberto y el vasallo, el súbdito libre, como lo llama Bodin, no debe prestaciones a su protector, ni parte de su herencia, no tiene que cuidar ningún feudo ni está sometido a su príncipe; su libertad solamente está cercenada por el compromiso recíproco entre protector y protegido. Pero esta comunidad de paz y amistad solo puede garantizarse en virtud de la soberanía, que el autor define como un poder supremo, perpetuo, absoluto e indivisible. Es supremo porque el soberano no reconoce a nadie más que a sí mismo como superior y su autoridad no está limitada por otros poderes. Es perpetuo porque es el monarca el que permanece siempre en posesión del poder. Es absoluto porque no está sujeto a otra condición que obedecer la ley de Dios y de la naturaleza, no está sometido al imperio de otros y puede tomar decisiones por encima de las leyes civiles, los Estados y los estamentos, en especial si se trata de una “necesidad y urgencia”, cuando la “salvación” del pueblo depende de su “previsión y diligencia”. Finalmente, la soberanía es indivisible dado que debe residir en un solo lugar, de lo contrario, la pluralidad de poderes desencadenaría la guerra civil. Es por eso que para Bodin la mejor versión de la *re-pública* es la monarquía, porque allí el mando es único e indiscutible. Acorde con estas características, la soberanía cuenta con una serie de atributos fundamentales: el derecho de dar, anular y enmendar la ley para todos en general y para cada uno en particular; declarar la guerra o negociar la paz cuando aquella puede acarrear la ruina del Estado; instituir a los magistrados principales; tomar decisiones en última instancia; conceder la gracia a los condenados por encima de las sentencias y contra el rigor de las leyes; amonedar; gravar y establecer medidas y pesos, entre los más importantes.

Ahora bien, a la luz de la estructura bodiniana del principio de soberanía podemos verificar ciertas contradicciones de peso en la cosmovisión absolutista y iusnaturalista del autor. En el nivel programático, intencional, de *Los seis libros de la República*, la idea de que el poder del príncipe soberano es absoluto porque es una emanación del poder de Dios y su institución jurídica es analógica respecto del derecho natural y divino no parece cuestionada. Sin embargo, si leemos la figura del poder monárquico desde el eje semántico de la guerra y la violencia social, el paradigma teológico-político comienza a exhibir sus fisuras. Tal como se afirma en innumerables pasajes, la guerra es el fundamento del Estado moderno: "... la República se establece... por la violencia de los más fuertes..." (1997:240). Las conflagraciones bélicas preexisten a la república, conviven con ella e incluso pueden marcar su destino nefasto, "... las más grandes repúblicas... son destruidas... por la fuerza de sus enemigos..." (1997:240), están siempre al acecho, merodean; constituyen, como dice Derrida, una posibilidad eventual (1998). En consecuencia, para poder garantizar los lazos de amistad, las alianzas que sustentan la estabilidad y perpetuidad de una comunidad, "... la República [no] puede mantenerse sin amistad..." (1997:236), el príncipe soberano debe proteger a sus súbditos de los enemigos internos o externos que pretenden boicotearla, sitiarla, amenazarla, dividirla, conquistarla o destruirla, "... no hay medio más seguro para mantener a un pueblo en la práctica del honor y de la virtud que el temor suscitado por un enemigo aguerrido..." (1997:319). De este modo, visto desde la problemática bélica, la fórmula *protego ergo obligo* no se desprende necesariamente del derecho natural ni del poder absoluto que emana del reino celestial, sino de la autoridad soberana —nadie por encima— para decidir quiénes son los amigos y quiénes los enemigos. La perpetuidad, supremacía e indivisibilidad del

poder soberano asumen aquí un fundamento en extremo diferente dado que no descansan en los designios divinos, sino en la voluntad política de proteger a ciertos sectores sociales, los amigos, y perseguir, encarcelar o matar a ciertos otros, los enemigos —“... la República puede sufrir cambio o arruinarse por entero a causa de los... enemigos, exteriores o interiores...” (1997:241)—.

A modo de cierre de estas reflexiones sobre Jean Bodin podemos decir que *Los seis libros de la República* aparece atravesado por una ambigüedad que desde el punto de vista de la cuestión bélica resulta de lo más interesante. Hemos visto que en el plano de las intenciones programáticas el texto postula un paradigma teológico, o más bien ontoteológico, para dar fundamento normativo, ético y jurídico a las decisiones políticas del príncipe soberano. Sin embargo, si enfocamos el principio de la soberanía desde el problema de la guerra, el cimiento es plenamente distinto al que proviene del reino celeste. No es un basamento esencial y trascendental; por el contrario, radica en el acto discursivo, realizativo, de decidir entre amistades y enemistades. Desde este punto de mira, la distancia con Maquiavelo se achica. Con el objeto de superar estas contradicciones y consolidar así el marco jurídico-político habilitante del poder soberano monárquico, Thomas Hobbes, casi un siglo después, recurre al modelo mecanicista, no para sustituir el derecho natural sino para fortalecerlo; punto central del próximo capítulo.

Thomas Hobbes y el príncipe mecánico

Se ha repetido muchas veces que los conceptos de soberanía y violencia política acuñados por Hobbes en *Leviatán* provienen de Jean Bodin. Examinemos esta premisa. Tal como su par francés, adopta una posición absolutista y iusnaturalista

para modelar una concepción de Estado moderno en extremo diferente de las formas políticas medievales. Su fórmula también prescribe un poder fundado en el derecho divino, incontestable, indiviso, ilimitado y preferentemente encarnado por un monarca como remedio para terminar con las contiendas sangrientas e incivilizadas que disuelven los grupos sociales. La diferencia crucial pasa aquí por el paradigma de pensamiento bajo el que fue escrito el *Leviatán* a mediados del siglo XVII. Es importante abordar este punto a los fines de acceder a la mirada hobbesiana sobre la violencia política y sus fuertes matices respecto de los autores anteriores. La época en que escribe el ensayista inglés ya no está dominada por la lógica renacentista de las semejanzas. El principio de similitud que modela las reflexiones de Maquiavelo y Bodin es considerado en este siglo ilusorio y quimérico. La alternativa que abraza la era barroca o clásica, como la denomina Foucault (1968), reside en establecer relaciones comparativas o analógicas sobre la base de una serie de modelos científicos que adquieren gran relevancia por aquellos tiempos: la filosofía cartesiana, que procura controlar los parecidos a través de una formalización del tipo A es B, B es C, A es C; la física mecánica, que fija las comparaciones a partir de magnitudes, medidas y ordenamientos comunes y el razonamiento geométrico, o *more geométrico*, como se decía en aquel entonces, consistente en la homogénea concatenación de espacio, tiempo y número como modelo único de coherencia y economía. Estas tres vertientes científicas de la epistemología del siglo XVII convergen en el *Leviatán*. Ya en la introducción del libro aparece el tópico recurrente del microcosmos terrenal como réplica del macrocosmos celestial, pero ahora la semejanza no parte de una asociación libre, sino que está regulada por la geometría, la lógica y las unidades de medida; ahora el hombre es la medida de todas las

cosas. Así, la sociedad humana se construye por analogía con la creación de la naturaleza, el hombre obra en espejo del dios creador, el Estado es un organismo que imita la perfección orgánica del humano, la soberanía política calca el alma; los magistrados se asemejan a las articulaciones del cuerpo, las recompensas y castigos son sus nervios, el producto bruto interno es su fuerza, los consejeros su memoria, las leyes su razón, la sedición su enfermedad. El pacto social reproduce en escala la creación divina. Otro ejemplo lo encontramos en el modo en que construye las ideas de pensamiento y razón modeladas sobre las matemáticas y la propiedad de la inercia. Según Hobbes, la virtud intelectual es un talento adquirido —no natural— que resulta de la estructura de la relación causal entre el objeto sensual, los sentidos que lo registran —vista, oído, tacto, etc.— y las elaboraciones lógicas y lingüísticas de esos sentidos. De acuerdo con esta inferencia, el universo “natural” de las pasiones humanas se transforma en el talento “artificial” del juicio siempre que sea gobernado por las leyes de la física y la geometría: la vía recta que conduce hacia el bienestar y la felicidad supremos de la humanidad. Pero en cambio, si la estructura sensorial no es asistida por el silogismo, el sentido generado por los deseos innatos mengua, es degradado por el tiempo y el espacio, y cae en el abismo de la ensoñación o las fantasías alocadas. Como podemos ver, tanto el pensamiento como la locura son aquí una duplicación del movimiento inercial con efectos positivos o negativos respectivamente. Si el razonamiento mueve las capacidades mentales en sentido rectilíneo hacia la búsqueda de la verdad, las metas son la felicidad y la sabiduría, pero, al contrario, si la imaginación se desvía por la vía irregular de la sinrazón, las consecuencias nefastas son la locura, el olvido, la muerte violenta y la destrucción; el universo de las pasiones desenfrenadas.

La comprensión de este aparato cognoscitivo que le da sentido a la articulación del universo celestial-natural con el mundo terrenal, social y político es vital para borrar el viejo y trillado clisé sobre Hobbes que reza que la instauración de las leyes civiles implica una ruptura abrupta con las leyes naturales. Nada más lejano a su cosmovisión iusnaturalista y absolutista. Si todas las artes humanas son una réplica del arte divino, esto significa que las leyes civiles están integradas a las naturales y constituyen una continuidad con el orden cósmico siempre que estén encaminadas por la vía recta de la razón —“La ley natural y la ley civil se contienen una a la otra...” (2003:233)—. Pero empecemos por distinguir lo natural de lo civil. Según el autor, el *Derecho Natural* es “[...] la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de... su propia vida [...]” (2003:129). Con el término *poder natural* se refiere a las facultades corporales o mentales, como la fuerza, prudencia, belleza, artes o elocuencia, que los humanos ponen al servicio de la consecución de bienes futuros. Este conjunto inmenso de fuerzas, deseos, pasiones, poderes, intuiciones y usos diversos de la imaginación son ordenados y clasificados, según la taxonomía barroca arriba descrita, a partir de la antinomia *razón/locura*. Las pasiones guiadas por las artes de la lógica y el pensamiento favorecen la articulación entre lo natural y lo social. Pero aquellas conducidas por el jinete de la demencia solo propagan la disgregación de lo comunitario. La ambición, la desconfianza, la vanagloria o la falta de entendimiento son pasiones que tienden a la devastación, pero la más destructiva de todas las pasiones es el deseo de poder, la pasión por dominar las cosas o las personas. Un argumento medular del *Leviatán* nos dice que, bajo el estado de naturaleza, los hombres son iguales entre sí en su actitud de dominación, situación que los inclina de modo inevitable a la guerra.

Hobbes resume esta premisa con la conocida locución latina *bellum omnium contra omnes*.

Si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces solo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse (2003: 125).

Importa aclarar este punto para evitar confusiones. Hobbes no nos dice que la naturaleza es constitutivamente destructiva, sino que el deseo de poder y dominación en condiciones de igualdad natural conlleva la disgregación social. Bajo el principio del *bellum omnium contra omnes* los humanos experimentan la violencia extrema y generalizada, la guerra permanente sin justicia, ley ni propiedad; una disposición plena a la inseguridad y la imposibilidad de vivir en la paz y en el desarrollo.

En el otro hemisferio del orbe natural viven las pasiones positivas, aquellas que, encauzadas por la racionalidad, no mueven al hombre a la belicosidad. El miedo a la muerte, el amor a las artes y las virtudes, el deseo de confort y la esperanza de conseguirlo son las fuerzas naturales que conducen a la humanidad hacia un estadio de progreso, tranquilidad y armonía diferente y superior al natural: de esto se trata el *estado civil*. Sin embargo, he aquí otro argumento fuerte de Hobbes: para lograr el pasaje del ser natural al ser de civilidad no alcanza con las buenas pasiones y las virtudes del conocimiento; resulta imperativo además que esas voluntades belicosas renuncien a su derecho connatural de guerra y lo transfieran a una fuerza política con autoridad suficiente para custodiar la paz, la seguridad y la armonía de esa emergente comunidad civil. *Soberano*, llama el

ensayista inglés a esta figura política que representa y unifica las voluntades de las multitudes al tiempo que procura preservar sus vidas y propiedades a cambio de su renuncia total al derecho a la violencia. La clave del contractualismo hobbesiano radica en que este pacto social no puede realizarse en forma exclusiva a través del *motu proprio* de sus integrantes porque es indispensable que un poder supremo, autónomo, absoluto e indivisible haga uso de una violencia autorizada para obligarlos a pactar. En el *Leviatán* solo es posible el Estado si la violencia legítima cancela la ilegítima:

Por tanto, antes de que los nombres de lo justo y lo injusto puedan aceptarse, deberá haber algún poder coercitivo que obligue igualitariamente a los hombres al cumplimiento de sus pactos [...] y que haga buena aquella propiedad que los hombres adquieren por contrato mutuo, en compensación del derecho universal que abandonan, y no existe tal poder antes que se erija una República (2003: 140).

La segunda locución latina capital del texto, *protego ergo oblige*, es el principio estructurante del Estado hobbesiano, la lógica que gobierna la trama compleja de relaciones de poder entre el soberano, ministros, magistrados, súbditos, cofradías, corporaciones, colegios y familias. Un sistema de encastres, de engranajes, válvulas, péndulos y poleas de transmisión que se parece mucho, y no por casualidad, a los relojes suizos que maravillaron a las muchedumbres de la época o a los pájaros mecánicos que supieron ser el centro de atención de los mercados manufactureros del Renacimiento y el Barroco europeos. Por eso la interpretación tan divulgada que identifica el título del libro con un monstruo nos resulta sesgada y distorsiva. No hay tal aberración aquí en la medida en que la concepción mecanicista

de la República pretende ser la continuación del mundo natural. La metáfora *leviatán* no alude por tanto al engendro marino devastador que quita el sueño de los navegantes, sino a una magna creación humana que es espejo de la obra divina, un constructo artificial que mediante el monopolio soberano de la violencia corrige las desviaciones del estado de naturaleza —concentradas en el derecho natural de guerra— con el único propósito de continuar y perfeccionar en el microcosmos humano las leyes naturales de origen divino. Con toda precisión, Derrida connota esta estructura estatal con la figura de la *prótesis* (2010): el animal artificial destinado a compensar las falencias del hombre y amplificar así sus fuerzas naturales.

En este punto, la serie de similitudes y diferencias planteadas en el inicio entre Hobbes y Bodin ya pueden ser completadas. Los dos autores asumen el rol intelectual de tratadistas jurídicos, escritores cuyos destinatarios privilegiados son los consejeros profesionales de la política que integran las cortes de las modernas monarquías europeas. Los dos sostienen sin ambages posiciones iusnaturalistas y absolutistas centradas en un poder monárquico, único e indivisible, con capacidad excepcional para cortar de raíz cualquier amenaza de fragmentación social. Y por supuesto los dos ofrecen en sus escritos soluciones a las crisis constantes y sonantes del medioevo tardío. No obstante ello, la diferencia principal radica en el modelo mecanicista. Thomas Hobbes entiende que los ensayistas políticos que lo precedieron dejaron un hueco importante, una fuerte desarticulación entre las funciones políticas del príncipe y las leyes naturales —en especial, la obra de Nicolás Maquiavelo—, que como él se ocupa con extensión de explicar tienen su origen en el Reino de Dios. A los fines de enmendar ese error, el ensayista inglés postula la concepción mecanicista de la sociedad civil y política. Si todos los elementos del

orden social logran engranarse y encastrarse cual autómatas perfectos hechos a imagen y semejanza de las creaciones divinas —la ballena, el hombre—, entonces las acciones del príncipe no serán caprichosas, ni apasionadas, ni tácticas, ni estratégicas, sino parte central de la excelencia de un mecanismo de relojería que es la continuación del macrocosmos celestial. Solo así la violencia podrá retroceder de todas las jurisdicciones del Estado para recluirse únicamente en sus fronteras y allí, de acuerdo con el optimismo iusnaturalista que envuelve al autor, ya no será un problema de la humanidad sino de los profesionales de la milicia.

Los reyes y personas de autoridad soberana están, a causa de su independencia, en continuo celo, y en el estado y postura de gladiadores; con las armas apuntando, y los ojos fijos en los demás; esto es, sus fuertes, guarniciones y cañones sobre las fronteras de sus reinos e ininterrumpidos espías sobre sus vecinos; lo que es una postura de guerra (2003: 128).

Karl von Clausewitz y el monstruo desencadenado

El pensamiento dominante de los siglos XVIII y XIX se caracteriza por el quiebre inexorable de aquel cuadro taxonómico totalizador que dominó las formas epistemológicas del siglo anterior. Tal como recordamos en la sección previa, el espíritu de época que marcó a fuego las mentalidades barrocas consistía en un sistema de representación con legitimidad científica para ordenar y clasificar todos los elementos del universo en términos de identidades y diferencias. Pensadores como Thomas Hobbes o los intelectuales de la corte de Luis XIV, fundaron en esta episteme un optimismo cognoscitivo inusitado, en la medida en que, si

el mundo espiritual y material en su totalidad se puede conocer, ergo se puede sojuzgar. Pero con las transformaciones de la ciencia y la técnica operadas a partir del siglo XVIII ese cuadro general de las identidades se resquebraja, pierde autoridad erudita para contener su esencia y, en consecuencia, los discursos del conocimiento pasan a experimentar una tensión muy marcada con la realidad que los excede y es su objeto de estudio. Michel Foucault (1968) sintetiza este momento singular de la historia de las ideas mediante la imagen de *la liberación del lenguaje, la vida y la producción*. En efecto, en las nuevas ciencias del lenguaje las palabras dejan de ser meros vocablos por clasificar para conformar la producción y la expresión de comunidades hablantes, la economía ya no lidia con objetos, precios y relaciones sino con el trabajo, la producción y en especial el factor tiempo; y las ciencias naturales, por su parte, sustituyen los dominios empíricos descriptibles y ordenables por el estudio del impulso indomable de la vida de los seres, lo que le confiere a la biología un papel protagónico. Dicho en pocas líneas, durante la plena modernidad, los objetos de conocimiento son concebidos como fuerzas arrolladoras y avasallantes que desbordan las representaciones científicas sometiéndolas a la permanente crítica y reformulación.

La obra *De la guerra*, de Karl von Clausewitz, debe ubicarse en este paradigma de las fuerzas implacables del trabajo, la vida y el lenguaje. Varios críticos y comentaristas la han calificado de tratado regional acotado al análisis burocrático y castrense de los fenómenos bélicos; el oficio de un profesor de escuelas militares. Nosotros, en cambio, consideramos que este tipo de evaluaciones no le hacen justicia. El estudio pormenorizado que Clausewitz realiza de la guerra la coloca entre las formas más desmesuradas de violencia y crueldad —término que utiliza y retoma de manera clara de Maquiavelo— y, por lo tanto, en el plano de lo

imprevisible y lo incalculable, a larga distancia de las taxonomías tranquilizadoras hobbesianas.

El autor define la guerra como el uso de la fuerza realizado con crueldad por un Estado nación a los fines de imponer su voluntad al adversario. La describe en más detalle como un conjunto de acciones en teoría ilimitadas y triplemente recíprocas: primero, porque el límite de la crueldad está dado por la resistencia que le opone el adversario; segundo, porque mientras no haya derrotado al enemigo debe temer que él pueda derrotarlo; y tercero, porque calculando las fuerzas del enemigo un Estado puede regular sus propias fuerzas e intensificarlas. En definitiva, la guerra se presenta aquí como una serie de decisiones condicionadas por la acción recíproca. Pero pasando del aspecto teórico al práctico, sigue el general prusiano, la guerra abandona la tendencia a la fuerza extrema y se ata a la ley de probabilidades por deducción de datos obtenidos de fenómenos reales. En la esfera de la práctica el conflicto bélico pierde intensidad por estar condicionado por las acciones recíprocas de los contrincantes, pero no incertidumbre. Lejos de los catálogos que supieron contentar a las monarquías absolutistas, el tratado sobre la guerra que aquí se expone traza una frontera bien clara entre el análisis probabilístico de datos y el fenómeno concreto considerado casi inconmensurable. Un discurso que se propone investigar, analizar, teorizar, considerar y someter a crítica, pero siempre asumiendo que la violencia bélica es un campo indefinido de posibilidades, razón por la cual no se basa en leyes científicas sino en principios, reglas, regulaciones, métodos e incluso intuiciones: signo que se refiere a su objeto siempre asintóticamente; se acerca, sí, pero nunca lo toca.

Son incontables los ejemplos que imputan la imprevisibilidad al carácter fundamental de la materia bélica. En el *Libro I*, Capítulo I, dedicado a la naturaleza de la guerra,

cuando se explica el eje de la reciprocidad se dice que todo contrincante actúa condicionado por las decisiones secretas del enemigo, razón por la cual debe recurrir a las conjeturas para tomar las propias. Así, el combate se le aparece al guerrero tras una densa neblina. Se pelea dando pasos de ciego en la oscuridad y con la especulación como única guía, porque lo mismo el general que el soldado raso se mueven siempre en el hiato que discurre entre el registro y el fenómeno. Otro ejemplo que pinta de cuerpo entero las contiendas bélicas es el tiempo. Tanto a los defensores como a los atacantes les resulta muy difícil controlar los plazos de los combates. En el primer caso, la cuestión es que el ataque que deben anticipar suele estar determinado por la sorpresa, factor que los condena a la espera desesperante; en el segundo, porque para poder iniciar una agresión se tienen que dar una serie de recursos y condiciones —armas, vehículos, relevos, clima— para nada fáciles de reunir. Sea para los que defienden, sea para los que atacan, el tiempo bélico es indomable, les impone a todas las batallas permanentes y sufridas discontinuidades y dilaciones. Si los mejores films del género han dedicado a los aplazamientos escenas magistrales, esto es porque el tiempo constituye aquí un elemento tan crucial como esquivo. Otra expresión del mismo problema radica en las ventajas irreductibles que Clausewitz atribuye a la defensa respecto del ataque. Por definición, el asaltante desconoce el terreno en el que ingresa, las posiciones defensivas y el teatro de guerra de sus enemigos. Incluso en muchas oportunidades debe lidiar con sus estratagemas y falsificaciones. Para compensar esa falta de certezas, la decisión de atacar presupone necesariamente el análisis probabilístico, la intuición, la experiencia y el espionaje. También uno de los factores determinantes del carácter incalculable de la guerra es el azar. Lo accidental, entiende el autor, asume un papel central en las

dinámicas marciales, en razón de que circunstancias como la salud de la tropa, la disponibilidad y buen funcionamiento de los medios técnicos o las incidencias del clima no son determinables por el absoluto. En un plano similar Clausewitz coloca el elemento que denomina subjetivo. Las aptitudes subjetivas del soldado, a saber: el valor, la inteligencia, la intuición, la determinación, la firmeza, la energía y la constancia. Cualidades corporales y psicológicas del guerrero que no se pueden mensurar cual fenómenos físicos. La historia bélica está colmada de ejemplos donde tropas mal dotadas en lo corporal o con escasas armas han alcanzado inesperadas victorias, justo allí donde el valor y la determinación hacen la diferencia.

Siguiendo esta misma línea, el autor dedica especial atención a las correas de transmisión —o su ausencia— entre las fuerzas armadas y las instituciones políticas. Si el éxito de un conflicto armado nunca está del todo asegurado, esto es en gran parte porque no resulta nada simple optimizar la comunicación entre actores militares, sociales y políticos. No se trata solo de que la estructura militar se supedite al objetivo político. Importa también, y mucho, que la dirigencia política logre consensuar con la gran mayoría del pueblo nacional tanto los motivos como los objetivos por cumplir. De ahí la famosa consigna que dice que las guerras hay que ganarlas no solo en el campo de batalla, sino también en el espacio de la sociedad civil. Vietnam es el insigne ejemplo de que una conflagración puede perderse en el terreno de la opinión pública. Dos detalles no menores los constituyen la información y la fricción, este último término acuñado por Clausewitz para darle suma coherencia a su cosmovisión. El primer concepto es el responsable de gran parte de la inseguridad, incertidumbre y desorientación que producen las guerras. Cada bando está obligado a generar desinformación como parte principal de sus tácticas y estrategias, y al

mismo tiempo a discriminar con juicio toda la información que les llega desde cualquier parte. Por eso, la conocida frase “en las guerras la primera víctima es la verdad” no es solo un clisé. El segundo es una figura inventada por el autor para referirse a los enfrentamientos como una “enorme fricción, que no está concentrada en unos pocos puntos, como en la mecánica, aparece por lo tanto, en todas partes en contacto con el azar, y produce así incidentes casi imposibles de prever...” (92). Subrayamos aquí la diferencia sustancial que establece con el mecanicismo, el modelo que Hobbes utiliza para domeñar la impetuosidad civil, militar y política. Ninguna metáfora en este libro plasma mejor la naturaleza incalculable, fortuita y contingente de la violencia bélica.

Por último, pero no menos importante, todos los elementos citados con anterioridad, a partir del *Libro III*, son integrados en dos campos de conocimiento: la táctica y la estrategia. El primero hace referencia a la preparación y conducción de cada uno de los encuentros en forma aislada. El segundo aborda la planificación y combinación de todos los encuentros para alcanzar el objetivo final de la guerra que es doblegar la voluntad del enemigo. Precisamente porque el combate no consiste en un solo encuentro, sino en un número indefinido de estos y en razón de que los enfrentamientos implican muchas limitaciones, como la imposibilidad de dominar el tiempo, la información, el coraje de los soldados o el azar, y contemplan diversas acciones posibles: la audacia, la sorpresa, la estratagema o el uso de reservas, cuyos efectos tampoco pueden controlarse del todo, resulta necesario que una teoría de la guerra deba desdoblarse en dos actividades diferentes.

Un comentario final acerca del Capítulo IV del *Libro VI* titulado *La nación en armas*. Allí su autor distingue y especifica la guerra del pueblo, un fenómeno que le es contemporáneo, remarca, y que consiste en el reclutamiento de

ciudadanos mediante levas de masas para formar ejércitos irregulares con el fin de prestar asistencia militar a las fuerzas armadas. Si las hostilidades tienen lugar en el interior del país, el teatro de guerra abarca todo el territorio, los objetivos políticos cuentan con la adhesión del pueblo y la geografía es favorable, promete Clausewitz, la estrategia del pueblo en armas será altamente eficaz. En la medida en que las milicias irregulares de implementación estatal, por su tendencia a la dispersión y la irregularidad, rompen las barreras artificiales de la institución militar y favorecen la expansión y el fortalecimiento de sus potencias históricas, “el fermento que llamamos guerra” (265), representan un momento cumbre en el proceso de liberación de la violencia bélica. Cuba, Vietnam, Argelia, Afganistán, el Congo y todos los países que han enfrentado en forma exitosa ejércitos imperiales con milicias populares irregulares y dispersas, mal armadas, pero con plena adhesión a la causa, dan sobrado testimonio de esta promesa realizada a comienzos del siglo XIX.

Georges Bataille (1993) propone pensar las estructuras sociales partiendo de las categorías de homogeneidad y heterogeneidad. La primera alude a los ordenamientos donde la relación entre las partes es determinada, previsible, armónica y regular, un orden basado en el principio de calculabilidad y numeralidad. La segunda, su contraparte, se refiere a esos restos inasimilables al orden social por ser incalculables, imprevistos, inarmónicos e irregulares. Bien podemos utilizar este par conceptual para sistematizar y sintetizar las concepciones sobre la violencia vistas hasta aquí. Los pensadores de los siglos XVI y XVII abordan el problema de la crueldad social y política erigiendo paradigmas cognoscitivos sobre la tesis de lo homogéneo. Mediante las lógicas de la semejanza, la influencia, la analogía, la física mecánica o la geometría,

construyen un modelo de soberanía política monárquica con vistas a domesticar en forma definitiva las guerras civiles. Pero con las revoluciones industriales y políticas de fines del siglo XVIII, este pensamiento entra en crisis y da lugar a uno nuevo que asume de manera plena la heterogeneidad de la violencia bélica. Karl von Clausewitz, uno de sus principales exponentes, piensa la guerra como un hecho irregular, incalculable e inarmónico, un dominio inasible donde el tiempo está dislocado, la información es esquiva y el coraje de los soldados es indeterminado; un objeto que apenas se puede abordar a través de las teorías especulativas de la táctica y la estrategia. El colofón de esta lógica de lo heterogéneo aparece representado aquí por la guerra de guerrillas forjada en la leva de masas, un arma letal al servicio del Estado, o de proyectos para constituirlo, que desde las guerras napoleónicas hasta la fecha ha generado el más grande e incomparable desencadenamiento de las fuerzas belicosas.

Estado, derecho y violencia. La polémica Schmitt-Kelsen y sus repercusiones en la teoría política del siglo XX

En “La emergencia viral y el mundo de mañana”, el filósofo coreano-alemán Byung-Chul Han, reflexionando sobre las medidas políticas que tomaron los Estados en virtud de la pandemia de covid-19, observa un regreso a lo que llama “época de la soberanía” en la que “el soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (2020). La cita no está atribuida pero no pertenece a Han, sino que es la frase con la que casi cien años antes Schmitt comenzó *Teología política* (1922). Si bien Han ridiculiza este retorno y lo califica de inútil, al menos da cuenta de la existencia de una circunstancia imprevista que funciona

como disparador de las disposiciones que el filósofo considera anacrónicas: la —en teoría— superada “época de la soberanía” recobra indudablemente su vigencia en 2020, y junto con ello cobran interés debates que se originaron a principios del siglo XX.

El estado de excepción abre la puerta al ejercicio de una soberanía que excede el mapa trazado por las disposiciones estatales e interestatales, mapa que tiene, entre sus fines, administrar el alcance del uso de la violencia. Para Schmitt, es la instancia en la que la soberanía se “desoculta”: en el sistema de normas no puede residir la soberanía porque este se manifiesta impotente frente a la situación excepcional. La soberanía es un concepto límite porque se hace visible en el caso extremo. Cuando se interrumpe el curso regular de los acontecimientos por un hecho imprevisto, el orden normativo pierde alcance de aplicación. En tal situación, el soberano toma decisiones a pesar de no contar con el sistema de normas como punto de apoyo.

Schmitt hace dos aclaraciones relevantes acerca de la naturaleza del estado de excepción. La primera aclaración es que no lo considera como un hecho puntual que amerite un decreto de necesidad o la declaración del estado de sitio, sino que es un concepto general de la teoría del Estado. Esto es relevante porque pone a la excepción como un dispositivo propio del derecho, no fuera o al margen de aquel. La excepción es parte inevitable de la vida política y va a aparecer fatalmente, por lo tanto, es una situación que debe ser considerada en el marco de la teoría del Estado y no dejada de lado como si fuera un acontecimiento singular que excede el objeto de la teoría. Más aún: la excepción —por lo general considerada como un aspecto residual de la teoría del Estado— se vuelve central en cuanto reveladora de la naturaleza de la autoridad estatal. La segunda aclaración es que la decisión sobre el estado excepcional es una

facultad exclusiva del soberano, y en esa decisión, además, el soberano se constituye (o se manifiesta) como tal. “La decisión por antonomasia es la decisión sobre lo excepcional”, dice Schmitt (2005: 23): la norma no puede prever la excepción, y tampoco puede dar “fundamento cierto a una decisión que zanje si un caso es o no verdaderamente excepcional” (2005: 23). La decisión soberana es aquella que en primer lugar determina si un caso es excepcional o no y, si lo es, actúa en consecuencia. Esta decisión, además, se manifiesta de modo necesario por fuera del ordenamiento jurídico porque este es, como señalamos, impotente frente al caso extremo.

Esta es la línea de razonamiento que sigue Schmitt para polemizar con una de las figuras centrales del pensamiento jurídico del siglo XX, el jurista vienés Hans Kelsen, autor de *Teoría pura del derecho* (1934). Allí, en la obra más influyente de su trayectoria jurídica, sistematiza desde el iuspositivismo una perspectiva que busca abordar al derecho de manera autónoma, para luego postular los lineamientos principales para su enfoque científico. Kelsen precisa como objeto de estudio el conjunto de normas que hacen a los ordenamientos jurídicos. Se propone realizar un análisis sistemático del derecho que no remita a ninguna otra disciplina; en especial, se orienta a desterrar cualquier elemento moral en el estudio del derecho como ciencia. El derecho es un orden jerárquico que tiene como instancia última de validez una norma fundamental supuesta.¹ Esta garantiza

1 Este es un punto especialmente problemático para una teoría que busca hacer del derecho positivo su objeto de estudio exclusivo. Dice Kelsen: “La norma fundamental es así la hipótesis necesaria de todo estudio positivista del derecho. Al no haber sido creada según un procedimiento jurídico, no es una norma del derecho positivo; dicha norma no es ‘puesta’ sino ‘supuesta’. Es la hipótesis que permite a la ciencia jurídica considerar al derecho como un sistema de normas válidas. Todas las proposiciones por las cuales esta ciencia describe su objeto están fundadas sobre el supuesto de que la norma fundamental es una norma válida. Pero esto no significa que

la validez de todo el orden, pero aclara que no es escrita, no forma parte del derecho positivo, sino que es una condición que hace posible la efectividad de un ordenamiento jurídico. Antecede hipotéticamente a la primera Constitución la que da validez y efectividad al edificio legal positivo establecido para regir un Estado nacional. La postulación de la norma fundamental supuesta se basa en la necesidad de dar un origen al problema de la validez y efectividad del derecho que excede a la Constitución como comienzo porque, si bien esta es la norma fundamental del derecho positivo estatal, la autoridad legal para instaurar una Constitución tiene que proceder de algún lado. El origen de la validez del derecho positivo queda fuera del objeto de estudio: el iuspositivismo se limita al estudio sistemático de la normativa escrita, no supuesta. Según Schmitt, esta perspectiva confunde la soberanía con el ordenamiento jurídico; el punto en que la soberanía y las leyes toman un camino separado es el estado de excepción; es allí donde se ven los hilos que sostienen al ordenamiento jurídico: “Si en los casos normales cabe reducir al mínimo el elemento autónomo de la decisión, es la norma la que en el caso excepcional se aniquila” (2005: 30). La perspectiva científico-sistemática del derecho que sostiene Kelsen busca reducir la decisión porque no es normada, ni es sistematizable; más aún, por el hecho de no estar normada es autónoma, es decir, no es imputable al sistema de formas que remiten unas a otras y que constituyen un ordenamiento jurídico particular y, por lo tanto, no puede ser considerada como un elemento del derecho. La decisión es una instancia que la teoría

la ciencia del derecho afirme la validez de la norma fundamental: se limita a declarar que, si la norma fundamental es supuesta válida, el establecimiento de la primera Constitución y los actos cumplidos conforme a ella tienen la significación de normas válidas” (2009: 113-114). Salvaguarda así el origen normativo del derecho, aunque a partir de una norma que no es conocida por su letra sino por sus efectos.

pura busca desterrar; Kelsen piensa que, en algún punto, la ciencia del derecho va a alcanzar un grado tal de desarrollo que la decisión autónoma será imposible en virtud de la perfección de un determinado sistema. Schmitt señala que las normas no se producen por sí solas; en última instancia, por más jerarquizadas que se encuentren, el fundamento último de una de ellas no puede ser otra que la precede. La remisión de una a otra se corta en un punto, y ese punto en el que se corta es la decisión de instaurar un orden jurídico que “como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma” (Schmitt, 2005: 27).

Por un lado, Schmitt ataca, como se vio más arriba, lo que interpreta como un excesivo normativismo por parte de Kelsen; por el otro, ve la necesidad de defenderse de la apariencia extrajurídica de la decisión soberana. En este sentido aclara que “el caso excepcional sigue siendo accesible al conocimiento jurídico, porque ambos elementos —la norma y la decisión— permanecen dentro del marco del Derecho” (Schmitt, 2005: 30). El límite del derecho es el límite que Schmitt no quiere exceder. El derecho se constituye en el doble juego de la norma y la decisión, en el que la decisión es el fundamento de la norma; en palabras del ensayista Carlo Galli, Schmitt opone el concepto dinámico de decisión al concepto estático de norma para subrayar la disociación entre derecho y política, y destacar la condición inestable del Estado (2011: 25 y ss.).² Fuera del derecho están

2 En *Teoría pura del derecho*, Kelsen hace una distinción entre el derecho considerado desde un punto de vista estático y otro dinámico. Desde un punto de vista estático, el derecho es un sistema de normas. Desde un punto de vista dinámico, se observa un sistema de actos —que son dispuestos por un orden jurídico dado— en virtud de los cuales se crean normas y se aplican. Estos actos de creación y aplicación no son los únicos determinados por las normas, y Kelsen sostiene que cualquier conducta humana, contraria o no al derecho, estará delimitada en forma directa o indirecta por estas (directamente, las conductas prohibidas; e indirectamente, las conductas permitidas por no estar prohibidas). La perspectiva estática pone el acento en las normas que

el caos y la anarquía; no hay norma, pero tampoco hay decisión. La disociación entre derecho y política hace referencia a que en la decisión se manifiesta el carácter político y no solo jurídico del Estado; ese doble juego es de donde deviene el ejercicio de la soberanía que no se limita al conjunto normativo como propone Kelsen, sino que tiene una faz política que, si se la margina, no es posible entender al Estado. Schmitt no es, precisamente, un pensador que aliente el desorden, o que considere (o propugne) elementos que puedan conspirar con un orden o que se posicione en una línea de pensamiento con autores que coincidan en alternativas o modos radicalizados de praxis política (la línea de pensadores que él destaca empieza por Hobbes e incluye ultraconservadores como Donoso Cortés). La tendencia intelectual de Schmitt pretende dar cuenta de la inevitabilidad de la violencia en el seno de cada orden político en particular y entre distintos órdenes entre sí. A lo que se debe aspirar no es a erradicar la violencia política (para Schmitt, esta actitud tiene el efecto paradójico de aumentarla), sino hacer que esa violencia se manifieste de forma acotada y encauzada; esa es, en última instancia, la finalidad de la dinámica política y del Estado de derecho.

La vigencia de la norma en condiciones regulares no quita que se sostenga en una instancia decisiva, aunque ese sustento no sea de inmediato evidente. Esa falta de evidencia habilita una “mirada de túnel” respecto del fenómeno

determinan conductas y la dinámica en las conductas que son establecidas por las normas. Esta doble perspectiva lleva a Kelsen a afirmar que no hay conducta humana a la cual no le sea aplicable el derecho positivo y, en consecuencia, a negar que un ordenamiento jurídico tenga lagunas (2009: 37). La idea de estaticidad y dinamismo se orienta de modo completamente diferente al presentado al confrontar la estaticidad de la norma con el dinamismo de la decisión. En este caso, se manifiesta como dos perspectivas en torno al fenómeno normativo y no como un exceso, diferencia o resto entre norma y derecho; más aún, sirve para reafirmar el alcance total del sistema que constituye el ordenamiento jurídico.

jurídico en el que el problema de la soberanía y del Estado se diluye en un conjunto de normas jurídicas:

Normativamente considerada, la decisión nace de la nada. La fuerza jurídica de la decisión es harto distinta del resultado de su fundamentación. No se hace la imputación con el auxilio de una norma, sino viceversa: solo desde un centro de imputación se puede determinar qué es una norma y en qué consiste la regularidad normativa (Schmitt, 2005: 52).

El centro de imputación no puede estar en una norma fundamental, sino en la instancia decisiva de la constitución de un orden estatal. La decisión constituye derecho; es inevitable toparse con esta instancia más allá del esfuerzo en proponer una ciencia jurídica que excluya por completo cualquier gesto arbitrario o personal en el origen del Estado. Schmitt invierte, entonces, el orden de precedencia: la decisión precede a la norma y sostiene la regularidad normativa.

Dos perspectivas teórico-políticas: la violencia intrínseca o extrínseca al derecho

Pueden observarse dos tendencias teóricas tradicionales en virtud del entramado que vincula política, derecho, Estado y violencia en relación con la confianza o no en la capacidad del derecho para ordenar la comunidad y garantizar la paz. El énfasis en la política o en el derecho divide aguas entre autores que teorizan acerca de la posibilidad de neutralizar la violencia por la vía institucional y alcanzar la paz duradera (Hobbes, Kant, Kelsen), y aquellos que consideran que la violencia no es conjurada por esa vía, sino que pervive. Entre estos últimos, se encuentra Schmitt, para

quien no es función del derecho suprimir la violencia sino fijar reglas claras para acotarla, y desde un posicionamiento ideológico bien diferente, podemos mencionar a Walter Benjamin, Jacques Derrida y a Judith Butler, para quienes el derecho, más que suprimir la violencia, es consustancial a esta, y promovida a través de las instituciones y fuerzas represivas del Estado. El sociólogo Max Weber, por su parte, se inscribe en esta línea al considerar que la violencia es inescindible del Estado.

En la teoría schmitteana vimos que la decisión en el origen del Estado da cuenta de un orden establecido al margen del aparato normativo y que pertenece a lo político. La política, según Schmitt, predomina sobre el derecho. Más aún: el derecho es dependiente de la política porque, al verse excedida la norma por el caso excepcional, es la decisión, de orden eminentemente político, la herramienta por la cual se resuelve lo que la ley no puede resolver para preservar el orden. Resulta difícil que la política y el derecho puedan concebirse de modo separado: el derecho no se limita al plano jurídico-normativo, sino que está entrelazado con la política en el doble juego norma/decisión que vimos más arriba. En última instancia, para poder ser eficaz el derecho no puede limitarse a los casos normales y tiene que acudir a la decisión soberana para resolver el caso excepcional. La excepción desoculta el andamiaje político en el que se construye el derecho; tal andamiaje termina por erigirse en pilar del Estado en detrimento del derecho. La política, además, no puede concebirse sin la posibilidad de la violencia: el orden estatal, al ser ante todo político, se constituye dentro de la dinámica conflictiva de la oposición amigo-enemigo, y si bien la violencia puede ser acotada, jamás puede ser erradicada por ser consustancial a esta dinámica.

En la misma dirección filosófica, según la cual la violencia es parte indisociable del derecho, y completizando la

constitución ontológica de este, Jacques Derrida añade el concepto de justicia. En el texto “Del derecho a la justicia” que conforma el primer apartado del libro *Fuerza de ley. El “fundamento mítico de la autoridad”* (*Force de loi. Le “Fondement mystique de l’autorité”*) (1990) establece su célebre distinción entre el ámbito de la justicia y el ámbito del derecho (1997: 51):

Quiero insistir inmediatamente en reservar la posibilidad de una justicia, es decir de una ley, que no solo excede o contradice el derecho, sino que quizá no tiene ninguna relación con el derecho o que mantiene una relación tan extraña que lo mismo puede exigir al derecho como excluirlo (16).

Mientras que el derecho es la administración y la calculabilidad de lo posible la justicia, en cambio, exige lo imposible y es ella misma imposible. Su requerimiento excede el ámbito de representabilidad de lo posible, de las posibilidades, y su imaginación no se circunscribe a lo imaginable, sino a lo que lo excede: lo inimaginable. Teniendo presente esta distinción radical entre ambos ámbitos, Derrida se detiene en la pregunta por la decisión implicada en el acto de juzgar. Específicamente, qué es lo que vuelve justa la decisión de un juez. Para ser justa “no debe solo seguir una regla de derecho o una ley general, sino que debe asumirla, [...] por un acto de interpretación reinstaurador, como si la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara él mismo en cada caso” (1997: 52). Lo paradójico de esta situación es que la decisión justa de un juez —en tanto representante de la ley—, al suponer la absoluta singularidad de cada caso, supone también, en cierto sentido, olvidar la ley que dictamina lo universal. Si existiera una regla que garantizase de manera absoluta una decisión, el juez se transformaría de inmediato “en una máquina de calcular”, lo que —sin embargo— a

veces sucede, señala Derrida. En última instancia, no harían falta jueces sino máquinas capaces de aplicar la norma. La decisión —la del juez, como paradigma, pero en sentido amplio cualquier decisión— patentiza la ausencia de normatividad a la hora de decidir. Sin embargo, un juez que juzgue sin remitirse a la ley sería considerado injusto. Así como un juez que dictaminara solo aplicando (*enforce*) de modo mecánico la ley. Decimos “juzgo conforme a la ley”, pero es más extraño pensar que se diga “juzgo justamente”. Así como hablamos de “Estado de derecho” y no hablamos de “Estado de justicia”. La conciencia de que una decisión es justa, dice Derrida, no es algo de lo cual se pueda tener certeza. De hecho, implica perder la certeza —la autorización, a fin de cuentas, la ley— para decidir. La etimología de esta palabra refleja en forma precisa la necesidad de separarse de la autoridad. Como se sabe, decidir deriva del latín *decidere* que significa “cortar”, “estar separado”.

La separación implicada en la decisión es el hiato aporético que distancia la certeza de la fe, la voz de la autoridad del acto de interpretación, el derecho de la justicia (1997: 33). Pero a la vez de introducir una distancia, inserta entre ambos conceptos una relación. Palabra clave que muestra el vínculo entre ambos. La ley —al ser lo avalado, lo autorizado— requiere para su realización una interpretación nuevamente única que desconoce la automatizada autoridad de la norma y, en cambio, exige un acto de fe o un salto de fe a la hora de realizarse. En el acto de interpretar —y, por consiguiente, de decidir, de juzgar— se actualiza una situación abrahámica. Tema trabajado por Derrida en su texto “Abraham, el otro” (*Abraham, l'autre*) (2003). Decidir supone una encrucijada aporética. Situación que es más que una encrucijada, es en rigor la experiencia de una imposibilidad. O más bien, de lo imposible mismo. Tal es la experiencia de Abraham frente al pedido de Yahvé: “Toma ahora tu

hijo, tu único, Isaac, a quien amas, y vete a tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré” (Gn 22, 2). El Génesis 22 revela —siguiendo a Derrida— la exigencia de dar respuesta al llamado del otro. En ese caso un Dios del cual se tiene fe y no certeza, y, por lo tanto, siempre es posible dudar. La prueba de obediencia de Abraham sería, en el fondo, un acto de fe, una respuesta a lo que no se conoce y que pide lo imposible. En última instancia, este pasaje bíblico muestra que una decisión, si vale la metáfora, se apoya en ese suelo desfondado, sin fundamento (*abgrund*), donde no es posible tener certeza sino solo fe. En ese sentido la decisión —como la justicia— pertenece a un ámbito al menos diferente al de la automaticidad y aplicabilidad (*enforceability*) de la ley. Así lo expresa Derrida: “El momento de fundación de la justicia rasga el tejido de la historia con una decisión” (2011: 33).

Entonces, si el derecho corresponde al plano de lo posible, donde es necesaria la calculabilidad, la justicia, en cambio —y en esto el Génesis 22 del *Antiguo Testamento* da la medida de lo incalculable— se define por su imposibilidad en tanto abandona todo cálculo, toda especulación. A tal punto esto es así que para Derrida no es posible la justicia sin la experiencia de la aporía: experiencia del “sin salida” o “sin experiencia”. “La aporía es un no-camino” (38). La experiencia aporética —expresión en sí misma un tanto paradójal— se trata de instancias en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla (39). Acercándose, siempre a distancia, a la noción de angustia heideggeriana, Derrida se pregunta: “¿Quién pretende ser justo ahorrándose —diríamos, calculando, midiendo, especulando— la angustia?” (Derrida, 2011: 47).

Schmitt y Derrida se oponen en este punto a una tradición ligada al pensamiento jurídico político de Kant. Sostenía Kant que la violencia podía ser neutralizada por la vía

institucional, y esa convicción fue decisiva para la creación, siglos más adelante, de las organizaciones jurídicas supraestatales. Preocupado por encontrar caminos para reducir al mínimo la conflictividad entre estados nacionales, propone tales organizaciones como modo de resolver en forma pacífica y con legalidad las disidencias. Kant ve en el derecho la garantía de la paz, y la política debe subordinarse a él. Su ensayo *Sobre la paz perpetua* (1795) consiste en una serie de propuestas para alcanzar la paz mundial. La política tiene un elemento ligado a la violencia que solo puede ser neutralizado por el derecho. La relación política-derecho es inversa a la propuesta por Schmitt y a los análisis derridianos derivados de este planteo. La política y el derecho están disociados, pero el derecho debe prevalecer para limitar las tendencias violentas de la política:

El derecho de los hombres debe mantenerse como cosa sagrada, por grandes que sean los sacrificios del poder dominante [...] *toda política debe doblar su rodilla ante el derecho*, si bien cabe esperar que se llegará a un nivel, aunque lentamente, en que la política brillará con firmeza (Kant, 1998: 60; el destacado es nuestro).

Más que un vaivén entre política y derecho, en el que se entrelazan y se separan para mantener el orden establecido, la política debe ser domesticada por el derecho para preservar la paz. La primera “brillará con firmeza” el día en que se encuentre bajo el segundo.

El Estado es un dispositivo de pacificación. En este punto sigue a Hobbes que, como se analizó en el apartado 1.3, consideraba que el orden estatal era la manera de superar el estado de naturaleza —la guerra de todos contra todos— y alcanzar una paz duradera. Un dispositivo que se constituye para reducir la violencia, y el concepto de derecho

garantiza el sostenimiento de la paz alcanzada. Sin embargo, para Kant, no cualquier origen estatal se basa en el derecho. En este punto, aclara que la constitución estatal que defiende es la republicana porque “además de tener la pureza de su origen, de haber nacido en la pura fuente del concepto de derecho, tiene la vista puesta en el resultado deseado, es decir, en la paz perpetua” (1998: 16-17). La república se erige como la forma más ajustada a un concepto de derecho (considerado este como un valor universal, trascendental, no relativo) que puede adquirir un Estado.

Ahora bien, establecida la mejor forma de constitución estatal para procurar la paz, Kant pasa a considerar las relaciones interestatales. Propone, entonces, replicar el modelo de pacificación intraestatal al plano internacional:

Entendiendo el derecho de gentes como un derecho para la guerra no se puede pensar, en realidad, nada en absoluto (porque sería un derecho que determinaría qué es justo según máximas unilaterales del poder y no según leyes exteriores, limitativas de la libertad del individuo, de validez universal); con un concepto así habría que entender, en ese caso, que a los hombres que así piensan les sucede lo correcto si se aniquilan unos a otros y encuentran la paz perpetua en la amplia tumba que oculta todos los horrores de la violencia y de sus causantes. Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un Estado de pueblos (*civitas gentium*) que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra.

(1998: 25-26)

El camino hacia la paz se construye a partir de leyes coactivas que regulen las relaciones interestatales porque la ausencia de imperio de la ley implica la presencia de la guerra y de la violencia generalizadas. Kant observa que en el plano internacional hay acuerdos, tratados, pactos, pero no leyes de carácter general de cumplimiento obligatorio. Hasta que esas leyes no se formulen y los Estados las acaten, no hay modo de terminar con el fenómeno de la guerra. El estado de naturaleza de Hobbes sigue vigente en el ámbito de las relaciones interestatales al considerar la guerra un aspecto central de esas relaciones. Kant piensa a los Estados como si fueran “grandes personas”: del mismo modo en que los individuos ceden facultades para poder vivir de manera segura y no en guerra permanente, los Estados deben cederla también a una instancia superior para terminar con el estado de naturaleza reinante en las relaciones entre ellos. Supone una renuncia de facultades soberanas por parte de estos en favor de una entidad superior que los englobe: la Constitución de Estados soberanos ya no es la instancia por la cual se puede alcanzar una paz duradera. Esa entidad supraestatal debe dictar una serie de leyes públicas internacionales adecuadas al concepto universal de derecho y tener el poder de castigar el incumplimiento según lo indiquen las penas derivadas de tales leyes. Esta instancia propone que sea bajo la forma de una federación que de modo paulatino incorpore a todos los Estados de la Tierra.

Kelsen radicaliza la posición de Kant en lo relativo a la relación entre derecho y política. La evolución de la ciencia del derecho va a desterrar cualquier elemento extrajurídico de la consideración del Estado. La política no “brillará con firmeza” una vez que sea regulada por las leyes, sino que ya no tendrá lugar, va a ser una instancia primitiva desvinculada de la organización estatal. En este sentido, destaca que el Estado y el derecho “son un solo y mismo

sistema de coacción” (Kelsen, 2009: 154); el poder estatal se corresponde con la efectividad del ordenamiento jurídico. La perspectiva teórica de Kelsen define al orden estatal como un fenómeno exclusivamente jurídico, y aún más, indiscernible del derecho: “el Estado no es ni más ni menos jurídico que el mismo derecho” (2009: 155). Lo político remite al plano ideológico y anticientífico en la teoría de Kelsen, y debe ser desterrado de las reflexiones jurídicas: “Si los teóricos del derecho quieren hacer ciencia y no política, no deben salir del ámbito del conocimiento objetivo” (2009: 155). La política es referida de modo peyorativo como perteneciente al orden de lo subjetivo; la ciencia, por el contrario, al de lo objetivo. Esta perspectiva tiene como finalidad teórica fundar una ciencia del derecho en oposición a teorías que se vinculan con aspectos políticos, éticos e ideológicos; aspectos que, para la teoría pura, obturan la posibilidad de construir una disciplina científica. La evolución de la ciencia del derecho, librada de cualquier elemento extrajurídico, va a tender a erradicar la violencia y cimentar la paz.

La propuesta de la identificación de Estado y derecho lleva a pensar al primero como una realidad exclusivamente jurídica; una idea que motiva una gran resistencia en Schmitt, y que se manifiesta en la afirmación de que “el concepto de Estado presupone el concepto de lo político” que inicia su ensayo más famoso, *El concepto de lo político* (2015: 19). Para Schmitt, no atender a la politicidad de lo estatal resulta inaceptable y recurre en el mismo ensayo a una pequeña génesis del Estado que será ampliada, como se verá, en *el Nomos de la tierra* desde la perspectiva del derecho de gentes. El Estado es una situación peculiar de un pueblo, el “*status* por antonomasia frente a los muchos *status* individuales y colectivos que se puedan pensar [...] y se vuelve incomprensible si la esencia de lo político se entiende mal” (2015: 19). Lo político es el fundamento del

Estado, y a partir de esta afirmación, el ensayo de Schmitt apunta a resolver la pregunta central, la pregunta por la esencia de lo político. Strauss, en su “Comentario sobre *El concepto de lo político*”, señala que esta tesis está basada en la convicción de Schmitt de encontrarse en presencia de “el fin de la era las neutralizaciones y despolitizaciones” (2008: 134) que caracterizan al Estado liberal. Esta despolitización se enmarca en la creencia de que el progreso y el desarrollo moderno de las formaciones estatales implican la negación de su carácter político; el Estado liberal es pretendidamente neutral y no interviene en el desarrollo del comercio y de la economía. Pero la negación de lo político por parte del liberalismo es solo un velo que recubre su inevitabilidad. El liberalismo, dice Schmitt, “como realidad histórica no ha podido sustraerse a la politicidad más que cualquier otro movimiento humano, y todas sus neutralizaciones y despolitizaciones tienen un sentido político” (2015: 73). El liberalismo es político, pero de manera insincera. Strauss, en su reseña, destaca en este sentido que, en lugar de negar la política, la practicó “a partir de un lenguaje antipolítico” (2008: 135), es decir, desde un punto de vista programático es que oculta su politicidad: ese solapamiento de lo político es, a su vez, una herramienta política.

El estudio de lo político obedece a la necesidad de correr el velo con el que el liberalismo lo disimuló para, al abordarlo, poder dar cuenta de la cuestión del Estado. El Estado que descubre el velo, asume su politicidad y, más aún, afirma lo político en un plano tan fundamental que no reconoce ningún dominio que escape a la política es, para Schmitt, el Estado total, que surge en el siglo XX y se consolida en los años en los que escribe este ensayo.³

3 Meier (2008) sostiene que esta alusión al Estado total supone un paso a la ofensiva en la afirmación de lo político. El ensayo, publicado originalmente en 1927, fue corregido en 1932. Schmitt

La teórica política belga Chantal Mouffe retomó este debate acerca del liberalismo en su ensayo *El regreso de lo político* (*The Return of the Political*) (1993). El contexto en que lo retoma es el de los años inmediatamente posteriores a la caída del Muro de Berlín y lo que ella percibe como la caída de los totalitarismos tradicionales y el auge de la democracia liberal pluralista. La democracia liberal, bajo el paraguas de la tolerancia y del consenso, se presenta como la fórmula para superar la violencia política que marcó al siglo XX. Mouffe afirma que la idea de la neutralidad del Estado liberal, basado en la libertad individual según la cual el Estado es indiferente ante los diversos modos de vida, debe ser repensada: “El pluralismo y el disenso quedan relegados a la esfera privada para garantizar el consenso en la esfera pública; todos los asuntos controversiales son quitados de la agenda para crear las condiciones para un consenso ‘racional’” (1993). El origen de esta posición se remonta a la de Hans Kelsen. Mouffe dice que Kelsen considera al Estado democrático como un mero “conjunto de procedimientos” (1993),⁴ es decir, una serie de normas y un derivado del derecho, y que esta es la posición dominante en los años posteriores a la caída del muro. Sin embargo, ella observa que “los límites del pluralismo no son solo empíricos; también tienen que ver con el hecho de que algunos modos de vida y algunos valores son, por definición, incompatibles con otros y se constituyen como tales en ese preciso acto de exclusión” (Mouffe, 1993). Necesariamente se van a suprimir algunas formas de vida y algunos valores, pero esta supresión va a estar ocultada por la neutralidad del Estado. La neutralidad,

pretendió hacer pasar esas correcciones como sutiles, pero Meier releva algunos cambios de importancia. La situación sociopolítica se modificó en el transcurso de esos años, y en 1932 habla del liberalismo en pasado y reivindica para lo político no una parte o un dominio, sino un carácter ubicuo que se manifiesta en la totalidad, en todos los dominios de la sociedad.

4 La traducción de las citas del texto de Mouffe es nuestra.

entonces, no pone fin a la violencia política: de modo paradójico, deja a algunos grupos del todo indefensos frente a los actos de exclusión. Mouffe señala que “donde hay poder, la fuerza y la violencia no pueden ser eliminadas por completo, aunque estas puedan tomar solo la forma de ‘fuerza argumental’ o ‘violencia simbólica’” (1993). La supresión de los antagonismos implica el borramiento de posiciones que de manera legítima podrían enfrentarse en la arena política, pero quedan ocultadas por la neutralidad y un supuesto consenso; presentan, entonces, “la imagen de una sociedad bien ordenada en la que los antagonismos, la violencia, el poder y la represión han desaparecido”, pero lo cierto es que estos factores siguen vigentes solo que “han sido invisibilizados” (Mouffe, 1993). El problema del consenso es el siguiente: si es demasiado extenso, se manifiesta como una pervivencia del totalitarismo; si es demasiado exiguo, no puede constituirse una democracia liberal por cuanto como mínimo tiene que garantizarse cierto acuerdo sobre esa forma de organización para que pueda subsistir. Los liberales, según Mouffe, son conscientes de este problema y declaran que las probables exclusiones que genera el consenso son posibles gracias al libre ejercicio de la razón práctica que define el espacio consensual. El problema de esta justificación, según la autora belga, es quién determina qué es lo razonable y qué no lo es: en esta definición aparece la instancia política y en la respuesta se expresa una hegemonía dada.

Es en este sentido que retoma la acusación que Schmitt le hace al liberalismo de negar lo político, y coincide en la paradoja de que esta negación de los antagonismos más que eliminarlos solo puede recrudecer la violencia política. Mouffe afirma que su propósito no es defender una pluralidad total, ya que no es posible que un orden político subsista sin excluir algunos puntos de vista. Lo que sugiere es reconocer cuáles son las formas de exclusión para saber

en qué consisten y “qué tipo de violencia implican, en lugar de encubrirlas bajo el velo de la racionalidad” (Mouffe, 1993). Este encubrimiento es lo que pone en vilo la democracia misma porque se atenta contra la indeterminación que le es constitutiva: llenar el espacio de lo universal con un particular dado es una forma de totalitarismo. El retorno de lo político es la afirmación de lo político ya no, como plantea Schmitt, para eliminar el sistema plural de partidos y defender formaciones autoritarias como democráticas, sino justamente para que lo político descubra el velo que una supuesta racionalidad aplica sobre lo consensual y abra un espacio a la indeterminación, que es el elemento característico de una sociedad democrática plural por oposición a una totalitaria. Concluye que “en vez de escapar del componente de violencia y hostilidad inherente a las relaciones sociales, la tarea es pensar cómo crear condiciones bajo las cuales esas fuerzas agresivas puedan ser desactivadas y desviadas y así hacer posible un orden democrático pluralista” (Mouffe, 1993).

Walter Benjamin también había emprendido una crítica del derecho de la democracia liberal capitalista en *Para una crítica de la violencia* (1921), ensayo publicado un año antes de *Teología Política*. En este trabajo, pone de relieve el problema del momento de constitución de un orden legal mediante la noción de violencia fundadora y de la defensa de ese orden instaurado con la de violencia conservadora:

La violencia como medio es siempre o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho. En caso de no reivindicar alguno de estos dos predicados, renuncia a toda validez. De ello se desprende que, en el mejor de los casos, toda violencia empleada como medio participa de la problemática del derecho en general”.

(Benjamin, 2001: 32-33)

La violencia es un elemento intrínseco del derecho. La violencia fundadora de derecho se corresponde con el momento de instauración de la norma; la conservadora, con las acciones tendientes a perpetuar la validez de esta. La violencia fundadora y la conservadora están en tensión permanente: la fundadora va a querer vencer la oposición de la conservadora para luego, si es exitosa, erigirse en conservadora que resiste a formas de violencia fundadora y así sucesivamente. El derecho tiene una marca violenta de origen, ya que surge del poder que otorga la victoria; en otras palabras, el poder que garantiza el derecho tiene un origen violento. Este origen está soslayado por el positivismo jurídico (cuyo exponente más emblemático es Kelsen), junto con toda marca de violencia en el plano del derecho que exceda la coactividad de una norma.⁵ Los contratos para Benjamin están garantizados, entonces, por un poder que tiene un origen violento, y esa condición hace que un contrato, por más que se celebre como un acuerdo pacífico de voluntades, entraña siempre una violencia posible. Concluye, a modo de sentencia, que “toda institución de derecho se corrompe si desaparece de su conciencia la presencia latente de la violencia” (2001: 33). Benjamin, al proponer las nociones de violencia fundadora y conservadora, ataca la conformación estatal estática y pacífica que propone la ideología liberal. Detrás del derecho no se

5 “La técnica específica del derecho, que consiste [...] en hacer seguir un acto de coacción visto como un mal a una conducta humana considerada como socialmente nociva, puede ser utilizada con miras a alcanzar no importa qué fin social, ya que el derecho no es un fin sino un medio. Desde este punto de vista, el derecho es una técnica de coacción social estrechamente ligada a un orden social que ella tiene por finalidad mantener” (Kelsen, 2009 58-59). Por un lado, se observa que el elemento coactivo es esencial y distintivo del derecho. Para que una norma tenga validez en el ámbito del derecho, su incumplimiento debe conllevar una sanción. Por otro, vemos que el derecho es un medio, no se vincula a fines. Desde este punto de vista, no hay un vínculo necesario entre derecho y moral (en este punto se establece como opuesta a las posiciones iusnaturalistas, que como observa Benjamin en *Para una crítica...*, ponen el acento en los fines).

encuentra un orden pacificado, sino que hace referencia a una dinámica de fuerzas en pugna. El solapamiento de la violencia en la que se sostiene un orden político tiene como desenlace una manifestación engañosa de ese orden.

Casi en simultáneo con Walter Benjamin y Carl Schmitt, Max Weber hizo importantes aportes a la reflexión acerca de los vínculos entre Estado, derecho y violencia. En su ensayo *La política como vocación*, publicado en 1919, destaca la estrecha relación entre la violencia y el orden estatal:

Si solamente existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia, habría desaparecido el concepto de “Estado” y se habría instaurado lo que, en este sentido específico, llamaríamos “anarquía”. La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico (Weber, 2002: 8).

El Estado, al ser una asociación política, tiene como medio específico a la violencia física. Sin embargo, sostiene que en los años en los que escribe —al borde de la segunda década del siglo XX— la relación del Estado con la violencia se tornó “especialmente íntima” (Weber, 2002: 8), ya que tomó para sí la violencia de las demás asociaciones políticas y consiguió monopolizarla. Define a este Estado como “aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el ‘territorio’ es un elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima* [...] El Estado es la única fuente del ‘derecho’ a la violencia” (2002: 8; el destacado pertenece al original). Los individuos o asociaciones emplean la violencia legítima en la medida en que el poder estatal los habilita a ello. La realidad estatal es, consecuentemente, una “relación de dominación de hombres sobre hombres que se sostiene por medio de la violencia legítima (es

decir, de la que es considerada como tal)” (2002: 9). La política, por su parte, se vincula con la aspiración a participar en el poder o en influir en su distribución en el seno del Estado, es decir, se corresponde con la voluntad de alcanzar posiciones en el ejercicio de la dominación sobre otras personas; una dominación que está sustentada y protegida, en última instancia, por el uso de la violencia.

En continuidad con la posición teórica de Benjamin respecto a la violencia intrínseca al derecho, Jacques Derrida analiza la figura del juicio y la ley en *Prejuzgados, ante la ley* (*Prejugés, devant la loi*), título de la conferencia que imparte en un coloquio organizado por Lyotard en 1982. En cuanto a la palabra prejuzgados, la pregunta que aborda el autor se detiene en el juicio como acto y como concepto. “El título designaría los seres prejuzgados que somos. Señalaría hacia los que se encuentran, ante la ley, prejuzgados” (Derrida, 2011: 12). Unos párrafos después, agrega: “Porque es posible ser juzgado, o haber sido juzgado o ser juzgado de antemano, sin que nadie esté allí o sin que nadie haya nunca estado allí [...] para juzgarnos o para haber tenido el derecho de juzgarnos” (2011: 12). La conciencia de que el juicio carece de relación con la instancia judicial general, es decir, “con la actitud, la operación, la enunciación que consisten en juzgar” (2011: 15) muestra la fractura lógico-ontológica que está en el corazón del juicio. En oposición a lo que este concepto pareciera postular, el juicio no delibera sobre sus propios criterios porque estos han sido dados de antemano. La criteriología del juicio opera como lo contrario al “debido proceso” o reflexión de la conciencia que todo juicio supondría. En ese sentido, el juzgar está comprometido con lo contrario de sí mismo: el no juicio, o yendo más lejos, con la pérdida de juicio. Por otro lado, la otra parte del título, “*ante la ley*”, hace referencia al relato de Kafka que se llama precisamente *Ante la ley* (*Vor dem Gesetz*).

Derrida se detiene en la palabra *ante*. Nunca se está *en o dentro* de la ley, sino que se está *ante* ella (2011: 49). Ese posicionamiento del sujeto frente a la ley muestra la exigencia de respeto que dicha figura requiere, pero también evidencia la estructura de la espera o del infinito diferir de la ley que en el relato kafkiano durará toda la vida del campesino. Según la interpretación derridiana, la posibilidad de franquear la puerta, de penetrar en la ley, es diferida —más que prohibida— por la respuesta del guardián: “Es posible, pero ahora no”. “Representada por el guardián, el discurso de la ley no dice ‘no’, sino ‘todavía no, indefinidamente” (2011: 53). “El campesino decide no decidir todavía, decide no decidirse, [...], aplaza, retrasa, esperando” (2011: 42). Pero “¿acaso no se define la ley justo por su accesibilidad?” (2011: 43). Para Derrida, no se puede coincidir con la ley, en el sentido en que no hay un vínculo de conocimiento con ella porque el modo de operar de la ley requiere mantener una distancia de inaccesibilidad que, a fin de cuentas, la constituye. “Ella es lo prohibido: eso no significa que prohíba, sino que está prohibida ella misma” (2011: 52). Para “tener relación con ella conforme al respeto, *no se debe, se debe no tener relación con ella, se debe interrumpir la relación*” (2011: 52).

Por otro lado, si la ley obliga a obtener la relación con ella, Derrida señala un nuevo punto problemático que pone en evidencia la historicidad —podríamos decir, el conjunto de relaciones— de ella. Refiriéndose a la segunda formulación del imperativo categórico esgrimido por Kant como ley moral, el filósofo franco-argelino se detiene en su estructura lingüística. El imperativo dice: “Actúa como si (*als ob*) la máxima de tu acción tuviese que convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza”. Derrida explica que la formulación de la ley está compuesta por un símil (como si) que introduce en forma virtual “narratividad y ficción en el corazón mismo del pensamiento de la ley” (2011: 35).

El símil inserto en la construcción de la ley lleva las cosas al ámbito de la narración, de la ficción, de la literatura. En ese sentido, lejos de ser ahistórica —tal como Kant propone pensarla—, la ley está preñada de narratividad o ficcionalidad en el interior de su formulación. Hacia el final del libro, Derrida afirma: “Aparentemente, la ley no debería nunca dar lugar en cuanto tal a relato alguno. Para estar investida de su autoridad categórica, la ley debe ser sin historia, sin génesis, sin derivación posible. Esa sería la ley de la Ley” (2011: 95). Sin embargo, esto nunca sucede. Y es por eso mismo que es necesario a la ley “no saber quién es ella, (...) de dónde viene y desde dónde habla. Eso es lo que *se debe*” (2011: 52). En última instancia, la ley exige no preguntarse por la ley, porque sería preguntarse por el límite —por la historicidad y la posible caducidad— de sí misma.

La presentación de la ley que Derrida propone recuerda la noción de “marco de representabilidad” presente en el libro *Marcos de guerra. Las vidas lloradas (Frames of war: when is life grievable?)* (2009). Judith Butler explica que el marco establece lo visible, lo representable, lo cuestionable, lo juzgable. Por tal motivo, visibilizar el marco que determina lo que vemos y pensamos es ya un modo de cuestionar su existencia y su límite. En algunos casos, el arte —Butler hará hincapié en “cierta fotografía”— pone en cuestión el marco de representabilidad operante. Hay una violencia implícita en la creación de obras que explicitan el límite de lo visible. Por otra parte, si la modificación del *statu quo* —es decir, del marco de lo posible, lo representado y lo representable— se ve alterada, podemos pensar que esa fuerza interruptora del orden contiene en sí misma cierta violencia. Es esta forma de violencia que Walter Benjamin caracterizaba como “violencia divina”. La “violencia divina” en tanto interrumpe el orden establecido se diferencia de la “violencia mítica”, fundante y conservadora del derecho. La

distinción entre ambas formas de violencia (*Gewalt*) es retomada por Derrida en el texto “Nombre de pila de Benjamin” que conforma la segunda parte del libro *Fuerza de ley. “El fundamento místico de la autoridad”*. Mientras que el derecho se caracteriza por ser el monopolio de la fuerza (*Gewalt*) y, a la vez, es él mismo instituido por una fuerza que lo funda —nueva aporía: el fundamento del derecho es la fuerza y no el derecho— debe, además, iterar su poder, su fuerza realizativa. La justicia, en cambio, se diferencia del derecho justamente por carecer de la legitimidad de un poder, una fuerza o de una violencia (*Gewalt*) que la autorice. En este sentido, la noción benjaminiana de “violencia divina” como fuerza interruptora y disolutoria del derecho es retomada por Derrida al vincularla con la noción de justicia. La justicia es sin autorización ni autoridad y quizá en este punto radica otro modo de ser de la violencia que cuestiona precisamente el monopolio de la fuerza ejercido por el derecho. De ahí que Derrida retome la visión de Benjamin: “El canalla puede ser también uno de ‘esos grandes criminales’ (*grosse Verbrecher*), [...], fascinan porque desafían al Estado, es decir, a la instancia que, al representar el derecho, detenta y garantiza de hecho el monopolio de la violencia” (Derrida 2005: 90).

En *La fuerza de la no violencia* (2020), Butler coincide con Benjamin en afirmar que el derecho no pone fin a la violencia:

La idea de que el conflicto puede manejarse a través de la ley antes que por medio de la violencia supone que la ley no ejerce su propia violencia y que no reproduce la violencia del crimen. No podemos aceptar fácilmente la idea de que la violencia se supera una vez que hemos hecho la transición de un violento conflicto extralegal a la vigencia de la ley” (2020: 145).

También analiza en forma pormenorizada la concepción del Estado planteada por Weber como aquella entidad que monopoliza el uso de la violencia presentada como legítima. Butler denomina “violencia legal” a la violencia institucional ejercida por el Estado bajo el amparo o justificación de las leyes. El Estado, al afirmarse como aquel que ejerce el monopolio de la violencia, utiliza la artimaña de disfrazarla bajo el nombre de coerción legal, o bien “externaliza su propia violencia en su objetivo y la redescubre como violencia del otro” (2020: 18). El poder es “sostenido por una ley que monopoliza la violencia como coerción” (2020: 167) y califica a los que pretenden disolver aquel régimen legal como “amenaza para la nación, adversarios violentos, canallas, enemigos domésticos o amenaza para la vida misma” (2020: 167). La propuesta de Butler es enfrentar la violencia con formas no violentas que no implican una renuncia a la agresividad. La agresividad para esta autora no se pliega necesariamente con la violencia. La militancia agresiva contra el orden violento debe estar comprometida con una igualdad radical porque la violencia en realidad “opera como una intensificación de la desigualdad social” (2020: 168). La lógica de la guerra produce vidas desigualmente “duelables”, es decir, la distribución de vidas que merecen ser lloradas cuando se pierden y vidas que no. Por lo tanto, la crítica contra la violencia no puede escindirse de una “crítica radical de la desigualdad” (2020: 169) porque es esa desigualdad la que la apuntala. La ley es un instrumento que defiende un orden desigual que administra las vidas según una duelidad inequitativa que consolida el racismo sistémico y, por lo tanto, no puede erigirse como herramienta de pacificación social.

El derecho considerado desde una perspectiva científica como “puro” por Kelsen es atacado, por un lado, señalando la instancia decisiva que excede al derecho positivo, y por

otro, la violencia inherente al orden jurídico. La teoría pura se presenta de manera abierta como antiideológica. Su misión es describir el funcionamiento del derecho positivo, es decir, lo que el derecho positivo es o puede llegar a ser. En este sentido, la teoría pura no solo se opone a la conservadora del derecho natural —que supone un orden divino o racional en el que rige la justicia absoluta, y el derecho positivo resulta una aproximación más o menos imperfecta de aquel orden—, sino también que habilita al estudio de cualquier manifestación de derecho positivo sin atender ninguna consideración ideológica que participe en su instauración (2009: 50). Sin embargo, cuando Kelsen periodiza el viraje desde el apogeo de las teorías iusnaturalistas hacia teorías que ponen el foco en el derecho positivo, hace referencia a la consolidación de la burguesía liberal en el siglo XIX como factor decisivo de este cambio de paradigma (2009: 53). La teoría pura del derecho y su pretensión antiideológica tiene su origen, fundamento y desarrollo histórico en la ideología liberal burguesa decimonónica. Kelsen pone en escena el juego de máscaras de esa clase social, en la que la ideología como también la política se postulan como desterradas mediante el desarrollo del progreso científico.

Como contraejemplo del derecho “puro”, libre de toda consideración ideológica, y problematizando la presunta neutralidad de las democracias, en uno de sus últimos libros publicados, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón (Voyous. Deux essais sur la raison)* (2003), Jacques Derrida se pregunta por el concepto de democracia. El objetivo es evidenciar el núcleo aporético que encierra la misma noción de democracia y cuestionar la universalidad de dicho término. Al comienzo del texto “¿Dios, qué no hay que decir? ¿En qué lengua por venir?” interroga un punto que llama preliminar: “He aquí, por fin, la primera. Se trata de la

siguiente cuestión: ¿se puede y/o se debe hablar democráticamente de democracia?” (2005: 93). Como respuesta parcial a esa pregunta, Derrida afirma: “Hablar democráticamente de la democracia sería [...] hacerse entender por *cualquiera* que pueda entender la palabra o las frases que se hacen con dicha palabra”. El problema de esa respuesta es que la posibilidad de un habla democrática ya está cargada de exclusión: “hacerse entender por cualquiera que pueda entender” (2005: 93). Es decir, no por todos ni todos, sino por quienes tengan la capacidad o el poder de entender. La expresión “cualquiera que pueda”, señala Derrida, “puede apuntar hacia [...] la posibilidad de un poder, [...] de una fuerza [...], pero así mismo de un derecho, de una autorización legítima o legitimada por una ley (*nomos*) o por una justicia (*dike*), por una fuerza autorizada, por un poder legítimo” (2005: 93). La aporía que pone en evidencia el análisis del filósofo franco-argelino, aunque parezca una cuestión menor, en la medida en que parece una cuestión de lenguaje —vale la pregunta: ¿por qué siempre el lenguaje pareciera ser una cuestión menor?—, señala una restricción que contradice el significado del término democracia: no es posible hablar democráticamente de la democracia porque ese “cualquiera que pueda entender”, lejos de ser cualquiera —*anybody* o *anyone*— es un sujeto predeterminado, restringido, autorizado o legitimado por un poder.

La polémica Schmitt-Kelsen: estudio diacrónico o sincrónico del Estado

La conquista del espacio por las potencias globales es donde Schmitt encuentra el fundamento de *la* politicidad del Estado y, en consecuencia, el aspecto violento de su

constitución. Esta interrogación por el origen tiene como función dismantelar la legitimidad del estudio sincrónico-formal del Estado a partir de las relaciones de las normas que dictan su funcionamiento, tal como propone la teoría pura.

En *El nomos de la tierra* —ensayo publicado en 1950, más de veinte años después de la primera edición de *El concepto de lo político*— Schmitt interpreta el origen del Estado nacional soberano y las relaciones entre los Estados desde una perspectiva ideológica política y vinculados con las transformaciones en la división del espacio que establecen un orden, un *nomos* que rige las divisiones soberanas. El trabajo no pierde de vista la polémica con el positivismo jurídico de décadas anteriores:

Los juristas del derecho positivo, o sea constituido y establecido, sin embargo, se han acostumbrado en todas las épocas a enfocar únicamente la ordenación existente y los actos dentro de esta ordenación existente, es decir, solo el ámbito de lo firmemente ordenado, de lo ya constituido, y sobre todo únicamente el sistema de determinada legalidad estatal. Prefieren rechazar por no considerarla jurídica los actos que constituyen una ordenación (Schmitt, 2010: 65).

La polémica se traslada al plano del derecho internacional y desde allí, Schmitt se propone trazar una génesis política del Estado; una perspectiva diacrónica de la realidad estatal que pretende erosionar los fundamentos del estudio sincrónico-sistemático del positivismo. La perspectiva sincrónica, que concibe al Estado como un fenómeno jurídico de manera exclusiva y como un sistema de leyes en un momento determinado, no logra comprender su objeto de estudio. Las preguntas fundamentales que

guían el ensayo de Schmitt remiten al origen de la realidad estatal para sostener que esta excede al ámbito jurídico: cómo se instauró el concierto de Estados nacionales y cómo se constituyeron las relaciones entre estos.

Schmitt se refiere al *nomos* como un ordenamiento que le da legitimidad a la ley, pero que no se corresponde de manera exacta con ella, sino que es el sustrato que la hace efectiva: “El *nomos* [...] es precisamente la plena inmediatez de una fuerza jurídica no atribuida por leyes; es un acontecimiento histórico constitutivo, un acto de *legitimidad*, que es el que da sentido a la legalidad de la mera ley” (2010: 55). Es, desde este punto de vista, un principio ordenador de las relaciones globales que suele ser de larga duración y solo cambia con acontecimientos históricos excepcionales de gran impacto global con capacidad de cambiar las reglas fundamentales por las que se rigen las relaciones entre los pueblos del mundo.⁶ Tiene efectos jurídicos, pero se constituye no por medio de una instauración legal, sino a partir de la conflictiva dinámica política: en este plano, Schmitt insiste con la idea de que la política precede al derecho (a diferencia de autores como Kant o Kelsen, como vimos más arriba).

En la época de los descubrimientos, en los siglos XV y XVI, comienza a establecerse el primer *nomos*, es decir, la primera división política del espacio global. Este origen obedece a que en esos siglos no solo se expande el conocimiento del globo, sino que se empieza a tener una

6 Carlo Galli precisa esta noción señalando que “el concepto de *nomos* como orientación y ordenamiento [...] indica [...] la medida que nace de la desmesura, la forma política de la violencia originaria, el orden concreto orientado no por una armonía sino por un ‘corte’ y una partición que crea un espacio político, que instituye una normalidad derivándola no de una norma (*nomos* no es ‘ley’) sino de un acto concreto de diferenciación” (2011: 164-165). El acto de diferenciación crea un equilibrio en las relaciones entre estados europeos (en el espacio de Europa) y un desequilibrio entre estos y el resto del mundo, que llega, según Schmitt, a su expresión más eficaz con la consolidación de lo que denominó *ius publicum europaeum* (1713-1905).

noción científica del espacio, lo que permite trazar líneas divisorias. Las rayas divisorias fundamentales fueron las establecidas por la bula *Intercaetera* (1493) y el Tratado de Tordesillas (1494), instrumentos por los cuales el papado dividió la conquista del espacio global entre los reinos de España y de Portugal. Luego, en los años de la Reforma, Inglaterra, Francia y Holanda establecieron las *amity lines*, que suponían la instauración de espacios de beligerancia que no se rigen por los tratados entre potencias europeas. El espacio extraeuropeo, en gran medida aún inexplorado por las potencias del continente, se presentaba de este modo como un espacio abierto a la conquista, la ocupación y la explotación por parte de estas naciones que ya no se supeditaban a la autoridad papal. Las rayas divisorias y las *amity lines* eran, entonces, los instrumentos mediante los cuales, en aquel primer *nomos*, se distribuía el espacio global en términos de beligerancia y ocupación.

Hacia el siglo XVII se empieza a perfilar un nuevo *nomos* a partir de la consolidación de los Estados europeos que, tras las guerras de religión, la firma de la Paz de Westfalia (1648) y, poco más de un siglo más adelante, la firma de la Paz de Utrecht (1713), se libran de toda autoridad supraestatal y se presentan como plenamente soberanos sobre un territorio específico, con un gobierno central y fronteras firmes. Los Estados soberanos europeos van a convertirse en el centro de un nuevo *nomos global* que los va a tener como actores principales, es decir, se va a constituir un derecho de gentes de carácter estatal diferente al precedente, de corte feudal y eclesiástico. Para Schmitt, este *nomos*, al que denomina *ius publicum europaeum*, es el más exitoso en la historia en términos de acotación de la violencia bélica:

La esencia del derecho de gentes europeo era la acotación de la guerra. Por otro lado, lo esencial de tales

guerras era un medir ordenado de las fuerzas dentro de un espacio acotado y ante testigos. Tales guerras representan lo contrario al desorden. En ellas se revela la forma más elevada de orden de la que es capaz la fuerza humana (2010: 187).

La violencia desatada por la guerra según esta ordenación global está enmarcada por reglas claras. La guerra es parte de un orden, de un equilibrio. Estos conflictos bélicos son considerados por Schmitt como “guerras razonables” en oposición a las “guerras de destrucción” (2010: 188). Gran parte del éxito de este *nomos* se debe a que sus actores son

personas soberanas de la misma calidad: no tienen encima de ellas ni a un legislador común ni a un juez común. Cada una de ellas posee el mismo derecho a la guerra, bajo un concepto de guerra que ya no es discriminatorio e incluye la posibilidad de tratar a los estados beligerantes en condiciones de igualdad de derechos, es decir a ambos como *iusti hostes* y en idéntico plano jurídico y moral, y de mantener separados los conceptos de enemigo y de criminal (2010: 142).

Los Estados soberanos del *ius publicum europaeum* se encuentran, para Schmitt, en pie de igualdad y, en caso de conflicto bélico entre Estados europeos,

la *aequalitas* obliga a todos a guardar consideración a todos los demás, reconocer la posibilidad de una neutralidad y a conseguir que la guerra sea, en lugar de una destrucción mutua a ciegas, un medir en regla de las fuerzas que desembocará en un nuevo equilibrio. (2010: 165)

El nuevo equilibrio no implica un cambio de *nomos*, sino cambios políticos o territoriales avalados por el concierto de Estados europeos. La guerra entre Estados afecta a la totalidad de aquellos; los neutrales funcionan como garantes del resultado bélico y colaboran a acotar el alcance del conflicto.

En este punto Schmitt se opone en forma radical al institucionalismo de Kant. La igualdad soberana de los Estados nacionales es la garantía de que la violencia pueda ser acotada. Plantea una analogía entre personas y Estados muy distinta a la kantiana desarrollada más arriba. Las formaciones estatales en guerra pueden considerarse como duelistas y los países neutrales, como garantes de ese duelo. La posibilidad de neutralidad funciona como garantía del establecimiento de la paz luego del conflicto bélico, certifica el resultado y evita que los conflictos escalen a guerras de mutua aniquilación. Las “grandes personas” en pie de igualdad soberana acotan la violencia, no la cesión de facultades por parte de estas a una instancia superior como proponía Kant. El universalismo kantiano desde la perspectiva schmitteana tiene el efecto indeseado de convertir al enemigo en criminal, lo que constituye un desequilibrio en las relaciones entre Estados soberanos que habilita la violencia “desordenada” entre desiguales.

El *ius publicum europaeum* fue posible por un ordenamiento claro del espacio global:

La separación entre la tierra firme y el mar libre era el principio fundamental y específico del *ius publicum europaeum*. Esta ordenación del espacio no surgió esencialmente de ocupaciones de tierra intraeuropeas ni de modificaciones territoriales, sino de la toma de la tierra en un Nuevo Mundo no europeo, junto con una toma del mar libre por Inglaterra” (2010: 183-184).

Schmitt fija el comienzo de esta división entre tierra firme y mar libre en 1713, con la Paz de Utrecht. Desde su punto de vista, dicha división produjo “un equilibrio entre los Estados territoriales del continente europeo en su concierto con el imperio marítimo británico y sobre el fondo de inmensos espacios libres” (Schmitt, 2010: 133). Esos espacios libres que menciona Schmitt, además del mar, son aquellos territorios extraeuropeos que eran objeto de las ambiciones coloniales. Para el sostenimiento de este *nomos*, era clave el estatuto diferencial de los espacios, en especial, el de la tierra firme europea y no europea. Es un ordenamiento en su totalidad centrado en Europa. Las posesiones coloniales eran consideradas del mismo modo que el territorio nacional europeo; tal distinción acotaba el alcance de la guerra porque no suponía una amenaza directa a la existencia del Estado. El estatuto diferencial del suelo trajo aparejados dos tipos de guerra: la colonial y la europea. Según Schmitt, la guerra colonial no se confundía con la europea y no afectaba territorialmente el equilibrio del viejo continente; entonces, no es la guerra en sí la que rompe la ordenación establecida en un momento histórico dado, sino que lo que pone en riesgo a un *nomos* “son los métodos y fines de la beligerancia que violan o niegan las acotaciones anteriores de la guerra” (2010: 186). La indistinción entre posesiones de ultramar y el territorio europeo, y la consecuente confusión entre la guerra colonial y guerra europea, es uno de los factores que condujeron al fin del *ius publicum europaeum*. Schmitt sostiene que, con la caída de este *nomos*, se perdieron los dispositivos de acotación de la violencia interestatal y eso dio origen a las guerras de aniquilación mutua que marcaron al siglo XX.

La política y la guerra: agrupaciones, conflictos, violencia

En su tratado sobre la guerra, Karl von Clausewitz deja una frase muy citada que da cuenta del estrecho vínculo de la guerra y la política: “La guerra no es simplemente un acto político sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de la misma por otros medios” (2008: 48). La formulación de Clausewitz comprende a la política desde el punto de vista de la guerra, que es el foco de su tratado. En *El concepto de lo político*, el foco se invierte: “La guerra no es, pues, la meta, el fin, ni siquiera el contenido de la política, pero sí el *supuesto*, dado siempre como posibilidad real, que determina de modo peculiar las acciones y los pensamientos humanos y produce un comportamiento específicamente político” (Schmitt, 2015: 36; el destacado pertenece al original). Por un lado, el Estado presupone lo político; por otro, lo político supone la posibilidad real de la guerra, en un entramado conceptual en el que política, guerra y Estado se remiten de manera mutua.

El Estado, como unidad política decisiva, ha concentrado en sí un gran poder: la posibilidad de hacer la guerra y de disponer abiertamente de la vida de los hombres. Porque *ius belli* contiene esa facultad: significa la doble posibilidad de exigir de los que integran su propia nación que estén siempre prestos a morir y dar muerte y que maten a los hombres que están del lado enemigo [...]. El Estado, como unidad política, decide también por sí mismo, mientras subsiste, quién es el enemigo interno (Schmitt, 2015: 48).

El Estado como unidad política decisiva supone la decisión soberana involucrada en su constitución y que lo

atraviesa durante su existencia, en oposición a una perspectiva científicista de este como conjunto de normas. En este ensayo, Schmitt reafirma la esencial politicidad del Estado y precisa el término “enemigo” (quizás es el término clave; amigo sería un “resto” en la concepción schmittiana de la política). El término “enemigo”, a diferencia de como lo piensa Clausewitz, se empieza a vincular con el enemigo intraestatal, es decir, no solo la enemistad entre potencias que, eventualmente, puede estallar en un conflicto bélico, sino al enemigo que pone en crisis la subsistencia de la unidad política estatal en el marco de las propias fronteras. Existe, entonces, la política en tanto y en cuanto la guerra sea una *posibilidad real*. Y es atribución del Estado el derecho a declarar la guerra a un enemigo que puede ser interno o externo. Si un pueblo renuncia a señalar a un enemigo, pierde su politicidad, su soberanía e independencia: otro pueblo decide por él (Schmitt, 2015: 52). El Estado que no decide sobre sus enemigos pierde su unidad política. Este aspecto revela la importancia que cobra la decisión frente a la norma: sin decisión, el aparato normativo de un Estado es una cáscara vacía que solo es llenada por la decisión de algún otro soberano. Desde esta perspectiva teórica, Schmitt va a construir su invectiva contra el liberalismo, contra el positivismo científicista kelseniano que postula un Estado normativo y contra la idea de que se puede alcanzar orden jurídico global pacificado en el marco de una federación de Estados (Kant), o bien, a partir de una orientación teórica universalista tendiente a la centralización en un Estado mundial (Kelsen, 2009: 162 y ss.).⁷

7 “Si la técnica jurídica evoluciona en el sentido recién esbozado [desarticulando dualismos], tenderá finalmente a borrar la línea demarcatoria que separa el derecho internacional de los órdenes jurídicos nacionales. Por una centralización creciente desembocará en una comunidad jurídica organizada que se extenderá a todo el orbe y constituirá un Estado mundial; pero actualmente tal Estado no existe y puede que no exista nunca. Solamente desde un punto de vista

La definición de enemigo, por supuesto, tiene que ver con el adversario bélico, con el derecho de declarar la guerra como se señaló más arriba; pero no se limita a los conflictos armados entre Estados:

El concepto del amigo, del enemigo y de la guerra adquieren su acepción real cuando se refieren a la posibilidad real de matar físicamente y la mantienen. No es preciso que sea cotidiana, normal, ni que aparezca como ideal y deseable, pero debe subsistir como posibilidad real, mientras el concepto de enemigo conserve su significado (Schmitt, 2015: 35).

El enemigo no es solo tal en circunstancia de guerra, sino que se refiere a una conflictividad que es específica de la política: el agrupamiento de amigos y enemigos en un sentido existencial. Son los actores constitutivos de la política y se organizan como tales para garantizar su supervivencia en tanto grupo. Pueden discutir, argumentar, oponer ideas, visiones del mundo, debatir en cualquier ámbito, pero llegado el caso en que la forma de vida del agrupamiento esté comprometida y que pueda dejar de existir, allí tiene que haber disposición para poner en riesgo la propia vida en virtud de la conservación del agrupamiento político. Para Schmitt, “la vida política se orienta siempre hacia la posibilidad de un caso decisivo de lucha efectiva contra un enemigo efectivo” (2015: 41). No una

teórico podemos hablar de un sistema jurídico único que abarque el derecho internacional y los órdenes jurídicos” (Kelsen, 2009: 162). El Estado mundial es más una exigencia teórica que una posibilidad concreta. La unificación de los órdenes jurídicos locales con orden internacional opera a partir de una perspectiva según la cual se relativiza la soberanía estatal a partir de una subordinación de esta al derecho internacional. Kelsen considera este aspecto de su teoría como aquel que puede tener mayor impacto político, aunque, aclara, es simplemente un efecto teórico y no existe intención alguna de generar tal impacto (2009: 173).

lucha en un sentido hipotético, metafórico o como un presupuesto teórico, sino que el desenlace violento tiene que ser en efecto posible.

La perspectiva teórica de que la política y la guerra se suponen mutuamente encuentra resistencia en una de las principales teóricas políticas del siglo XX, Hannah Arendt. Ella propone, a diferencia de Schmitt, desvincular la política de la violencia. La violencia es “un fenómeno marginal en la esfera de la política, puesto que el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado con el poder de la palabra [...] la violencia no tiene capacidad de la palabra” (Arendt, 2004:19). La pensadora considera tanto a la guerra como a la revolución fenómenos que no están en el centro de la política justamente por tener a la violencia como centro. Si para Schmitt la guerra es el supuesto sobre el cual se construye lo político, y para Clausewitz es la continuación de la política por otros medios, Arendt relega la guerra a la situación en que la política en sentido estricto fracasa, esto es, la coloca por fuera del fenómeno político, aunque no del todo desvinculada de él. La violencia, entonces, al excluir la palabra, queda desterrada del ámbito de lo político. La guerra tiene un alcance limitado en este ámbito debido a la centralidad que ocupa en ese fenómeno la violencia, y la consecuente relegación de la palabra que tal centralidad supone:

una teoría de la guerra o una teoría de la revolución, solo pueden ocuparse, por consiguiente, de la justificación de la violencia, en cuanto esta justificación constituye su limitación política; si, en vez de eso, llega a formular una glorificación o justificación de la violencia en cuanto tal, ya no es política, sino antipolítica. En la medida en que la violencia desempeña un papel importante en las guerras y revoluciones, ambos fe-

nómenos se producen al margen de la esfera política en sentido estricto, pese a la enorme importancia que han tenido en la historia (Arendt, 2004: 22).

La palabra, central en la propuesta arendtiana de la política, tiene un lugar acotado en una teoría como la de Schmitt, que prioriza el conflicto existencial como centro de lo político. Schmitt ve en la palabra un alcance limitado, al punto de percibir como una farsa el debate parlamentario del sistema plural de partidos (cfr. Mouffe, 1993). En última instancia, la palabra de las agrupaciones se sostiene, si hay seriedad en lo que se afirma, en la posibilidad de la guerra. El caso extremo subrayaría así la politicidad o no de la circulación de la palabra y del debate que Arendt considera fundamental en la política.

El jurista alemán ilustra la relación intrínseca de guerra y política con una paradoja. Imagina un grupo que se manifiesta pacifista y promueve la supresión de la guerra. Si es un grupo políticamente motivado, debería ser capaz de llevar adelante la guerra contra aquellos grupos no pacifistas que estén a favor de la guerra: una guerra contra la guerra. La politicidad involucra siempre la posibilidad real del caso extremo, y eso excluye las cuestiones morales, porque se trata, en última instancia, de una cuestión existencial, es decir, de la supervivencia o no de una forma de vida. Los pacifistas, llegado el caso extremo, tendrían que enfrentarse en forma violenta para subsistir en tanto grupo político (Schmitt, 2015: 38). Y esto involucra una segunda paradoja más grave desde esta perspectiva: los que promueven ideales pacifistas y humanitarios terminan por desatar en la sociedad una violencia mucho mayor que la producida por los que afirman la política, con su intrínseca conflictividad entre amigos y enemigos agrupados. Hacer la guerra en nombre de la humanidad supone “la terrible pretensión

de negar al enemigo la cualidad de hombre, de declararle *hors-la-loi* y *hors-la-humanité*, y la afirmación de que la guerra debe llevarse, por esta razón, hasta la más extrema inhumanidad” (2015: 58). La aversión de Schmitt a la apelación a los universales es que aquel que se los apropia altera la lógica conflictiva de los agrupamientos de amigo y enemigo. El enemigo, en esta circunstancia, queda descalificado como adversario al punto de que, al oponerse a algún universal apropiado (“la paz” o “la humanidad”) queda catalogado como “perturbador de la paz” o como un “monstruo inhumano” y, en tanto tal, a merced de la destrucción total o del exterminio. Este es el argumento a partir del cual se empeña en desvincular cualquier aspecto moral del conflicto político. El enemigo puede no ser odiado en la esfera personal o privada y puede no ser moralmente malo (2015: 31). El problema es, de nuevo, existencial, no moral: el enemigo niega la propia forma de existir y, por lo tanto, exige, en el caso extremo, combatirlo o defenderse en virtud de preservar el propio modo de existir en el mundo.

Strauss, en su comentario a este ensayo, sostiene que Schmitt afirma lo político y eso implica que “quien afirma lo político como tal se comporta de manera *neutral* frente a todos los agrupamientos amigo-enemigo” (2008: 165; el destacado pertenece al original). Es una neutralidad diferente a la de los liberales, que niegan lo político. Si se afirma lo político, no se repara en nombre de qué se lucha, sino que se respetan todas las convicciones “serias”, es decir, las que suponen decisiones orientadas a la posibilidad real de guerra. En este sentido, según Strauss, a Schmitt no lo seduce un mundo sin política: carecería de convicciones, de motivos para poner en riesgo la vida; en definitiva, de seriedad. El mundo sin política es un ejercicio de imaginación de Schmitt acerca de una situación que considera muy improbable. El liberalismo, a pesar de su deshonestidad,

sigue perteneciendo a un mundo en el que existe la política ya que por más que “este sistema que pretende pasar por apolítico y hasta por antipolítico sirve a agrupamientos de amigos y enemigos ya existentes o conduce a otros nuevos” y, por lo tanto, “no logra escapar a la consecuencia de la politicidad” (Schmitt, 2015: 86). Pero aun si se lograra —en la interpretación que hace Strauss de este ensayo—, la vida perdería las pasiones de mayor peso: “La única *garantía* de que el mundo no se transforme en un mundo de esparcimiento son la política y el Estado” (2008: 159; el destacado pertenece al original). La ausencia de política desembocaría, en definitiva, en un mundo de la universalización de los ideales burgueses. Schmitt concede que este puede ser “muy interesante”, pero que la vida perdería las pasiones extremas que definen a lo político.

En el ámbito de las relaciones internacionales entre Estados soberanos, se vio en el apartado anterior que la política tiene como fin acotar la guerra. La pretensión de que el derecho controle la política y extinga el fenómeno de la guerra, tal como propuso Kant y retomó Kelsen, no solo es vana desde el punto de vista de Schmitt, sino que tiene el resultado paradójico de extender la violencia. El derecho internacional con centro en Europa y un espacio global con divisiones claras fue el dispositivo político más logrado para acotar la guerra. La política, entonces, al mismo tiempo que presupone la guerra, es capaz de producir los instrumentos para su acotación.

Los totalitarismos y las nuevas configuraciones de la violencia contemporánea

Una de las obras que marcó el rumbo de la teoría crítica en los primeros años de la posguerra es *Los orígenes del*

totalitarismo (2007 [1951]), de Hannah Arendt, donde se subraya una impronta común en torno a la cual se erigieron los fundamentos del racismo y del marxismo, esto es, una matriz evolucionista que, arraigada en la ley de naturaleza o en la ley de historia, justificó la violencia del Estado como instrumento para el alcanzar el “fin de los tiempos” (Arendt, 2007: 621).

Esa narrativa teleológica adoptada en el siglo XX por el nazismo y por el estalinismo determinó, siguiendo a Arendt, la suspensión de las garantías jurídicas proclamadas en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789). El exponencial desarrollo de la ciencia, la técnica y la burocracia exaltado por las retóricas evolutivas, tanto de derecha como de izquierda, constituye uno de los pilares fundamentales en el análisis genealógico de la violencia totalitaria que propone la autora, a través de un recorrido teórico que busca echar luz sobre los cimientos reales e imaginarios que minaron el proyecto universalista de la Ilustración.

En su perspectiva crítica resuenan las reflexiones que Walter Benjamin planteó en torno a la concepción del devenir homogéneo que conlleva la idea del progreso: “Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie” (1973: 5), había sostenido en su *Tesis de filosofía de la historia* [1940], advirtiendo la profundización de las cruzadas “civilizatorias” que legitimarían la persecución, la explotación y el exterminio en una dimensión y una escala inusitadas en la historia de la humanidad. En efecto, el desarrollo técnico de los medios de la violencia había alcanzado en las primeras décadas del siglo XX el grado de sofisticación necesario para poner en jaque a la sociedad de masas en su conjunto.

Aquel cuadro de Paul Klee al que Benjamin refería en su tesis número nueve condensaba un imaginario que se

volvería común en el período de la posguerra: el progreso dejaba tras de sí “una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina” (1970: 6). El vendaval de la historia exhibía el reverso calamitoso del artefacto humano empujando al atónito *Angelus Novus* que contemplaba con sus ojos “desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas” (1970: 6) un devenir ominoso e irrefrenable.

En *Sobre la violencia* [1970], Arendt advierte que la noción de que existiera algo semejante al progreso de la humanidad era desconocida antes del siglo XVII, evolucionó hasta transformarse en opinión corriente entre los *hommes de lettres* del siglo XVIII, y se convirtió en un “dogma casi universalmente aceptado” durante el siglo XIX (2006: 40). Sin embargo, la diferencia entre las primeras nociones y la de su última fase es decisiva. En el siglo XVI, pensadores como Pascal o Fontenelle concibieron el progreso como una acumulación de conocimientos a través de los siglos, mientras que para los siglos XVIII y XIX la palabra implicaba una “educación de la Humanidad” (*Erziehung des Menschengeschlechts*, de Lessing) cuyo final coincidiría con la llegada del hombre a la mayoría de edad:

El Progreso no era ilimitado y la sociedad sin clases marxista considerada como el reino de la libertad que podría ser el final de la Historia —interpretada a menudo como una secularización de la escatología cristiana o del mesianismo judío— lleva todavía la marca distintiva de la Ilustración (Arendt, 2006: 40).

Para Arendt, la fe en el progreso reemplazó en la modernidad a la fe religiosa al trazar un horizonte utópico que mantuvo la esperanza en el potencial emancipatorio de la técnica y la ciencia hasta que los totalitarismos del siglo XX

marcaran un punto de inflexión, una suerte de *retorno destructivo* que puso en crisis la idea del avance continuo en el devenir de la historia:

Porque no solo ha dejado de coincidir el progreso de la ciencia con el progreso de la Humanidad (cualquiera que sea lo que esto pueda significar) sino que ha llegado a entrañar el fin de la Humanidad, de la misma manera que el progreso del saber puede acabar muy bien con la destrucción de todo lo que ha hecho valioso ese saber. En otras palabras, el progreso puede no servir ya como la medida con la que estimar los progresos de cambio desastrosamente rápidos que hemos dejado desencadenar (Arendt, 2006: 47).

En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, Arendt ensaya una articulación ético-política que busca deconstruir las premisas evolutivas —biologicistas e historicistas— que dieron origen a la criminalización generalizada de la sociedad, en la que, como veremos más adelante, cada uno de sus miembros debía ser auscultado a cada momento y en cada lugar bajo el manto de la sospecha.

Aquel saber decimonónico comprobable de modo científico mediante la rigurosidad y la exhaustividad metodológica exigía nuevos instrumentos gubernamentales que favorecieran su propio desenvolvimiento; precisamente los Estados totalitarios se endilgaron la responsabilidad de crear las condiciones necesarias para dinamizar el progreso de un régimen de verdad que se exhibía incuestionable. En efecto, Arendt piensa los campos de concentración como un laboratorio tecnocientífico en el que los hombres y las mujeres quedaron a merced de su propia maquinaria de dominación. Los campos fueron ideados no solo para exterminar y degradar a los seres humanos, sino también

para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones controladas en forma científica, la espontaneidad del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa. En ese “mundo fantasmal” (2006: 559) en el que las masas humanas encerradas eran tratadas como si ya no existieran, “como si ya estuviesen muertas y algún enloquecido espíritu maligno se divirtiera en retenerlas durante cierto tiempo entre la vida y la muerte” (2006: 558), el proyecto evolutivo de Occidente cristalizaba el doblez mortuorio que se había extendido durante siglos en los territorios conquistados, colonizados y dominados por la expansión imperial,⁸ y, para ese entonces, se replicaba hacia el interior de sus propias fronteras.

Sea por cuestiones raciales, clasistas o ideológicas, los discursos totalitarios pregonaron la necesidad de una administración cabal de la vida a través de dispositivos científico-policiales que permitieran optimizar la capacidad de control sobre los territorios y los cuerpos, e intervenir sobre todo aquello que pudiera resultar un escollo para el devenir de la historia o de la especie. En este sentido, mientras en los campos de concentración se ideó una tecnología de exterminio masivo, en cada una de las prácticas cotidianas, en las instituciones oficiales y paraoficiales se radicalizó el proceso de burocratización tendiente a la atomización y el disciplinamiento del cuerpo social.

A la afirmación positivista de que todo lo que sucede es científicamente previsible según las leyes de la naturaleza o de la economía, la organización totalitaria añade la posición de “un hombre que ha monopolizado este

8 Arendt atribuye a los bóeres —descendientes de los colonos holandeses que a mediados del siglo XVII se instalaron en El Cabo— la invención de los campos de concentración destinados a administrar el trabajo de los pueblos nativos. Al respecto, Achille Mbembe (2011) ha propuesto la categoría de necropolítica para interpretar la aplicación del proyecto moderno europeo en el ámbito de los países denominados periféricos. Volveremos sobre este punto en el Capítulo II.

conocimiento y cuya cualidad principal es que él tenía siempre razón y siempre tendrá razón” (Arendt, 2006: 523). Una premisa que no se sustentaba en la veracidad de las declaraciones del líder, las cuales no podían ser desmentidas por los acontecimientos contemporáneos, sino solo por sus futuros éxitos o fracasos.

La máxima jerarquía del movimiento totalitario no admite disertación ni polémica, pues expresa las directrices que definen “científicamente” el rumbo que llevará a la prosperidad y al bien común. El aparato burocrático que instrumentaliza las directrices requiere entonces una subordinación estricta en cada uno de sus escalafones como también un plexo exhaustivo de funciones y normativas. Arendt observa una imbricación histórica entre el totalitarismo y la creciente masificación y burocratización de la sociedad que caracterizaron las primeras décadas del siglo XX: “Cuanto más grande se torna un país en términos de población, de objetos y de posesiones, mayor será su necesidad de administración y con esta el anónimo poder de los administradores” (Arendt, 2006: 113). El progreso civilizatorio exigía idear herramientas y ajustar los engranajes técnicos que optimizaran la maquinaria humana, a través del dominio de un complejo sistema de oficinas en donde no era posible responsabilizar a nadie en particular, pues cada cual ejecutaba órdenes que en última instancia solo el líder podría validar.

Si, conforme el pensamiento político tradicional, identificamos la tiranía como el Gobierno que no está obligado a dar cuenta de sí mismo, el dominio de Nadie es claramente el más tiránico de todos, pues no existe precisamente nadie al que pueda preguntarse por lo que está haciendo. Es este estado de cosas, que hace imposible la localización de la responsabilidad y

la identificación del enemigo, una de las causas más poderosas de la actual y rebelde intranquilidad difundida por todo el mundo, de su caótica naturaleza y de su peligrosa tendencia a escapar a todo control.

(Arendt, 2006: 53)

El aparato burocrático conforma el instrumento esencial del totalitarismo en la medida en que inhibe la posibilidad de disenso en virtud de la cual se erige el sistema republicano de representación, cuyos principios fundadores habían diseñado los mecanismos para el ejercicio de la soberanía popular. Ahora bien, para comprender en forma cabal este marco conceptual, debemos detenernos en la crucial diferenciación entre violencia y poder, pues si bien estos términos pueden superponerse en ciertos aspectos y circunstancias, Arendt se encarga de precisarlos con el objetivo de desentrañar la peculiar forma de dominación inaugurada por los movimientos totalitarios.

La autora piensa la violencia específicamente en términos instrumentales, es decir, la fuerza material y el aparato burocrático con el que cuenta un gobierno para llevar a la práctica un objetivo determinado; mientras que el poder hace referencia a una práctica mancomunada de actores sociales, económicos y políticos en virtud de la cual se desarrolla la vida pública. En este sentido, “la extrema forma de poder es la de Todos contra Uno”, mientras que la forma extrema de violencia “es la de Uno contra Todos” (Arendt, 2006: 57). El poder se corresponde con la capacidad humana de actuar de modo concertado. Nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. En contraposición, la violencia puede ser ejercida por un solo hombre en tanto cuente con los medios y la voluntad para ejecutarla. Al respecto, Byung-Chul Han ha reflexionado

sobre esta misma distinción y propone que el ejercicio de la violencia física no es la aplicación del poder, sino la expresión de su fracaso (Han, 2016: 17). Tomando en consideración el planteo de Niklas Luhmann, Han entiende el poder como una *conducción comunicativa* (2016: 13) que permite catalizar el arranque de acontecimientos o influir de modo productivo sobre el curso de determinados procesos. La consagración del poder no oprime la libertad del otro, sino que crea las intermediaciones necesarias para difuminar los límites entre la libertad y el acatamiento. En este sentido, la configuración del poder guarda una relación de ambivalencia con la violencia, pues se enuncia en tiempo condicional y queda virtualizada como posibilidad negativa en el caso de que se transgredan los límites que el propio poder circunscribe (Han, 2016: 21).

Retomando el armado conceptual de Arendt, cabe destacar la definición del terror de Estado, que no es lo mismo que la violencia; es más bien la forma de gobierno que se instituye cuando la violencia, tras haber destruido las estructuras de poder, no abdica, sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un control absoluto. En este sentido, la eficacia del terror depende del grado de atomización social perpetrado, pues cualquier clase de resistencia organizada ha de desaparecer antes de que pueda dominar el terror.⁹

La implementación de un Estado policial enteramente desarrollado resulta fundamental en ese proceso de atomización donde la población en su conjunto es auscultada bajo el manto de la sospecha; “cada pensamiento que se desvía

9 “La diferencia decisiva entre la dominación totalitaria basada en el terror y las tiranías y dictaduras establecidas por la violencia es que la primera se vuelve no solo contra sus enemigos, sino contra sus amigos y auxiliares, temerosa de todo poder, incluso del poder de sus amigos. El clímax de terror se alcanza cuando el Estado policial comienza a devorar a sus propios hijos, cuando el ejecutor de ayer se convierte en la víctima de hoy. Y este es también el momento en el que el poder desaparece por completo” (Arendt, 2007: 77).

de la línea oficialmente prescrita y permanentemente cambiante es ya sospechoso, sea cual fuere el campo de actividad humana en la que suceda” (Arendt, 2007: 580). Es por ello que en una sociedad totalitaria el registro, el control y el seguimiento exigen la ubicuidad de los informantes, un dispositivo omnipresente que no solo involucre a los agentes profesionales a sueldo de la policía, sino a cualquier persona con la que se establezca un contacto. Allí donde el paradigma de la vigilancia se impone como normativa de interacción social, el otro deviene enemigo en potencia.

Giorgio Agamben ha planteado en las últimas décadas una intensa polémica en torno al marco teórico desarrollado por Arendt en su análisis del totalitarismo. A diferencia de la idea de un espacio/tiempo excepcional en el que el ejercicio del terror se impuso sobre la vida republicana, Agamben piensa el totalitarismo, y más específicamente, los campos de concentración, como el *nomos* —la matriz oculta— de la modernidad.

Desde una perspectiva basada en el análisis foucaultiano del biopoder,¹⁰ el autor observa una continuidad entre las premisas que guiaron la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano y el surgimiento de los campos de exterminio, pues es en la Declaración de 1789 donde aparece por primera vez enunciada con claridad la imbricación constitutiva de la vida natural, es decir, el puro hecho del nacimiento, como fuente de acceso al derecho; el principio del nacimiento y el principio de la soberanía se unen de forma irrevocable en el cuerpo del sujeto político para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación. De esta manera, la vida desnuda es investida como tal con el principio de soberanía: “La ficción implícita aquí es que

10 Abordaremos en forma puntual el paradigma biopolítico propuesto por Foucault y sus derivas teóricas en el Capítulo III de este libro.

el *nacimiento* se haga inmediatamente *nación*, de modo que entre los dos términos no pueda existir separación alguna” (Agamben, 2013: 163; el destacado pertenece al original). La nuda vida, y no el hombre como sujeto libre y consciente, se inscribe como fundamento ulterior de la legalidad. Con el surgimiento de los totalitarismos del siglo XX que precisamente hicieron de la vida natural el lugar por excelencia de la decisión soberana tras la gran convulsión del orden geopolítico de Europa subsiguiente a la Primera Guerra Mundial, lo que entra en crisis es “la diferencia hasta entonces oculta entre nacimiento y nación” (Agamben, 2013: 163), y se vuelve problemático el umbral móvil, arbitrario e inestable en virtud del cual se define el adentro y el afuera del espacio jurídico.

Pues bien, resulta pertinente examinar el marco teórico en el que cobran dimensión estas reflexiones. De acuerdo con el aparato crítico agambeniano, el estado de excepción no es un mecanismo eventual, sino que, por el contrario, ha conformado desde la antigüedad la matriz articuladora de la biopolítica occidental, a partir de un vínculo de exclusión inclusiva en el que se entraman lo jurídico y lo lingüístico:

El lenguaje es el soberano que, en estado de excepción permanente, declara que no hay un afuera de la lengua, que está, pues, siempre, más allá de sí mismo. La estructura particular del derecho tiene su fundamento en esta estructura presupositiva del lenguaje humano (2013a: 34-35).

Es en virtud de los marcos legales y lingüísticos que se diseña el proyecto para un hábitat circunscripto confinando a lo excluido a mantenerse en los bordes del dominio reglamentado, de manera tal que aquello que se concibe

como exterioridad, lo ilegal, lo no-lingüístico, se encuentra de manera virtual incluido en su propio ordenamiento.¹¹ La ley y el lenguaje establecen una relación de *bando* (Agamben, 2013: 69), un vínculo de abandono que excluye e incluye, separa y apresaa a la vez. El hombre se constituye como sujeto de derecho a través del lenguaje y deja al margen su propia animalidad, que perdura en una zona de indistinción entre el adentro y el afuera. En este sentido, la legalidad y el lenguaje instauran una escisión en el interior del *viviente hombre*, una frontera móvil que opera en la producción biopolítica de lo humano a través de las dicotomías hombre/animal, *phóné/lógos*, *bíos/zōé*. La “máquina antropológica de dominación” articula una relación de exclusión inclusiva, “una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión de un afuera” (Agamben, 2007: 75). Desde aquella distinción griega entre *zōé* (el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos “animales, hombres, dioses”) y *bíos* (forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo social), el *artefacto humano* se configura suprimiendo y conservando la nuda vida y la voz animal en un umbral de indistinción entre lo interno y lo externo.

Desde esta perspectiva, Agamben discute el mitologema contratista de Hobbes planteando que no se trata de una convención que selle de manera precisa y definitiva el paso

11 Al respecto, Agamben sostiene que el origen del espacio político occidental está marcado por una violencia *sagrada* que funciona como el mitologema inaugural en función del cual se delinean los marcos de la legalidad: “lo que está excluido de la comunidad es, en realidad, aquello sobre lo que se funda la vida entera de la comunidad y es asumida por esta como un pasado inmemorial y, sin embargo, memorable” (2008: 168). Las líneas que demarcan la cultura son inestables y provisionarias, esbozan regímenes fluctuantes a través de una relación excluyente/inclusiva en la que la ley y la soberanía formulan su propia paradoja. Tanto la ley como el soberano están, al mismo tiempo, fuera y dentro del orden establecido ya que cuentan con el poder legítimo de suspender su propia validez: “la ley está fuera de sí misma, está fuera de ley; o yo, el soberano, que estoy fuera-de-ley, declaro que no hay fuera-de-ley” (Agamben, 2012: 20).

de la naturaleza al Estado, sino que, entre los cuerpos individuales y el poder soberano, lo que se instituye a partir de la gubernamentalidad moderna es justamente esa relación de bando que había escindido ser viviente y sujeto político a través de una exclusión inclusiva o una inclusión excluyente desde la tradición clásica.

La gran metáfora del Leviatán, cuyo cuerpo está formado por todos los cuerpos de los individuos, ha de ser leída a esta luz. Son los cuerpos, absolutamente expuestos a recibir la muerte, de los súbditos los que forman el nuevo cuerpo político de Occidente (Agamben, 2013: 159).

La violencia soberana no se funda sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la nuda vida en el Estado. La modernidad abre así una nueva etapa de administración de los cuerpos, en la que se pone en discusión el umbral más allá del cual la vida deja de ser políticamente relevante. La distinción entre aquellas vidas dignas de ser vividas y aquellas otras plausibles de eliminación, explotación o abandono constituye la clave articuladora en torno a la cual ha gravitado en los últimos siglos el plexo normativo que distribuye cuerpos y territorios, jerarquías y sentidos.

El Estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del orden jurídico, pasa a ser ahora un nuevo y estable sustrato espacial, en el que habita esa nuda vida que, de forma cada vez más evidente, ya no puede ser inscrita en el orden jurídico. La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo y el *campo de concentración* es precisamente tal separación. A un orden jurídico sin

localización (el estado de excepción en el que la ley es suspendida) corresponde ahora una localización sin orden jurídico (el campo de concentración, como espacio permanente de excepción). El sistema político ya no ordena formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que alberga en su interior una *localización dislocante* que lo desborda, en el que pueden quedar incorporadas cualquier forma de vida y cualquier norma. El campo como *localización dislocante* es la matriz oculta de la política en la que todavía vivimos, la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis, tanto en las *zones d'attente* de nuestros aeropuertos como en ciertas periferias de nuestras ciudades (Agamben, 2013: 223; el destacado pertenece al original).

A través de la noción de precariedad, Judith Butler ha debatido en los últimos años este planteo de Agamben al señalar que el estado de excepción no resulta plausible de ser aplicado sobre la totalidad del cuerpo social, sino que más bien lo que rige en el mundo contemporáneo es una distribución diferencial de acceso al derecho, o en términos de Sayak Valencia, una diferenciación geopolítica de la vulnerabilidad (Valencia, 2010: 197-203). Desde esta perspectiva, la precariedad es una categoría que engloba a mujeres, *queers* y personas transgénero, a los pobres, los discapacitados y los apátridas, pero también a las minorías religiosas y raciales; “es pues una condición social y económica, pero no una identidad (efectivamente trasciende todas estas clasificaciones y produce alianzas potenciales entre los que no se reconocen como miembros de una misma categoría)” (Butler, 2017: 63). La precariedad subraya nuestra radical sustituibilidad y nuestro anonimato tanto en relación con ciertos modos socialmente facilitados

de morir y de muerte como con otros modos socialmente condicionados de persistir y prosperar. No es que primero nazcamos y luego nos volvamos precarios, sino que la precariedad es coincidente con el nacimiento como tal (el nacimiento es, por definición, precario), lo que significa que no solo importa el hecho de que un niño pequeño vaya a sobrevivir o no, sino sobre todo que su supervivencia dependa de lo que podríamos llamar una “red social de manos”. “Precisamente porque un ser vivo puede morir es necesario cuidar de ese ser a fin de que pueda vivir. Solo en unas condiciones en las que pueda tener importancia la pérdida aparece el valor de la vida” (Butler, 2010: 31).

Al respecto, la autora plantea una distinción terminológica entre *precaridad* [*precarity*] y *precariedad* [*precariousness*], observando que la *precaridad* implica una distribución desigual de la *precariedad*. Los grupos más expuestos a ella son los que más riesgos tienen de caer en la pobreza y el hambre, de sufrir enfermedades, desplazamientos y violencia, por cuanto no cuentan con formas adecuadas de protección o restitución. La *precariedad* es entonces concebida como una condición impuesta en forma política, en virtud de la cual se maximiza la vulnerabilidad y la exposición de las poblaciones,

de manera que quedan expuestas a la violencia estatal, a la violencia callejera o doméstica, así como a otras formas de violencia no aprobadas por los Estados, pero frente a las cuales sus instrumentos judiciales no ofrecen una suficiente protección o restitución”

(Butler, 2017: 40)

Uno de los artilugios fundamentales de la gubernamentalidad contemporánea para la legitimización de los programas de precarización geopolíticamente diferenciados

es, como sostiene Pilar Calveiro, la creación de escenarios bélicos: “la guerra contra los enemigos externos (guerra antiterrorista principalmente) y la guerra contra el crimen, que redundan en el encarcelamiento de los excluidos” (2012: 307) constituyen los ejes de un modelo securitario que justifica la intervención militar y la represión interna ampliando las atribuciones del Estado mediante figuras de excepción, en función de las cuales buena parte de la población queda fuera de toda protección legal. Mediante la instalación de la amenaza narcoterrorista se resignifican las retóricas de lo salvaje, lo obsoleto y lo bárbaro que han conformado, en los programas coloniales y neocoloniales, el revés sistemático de la civilización, la humanidad y la cultura (De Sousa Santos, 2010). Allí la figura del criminal/terrorista se presenta como un símbolo del mal que pone en riesgo la vida humana misma, por lo cual su eliminación no representa un delito, sino más bien una medida preventiva orientada a la autoconservación del cuerpo social. Se diagrama lo que Judith Butler denomina “marcos de guerra” (2010: 68), una matriz de percepción e inteligibilidad en función de la cual determinadas vidas devienen en una alteridad que atenta contra lo humanamente reconocido por las democracias neoliberales. En este sentido, no hay duelos, obituarios, ni discursos oficiales que habiliten llorar la muerte de aquellos que parecieran haber sido con anterioridad expulsados más allá de los márgenes de la legalidad: “se trata de una muerte pobremente marcada, [...] muertes que no dejan ninguna huella. Tales muertes desaparecen no tanto dentro del discurso explícito, sino más bien en las elipsis por las cuales funciona el discurso público” (Butler, 2006: 61).

En *La fuerza de la no violencia* (2020), Butler señala que esta distribución diferenciada de la duelidad debería ser reparada no tanto en términos de pactos o contratos jurídicos,

sino más bien en términos de cierta traducibilidad o intercambio cultural que sitúe la vulnerabilidad de la vida en la diversidad de sus formas como premisa fundacional de una ética universalista. Si como sostuvo Benjamin, el contrato es el “comienzo de la violencia legal” (Butler, 2020: 150), la traducción constituye la técnica pre o extra-contractual de llevar adelante la resolución (no violenta) de conflictos. La comunicabilidad recíproca instaaura un canal deconstructivo sobre las fantasmagorías racistas, clasistas y sexistas en las que se sostiene la violencia contemporánea, pues abre un campo dialógico, polémico y democrático que pone en suspenso el marco totalizador de la ley.

Bibliografía

- Agamben, G. (2007 [2002]). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2008 [1982]). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2012). *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Las Cuarenta.
- Agamben, G. (2013 [1995]). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Pre-Textos.
- Anderson, P. (1989 [1979]). *El Estado absolutista*. Trad.: Santos Juliá. Siglo XXI.
- Arendt, H. (2004 [1963]). *Sobre la revolución*. Alianza.
- Arendt, H. (2006 [1970]). *Sobre la violencia*. Alianza.
- Arendt, H. (2007 [1951]). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- Bataille, G. (1993 [1933]). *El Estado y el problema del fascismo*. Trad.: Pedro Guillem. Pre-Textos.
- Benjamin, W. (1970 [1940]). *Tesis de filosofía de la historia*. Taurus.

- Benjamin, W. (2001 [1921]). Para una crítica de la violencia. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus.
- Bloch, M. (1958 [1939-1940]). *La sociedad feudal. La formación de los vínculos de dependencia*. Trad.: Eduardo Perelló. UTEHA.
- Bodin, J. (1997 [1576]). *Los seis libros de la República*. Trad.: Pedro Bravo Gala. Tecnos.
- Bonnassie, P. (1993 [1991]). *Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental*. Trad.: Martín de la Hoz. Crítica.
- Butler, J. (2010 [2009]). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, J. (2017 [2015]). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- Calveiro, P. (2012) *Violencias de Estado: La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Siglo XXI.
- Clausewitz, K. (2008 [1832]). *De la guerra*. Trad.: Carlos Fortea. Terramar.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- Derrida, J. (1997 [1990]). *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Tecnos.
- Derrida, J. (1998 [1994]). *Políticas de la amistad*. Trad.: Patricio Peñalver. Trotta.
- Derrida, J. (2005 [2003]). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trad. Cristina de Peretti. Trotta.
- Derrida, J. (2009 [2003]). "Abraham, el otro", "Abraham, l'autre". *Revista Nombres*. Trad. Gabriela Balcarce, pp.129-170. Universidad Nacional de Córdoba.
- Derrida, J. (2010 [2002-2003]). *Seminario La bestia y el soberano*. Trad.: Patricio Peñalver. Manantial.
- Derrida, J. (2011). *Prejuzgados, ante la ley*. Trad. Jordi Massó y Fernando Rampérez. Avarigani.
- Elias, N. (1988 [1939]). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Trad.: Ramón Cotarelo. FCE.
- Foucault, M. (2001 [1968]). *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI.

- Galli, C. (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. FCE.
- Gramsci, A. (2012 [1971]). *La política y el Estado moderno*. Sol 90.
- Han, B-C. (2016). *Sobre el poder*. Barcelona, Herder.
- Han, B-C. (2020). "La emergencia viral y el mundo de mañana". En línea: <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofos-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html> (consulta: 20-05-2020).
- Hobbes, T. (2003 [1651]). *Leviatán*. Losada.
- Huizinga, J. (1961 [1919]). *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Revista de Occidente.
- Kant, I. (1998 [1795]). *Sobre la paz perpetua*. Tecnos.
- Kelsen, H. (2009 [1934]). *Teoría pura del derecho*. Eudeba.
- Maquiavelo, N. (1994 [1531]). *El príncipe*. Nuevo Siglo.
- Mbembe, A. (2011 [2006]). *Necropolítica*. Melusina.
- Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Un diálogo entre ausentes*. Katz.
- Mouffe, C. (1993). *The Return of the Political*. Verso.
- Schmitt, C. (2005 [1922]). *Teología política*. Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2010 [1950]). *El nomos de la tierra*. Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2015 [1927]). *El concepto de lo político*. Struhart & Cía.
- Strauss, L. (2008 [1932]). Comentario sobre *El concepto de lo político*. Meier, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Un diálogo entre ausentes*, pp. 133-168. Katz.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.
- Weber, M. (2002 [1919]). La política como vocación. *El político y el científico*. AC.
- Williams, R. (2003 [1976]). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la Sociedad*. Nueva Visión.

Capítulo 2

Violencia, política y territorio

Marcela Crespo Buiturón

Carolina Grenoville

Vera Helena Jacovkis

Miradas desde la periferia: el poscolonialismo

El término *poscolonialismo* surge y se consolida en la década de 1980 como una perspectiva específica dentro de los estudios literarios que centra su atención en los efectos globales del colonialismo europeo. Haciéndose eco de distintas teorías emergentes en las contiendas culturales de la posmodernidad, como la deconstrucción, la arqueología de los saberes practicada por Michel Foucault y la teoría psicoanalítica lacaniana, entre otras, el poscolonialismo pone el foco en problemas como la constitución de la subjetividad, la naturaleza de la identidad cultural y de género, los conceptos de *nacionalidad*, *raza* y *etnicidad*, y los modos de relación entre el lenguaje y el poder. Entre los aspectos que se le han objetado a esta corriente se encuentra su impronta culturalista, que, a menudo, relega a un segundo plano la matriz político-económica del colonialismo y del imperialismo. Más allá de esta acepción disciplinaria concreta, el término también se emplea con un matiz histórico y geográfico. En términos temporales, *poscolonialismo* remite a

un período de declive del imperialismo europeo que se inicia con la finalización de la Segunda Guerra Mundial, aunque el objeto de los discursos teóricos producidos en este marco son las prácticas discursivas hegemónicas y contrahegemónicas de todo el período colonial, desde el inicio mismo de la colonización. Asimismo, en la medida en que Europa y Estados Unidos mantienen su hegemonía política, económica y cultural, y que, por lo tanto, no puede hablarse de una “salida” o “fin” de la dominación colonial, los límites del referente temporal se vuelven aún más difusos. El término, además de aludir al momento inmediatamente posterior a la independencia de las antiguas colonias, apunta también a un período laxo que se extiende hasta nuestros días. Desde el punto de vista geográfico, el concepto no es más preciso. Refiere a una vasta unidad espacial conformada por las culturas afectadas por la dominación imperial dispersas en todos los confines del globo más allá de Europa. En los hechos, sin embargo, los estudios poscoloniales centraron su atención en las literaturas de África, Medio Oriente y el sureste asiático.

En “El fin de la temporalidad”, Fredric Jameson postula que el determinante fundamental de la posmodernidad es el movimiento de descolonización. En este trabajo, presenta un inventario de las formas propias de este estadio tardío del capitalismo (la sustitución de la lógica de la referencia por la lógica del significante, la reducción al presente y al cuerpo, y la fragmentación conceptual) e identifica el punto de inflexión que abre paso a la posmodernidad en el movimiento de descolonización que siguió a las guerras mundiales y que “súbitamente liberó una explosión de otredad sin paralelos en la historia humana” (2014: 768). Lo explosivo de la descolonización radica, según Jameson, en que barre con categorías reduccionistas y remanidas con las que tradicionalmente se buscó

contener e invisibilizar a las masas, como *casta, clase, raza* o *inferioridad biológica*, forzando así al individuo burgués (y europeo) a enfrentarse a una inmensa multitud de otros a los que debe ahora reconocer como iguales. El acontecimiento de la descolonización no solo sacó a la luz el extractivismo colonial sobre el que se basaba la prosperidad imperial. También puso de manifiesto que existía otra historia que podía ser contada desde la perspectiva no ya de los “quinientos millones de hombres”, sino de esos “mil quinientos millones de indígenas” que también poblaban la tierra, para emplear la célebre y sarcástica expresión de Jean Paul Sartre en el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon (2018: 7).

Si bien los antecedentes de este proceso de descolonización pueden remontarse a las luchas independentistas americanas del siglo XIX, lo cierto es que la independencia de India en 1947, la Revolución comunista china de 1949 (que puso fin tanto al largo período de guerra civil como a la permanente amenaza de una ocupación extranjera), y la descolonización de África, que se inició a mediados de la década de 1950, pusieron en evidencia la situación de las grandes masas de desposeídos y de los países periféricos. Esta coyuntura política planteaba un conjunto de problemas y desafíos que, pese a no ser del todo nuevos, se hizo imperioso atender: el choque entre identidad cultural y los códigos económicos, políticos y culturales impuestos por el colonialismo, la vigencia de esos códigos en las repúblicas nacientes, la integración a los procesos de modernización imperantes y las relaciones neocoloniales en el nuevo orden global. Ahora bien, la descolonización de este período implicó además una verdadera reinterpretación de la época colonial y del período republicano especialmente centrada en las clases y grupos subalternos. Desde sus inicios, en el

descolonialismo¹ se entrelazaron propósitos políticos de liberación de los poderes coloniales bajo sus diferentes formas y propósitos académicos orientados a la construcción de una historia que tuviese como actor principal al pueblo colonizado. De este modo, el descolonialismo contribuyó a precisar los vínculos entre colonos y colonizados, entre el centro y la periferia, así como también entre política y epistemología.

La experiencia de la migración poscolonial implicó una verdadera transformación de los saberes en la medida en que activó un conjunto de memorias y narrativas de la diáspora que recuperaban los rastros de una historia acallada y encubierta por el poder colonial. Asimismo, la nueva demografía del orden mundial constituía una demostración palmaria de la verdad de la vida metropolitana organizada sobre la base del sistema de explotación imperialista. Los trabajos pioneros de Edward Said resultan especialmente elocuentes al respecto, al desmontar los mitos civilizatorios de la ideología imperial y señalar la coexistencia y mutua dependencia del centro y la periferia. La imaginación colonial tiende a reubicar a las comunidades colonizadas no solo en el espacio sino también en el tiempo. Al asignarles un lugar en una era pasada, redefine a los locales como sujetos arqueológicos de una misma (y única) historia, escindiendo el presente de los pasados preeuropeos y la vida metropolitana de la sociedad

1 Empleamos los términos *descolonialismo*, *descolonialidad* y *descolonización* de manera análoga a los usos más extendidos de los términos *(pos)modernismo*, *(pos)modernidad* y *modernización*. Mientras que *(pos)modernidad* suele emplearse para hacer referencia al período histórico, el término *(pos)modernismo* se reserva para hablar de las prácticas culturales, manifestaciones artísticas y discursos teóricos asociados con la experiencia de la (pos)modernidad. *Modernización*, por su parte, al igual que *descolonización*, se refiere a los procesos sociales, políticos y económicos en virtud de los cuales se produce el tránsito o pasaje de un modelo de sociedad a otro.

colonial.² De este modo, el imperialismo enmascara la naturaleza de su propio sistema y les niega a los colonizados su condición de agentes históricos que tienen una identidad y un pasado propios, reivindicaciones sobre el presente y proyectos a futuro. La exhibición obscena de la riqueza en la literatura realista inglesa (como ocurre en las novelas de Jane Austin) constituye para Said la prueba más cabal de la presencia de hecho de la periferia en el centro: cada uno de los exóticos artículos de lujo que allí se describen tiene su origen en el trabajo esclavo en las Indias Occidentales.

El espacio geopolítico y la idea historicista del tiempo como un todo progresivo y ordenado ingresaban así en un profundo proceso de revisión. A la par que cobraba visibilidad todo un conjunto de saberes y discursos discontinuos, Europa asistía a un proceso de “provincialización” en función del cual sus ideas sobre el progreso y el crecimiento ilimitado, el tiempo y el territorio dejaban de concebirse como universales para pasar a pensarse como parte del particular contexto europeo de producción.³ Para dar cuenta de la condición fronteriza de las poblaciones colonizadas y colonizadoras era necesario, entonces, echar por tierra los dispositivos epistemológicos de Occidente. En este contexto de reelaboración de las categorías de *espacio, historia y cultura*

2 Un ejemplo elocuente es el modo en que la historia europea suele describir e interpretar los movimientos independentistas en América Latina que tuvieron lugar en la primera mitad del siglo XIX como efecto de las guerras napoleónicas o, en el mejor de los casos, como un producto de la exportación e implantación del liberalismo político europeo y de las ideas revolucionarias francesas al nuevo continente. En las antípodas de este “(sin)sentido común”, Aníbal Quijano, uno de los principales referentes de la teoría descolonial sobre el que volveremos en el siguiente apartado, advierte que la modernidad como asociación entre razón y liberación se dio al mismo tiempo en Europa y en América Latina, e incluso que el movimiento intelectual y político nacionalista —clara expresión del reformismo de la Ilustración— se dio más temprano y de manera más concreta en América que en Europa (1988: 46-47).

3 Debemos el concepto de *provincialización de Europa* al trabajo de Dipesh Chakrabarty (2000).

comienza a gestarse una nueva concepción de la subjetividad caracterizada por el reposicionamiento perpetuo, la experiencia de la liminaridad y la autoenajenación.

Frantz Fanon o de cómo sustraerse de la mordedura colonial

Un hito de este período poscolonial lo constituyen los trabajos del pensador y revolucionario martiniqués Frantz Fanon. En 1952, se publica *Piel negra, máscaras blancas*, en el que Fanon desarrolla por primera vez el eje principal de su producción: la alienación cultural colonial y la formación de la autoridad tanto individual como social. El fenómeno fundamental de la colonialidad, según Fanon, no es la subyugación física sino el proceso de despersonalización al que se somete al colonizado y que lo lleva a identificarse con el colonizador e incluso a sacrificarse por él. La condición colonial y poscolonial se caracteriza por la sobredeterminación desde afuera del sujeto: “es el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado” (2018: 36). La retórica colonial es una retórica maniquea que divide al mundo colonizado en dos compartimientos estancos en función de la raza: “la especie dirigente es, antes que nada, la que viene de afuera, la que no se parece a los autóctonos, a los ‘otros’” (2018: 41). Y el colonizado es deshumanizado por medio de un “lenguaje zoológico” que lo rebaja a la condición del animal. El individuo es capturado así por un poder que lo conmina a localizarse con arreglo a los centros de referencia temporales, espaciales y culturales que instituye la voz del amo. Si bien la subjetivación siempre se lleva a cabo a partir de relaciones imaginarias con el sí mismo que resultan en mayor o menor medida funcionales al poder, en las sociedades coloniales, donde las relaciones de dominio y opresión son abiertas y desembozadas, la enajenación se torna

evidente. El colonizado se constituye así en una figura emblemática de la extranjería de la subjetividad del mismo modo que el “musulmán”, cifra de los campos de exterminio nazi, pone al desnudo la escisión entre el sujeto viviente y el hablante.⁴

Casi diez años más tarde, en 1961, ya en el contexto de la guerra de Independencia de Argelia, se publica *Los condenados de la tierra*. Escrito al calor de los acontecimientos y concebido como una herramienta concreta en la lucha por la emancipación, este texto no solo ahonda en la idea del sujeto y el concepto de la historia del orden colonial, sino que constituye además un claro llamamiento a tomar el poder por medio de la confrontación directa y la lucha armada. A tono con el clima cultural y revolucionario de la época, Fanon reivindicará aquí la violencia como un método político válido y hasta necesario a los fines de la liberación nacional. La descolonización se presenta aquí como un proceso desgarrador y violento en un sentido doble. Por un lado, se trata del encuentro de “dos fuerzas congénitamente antagónicas” y que solo puede resolverse por medio de la sustitución total, completa, de una “especie” de hombres por otra “especie” de hombres (Fanon, 2018: 36), de una unificación ya sea sobre la base de la nación, ya sea sobre la base de la raza, pero en cualquiera de los casos que constituya una reivindicación del colonizado. Por otro lado, la

4 En *Lo que queda de Auschwitz*, Giorgio Agamben desarrolla su teoría del testimonio como interlocución a partir del singular vínculo que se establece entre el sobreviviente de los campos de exterminio y que puede testimoniar, y el *musulmán*, término con el que en los campos se designaba a quienes se encontraban en el umbral en que el hombre deja de ser humano, a los que tocaron fondo y por ello ya no pueden hablar. La laguna que el musulmán inscribe en todo testimonio sobre la experiencia de los campos constituye una manifestación emblemática de la experiencia desubjetivante inherente a todo acto de palabra: “Yo significa la separación irreductible entre funciones vitales e historia interior, entre el devenir hablante del viviente y el sentirse viviente del hablante” (2002: 131).

descolonización implica arrancar al sujeto y al pueblo colonizado de la estructura cerrada (la biografía, la historia) que lo constituía, y este esfuerzo por sustraerse de la “mordedura colonial” no puede ser sino violento.

El colonialismo trastoca y destruye la cultura, la memoria y la historia previa del pueblo oprimido con miras a que este acabe por despreciarse a sí mismo.

No se ha demostrado suficientemente quizá que el colonialismo no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado. El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila. Esa empresa de desvalorización de la historia anterior a la colonización adquiere ahora su significación dialéctica.

(Fanon, 2018: 233)

El proceso de enajenación cultural acaba por convencer a negros, mestizos e indígenas de que el dominio colonial los libera de la barbarie y la animalización, al impedirles dar rienda suelta a sus instintos más elementales: “La madre colonial defiende al niño contra sí mismo, contra su yo, contra su fisiología, su biología, su desgracia ontológica” (Fanon, 2018: 234). La descolonización, por lo tanto, es también un combate contra estas ideas colonialistas y concepciones del mundo inscritas en el cuerpo de los condenados de la tierra. Ese combate se lleva a cabo mediante la valorización del propio pasado negado y la afirmación de la cultura negra pero, fundamentalmente, mediante la institución de una instancia de enunciación que redefine la distribución de sujetos y objetos en la comunidad.

El verdadero escándalo del libro de Fanon, según Sartre, es que se emplea la lengua francesa para dirigirse únicamente a los colonizados y los europeos pasan de ser los únicos interlocutores válidos a ser aquellos de quienes se habla, “los objetos de razonamiento” (2018: 10).

Sin embargo, a pesar de los propósitos enunciados, Fanon no solo advierte la paradoja de que el camino de la descolonización se halle en parte trazado por el colono, sino también que la polarización en el par víctima-victimario, negros-blancos, ineludible en el contexto de la guerra, no permite dar cuenta del fenómeno histórico y cultural en toda su complejidad. En este punto, *Los condenados de la tierra* no rehúye las medias tintas: la oposición de la cultura africana a la cultura europea como si se trataran de un todo homogéneo y la respuesta “continental” del colonizado se presentan como una herencia de la racialización del pensamiento que practicaron los europeos en ese territorio y que los llevó a oponer la “cultura blanca” a las demás “inculturas” desconociendo las diferencias culturales de las distintas naciones y territorios (2018: 235). Asimismo, el vínculo colonial reaparece en las flamantes repúblicas bajo diferentes máscaras. La burguesía nacional de los países subdesarrollados, lejos de orientarse a una reorganización del Estado en función de relaciones nuevas, aspira a heredar los privilegios de la etapa colonial y a ocupar el lugar de la antigua población europea. El Estado naciente se estructura así a partir del patrón de la colonialidad y la vida se organiza según la misma conciencia racializada que regía en la colonia.

Finalmente, la completa emancipación de las matrices ideológicas coloniales también se revela como una tarea imposible: la internalización del vínculo impide trazar un límite claro entre las ideas del amo y del subalterno. La lucha contra el europeo es también una lucha contra el *sí mismo*. El sueño de la expulsión de la subjetividad de todo

aquello que se reconoce como europeo enfrenta al colonizado al terror al vacío: no hay un pasado incontaminado al que volver. De igual modo, como bien advierte Sartre en el “Prefacio”, al exhibir el espectáculo del “*striptease* de nuestro humanismo”, Fanon contribuye a descolonizar también a los europeos: “están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros” (2018: 27). Colonizado y colonizador se hallan anudados a ese dispositivo colonial, pero los términos de la articulación y el agenciamiento consiguiente se encuentran en disputa y pueden todavía asumir una figuración diferente. La subjetividad, en suma, ha de forjarse en la Revolución.

Edward Said. Una genealogía de los discursos europeos sobre el “otro”

En este contexto histórico de descolonización y movimientos migratorios, tiene lugar otro fenómeno que será crucial en el desarrollo de los estudios poscoloniales: la incorporación de investigadores del tercer mundo a universidades e instituciones académicas europeas y, principalmente, norteamericanas. Los estudios sobre las culturas de los países periféricos adquieren así una notoriedad a nivel global. En efecto, con la publicación de *Orientalismo* en 1978, del crítico y teórico literario palestino Edward W. Said, las investigaciones sobre la colonialidad comienzan a recortarse como un campo de estudios específico en el ámbito académico. En este trabajo, Said reunía saberes provenientes de distintas disciplinas o especialidades del campo de los estudios literarios, como la teoría gramsciana de la hegemonía, las literaturas comparadas, los estudios culturales o el método arqueológico de Michel Foucault, en una teoría y una metodología novedosas para la investigación

social y cultural que incidían tanto en la noción de *cultura global* como en la perspectiva de análisis. En lugar de optar por un punto de vista presuntamente neutral y objetivo, Said explicita el lugar de enunciación y desde esa posición excéntrica y eminentemente inestable interroga los procesos de constitución de las identidades culturales nacionales y los procesos de institucionalización de la literatura. La crítica poscolonial no se limita a denunciar las relaciones entre los escritores e intelectuales occidentales y el imperialismo; restablece además el vínculo entre la academia y la política a partir de una conciencia comprometida que reúne en una misma figura al investigador, al crítico literario y al activista.

Como se explicita en la “Introducción” de *Orientalismo*, Said parte de la noción de discurso desarrollada por Foucault para realizar una arqueología de los saberes europeos sobre “lo Otro”:

En la misma medida en que lo es el propio Occidente, Oriente es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para Occidente. Las dos entidades geográficas, pues, se apoyan, y hasta cierto punto se reflejan la una en la otra (1990: 23).

El discurso orientalista constituye, entonces, un conjunto de ideas sobre Oriente que nace de las relaciones coloniales que Francia e Inglaterra mantuvieron con la India y los países del Mediterráneo oriental, y que después de la Segunda Guerra Mundial continuaría funcionando como modelo para el dominio norteamericano sobre Oriente. Como todo discurso de saber-poder, el orientalismo no puede reducirse a una mera construcción imaginaria, sino que tiene la capacidad (o la fuerza) para adecuar la realidad de Oriente a la

cosmovisión occidental. A partir de una lectura contrapuntística de novelas realistas inglesas y francesas del siglo XIX, Said exhibe los paradigmas empleados en la representación de las sociedades coloniales y poscoloniales y desenmascara las relaciones recíprocas existentes entre el dominio imperial y las producciones culturales de Occidente. La literatura y el arte europeos se desempeñaron como eficaces instrumentos de legitimación simbólica, y de reafirmación y hasta celebración de las relaciones coloniales de dominación.

Tanto *Orientalismo* como *Cultura e imperialismo* (1993), que es una suerte de continuación de las tesis desarrolladas en la década del setenta, ofrecen un repertorio de los estereotipos o el “aparato de ideas orientales” producidos desde los centros de poder con los que se buscó naturalizar un determinado imaginario a la par que instituir una forma de (auto)gobierno. La literatura acompañó la experiencia colonial proveyendo elementos que permitirían consolidar, entre otras cosas, una concepción estática y esencialista de la identidad y reforzar el consenso al interior de cada sociedad respecto de las políticas expansionistas. Algunos de esos rasgos que Said releva son la ausencia de cuestionamientos de la diferencia racial; la configuración de un mundo masculino dominado por los viajes, el comercio y la aventura; el color local; y la visión enciclopédica y el inventario positivista tanto para describir el paisaje como para sustentar la división entre blanco y no blanco. Mediante estos símbolos, internalizados más que comprendidos tanto por parte de los europeos como de los colonizados, Occidente se garantizaba la reproducción de las relaciones coloniales.

El orden colonial contó no solo con una legislación y un poder de policía que aseguraba su cumplimiento, sino también con una etnografía propia que se manifiesta en el carácter abiertamente motivado del Oriente representado en los textos literarios: la vestimenta, la comida, las

costumbres, las relaciones amorosas y los paisajes, pese a su diversidad, se condensan y articulan a partir de unos pocos significados parciales e intencionales (como el despotismo, la crueldad o la sensualidad orientales) destinados en todo momento a reforzar la asimetría y a mostrar como necesario el dominio imperial. El espacio literario se vuelve así un suelo propicio desde donde interpelar los sentidos históricos en virtud de una inquisición geográfica que permite exponer las relaciones complejas entre un centro metropolitano y un territorio distante.

Teorías poscoloniales: la diferencia cultural y la reescritura como deconstrucción de la autoridad

La poscolonialidad como concepto se consolida hacia la década del ochenta entre los historiadores indios que se agruparon en torno a la revista *Subaltern Studies*, fundada por Ranajit Guha para analizar el legado del colonialismo británico en la India.⁵ En línea con los trabajos pioneros de Fanon y de Said, la teoría poscolonial revisa las historias homogeneizadoras forjadas en los centros metropolitanos a la luz de las perspectivas y experiencias periféricas. Corriéndose de categorías conceptuales como *etnia*, *clase* o *género*, estos pensadores centran su atención en los procesos que tienen lugar en la articulación social de las diferencias culturales. Los conceptos de *subjetividad* y de *nacionalidad* son recuperados por la teoría a la luz de una concepción relacional y abierta tanto del espacio y el tiempo como de la identidad. Desde esta perspectiva antiesencialista, la

5 Un análisis detallado sobre el concepto de poscolonialidad puede encontrarse en el trabajo de Javier Pinedo "Apuntes sobre el concepto poscolonialidad: semejanzas y diferencias en su concepción y uso entre los intelectuales indios y latinoamericanistas".

identidad individual (el subalterno) y comunitaria (la nación o el pueblo) son presentadas como construcciones culturales que se establecen a partir de afiliaciones sociales y textuales. La identidad ya no aparece asociada a una cultura nacional homogénea o a una comunidad étnica orgánica, ni siquiera a una tradición histórica específica (en términos generales, una *filiación cultural*), sino a una posición — siempre tentativa e inestable— que asume el sujeto como resultado de negociaciones complejas y de estrategias de identificación que se producen en torno a una idea de comunidad que es más un proyecto que una realidad.

La tarea del crítico consiste, precisamente, en revelar los vínculos entre el agenciamiento histórico y los procesos de significación. ¿Cómo se llevan a cabo estas afiliaciones o identificaciones textuales? ¿Cómo se produce la diferencia cultural? ¿Qué tipo de compromiso político puede asumirse desde una perspectiva teórica que parte de la hibridez cultural e histórica del mundo poscolonial? El análisis textual de la colonialidad pone de manifiesto las estrategias de representación empleadas para producir sujetos coloniales que responden a un doble cometido: ser asimilables culturalmente a los colonizadores y al mismo tiempo diferentes de ellos, y, por lo tanto, pasibles de ser colonizados. Esta asimilación cultural se pone especialmente de manifiesto en los discursos nacionalistas que, si bien desempeñaron un papel decisivo en las luchas independentistas en América Latina primero y en India y África después, continuaron produciendo formas de identificación y diferencias sociales estructuradas en muchos casos bajo el mismo patrón de la colonialidad. A la par que rechazó al invasor extranjero, el nacionalismo aceptó e imitó el valor de los estándares establecidos por la cultura extraña y, de este modo, afirmó una identidad cultural que se fundó paradójicamente en el rechazo de las cosmovisiones y costumbres locales, concebidas como un obstáculo para el

progreso y la modernización: “Así produjo un discurso en el cual, incluso al desafiar la pretensión colonial de dominación política, también aceptó las mismas premisas intelectuales de ‘modernidad’ sobre las cuales la dominación colonial se basaba” (Chatterjee, 2000: 164).

Es en este sentido que Homi K. Bhabha se pronuncia en contra del nacionalismo, aunque sin dejar de problematizar el concepto de *nación*:

El discurso del *nacionalismo* no es mi interés principal. En algunos sentidos, es contra la certidumbre histórica y la naturaleza establecida de ese término que estoy intentando escribir sobre la nación occidental como una forma oscura y ubicua de vivir la *localidad* de la cultura (2011: 176).

Siguiendo a Benedict Anderson (1993), Bhabha analiza el nacionalismo en función de los grandes sistemas culturales que lo precedieron, lo cual supone poner el foco no ya en la “disciplina de la *polis* social” o en las ideologías políticas adoptadas a conciencia, sino en *cómo se escribe* la nación. De este modo, la emergencia de la nación aparece indisolublemente ligada a la representación de la vida social en la que la cultura narrativa de la novela realista desempeña un papel fundamental. Como señala Bhabha,

este abordaje pone en tela de juicio la autoridad tradicional de aquellos objetos nacionales del conocimiento —la Tradición, el Pueblo, la Razón de Estado, la Cultura de la Élite, por ejemplo— cuyo valor pedagógico a menudo reside en el hecho de que son presentados como conceptos holísticos, situados dentro de una narrativa evolucionista de la continuidad histórica (2010: 13).

En el capítulo “Diseminación”, incluido tanto en *Nación y narración* de 1990, como en *El lugar de la cultura* de 1994, Bhabha desarrolla la tesis del carácter liminar de la nación que desplaza la mirada hacia los márgenes de la modernidad y las narrativas de la escisión y la ambivalencia. Aunque parezca paradójico, es precisamente el carácter centralizador y homogeneizante del ideario de la nación (que en las sociedades coloniales cobró forma en una narrativa histórica relativamente coherente hereditaria del legado colonial) lo que determina su realidad liminar. A pesar de que se emplee para señalar la idea de unidad, la nación se organiza sobre la base de formas de identificación contingentes que se constituyen en oposición a otra nación (el enemigo externo) o a partir de antagonismos sociales internos (la identificación de un enemigo interno, como el proletariado, el indígena, el negro, etc.).

El proceso de reescritura que se emprende bajo la administración colonial ubica a las ideologías iluministas en una posición contradictoria: las mismas ideas de libertad, justicia, individualismo o autonomía se emplean en el mundo colonial para abolir esos derechos y pretensiones que pregonan en Occidente. Esta distribución arbitraria de los discursos que les permite asumir —según quién hable y el contexto institucional— estrategias opuestas deja al descubierto la naturaleza narrativa de la racionalidad política y habilita una profunda revisión de los postulados universalistas de la Ilustración. Los mismos elementos discursivos que sirvieron como instrumento de poder serán reapropiados desde otras culturas para combatir la dominación colonial. Simultáneamente a este proceso de colonización del lenguaje, de la historia y del espacio, se fue conformando así un saber histórico y táctico a la vez en el que confluían discursos discontinuos y marginados que implicaban una clara impugnación de la legitimidad

de una instancia teórica unitaria y se constituían en un punto de resistencia.

Con la identidad individual ocurrirá algo parecido. En “¿Puede hablar el subalterno?”, la crítica literaria y cultural Gayatri Spivak (1988) analiza la producción discursiva de los sujetos subalternos. Nombres como “indio”, “asiático”, “Oriente” con los que los subalternos son identificados y se identifican han sido forjados en el marco de un discurso colonial y de encuentros violentos entre colonos y colonizados. Ahora bien, Spivak reconoce al mismo tiempo un uso táctico del esencialismo: hay ocasiones en que la constitución de un sujeto soberano resulta necesaria para desafiar la hegemonía del discurso colonial. Reconocerse y afirmarse como “negro”, “indio”, “mujer” puede ser también un modo de oponerse a la violencia epistémica que se despliega en los discursos y saberes sobre “el otro”. Las formaciones sociales se reproducen mediante la repetición de estereotipos, pero esta repetición, como vemos, tiene un potencial subversivo en la medida en que pone en riesgo la propia estructura que se buscaba perpetuar. Los enunciados de identidad que instituye la autoridad colonial y que sirven para producir sujetos normales y abyectos son reapropiados por los colonizados para su autodefinición, invirtiendo así la fuerza performativa del lenguaje para establecer la diferencia cultural. La reescritura así comprendida permite reintroducir la idea de futuridad y cambio en el pensamiento político.

La literatura colonial y los fundamentos retóricos de la conquista

Desde una perspectiva también centrada en la producción discursiva del mundo colonial y los desplazamientos que habilita la reescritura, Mary Louise Pratt analiza las literaturas producidas en los territorios ocupados tanto en África como

en América y las prácticas discursivas contrahegemónicas que pusieron en crisis los saberes utilizados para legitimar el dominio europeo. Su trabajo *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (1992) estudia la literatura de viajes y de exploración en relación con la expansión política y económica de Europa a partir de 1750. Al analizar comparativamente la experiencia colonial de dos continentes, Pratt logra sentar las bases de una retórica de la conquista y la colonización, esto es, un dispositivo discursivo común que proveyó un sistema global de representaciones desde el cual salvar las tensiones entre idealidades y realidad.

El *discurso expansionista* bajo sus distintas inflexiones (retórica misionalista o evangelizadora, retórica científica y esteticista de los sujetos de la historia natural, retórica pragmático-economicista) contribuyó a configurar un territorio y un mapa humano que acabarían por dar forma a las comunidades nacionales. Entre las características de este arsenal retórico, se desatacan el juego especular con un otro diferente; la negación de la historia de las sociedades nativas; la representación del espacio como vacío y, por lo tanto, que reclama la intervención europea; procedimientos como la analogía (el régimen de la semejanza) y la eufemización; tropos típicamente imperiales, como la escena panorámica “monarca de todo lo que veo” y el “ensueño industrial”. Se trata de una retórica polarizante y de la presencia, que, al negar la historia del proceso de conquista y colonización, torna a la violencia esencialista. Nuevamente, es el enfoque específico de la crítica literaria el que permite ponderar el rol preponderante que desempeñaron las ciencias humanas y la literatura en particular en el dominio imperial y desentrañar los códigos con que se crearon y modelaron los territorios colonizados para los europeos.

La religión y el carácter evangelizador de los primeros asentamientos europeos en suelo americano funcionaron

como justificación ideológica del establecimiento de nuevas rutas comerciales y mercados coloniales de ese temprano movimiento expansionista denominado significativamente *Conquista*. El viaje que caracterizó este estadio inicial de conciencia planetaria de Europa fue la circunnavegación, y la cartografía y los distintos géneros discursivos coloniales (en su mayoría de naturaleza jurídica), que le asignaron una primera forma representacional al espacio americano, fueron la herramienta primordial de organización de los territorios conquistados, incluso de los aún no explorados.

Pero a comienzos del siglo XIX puede percibirse un cambio sustancial en esta concepción planetaria: tiene lugar en ese momento una suerte de segunda conquista de América del Sur. Los antiguos conquistadores del siglo XVI son sustituidos por un nuevo sujeto imperial, el naturalista, que si bien se pavoneará inocentemente por el territorio americano en apariencia ajeno a cualquier proyecto de dominación, su visión no solo dejará huellas profundas en el pensamiento local, sino que será determinante para reubicar a América Latina en el nuevo escenario político-económico de escala mundial basado ahora en la posesión de tierras y recursos más que en el control sobre las rutas. Pratt denomina “anticonquista” a esta “visión utópica e inocente de la autoridad europea” que genera la nueva hegemonía global (2011: 84). La historia natural será el correlato ideológico de un nuevo tipo de viaje utilitario, el “viaje tierra adentro”, y de un nuevo modo de relacionarse con el espacio. Por medio de la sistematización de la naturaleza americana se abría el camino a europeos y criollos para la vigilancia territorial, la apropiación de recursos y el control administrativo de territorios ignotos.

El “ojo ordenador” del científico reorganiza la naturaleza, concebida ahora como caos, y la reduce a una formación específica del pensamiento configurada por un nuevo sistema

de variables: “Como construcción ideológica, la sistematización de la naturaleza representa al planeta apropiado y reorganizado desde una perspectiva europea y unificada” (Pratt, 2011: 81). Las estrategias cognitivas de las que se valen los viajeros científicos para narrar su experiencia en el nuevo mundo ante un público eminentemente europeo acaban por conformar una epistemología en territorio americano que proveerá una gramática y un glosario adecuados para decodificar el espacio. El océano se constituye en uno de los referentes principales para significar la llanura y la pampa en una analogía que, más que la expresión de un espacio, es construcción, proyecto y proyección en el futuro. La ideología del nuevo continente, como bien advierte Pratt, ha sido desde Colón en adelante, la imagen de la naturaleza virgen: “El estado de naturaleza virgen es celebrado como un estado vinculado con el proyecto de intervención transformadora de Europa” (2011: 240).

La sistematización de la naturaleza fue no solo un discurso europeo sobre mundos no europeos, sino también, como sugiere Pratt, un discurso urbano sobre mundos no urbanos y un discurso burgués sobre los oprimidos (2011: 78). Las premisas intelectuales de modernidad en las cuales se basa la dominación colonial seguirán teniendo plena vigencia en los discursos nacionales que confrontan con la pretensión colonial de dominación política. Los sujetos colonizados emprenden su propia representación a partir de “representaciones autoetnográficas”, es decir, representaciones que adoptan procedimientos, modelos de conducta y patrones ético-sociales comprometidos con el colonizador:

Si los textos etnográficos son un medio por el cual los europeos representan para ellos mismos a sus (usualmente subyugados) otros, los textos autoetnográficos

son los que los otros construyen para responder a esas representaciones metropolitanas o para dialogar con ellas. (Pratt, 2011: 35)

La perspectiva del colonizador (el ojo del amo) subsiste en la mirada de los narradores y protagonistas de los relatos de las siguientes centurias, que no podrán sino desbrozar la realidad local a partir de sus mismos pre-juicios, aunque en ocasiones con el propósito de cuestionar tanto los sentidos hegemónicos como el lugar de enunciación y su legitimidad.

Las redes textuales (que involucran tanto un sistema de citas y referencias como la circulación y difusión de las obras) que se tramaron entre los distintos textos de las élites nacionales y los numerosos relatos de viajeros al Cono Sur dan cuenta de los desplazamientos y apropiaciones de modos de percepción, valores y roles sociales modélicos en función de los cuales los intelectuales criollos organizaron patrones de verosimilización y perfilaron identidades culturales concretas. La propia mirada colonial y conquistadora se construye sobre la base de la experiencia europea de la geografía americana configurando un ideario de nación cuya conceptualización estará regulada por los lineamientos de las políticas imperiales. Una vez asimilado el punto de vista forastero como propio, los actores tradicionales pasaron rápidamente a ser los *extranjeros*, cualidad cuidadosamente construida y definida sobre las bases etnoculturales de los países europeos.

Acerca de la violencia epistemológica: la (des)colonialidad del saber

Esta serie de reflexiones que se han abordado en el apartado anterior y que dan cuenta de problemáticas iluminadas,

en gran medida, por autores que se han dado en llamar *pos-coloniales*, tienen sin duda eco entre los pensadores latinoamericanos, aunque con algunas notorias distancias.

Frente a la red de discursos eurocentrados que han orientado y definido las bases epistemológicas del continente, impuestas sobre la clausura y borramiento de los saberes locales, lo cual habilita el concepto, justamente, de *violencia epistemológica*, se ha vuelto necesario un abordaje desde y sobre América Latina, cambiando así la perspectiva desde la que ensayistas, poetas, filósofos, sociólogos, filólogos, historiadores se piensan a sí mismos y perciben el mundo. El punto es que se ha instalado la conciencia de que las categorías que regían sus abordajes (centro-periferia, orgánico-inorgánico, femenino-masculino, civilización-barbarie, arte-artesanía, etc.) han sido impuestas por culturas colonialistas, pero ¿resultan operativas esas categorías —por lo general, binarias— para pensar textos como “Mi tío, el jaguaeté”, de João Guimarães Rosa, en los que la naturaleza, desde luego, no es solo un paisaje sobre el que se ejercen fuerzas de dominación y transformación, sino un espacio en el que el ser humano, los animales y la selva están conectados, donde las dicotomías cazador-presa o víctima-victimario no funcionan porque toda comida es antropofágica, ya que hay solo una vida que requiere “devorar” para mantenerse? Es decir, ¿cómo se puede analizar esta realidad a partir del pensamiento binario eurocentrado, si solo hay un cuerpo que se continúa en diversas formas corporales? La pregunta que ronda, entonces, es ¿hay otras categorías posibles? Pero, claro, el ojo ordenador del científico europeo, como decía Pratt, o bien el discurso historiográfico, que solo incluye a nuestra América, curiosamente, a partir de 1492, hacen replantearse, desde esta parte del mundo también, lo que Spivak se preguntaba tan polémicamente: ¿puede hablar

un subalterno? Y que glosa y reformula Giuliano (2018) con su “¿podemos pensar los no-europeos?”.

Emergen así investigaciones que intentan elaborar categorías que permitan otros modos de pensar y vivir diferentes de los que el punto de vista colonialista habilita o considera apropiados. El pensamiento crítico latinoamericano está buscando estas otras formas desde el Barroco americano, y, en el último siglo, con diferentes propuestas conceptuales: la de Oswald de Andrade, poeta, ensayista y dramaturgo brasileño, quien propone en su manifiesto antropofágico publicado en 1928:

La lucha entre lo que se llamaría Increado y la Criatura – ilustrada por la contradicción permanente entre el hombre y su Tabú. El amor cotidiano y el *modus vivendi* capitalista. Antropofagia. Absorción del sacro enemigo. Para transformarlo en tótem. La humana aventura. La terrenal finalidad. Sin embargo, solo las élites puras consiguieron realizar la antropofagia carnal, que trae en sí el más alto sentido de la vida y evita todos los males identificados por Freud, males catequistas. Lo que se da no es una sublimación del instinto sexual. Es la escala termométrica del instinto antropofágico. De carnal se vuelve volitivo y crea la amistad. Afectivo, el amor. Especulativo, la ciencia. Se desvía y se transfiere. Llegamos al envilecimiento. La baja antropofagia hacinada en los pecados del catecismo – la envidia, la usura, la calumnia, el asesinato. Peste de los llamados pueblos cultos y cristianizados, es contra ella que estamos actuando. Antropófagos.

(De Andrade, 1981: 72; en cursivas en el original)

Surge así la propuesta de que la cultura de su país debería transformar —digerir, dicho más propiamente— todo

aquello que provenga de Europa, instalando así una idea que luego sería vertebradora de muchos otros abordajes: la *antropofagia*.

Por su parte, el jurista que devino antropólogo y filósofo de la cultura cubano, Fernando Ortiz, inspirándose en José Martí, aborda la problemática de la *transculturación*, término acuñado en el libro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, de 1940, entendiendo por tal, como bien lo explica Malinowski, uno de sus principales seguidores:

Transculturación es un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso, el vocablo de raíces latinas transculturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización. (1983: XII)

Sin embargo, Ortiz también advierte que, cuando una cultura recibe a otra, este encuentro no solo supone un conflicto —muchas veces violento—, sino también la imposición de aquella que se considera más avanzada sobre la menos desarrollada, lo cual invita a pensar cuál sería el criterio que mide estos niveles.

Y, por último, solo para sumar otro ejemplo, la noción de *hibridex* (o *hibridación*) propuesta por el antropólogo argentino Néstor García Canclini en su libro *Culturas*

híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad (1990), la cual supone una suerte de mezcla cuyo resultado no es para nada homogéneo, sino que está constituida por categorías e identidades diversas, lo que pone el foco, entonces, en la diferencia, más que en la igualdad. Aunque en América Latina estas indagaciones vienen de larga data. Se remontan al siglo XV a través de numerosos documentos que registran el problema de la diferencia y la distancia entre ambas culturas (la colonialista y la colonizada). La diferencia define los roles de superioridad e inferioridad entre estas y la distancia muestra cuán lejos del centro de poder se está, enfatizando la dicotomía: desarrollo *versus* atraso.

En la misma línea de lo que ya venían sosteniendo autores vinculados —en su carácter de antecedentes, o bien exponentes— al pensamiento poscolonial, tales como Fanon, Sartre, Said, Chatterjee, entre otros, queda claro que, para lograr su objetivo, la cultura colonialista necesita negar todo modo de vida y producción preexistente, a fin de borrar las huellas de las formas de aprendizaje, técnicas de transmisión y uso de materiales locales, para reemplazarlas por los puntos de vista, instrumentos y materiales de su “civilización superior”, ya que aquello considerado autóctono es sinónimo de “inferior”. Por lo tanto, desde el comienzo, la dicotomía superioridad/inferioridad gobierna los criterios estéticos. La piedra angular del colonialismo para crear este efecto es convencer a los otros de que el Bien, la Verdad y la Belleza están en otra parte (Palermo, 2009). Basta pensar en que, cuando hablamos de arte, usamos conocimientos adquiridos: lenguajes y técnicas aprendidas de los saberes y discursos de los colonizadores. La pregunta es si hay otras expresiones para nuestra propia subjetividad, si hay una estética que dibuje una ética de la diferencia.

En América Latina fueron surgiendo así teorías que luego se expandieron a otras latitudes:

- a) La Teología de la Liberación: nacida en los años sesenta, tras las Comunidades Eclesiales de Base, el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín, cuyos iniciadores fueron el teólogo presbiteriano brasileño Rubem Alves y el sacerdote católico peruano Gustavo Gutiérrez Merino. En la Argentina, esta corriente está estrechamente vinculada a los sacerdotes católicos que reaccionan, desde el peronismo o el movimiento obrero, a la dictadura militar de 1955. La labor del sacerdote Arturo Paoli es considerada clave para esta corriente y su libro *Diálogo de la liberación* (1969) uno de sus textos más paradigmáticos. La Asamblea de Jóvenes de la Acción Católica (1964) y la aparición de la revista *Cristianismo y Liberación* (1966-1971) son hitos destacables, pero el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (1967) sería determinante para el surgimiento del movimiento de curas villeros, del que se destacaría como referente el padre Carlos Mujica, asesinado por la Tripe A en 1974.

- b) La Pedagogía del Oprimido: corriente pedagógica y filosofía de la educación de orientación marxista, iniciada por el brasileño Paulo Freire, también en los años sesenta, que supuso un notorio cambio en la forma de concebir la relación entre el educador, los educandos y los demás sectores sociales que intervienen en el proceso de enseñanza. Freire había formado parte de programas de alfabetización para adultos en Brasil hasta su exilio chileno, luego de haber sido encarcelado tras el golpe militar de 1964. Enfrentán-

dose a la teoría de la acción antidialógica, centrada en la conquista, dominación y división del pueblo para mantenerlo oprimido, Freire propone una teoría dialógica, que conduzca precisamente al diálogo, única forma de liberación. Para esta postura, el educador debe evitar las imposiciones e invitar a la libre expresión, así como trabajar para la desenajenación del pueblo en aras de apropiarse de la cultura dominante para liberarse de ella.

- c) La Teoría de la Marginalidad: de origen discutido, el término “marginal” podría haber aparecido por primera vez en el artículo “Human Migration and the Marginal Man”, del sociólogo norteamericano Robert Park (1928), pero como corriente se consolida en Latinoamérica a partir de la disputa entre la Teoría de la Modernización desde los años cincuenta, que apostaba por reemplazar la sociedad tradicional por un sistema global del capitalismo internacional, en contraposición con la Teoría de la Dependencia, que no solo descreía de esta propuesta, sino que consideraba que la penetración capitalista era, precisamente, un obstáculo para los países en desarrollo.

- d) La Filosofía de la Liberación: movimiento filosófico argentino, presentado por primera vez en el II Congreso Nacional de Filosofía, llevado a cabo en Córdoba, en 1972, integrado por Osvaldo Ardiles, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Roig, entre otros, y que critica a la filosofía clásica por considerarla eurocéntrica y opresora. Sus bases son formuladas ya en el libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, publicado en 1973, y uno de sus fundadores, Juan Carlos Scannone (2009), explicita

claramente cuál es su método analéctico, que considera vigente en este siglo y que consiste en que “los aportes regionales de las ciencias ‘encarnen’, sitúen y concreten la universalidad y la radicalidad filosóficas sin reducirlas a una dimensión humana particular, ni a una sola época, ni a un solo ámbito social o geocultural” (71).

- e) Y la Perspectiva de la Colonialidad del Poder, que plantea, como uno de sus ejes centrales —razón por la cual se comentará con mayor profundidad— la Colonialidad del Saber, que entendemos vertebradora de la violencia epistemológica.

Resistir la violencia de la epistemología eurocéntrica: el surgimiento del giro descolonial

El año 1998 podría considerarse un momento clave del llamado “giro descolonial” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), ya que se convocan dos reuniones científicas que pondrían en diálogo a algunos de sus más representativos pensadores. Edgardo Lander, sociólogo de la Universidad Central de Venezuela, organiza, con el apoyo de CLACSO, la primera, a la cual invita a Walter Mignolo (semiólogo argentino, Universidad de Duke), Arturo Escobar (antropólogo colombiano, Universidad de Carolina del Norte), Aníbal Quijano (politólogo peruano, por ese entonces, profesor de la Universidad de Binghamton), Enrique Dussel (filósofo argentino, Universidad Nacional Autónoma de México) y Fernando Coronil (antropólogo venezolano, Universidad de la Ciudad de Nueva York). Producto de este encuentro, se publicó en Buenos Aires *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (Lander, 2000).

A fines del mismo año, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, dos sociólogos puertorriqueños pertenecientes al *Coloniality Working Group* —dirigido por Kelvin Santiago y en el que también participa la pensadora afro-caribeña Sylvia Wynter, muy conocida en los Estados Unidos por su trabajo sobre las herencias coloniales—, organizan en Binghamton el congreso internacional “Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a post- disciplinary”. Fue en este encuentro que Dussel, Quijano y Mignolo se reunieron por primera vez para discutir su enfoque sobre las mencionadas herencias coloniales en América Latina, en diálogo con el análisis del sistema-mundo de Wallerstein. Otro momento significativo es el evento “Historial Sites of Colonial Disciplinary Practices: The Nation-State, the Bourgeois Family and the Enterprise”, que el grupo de Binghamton organiza en 2000 y en el que se abre el diálogo con las teorías poscoloniales de Asia, África y América Latina. Participan, entre otros, Vandana Swami y Chandra Mohanty (sociólogas indias), Zine Magubane (socióloga sudafricana), Sylvia Wynter, Walter Mignolo, Aníbal Quijano y Fernando Coronil.

El concepto de *descolonialidad* que propone el grupo de pensadores que acuerdan con esta línea de análisis, tales como Rita Segato, Pablo Quintero, María Lugones, Adolfo Albán Achinte, Zulma Palermo, Catherine Walsh, entre tantos otros, supone la no aceptación de que vivimos en un mundo descolonizado y poscolonial. Muy por el contrario, significa sostener, como lo plantearán Quijano y Wallerstein desde el comienzo, que la división internacional del trabajo en términos de centro y periferia, y la jerarquización étnico-racial que instaló la expansión colonial europea no desaparecieron con la formación de los Estados-Nación *periféricos*. Lo que se ha operado, entonces, es un pasaje *del colonialismo moderno a la colonialidad*

global. En consecuencia, asistimos a una transformación de las formas de dominación gestadas por la modernidad, pero no de la estructura mundial de las relaciones centro-periferia:

Desde el enfoque que aquí llamamos “descolonial”, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 14)

La perspectiva descolonial se pone pronto en diálogo con los enfoques posmarxistas del *sistema-mundo* y con los *postcolonial studies* anglosajones. Estos últimos, si bien difieren en muchos aspectos, principalmente en el eje de análisis (los estudios del *sistema-mundo* sostienen la estructura económica como factor determinante del *statu quo*, mientras que los *poscolonial studies*, el discurso colonial y la agencia cultural de los sujetos), en otros acuerdan: ambos critican el desarrollismo, el eurocentrismo epistemológico, las desigualdades de género, las jerarquías raciales. Asimismo, cuestionan lo que Leopoldo Zea (1986) dio en llamar “nordomanía”, es decir, el afán de adhesión de las élites criollas a los modelos de desarrollo provenientes del Norte, reproduciendo así las formas del colonialismo (16-17), cuyas consecuencias ya había adelantado Johannes Fabian (1983), con su énfasis en la *negación de la coetaneidad en el tiempo*, es decir, la invisibilización de formas simultáneas de conocimiento: por una parte, las nórdicas y, por la otra, las latinoamericanas o periféricas, volviendo

las primeras modelos avanzados, desarrollados... ergo, superiores.

La propuesta descolonial sostiene la estrecha relación entre la cultura y los procesos socio-económicos, es decir que reconoce el rol fundamental de las epistemes sin restarle relevancia económica, pero llamando la atención sobre:

... los *discursos raciales*, [que] organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo que tiene directas implicaciones económicas: las “razas superiores” ocupan las posiciones mejor remuneradas, mientras que las “inferiores” ejercen los trabajos más coercitivos y peor remunerados. [...] Quijano, por ejemplo, ha mostrado que la dominación y explotación económica del Norte sobre el Sur se funda en una estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europeo vs. no-europeo. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 17)

Entendiendo el capitalismo como una red global de poder económico, político y cultural, los pensadores de la descolonialidad reconocen que uno de sus mayores desafíos es encontrar tanto nuevos conceptos como un lenguaje que den cuenta de “la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo. [...] En pocas palabras: necesitamos avanzar hacia lo que el sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos denominó *pensamiento heterárquico*” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 17). El planteo de Kontopoulos (1993) consiste en desprenderse del paradigma cerrado y jerárquico de las ciencias sociales eurocéntricas, en pos de un nuevo enfoque que entienda el poder como un sistema de dispositivos heterónomos en red.

El sociólogo y politólogo peruano Aníbal Quijano es quien consolida la trilogía: modernidad, colonialismo y opción descolonial. Participa de los debates de la Teoría de la Dependencia, pero entiende que esta mantenía el debate en la esfera política, es decir, en el Estado, el control militar, el intervencionismo, etc., analizando la relación entre los países considerados centrales y los periféricos. El debate se deriva así hacia el ámbito del conocimiento y de la filosofía. La descolonialidad deviene, entonces, en una expresión asociada al concepto de colonialidad del poder (económico y político), pero también del conocimiento y del ser (género, sexualidad, subjetividad, etc.). El colonialismo del poder tiene, por lo tanto, tres pilares: el conocimiento (epistemología), el entendimiento (hermenéutica) y la sensación (*aesthesis*). Y el control político y económico depende de ellos. Por lo que Quijano (1988) afirma que es necesario hacer visible el mecanismo del poder para así dismantelar su red de creencias, tanto como reconocer que la explotación de la Razón por la matriz colonial del poder produce paradigmas de conocimiento que estropean las promesas de libertad de la Modernidad. Se trata, en primer término, de:

... una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario [...] una sistemática represión no solo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos y conocimientos que no sirvieron para la dominación colonial global. La represión cayó, sobre todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas [...]. Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimiento y significaciones.
(Quijano, 1992 [1991]: 60)

Así se logró seducir a los colonizados, acuñando la aspiración a la europeización cultural, entendida como modelo universal, e instalando el espejismo: primitivo = tradicional = salvaje = precapitalismo *versus* civilizado = moderno = racional = capitalismo. Cual resilientes, este ordenamiento impuesto forzó otros modos de insurrección “y algunos pretenden que, por ello mismo, mantengamos un cierto agradecimiento a lo que ese mismo orden, que pretende seguir burlándose, embruteciéndonos, generó en nuestras comunidades, como si promoviera cierto ‘Síndrome de Estocolmo’”, acotaría Facundo Giuliano (2018: 13) casi tres décadas después.

Quijano también analiza el proceso de colonización a partir de tres ejes vertebradores: la *raza* (constructo moderno para explicar las relaciones de dominación producidas por la conquista que, por un lado, identifica a los indios —nominación colonial para los habitantes previos a aquella— y, por otro, a los colonizadores, blancos y europeos), el *carácter capitalista* (proveedor de mercancías para el mercado mundial y visibilizado a través de un sistema de explotación: capital, esclavitud, etc.) y el *eurocentrismo* (modo de producción y control de la subjetividad a partir de la construcción de un imaginario, una forma de conocimiento y una memoria). La pregunta que dejó suspendida y que diera título a una de sus conferencias, dictada en la University Florida Gainesville en 1991, fue: “¿Sobrevivirá América Latina?”. ¿Sobrevivirá a la desnacionalización de las naciones-Estado como parte de las tendencias globales del capitalismo, la reclasificación de la población y el recrudescimiento del colonialismo del poder?

Sus primeros trabajos sobre este tema se remontan a fines de los años ochenta del siglo pasado y principios de los noventa. Un texto clave es “La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día” (1991), aunque

Quijano ya había sostenido en “La tensión del pensamiento latinoamericano” (1986) su crítica al eurocentrismo, había asumido el legado de Mariátegui⁶ y de Arguedas.⁷ La opresión categorial es uno de los modos de la colonialidad del saber y de la subjetividad para el pensador peruano, ya que impone categorías del Norte para leer, analizar y captar una realidad para la que no fueron concebidas. En este planteo descolonial, se vuelve imperativo el rescate de la categoría andina del “buen vivir”, que coloca en el centro de la vida las relaciones humanas y con el medio ambiente, y que supone una existencia “regida por el valor-comunidad en su centro, defendido por una vital densidad simbólica de creencias y prácticas espirituales y por formas de mercado local y regional, aun bajo la ofensiva cerrada de la globalización” (Segato, 2013a: 22), frente a la categoría del Norte del “Estado de bienestar”, que apunta al acceso a beneficios y que responde a pautas como costo-beneficio, productividad, competitividad y capacidad de acumulación, que entran en conflicto con el control comunitario andino (para evitar la concentración ilimitada de bienes), la concepción de autoridad como capacidad de servicio y no como oportunidad para goce de privilegios, y la noción de *veredicto* como vía para la recomposición de las relaciones comunitarias y no como castigo del “buen vivir”.

Esta materialidad de la diferencia es la que defiende la opción descolonial, intentando oponerse a la captura y transformación de la multiplicidad latinoamericana en el binarismo que ingresó al territorio, primero con el frente colonial de ultramar, y luego, con el frente colonial-estatal. Quijano y Wallerstein (1992) sostienen que el

6 Sobre todo, su consideración de que en Latinoamérica conviven diferentes tiempos simultáneamente: mitos y logos no se excluyen (Mariátegui, 1979 [1928]).

7 En su narrativa de la heterogeneidad latinoamericana (Arguedas, 1964), que Quijano entiende como algo positivo.

descubrimiento de América fue determinante para la expansión mundial del sistema capitalista. Con América, la edad de oro migra del pasado al futuro (Segato, 2013a: 24). En ocasión de los quinientos años de América, Quijano y Wallerstein, en “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial” (1992) afirman:

La creación de esta entidad geosocial, América, fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía-mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América. (584)

En este sentido, la emergencia de América no resulta periférica, sino central. No es un punto de apoyo excéntrico para reafirmar un centro, sino “la propia fuente de las categorías que permiten pensar el mundo modernamente” (Segato, 2013a: 25).

Asimismo, la novedad americana supuso colonialidad, etnicidad y racismo, que las independencias de los Estados latinoamericanos no lograron deshacer, pues la colonialidad se continuó reproduciendo como patrón, tanto para las formas de explotación del trabajo, como para las jerarquías sociales y la subjetividad:

De acuerdo con el patrón colonial moderno y binario, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecualizado, es decir, conmensurabilizado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la otredad constituirá un problema, y solo dejará de hacerlo cuando tamizado por la grilla ecualizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias. El otro-indio, el

otro-no-blanco, la mujer, a menos que depurados de su diferencia o exhibiendo una diferencia conmensurabilizada en términos de identidad reconocible dentro del patrón global, no se adaptan con precisión a este ambiente neutro, aséptico, del equivalente universal, es decir, de lo que puede ser generalizado y atribuido de valor e interés universal. Solo adquieren politicidad y son dotados de capacidad política, en el mundo de la modernidad, los sujetos —individuales y colectivos— y cuestiones que puedan, de alguna forma, procesarse, reconvertirse, transportarse y reformular sus problemas de forma en que puedan ser enunciados en términos universales, en el espacio “neutro” del sujeto republicano, donde supuestamente habla el sujeto ciudadano universal. Todo lo que sobra en ese procesamiento, lo que no puede convertirse o conmensurabilizarse dentro de esa grilla, es resto.

(Segato, 2013b: 89)

Para Quijano, el eurocentrismo se origina en la forma de explotación del trabajo, sustentada en la racialización, es decir, en la invención de la raza como modo de jerarquización y como criterio de distribución de valor tanto para sujetos como para productos: “... desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores” (2000: 207-208). Por eso, su interés por “lo cholo”,⁸ que posibilitaría la *reoriginalización* de una subjetividad mestiza, ya que Quijano no acuerda con la utopía mestiza de Gilberto Freyre, o con el antropofagismo modernista o la “Geleia Geral” del tropicalismo de Caetano Veloso. Quijano entiende que la raza es el instrumento

8 Voz derivada del aimara *chhulu*: ‘mestizo’.

principal de dominación social y es lo que echa en falta en los postulados del materialismo histórico.

Otro modo de pensar el género: las pensadoras descoloniales

En la misma línea, el pensador peruano hace extensiva la acción colonial al género, en términos de diformismo biológico, o en sus planteos de categorías dicotómicas: heterosexualismo y patriarcado, hombre-mujer, etc., entendiendo que están profundamente inscritos en el significado mismo del género. María Lugones, la filósofa feminista descolonial argentina, parte de esta observación, pero se pregunta por las causas que la ayuden a “entender, leer y percibir nuestra lealtad hacia este sistema de género” (2014: 15). Lugones amplía el enfoque de Quijano en “Hacia un feminismo descolonial” (2010) y propone lo que denomina “sistema de género moderno/colonial”:

Concibo la jerarquía dicotómica entre lo humano y lo no humano como la dicotomía central de la modernidad colonial. Comenzando con la colonización de las Américas y del Caribe, se impuso una distinción dicotómica, jerárquica entre humano y no humano sobre los colonizados al servicio del hombre occidental. Estaba acompañada por otras distinciones jerárquicas, entre ellas entre hombres y mujeres. Esta distinción se convirtió en la marca de lo humano y de la civilización. Solo los civilizados eran hombres y mujeres. Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como no humanos en su especie —como animales, incontrolablemente sexuales y salvajes—. El hombre moderno europeo, burgués, colonial, se convirtió en sujeto/agente, apto

para gobernar, para la vida pública, un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón. La mujer europea burguesa no era entendida como su complemento, sino como alguien que reproducía la raza y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad, y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués. (106)

Este concepto será también desarrollado por la filósofa afroamericana Yuderkys Espinosa-Miñoso en su trabajo “De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad” (2016). Esta pensadora considera que el sistema moderno-colonial de género puede entenderse como un marco de análisis que conecta dos corrientes de pensamiento: por una parte, los feminismos de las Mujeres del Tercer Mundo y las revisiones llevadas a cabo por feministas de las escuelas de jurisprudencia *Lat Crit* y *Critical Race Theory*, que han enfatizado su interseccionalidad y han demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas, que han significado las luchas de las mujeres blancas en nombre de la Mujer; y por otra parte, las reflexiones de Aníbal Quijano y su análisis de la matriz colonial de poder global capitalista, de donde derivan, como comentamos anteriormente, el concepto de colonialidad del poder y sus derivas: la colonialidad del saber, del ser y la descolonialidad. Espinosa-Miñoso considera que solo haciendo dialogar ambos planteos se puede llegar a la profundidad necesaria para el análisis de estas problemáticas.

En este sentido, y como la colonialidad del poder concibe a las relaciones humanas a través de una ficción en términos biológicos (raza, sexo), Lugones decide pensar la cuestión desde el caso de las tribus previas a los movimientos colonizadores, que creían:

... que la fuerza primaria en el universo era femenina y ese entendimiento autoriza todas las actividades tribales. La Vieja Mujer Araña, la Mujer Maíz, La Mujer Serpiente, la Mujer Pensamiento son algunos de los nombres de creadoras poderosas. Para las tribus ginocráticas, la Mujer está en el centro y nada es sagrado sin su bendición ni su pensamiento. [...]

Reemplazar esta pluralidad espiritual ginocrática con un ser supremo masculino, como lo hizo el Cristianismo, fue crucial para someter a las tribus. (Espinoza-Miñoso, 2017: 29-30)

Sin embargo, Ivone Gebara, pensadora de la Teología de la Liberación, apunta una arista diferente acerca de la relación entre ese Dios —el Dios cristiano— y las mujeres que, de alguna manera, da un giro interesante a la cuestión. En *El rostro oculto del mal* (2002) da cuenta de una investigación realizada sobre este tema entre mujeres pobres latinoamericanas y enfatiza una contradicción que resulta verdaderamente importante para dar ese giro:

Pero ¿de dónde viene el hecho de que, siendo pobres y al mismo tiempo sin poder efectivo en el ámbito social y político, busquen a un Dios que tiene poder? ¿De dónde viene el hecho de que deseen la intervención de un ser todopoderoso, que afirman como Dios, cuando la experiencia cotidiana es completamente distinta? ¿Acaso están invocando a un Dios todopoderoso, todo lo contrario de su debilidad, a la espera de que pueda utilizar su poder para venir en su auxilio? (188)

Lo que marca el punto de distanciamiento es, precisamente, la experiencia del poder que tienen esas mujeres.

No hay en ellas ninguna reflexión teórica ni vínculo con los poderes conocidos y esgrimidos por los hombres. Se trata, sencillamente, del poder de la vida: “La diferencia parece residir en una idea según la cual, a pesar de todo, hay alguien o algo que quiere que el mundo sea diferente. Y este ‘diferente’ constituye una especie de contracorriente que se opone a la injusticia corriente” (189). En la misma línea, y profundizando esta idea de una relación peculiar entre las mujeres y Dios, Gebara ahonda en los escritos de Juana Inés de la Cruz, considerándola la referente primera que nos “invita a no aceptar los silencios impuestos y atrevernos a sentir y pensar a Dios desde nuestro cuerpo, desde nuestra experiencia de mujeres, desde nuestra historia y nuestra cultura” (196). La experiencia femenina de Dios no parte de ninguna elucubración proveniente de la racionalidad moderna, sino de la vivencia corporal. Claramente, Gebara busca el resquicio por el que enfrentarse al peligro de las construcciones de sentido que pueden ser fuente de opresión, aunque también de liberación. En un texto posterior, “Teología de la Liberación y género: ensayo crítico feminista” (2012), la teóloga brasilera releva los planteos vertebradores de su postura: el género como cuestión y como mediación hermenéutica; la relación entre el cristianismo, lo femenino y el feminismo, y entre la teología de la liberación, el feminismo y la hermenéutica del género; y las condiciones posibles para un nuevo discurso religioso inclusivo. Deteniéndonos en estos últimos aspectos, Gebara, si bien no deja de considerar la evidente misoginia en la base del cristianismo, rescata su importancia en América Latina, tanto como agente de dominación como de liberación. Esta contradicción supone una complejidad que le impide pensarlo como un fenómeno en sí mismo, separado de la cultura que lo porta:

La teología cristiana vivió una contradicción ontológica del género absolutamente interesante. Si por un lado los filósofos teólogos de la Antigüedad y de la Edad Media afirmaban filosóficamente que Dios, el Ser en sí, eminentemente espiritual, no tenía sexo, en realidad lo expresaban masculinamente sexuado en la historia humana. En la Historia, considerada como un relato de hechos masculinos, Dios pasó a ser imagen y semejanza de los hombres y de sus acciones. Esa proyección es perfectamente comprensible a partir de la psicología social y de la psicología de las religiones. Por ello, captarla nuevamente a partir de aproximaciones feministas del género nos revela aspectos nuevos y desafiantes. (211)

La Teología de la Liberación, como se sabe, no tuvo una visión crítica sobre esta forma de discriminación, a pesar de que ya en 1979 las Naciones Unidas habían propuesto una *Convención contra toda forma de discriminación contra las mujeres*. Hubo que esperar hasta los años ochenta para que el feminismo se organizara dentro de las iglesias cristianas latinoamericanas, y hasta los noventa para que la Biblia se leyera a partir de la óptica de género: “La acción de las mujeres fue ‘desocultada’ como lo habían sido en los años setenta las relaciones de clase presentes en la Biblia. Su participación escondida en la historia de los acontecimientos salvíficos fue puesta en evidencia” (213). En este sentido, Gebara destaca un aspecto importante de este proceso: “El feminismo crítico insiste más en la vivencia de los valores relacionales presentes en la tradición cristiana y menos en la filosofía o en la metafísica que proporcionó una forma histórica patriarcal y dogmática al cristianismo y que constituye parte de nuestra cultura” (216). Este modo de feminismo pretende, como sostiene la filósofa española

Celia Amorós (1985), dejar de tratar a las mujeres, los indígenas, los negros, los viejos como tales, y permitir que las personas se expresen, creen y recreen sus identidades, dialoguen considerando sus semejanzas y sus diferencias. En definitiva, alienta un feminismo que no se cierre sobre sí mismo.

No muy lejana a esta idea, María Lugones, en su profundo diálogo con la pensadora africana Oyèrónké Oyèwùmi, hace emerger así el descreimiento de la categoría *patriarcado*, que nos obliga a contrastarla con la de *matriarcado*, en su artículo “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial”. Oyèwùmi nos recuerda que “el género no era un principio organizador en la sociedad yoruba⁹ antes de la colonización occidental. No había un sistema de género institucionalizado” (Lugones, 2014: 27). Tampoco los Yuma, la tribu que se localizaba al sur de Arizona, entendían el género en términos biológicos. La mayoría de los individuos encajaban dentro de los roles de género tribales “en base a propensión, inclinación y temperamento. Los Yuma tenían una tradición para designar el género que se basaba en los sueños; una hembra que soñaba con armas se transformaba en macho para todo tipo de propósitos prácticos” (Lugones, 2014: 31). En estas comunidades, el pensamiento abstracto, la ciencia y la política no se consideraban como una cuestión del patriarcado o el matriarcado, sino de modos diferentes, igualmente significativos, naturalizados como intercambiables entre los diferentes actores sociales.

Caterine Walsh, por su parte, vincula esta cuestión con la creciente alianza política-religiosa-heteropatriarcal, cuya meta es, según esta pensadora, la de intervenir en el derecho secular:

9 Grupo etnolingüístico oriundo del África Occidental.

... pero también en los gobiernos “nacionales”, específicamente en la configuración del Estado como asociación-alianza de interés “moral” global (leer: anti-feminista). Brasil (Temer, Bolsonaro, y con un Congreso de mayoría evangélica), la dupla Duque-Uribe en Colombia, Piñera en Chile (con cuatro pastores evangélicos como asesores de su campaña en 2017), Morales en Guatemala, la casi victoria de Fabricio Alvarado en Costa Rica, la base de apoyo evangélico a López Obrador en México y la participación activa de iglesias y líderes evangélicos en el conflicto actual de Venezuela [...]. Al mismo tiempo que se consolida esta alianza en la región, crecen los femicidios y transiccios; no es fortuito que América Latina tenga el nivel de violencia de género más alto en el mundo. (2019: 95)

A modo de conclusión: el debate Žižek-Mignolo

Otro factor fundamental en el planteo descolonial es el pensamiento situado. Para Walter Mignolo (1995), el control colonial obtura la posibilidad de que las conciencias se sitúen en el paisaje y se expresen a partir del mundo. Por el contrario, quedan capturadas por el poder político, que las obliga a elaborar sus discursos en referencia a los centros geográficos de la poderosa retórica colonial. Asimismo, Mignolo (2007 [2005]) agregará más tarde que la narrativa del progreso que ha instalado la Modernidad motiva el consumo e instala la idea de que hay una sola historia, por lo que su propósito es la perpetuación de subjetividades devotas del consumo, cuya libertad consiste únicamente en elegir compulsivamente líderes que reafirman la idea de que solo cuando se acumulan riqueza, mercancías y propiedades, conseguimos una vida moral y exitosa. Es

decir que “la retórica de la modernidad trata de convencer-nos de sus esfuerzos para corregir las desigualdades, mientras que no hace más que ocultar que las está produciendo” (Mignolo, 2014a: 9). La Modernidad provoca, entonces, heridas coloniales, patriarcales y racistas (2014b [2008]). Para curar esas heridas, el camino podría ser: “Aprender a desaprender para re aprender de otra manera, es lo que nos enseñó la filosofía de Amawtay Wasi¹⁰” (Mignolo, 2014a: 7).

En este sentido, resulta pertinente detenerse, como cierre de este apartado, en el debate que se ha entablado en torno a las posturas de Žižek y Mignolo. El filósofo esloveno había publicado en 1998 un artículo en la revista *Critical Inquiry* titulado “Un alegato izquierdista por el ‘eurocentrismo’”,¹¹ en el que sostiene que la verdadera oposición hoy en día es:

... entre la globalización (el mercado global emergente del nuevo orden mundial) y el universalismo (el dominio propiamente político de universalizar el destino particular de uno como representativo de la injusticia global). Esta diferencia entre globalización y universalismo se vuelva más y más palpable hoy, cuando el capital, en nombre de penetrar nuevos mercados, rápidamente renuncia a los requerimientos de la democracia con el fin de no perder el acceso a nuevos socios comerciales. (191)

10 Amawtay Wasi: proyecto ecuatoriano de Universidad Comunitaria Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas. (Cfr. con el trabajo de Salatino, 2012). Su *Minka* (misión) es: “Contribuir en la formación de talentos humanos prácticos reflexivos que prioricen una relación armónica entre la Madre Naturaleza y el Ser Humano, sustentándose en el buen vivir comunitario como fundamento de la construcción del Estado Plurinacional y la Sociedad Intercultural” (Documentario Amawtay Wasi: <http://amawtaywasi.org/nosotros/>).

11 Žižek, S. (1998). A Leftist Plea for “Eurocentrism”. *Critical Inquiry*, vol. 24, núm. 4, pp. 988-1009. Citaré por la versión traducida al español que publicara Mignolo (2009), en la que se traduce zerróneamente: “contra el eurocentrismo”, cuando debería ser “por el eurocentrismo”.

Como modo para luchar contra este fenómeno, Žižek rescata el potencial de la politización democrática, entendida como el verdadero legado europeo (desde los griegos en adelante): único modo de “romper el círculo vicioso de la globalización liberal destinada a engendrar las más regresivas formas del odio fundamentalista” (200). Mignolo (2011) se sorprende de que el eslavo excluya ese legado europeo de toda forma de odio fundamentalista y descuerda con la idea de que la epistemología occidental siga siendo válida para todo el planeta, sobre todo, teniendo en cuenta los reclamos de la diferencia colonial.¹²

La descolonialidad es, entonces, un proyecto epistemológico y vital: una vía para no vivir con el fin de trabajar, producir, consumir, sino *convivir*, desprendiéndose de la matriz del poder colonial. No propone un pensamiento para “aplicar”, subsidiario de la distinción entre teoría y praxis, sino el acto mismo de “pensar haciéndonos”. En definitiva, para todos estos autores, se trata de desprenderse de lo que consideran una “pedagogía de la exterioridad”. El cambio no consistiría, sin embargo, en una simple negación de todas las categorías eurocéntricas, sino en una descolonización epistemológica que dé lugar a la comunicación intercultural.

Neoliberalismo, necropolítica y capitalismo gore

En las últimas décadas, las reflexiones críticas en torno al neoliberalismo sirvieron como anclaje para teorías que piensan este proyecto desde una perspectiva descolonial o poscolonial, y lo ligan en particular con la noción de

12 El debate continúa... Cfr. con el libro *Trouble in Paradise*, que Žižek publicara en 2014 por Penguin Books y con el libro compilado por Facundo Giuliano: ¿Podemos pensar los no-europeos? Ética decolonial... citado en este apartado.

biopolítica de Michel Foucault. Diversos teóricos y teóricas, como Achille Mbembe y Sayak Valencia, entre otros, exploran los vínculos entre fenómenos de la violencia que se desarrollan a fines del siglo XX y comienzos del XXI, ligados con la mercantilización de los cuerpos y la pérdida de valor de la vida, para ver los modos en que la ideología neoliberal y el colonialismo se pueden leer en clave biopolítica.

Si bien a partir de la década de 1970 el neoliberalismo irrumpe en la escena mundial de modo hegemónico, sus orígenes como pensamiento teórico se remontan a la creación, en 1947, de la Sociedad Mont Pelerin, que reúne a economistas, historiadores y filósofos nucleados en torno a la figura de Friedrich A. von Hayek. Este grupo sostiene, en su documento fundacional, que los valores centrales de la civilización occidental se encuentran en peligro y comienza a gestar una reformulación de la doctrina liberal como reacción tanto a la economía del bienestar impulsada luego de la Segunda Guerra Mundial como al bloque socialista de la Unión Soviética. David Harvey, geógrafo y teórico social marxista, escribe en 2006 su *Breve historia del neoliberalismo*. En este texto, que funciona como referencia para pensar el neoliberalismo en la actualidad, describe en términos generales esta teoría de la siguiente manera:

El neoliberalismo es, en primera instancia, una teoría de prácticas de política económica que propone que el mejor modo de alcanzar el bienestar humano es a través de la liberación de las habilidades y libertades individuales emprendedoras dentro de un marco institucional caracterizado por sólidos derechos de la propiedad individual, mercados abiertos y libre comercio. El rol del Estado es crear y preservar un marco institucional apropiado para tales prácticas.

(Harvey, 2007: 20; la traducción es nuestra)

Como señala Harvey, desde la perspectiva neoliberal, el principio fundamental es la *competencia*, tanto entre individuos como entre firmas y entidades territoriales, pues es aquello que funciona como regulador del mercado. La privatización de los bienes públicos y la desregulación de la actividad económica por parte del Estado, combinadas con la competencia, incrementarían la eficiencia y la productividad, mejorarían la calidad y reducirían los costos (Harvey, 2007: 65); además, el neoliberalismo supone una tasa de desempleo “deseable” para mantener el equilibrio en el mercado. A su vez, los Estados deben promover la reducción de barreras para el movimiento de capital entre fronteras, así como la apertura internacional de los mercados, pues la libre circulación de capital posibilita la realización plena de la competencia (66).

Michel Foucault (2007a) contrapone la economía del bienestar impulsada luego de la Segunda Guerra Mundial con el pensamiento teórico de la Sociedad Mont Pelerin y su desarrollo posterior. Si, para la economía del bienestar, el deber del Estado es focalizarse en el pleno empleo, el crecimiento económico y el bienestar de sus ciudadanos, y la política social se concibe como un contrapeso a procesos económicos que generan desigualdad, para el neoliberalismo, en cambio, la igualdad que busca este tipo de economía no puede ser un objetivo ya que la regulación económica se obtiene, justamente, a partir de un “juego de diferenciaciones” característico del mecanismo de competencia, que debe entonces “dejarse actuar” (Foucault, 2007a: 175-176).

En este sentido, indica Foucault, hay una primera gran diferencia con el liberalismo clásico: el principio de igualdad desaparece en este sistema; se asume, por el contrario, la desigualdad: la política social “debe dejar actuar la desigualdad” (176). Susana Murillo (2012), investigadora argentina especializada en la noción de *biopoder* y la construcción

social de la subjetividad, retoma la lectura que Louis Althusser realiza del discurso de Thomas Hobbes como matriz del liberalismo clásico para indicar este giro del neoliberalismo. Althusser concibe la teoría de Hobbes del “estado de naturaleza”, la lucha de “todos contra todos”, como matriz del liberalismo clásico, que supone que todos, en igualdad de condiciones, luchan por la supervivencia hasta que se impone el más fuerte, y es así como se establece el gobierno. En el liberalismo clásico, la igualdad y la libertad individuales son la base de la competencia; pero si en la teoría de Hobbes esta génesis ideal de la historia es la “lucha de todos contra todos”, la competencia por la vida, entonces la matriz de la “igualdad formal” que se propone en el liberalismo es, de hecho, una desigualdad efectiva, pues es solo a partir de la imposición de uno, el más fuerte, que se instaura la igualdad formal mediante la constitución de un gobierno. La competencia que resulta de la desigualdad se encuentra en la base de este sistema, es decir que la competencia *supone* la desigualdad: “La desigualdad efectiva del estado de naturaleza, la preeminencia del más fuerte sobre el más débil, es la condición de la igualdad formal” (Murillo, 2011: 19). El neoliberalismo verá esto y abandonará, entonces, el presupuesto de la igualdad para, por el contrario, asumir la desigualdad; esta última, al ser la que genera competencia, se vuelve así el motor de la historia (Murillo, 2011: 101).

Ahora bien, el hecho de que el Estado no deba influir en el mercado, de que sea la competencia la que regule la economía, no significa, aclara Foucault, que no tenga injerencia; significa solamente que no participa *en el mercado*. Pero sí debe intervenir sobre el marco en el que este último se desarrolla, es decir, debe modificar sus bases materiales, culturales, técnicas y jurídicas (Foucault, 2007a: 174). La intervención gubernamental, entonces, no es menos activa que en otros sistemas; por el contrario, se trata de una

participación permanente, una vigilancia continua, pero que debe, no actuar sobre los efectos del mercado, ni tampoco corregir los efectos adversos del mercado sobre la sociedad, sino intervenir sobre esta última; debe ser un “gobierno de sociedad” (180), ya que “tiene que intervenir sobre esa sociedad para que los mecanismos competitivos, a cada instante y en cada punto del espesor social, puedan cumplir el papel de reguladores” (179). El neoliberalismo no se basa en el *laissez-faire*, sino en la actividad e intervención permanentes, pero el mercado no debe verse afectado por esta acción gubernamental porque son los mecanismos de la competencia, en todas las esferas, aquello que regula la sociedad: “... lo que se procura obtener no es una sociedad sometida al efecto mercancía, sino una sociedad sometida a la dinámica competitiva” (182).

Foucault hablará de una “política social individual”, de una “individualización de la política social”:

cuando es cuestión de política social, solo hay una verdadera y fundamental, a saber, el crecimiento económico. La forma fundamental de la política social no debe ser algo que contrarreste y compense la política económica; la política social no debería ser más generosa cuanto más grande sea el crecimiento económico. Es este el que, de por sí solo, debería permitir a todos los individuos alcanzar un nivel de ingresos suficiente para tener acceso a los seguros individuales, la propiedad privada, la capitalización individual o familiar, para poder enjugar con ellos los riesgos. (178)

El neoliberalismo asume que todos los individuos tienen esa posibilidad de afrontar dichos riesgos en la medida en que pueden participar de un espacio económico común, abierto a todos por igual.

En las propuestas teóricas de Achille Mbembe y de Sayak Valencia, que veremos a continuación, se toman como punto de partida algunas de estas características centrales del neoliberalismo (la base desigual que presupone, el individualismo que propone en la construcción de los sujetos y la ruptura de lazos sociales que origina) para proponer una lectura de este proyecto político que centra su atención en las formas de violencia que genera.

Biopolítica y necropolítica en el enclave colonial

En su texto *Capitalismo gore*, Sayak Valencia (2010), filósofa y ensayista mexicana, propone la necesidad de repensar el discurso del neoliberalismo para dar cuenta de las derivas del capitalismo en las sociedades contemporáneas. Desde su perspectiva, las reflexiones en torno al neoliberalismo, y en particular aquellas provenientes de los países del “Primer Mundo” (terminología de la que ella se apropia, aunque de forma crítica), pierden capacidad explicativa al enfrentarse a fenómenos ligados con la violencia. En este sentido, su crítica a estas teorías es que consideran las prácticas de la violencia como periféricas o propias de un espacio marginal, cuando en realidad, indica la filósofa, son estructurales, sistémicas, consecuencia directa del capitalismo. El capitalismo gore se concibe entonces como “la dimensión sistemáticamente descontrolada y contradictoria del proyecto neoliberal” (19) y la violencia se propone como paradigma interpretativo de la realidad actual (25).

Valencia retoma el concepto de “necropolítica”, acuñado por Achille Mbembe, filósofo y teórico político camerunés, en su ensayo homónimo, para pensar los modos en que el colonialismo sigue funcionando en la actualidad a partir del paradigma neoliberal. El texto de Mbembe, publicado

en 2006, tiene como objetivo analizar la forma particular que adquieren las guerras contemporáneas a través de la historización del vínculo entre soberanía y violencia. En este sentido, él encuentra la clave para leer y caracterizar las sociedades contemporáneas en el funcionamiento jurídico de las colonias y su relación con las metrópolis.

Mbembe parte de las reflexiones de Michel Foucault y Giorgio Agamben sobre la soberanía como “el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir” (Mbembe, 2011: 19).¹³ Pero si, desde la perspectiva de Agamben, el *nomos* de la Modernidad es el campo de concentración, el espacio donde la excepción prima por sobre la regla, donde el ciudadano pierde sus derechos para convertirse en *nuda vida*, Mbembe erige el sistema moderno de soberanía y su vínculo inextricable con la violencia sobre la base de la concepción en torno a la vida y la muerte instaurada en los enclaves coloniales. En este sentido, el autor destaca el lugar del racismo como fundamento de las prácticas de Occidente, y la esclavitud se presenta como una de las primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica. Si en *Genealogía del racismo* Foucault (2007b) inscribe el racismo en los mecanismos estatales como la condición con la cual se puede ejercer el derecho de matar, en tanto justificación de la fragmentación y jerarquización del *continuum* biológico de la especie humana, y, por ende, como fundamento de la separación entre quién debe vivir y quién debe morir, Mbembe retomará estos presupuestos para centrar su atención en la figura del esclavo como eje de la experimentación biopolítica llevada adelante en las colonias y su rol en la particular estructura político-jurídica implicada en ellas.

13 En torno al concepto de *soberanía* y al desarrollo de la noción de *biopolítica* desde la perspectiva de Foucault, se pueden ver los capítulos I y III de este libro.

La colonia es un espacio que no se rige por las leyes del Estado, es una región donde la distinción entre la guerra y la paz no resulta pertinente. Son “zonas en las que la guerra y el desorden, las figuras internas y externas de lo político, se tocan o se alternan unas con otras” (Mbembe, 2011: 39). En la colonia se anuda la concepción foucaultiana del biopoder con los conceptos de estado de excepción y estado de sitio. Allí, los controles y las garantías del orden judicial pueden ser suspendidos y no hay, por lo tanto, ninguna regla que rija el derecho soberano de matar. La ocupación colonial inscribe entonces sobre el terreno nuevos vínculos sociales y espaciales, completamente diferentes de aquellos que regulan el funcionamiento de los Estados europeos, así como las relaciones entre ellos. En este sentido, dice Mbembe, las colonias se parecen a las fronteras, en tanto zonas de indistinción, no organizadas bajo forma estatal, habitadas por “salvajes”, por sujetos no soberanos (39).

En la plantación, la *vida* del esclavo *pertenece* al amo, es su propiedad (34); la condición del esclavo es, señala Mbembe, el resultado de una “triple pérdida: pérdida de un 'hogar', pérdida de los derechos sobre su propio cuerpo y pérdida de su estatus político” (50-51). El esclavo, ese “otro” radical, es un “muerto-en-vida”, una “sombra personificada” (50), indica Mbembe, en el que se manifiesta el poder sobre la vida ajena bajo la forma de comercio. El *apartheid* representa una “síntesis de masacre y burocracia, esa encarnación de la racionalidad occidental” (36).

Se propone así una lectura que territorializa la política de la vida y la muerte, que permite leer en términos geopolíticos los márgenes propuestos por Agamben como fundamento teórico de la soberanía: “Todo relato histórico sobre la emergencia del terror tiene que tener en cuenta la esclavitud” (Mbembe, 2011: 31). La reflexión de Mbembe, que parte del contexto africano, piensa entonces el sistema

colonial como aquel que sienta las bases del sistema productivo del capitalismo. La conquista de América se instituye como momento fundacional del capitalismo y el proceso de la Modernidad.

En este modo de concebir al esclavo como “muerto-en-vida”, carente de derechos sobre su propio cuerpo así como de estatus político, es donde Mbembe encuentra el núcleo constitutivo del funcionamiento de la violencia, ligada a la soberanía, en la ocupación colonial contemporánea, así como las raíces históricas de las guerras en la actualidad: “En nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo de una destrucción máxima de las personas y 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*” (75; en cursivas en la edición citada). Desde su perspectiva, la noción de *biopoder*, que retoma de Foucault, resulta entonces insuficiente para pensar la sumisión de la vida bajo el poder de la muerte, y de ahí su propuesta de pensar en términos de “necropolítica”.

En la medida en que, siguiendo a Zygmunt Bauman (2001), el objetivo principal de las guerras contemporáneas ya no es la conquista y anexión de territorios, sino forzar al enemigo a la sumisión, Mbembe señala que las teorías explicativas ya no pueden ser las antiguas teorías de la violencia contractual o la tipología de la guerra justa e injusta, sino que es necesario desarrollar nuevas categorías conceptuales. En la era de la movilidad global, dice Bauman, “las operaciones militares y el ejercicio del derecho de matar ya no son monopolio único de los Estados”, sino que son llevadas a cabo por organizaciones paramilitares, guerrillas, milicias urbanas, “máquinas de guerra”, en términos de Deleuze y Guattari, que asumen su derecho a ejercer la violencia y matar. Son organizaciones difusas y polimorfas,

señala Mbembe, implicadas en la constitución de economías transnacionales, locales o regionales, que convierten a la coerción en un producto del mercado (57). Combinan elementos propios de las instituciones políticas junto con aquellos de las sociedades mercantiles, y su accionar tiene efectos en el territorio:

La afirmación de una autoridad suprema en un espacio político particular no es fácil; en lugar de esto, se dibuja un *patchwork* de derechos de gobierno incompletos que se solapan, se encabalgan, donde abundan las distintas instancias jurídicas *de facto* geográficamente entrelazadas, las diversas obligaciones de fidelidad, las soberanías asimétricas y los enclaves. En esta organización heterónima de derechos territoriales y de reivindicaciones no tiene ningún sentido insistir sobre las distinciones entre los campos políticos “internos” y “externos” separados por líneas claramente marcadas. (57; en cursivas en la edición citada)

Las máquinas de guerra, que combinan rasgos de una organización política con los de una sociedad mercantil, extraen recursos de los territorios que controlan y establecen relaciones con redes transnacionales de modo de poder movilizar dichos recursos y comercializarlos. En las últimas décadas del siglo XX y comienzos del siglo XXI, se forman enclaves económicos en estas zonas, en las que se modifica la relación entre las personas y las cosas a raíz del control de los movimientos de capitales, a la vez que estas actividades ligadas con la extracción de recursos valiosos convierten dichos territorios en “espacios privilegiados de guerra y de muerte” (61).

El modo de operar de las organizaciones paramilitares, el lugar que ocupa la coerción en el mercado y la inscripción

de los cuerpos en el orden de la “economía máxima” que propone Mbembe son, junto con la propuesta de lectura desde una perspectiva geopolítica, territorial, algunos de los puntos centrales que Valencia va a retomar en su teoría del capitalismo gore.

Capitalismo gore: una lectura geopolítica del neoliberalismo

Sayak Valencia propone leer la noción de “necropolítica”, de Mbembe, como “un contravalor que se inscribe en el mismo registro que la biopolítica pero la radicaliza, ya que desacraliza y mercantiliza los procesos del morir” (Valencia, 2010: 142). Las prácticas violentas que pueden observarse en las últimas décadas del siglo XX y comienzos del siglo XXI se presentan como una consecuencia directa, entonces, de la lógica capitalista: “Si la biopolítica se entiende como el arte de gestionar el vivir de las poblaciones, las exigencias capitalistas han hecho que el vivir y todos sus procesos asociados se conviertan en mercancías” (142-143). El gesto de Valencia respecto de reflexiones como las de Foucault o Harvey acerca del neoliberalismo complementa la propuesta de Mbembe en relación con la biopolítica de Agamben: se trata de leer el neoliberalismo desde una perspectiva geopolítica y ver, por lo tanto, qué implica la competencia y sus efectos en el sujeto neoliberal en términos de desigualdades y consecuencias territoriales.

Si, como veíamos en los análisis de Foucault y Harvey, el neoliberalismo presupone una desigualdad (entre individuos, firmas, entidades territoriales), Valencia piensa los efectos concretos de estas desigualdades para realizar un análisis geopolítico de los fenómenos de la violencia. En este sentido, si bien Valencia reconoce la atomización social que produce el neoliberalismo, la desintegración de la

sociedad en individuos que Foucault postula como uno de los ejes de la propuesta neoliberal, ella sostiene la necesidad de pensar los modos en que las fronteras, y por ende las entidades territoriales, siguen teniendo una vigencia central en el mundo contemporáneo, porque es a partir de estas fronteras como se organizan las desigualdades del neoliberalismo en términos globales. La crisis de los Estados-Nación provocada por la globalización paradójicamente no puede dejar al mismo tiempo de presuponer (y basarse en) los límites entre países poderosos y países pobres.

La globalización produce una desregulación de todos los ámbitos, un mercado laboral sin reglas que eviten la precarización y una descontextualización del ámbito propio de cada país, en tanto se debilitan el poder estatal y los marcos específicos, locales, para dar lugar a la instauración de una lógica única. Se proyecta el Mercado como la “Nueva Nación” que une a todos a partir de una misma lógica, una “igualdad” de acceso a todo que enmascara en realidad, señala Valencia, una acentuación de las desigualdades reales, efectivas, entre países poderosos y países pobres. El modelo o ideal propuesto por los primeros, que instaura necesidades artificiales, se revela siempre como inaccesible para los últimos. La idea del éxito social por medio del consumo masivo es importada a zonas donde los bienes no se pueden comprar si no es mediante la violencia (Valencia, 2010: 60). En los espacios de frontera, en las zonas marginales desde el punto de vista global, los imperativos de la lógica capitalista tienen entonces como resultado la elevación de la violencia como herramienta de necroempoderamiento, concebido este último como una forma de empoderamiento llevada a cabo mediante prácticas distópicas (el asesinato o la tortura), como medios de reconfigurar la distribución del poder (148). Se señala así el estado de excepción en el que se vive en numerosos

lugares del mundo, en los países pobres y en las fronteras entre estos y los países poderosos (27).¹⁴

Valencia postula las fronteras entre países ricos y países pobres como los espacios paradigmáticos de desarrollo del capitalismo gore, por su sujeción a exigencias dobles y contradictorias (124); son zonas en las que “se instauran dinámicas dobles que hacen de dichos territorios un espacio donde *todo vale*, es decir, se las considera el garaje de los dos países” (123; en cursivas en la edición citada). En este sentido, ella identifica un remanente colonialista en las fronteras, en tanto se estructuran como espacios económicos “de control y de recolonización” a partir del consumo (124). Las fronteras son “un conjunto de transformaciones e integración entre los mercados g-locales, el trabajo, la territorialidad, las normas jurídicas, la vigilancia, los idiomas y la fuerza de trabajo sexuada y racionalizada, todos estos atravesados por las exigencias culturales de la sociedad del hiperconsumo que devienen capitalismo gore” (124).

La filósofa se opone al discurso posmoderno que glorifica acriticamente la frontera como un espacio “híbrido”. Esta es, efectivamente, espacio transaccional, de negociación, pero también de reinterpretación de las demandas dictadas por las lógicas económicas actuales, y los movimientos que se producen allí son tanto creativos como de destrucción.

14 La violencia y la muerte diseminadas en las zonas periféricas no se conciben nunca, además, con el mismo grado de realidad que aquellas que se producen en las zonas centrales. En este sentido, Valencia señala una “desrealización” y “espectralización” del Tercer Mundo en el discurso primermundista (167), que puede relacionarse también con conceptos como el de “vida precaria” acuñado por Judith Butler (2006, 2010), que plantea que existen vidas que no son concebidas como tales, que no son “dignas” de ser lloradas, o con la diferencia que señala Adriana Cavarero al comienzo de su texto *Horrorismo* (2009) entre el impacto que tienen en los medios masivos y en la opinión pública los atentados (y las muertes consecuencia de ellos) que se producen en los países centrales frente a formas de violencia similares pero llevadas a cabo en países periféricos (ella habla de una “distorsión geopolítica de la mirada”; Cavarero, 2009: 13), y la reflexión que realiza en este texto sobre la condición de las víctimas y su vulnerabilidad.

La concepción de la frontera como espacio “híbrido” olvida las exigencias impuestas por los países poderosos, ignora las pujas de poder y la brecha entre el ideal primermundista de consumo, difundido y fomentado por los medios de comunicación masivos, y las condiciones reales de vida de los países del Tercer Mundo.

La autora toma el caso de la frontera norte mexicana, y en particular la ciudad de Tijuana, como metonimia de la relación entre los países ricos y los países pobres. Entre los clichés más referidos respecto de esa ciudad se encuentran Tijuana como “laboratorio de la posmodernidad”, como “ciudad de paso” y como “ciudad del vicio” (126), lugares comunes que descuidan un elemento central en la ciudad, que es su economía de la violencia, el poder de la violencia como herramienta de necroempoderamiento y como parte fundamental de la economía criminal mundial. Lo que fluye libremente en el mercado internacional, dirá Valencia, “no son las personas, sino la droga, la violencia y el capital producido por estos elementos” (21). En los clichés mencionados acerca de Tijuana se omite entonces no solo el lugar de la violencia, la preeminencia de redes criminales y cárteles de droga, sino también el rol del mercado estadounidense en dicha estructura, su centralidad en tanto “principal consumidor de los servicios que ofrece el capitalismo gore para satisfacer sus necesidades prácticas y lúdicas” (128-129). Tijuana no es un lugar marginal, un lugar excluido del sistema proyectado por el neoliberalismo; es, por el contrario, una capital del “Nuevo Orden Mundial” (134), una “capital gore” (137).¹⁵

15 Respecto de la frontera entre México y Estados Unidos, cabe mencionar el análisis de los femicidios ocurridos en Ciudad Juárez realizado por Rita Segato, intelectual feminista argentina, en su texto *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, de 2013. En este ensayo, la autora describe Ciudad Juárez como “un lugar emblemático de la globalización económica y del neoliberalismo” (Segato, 2013c: 11), tal como Valencia postula en relación con Tijuana, en el

En este contexto, la destrucción de los cuerpos se vuelve un producto, una mercancía que circula en una sociedad cuya lógica fundante es la de la rentabilidad económica. Se invierte así la relación violencia/mercado que hasta entonces primaba: en lugar de ser el mercado quien determina las leyes para la gestión de la violencia, es la violencia la que funciona como ley de los mercados (44).

En la globalización, la unidad política constituida por el Estado se transforma en una unidad económica, regida por las leyes del intercambio y del beneficio empresarial. El Estado-Nación se convierte en “Mercado-Nación”, unidad marcada por “una política interestatal que al tiempo que elimina sus fronteras económicas redobla sus fronteras internas y agudiza sus sistemas de vigilancia” (30). Se reconfiguran así los territorios en función de los movimientos del capital. Si, por un lado, el neoliberalismo se sostiene sobre la base de trascender las regulaciones del Estado-Nación, de trascender sus fronteras, al mismo tiempo, sin embargo, los efectos de la globalización implican una recolonización que, paradójicamente, se basa justamente en los límites entre los Estados-Nación, en la distribución desigual del poder y del capital entre los diferentes países y en la política intervencionista de los Estados más poderosos, como Estados Unidos, justificada a partir del discurso de la necesidad de “controlar” el narcotráfico en los países “castigados” por este problema (117-118).

vínculo directo que se establece entre capital y muerte en la ciudad. Si “la finalidad del capital es la producción de la diferencia mediante la reproducción y ampliación progresiva de la jerarquía hasta el punto del exterminio de algunos como expresión incontestable de su éxito” (43), entonces la consagración del capital se producirá, señala Segato, a partir de la supresión del “otro”. En la humillación y supresión de cuerpos de mujeres mestizas, de mujeres pobres, la “otredad producida para ser vencida”, se manifiesta la “última forma de control territorial totalitario —de cuerpos y terrenos, de cuerpos como parte de terrenos” (43-44).

La violencia como herramienta de necroempoderamiento

La distribución inequitativa desde el punto de vista geopolítico es el eje en la construcción de una subjetividad particular y característica del capitalismo gore, que Valencia denomina el “sujeto endriago”.

Para delinear al sujeto del neoliberalismo, Murillo (2011) retoma la propuesta de Foucault de la “gubernamentalidad” como un “complejo’ de tácticas-técnicas que desde diversos dispositivos se despliegan sobre los cuerpos individuales y colectivos, y que tienen como efectos la construcción y autoconstitución de sujetos en base a normas e ideales” (Murillo, 2011: 91). Ella identifica tres teorías como algunas de las bases fundamentales del discurso neoliberal: la teoría subjetiva del valor, de Menger; la teoría de la acción humana, de von Mises; y la teoría del capital humano, de Becker.

La primera, desarrollada a fines del siglo XIX y retomada por el neoliberalismo, sostiene, en términos generales, que es la estimación subjetiva que los hombres le asignan a un producto aquello que determina su valor; algunas perspectivas verán dicha estimación en términos de “utilidad” (von Mises y Menger), otras indicarán que se trata de la “demanda” (Inaudi), pero el aspecto por destacar es el énfasis que se pone en el deseo subjetivo, movimiento que, por definición, no se completa nunca: “la subjetividad, en síntesis, pasa a ser un elemento central de este nuevo modo de gobierno de los sujetos; deseo subjetivo desde el que se articulan lógicas de gobierno de las poblaciones” (Murillo, 2011: 95). En segundo lugar, la teoría de la acción humana o praxeología supone que hay ciertas invariantes en el modo de actuar de los hombres, constantes ahistóricas, que son “el deseo de pasar de un estado o situación displacentero a otro más placentero, la libertad individual de hacerlo, el preferir ciertos medios y el renunciar a otros para lograrlo” (101).

También este modelo lleva en su estructura, pues, la marca del deseo. Tal como señalamos, el neoliberalismo reconoce ese punto que el liberalismo no reconocía, la desigualdad, y es el deseo de mejorar las condiciones personales aquello que lleva al cambio: la desigualdad es inevitable, y es, de hecho, el motor de la historia. A su vez, en la medida en que las acciones humanas son racionales y responsables, incumbe a cada individuo impulsar su desarrollo personal o su ruina (102). Von Mises afirma, entonces, que corresponde a los empresarios el gobierno de todos los asuntos económicos, aunque los supremos árbitros son los consumidores, pues son quienes en definitiva regulan el mercado. Finalmente, la teoría del capital humano de Becker sostiene que cada individuo debe “invertir” en sí mismo, debe procurar que sus acciones lo conduzcan a estar mejor posicionado en la competencia. Se trata, dice Murillo, de un poder de autogobierno constituido a partir del propio deseo, basado no en una ley universal fundamentada en la moral, sino únicamente en el cuidado de sí mismo (104).

Los gastos ya no se ven como consumo, sino que se trata de una “inversión” que responde a una lógica costo-beneficio; cada individuo debe efectuar esos cálculos racionales y elegir en función de sus objetivos: “La libertad individual, la competencia, el centramiento en el cuidado de sí y la desigualdad, en suma, son entonces algunos de los principios fundamentales en la gubernamentalidad neoliberal” (105). Como indica Harvey, entonces, el éxito o el fracaso personal se interpretan como “virtudes empresariales” en lugar de atribuirse a características del sistema (65-66). Por ende, el consumidor se vuelve un inversor. Es en este sentido que Foucault propone la empresa como unidad básica de la trama social; la propiedad privada es una empresa, la vivienda individual es una empresa (Foucault, 2007a: 186). Incluso el individuo y la familia se conciben como empresas, en la

medida en que la decisión de “invertir” en uno mismo y en la familia, en salud, en educación, debe hacerse mediante este cálculo racional de costo-beneficio.

Los “sujetos endriagos” de Valencia se constituyen a partir de la lógica neoliberal señalada, pero, nuevamente, son sujetos geopolíticamente situados que utilizan las prácticas violentas, las “necroprácticas gore”, como estrategias de empoderamiento. El concepto de *emprendedor*, clave en la teoría neoliberal, se proyecta a partir de un vacío discursivo, en tanto no se señala ninguna restricción (mercantil, pero tampoco ética) al tipo de “empresa” que ese sujeto puede crear. En este sentido, dice Valencia, cualquier práctica está legitimada por el mercado mientras produzca ganancia, y por lo tanto las actividades violentas del capitalismo gore pueden considerarse válidas en el marco de las reglas del mercado en la medida en que sirven para “fortificar los pilares de la economía” (Valencia, 2010: 45). El sujeto endriago, etimológicamente un monstruo, cruce de hombre, hidra y dragón, es “un empresario que aplica y sintetiza literalmente las demandas neoliberales más aberrantes” (143).

Valencia señala la *frustración* como elemento motor del capitalismo (75), como otra variante en el proyecto liberal de la competencia y la desigualdad señaladas. En el Tercer Mundo y en las zonas de frontera, se vuelve patente la proliferación de las mercancías, y se difunde una imagen que exagera el consumo como vía para autoafirmarse como sujeto, a la vez que se exhibe una imposibilidad por parte de muchos sujetos para integrarse a dicho consumo. En el capitalismo hay una incapacidad de generar pertenencia y un sentido de futuro, y se libera al Estado de toda responsabilidad hacia los individuos. El Estado impone así exigencias sobre estos últimos al responsabilizarlos de sí mismos, y la pobreza económica se vive como una carencia en términos de autonomía. En pos de lograr esa autoafirmación

personal, en pos de construirse como el *self-made man*, los sujetos endriagos, surgidos en el contexto específico del posfordismo, acatan la lógica mercantil del capitalismo y se vuelven una “empresa” que debe invertir en sí misma. La violencia deviene entonces una herramienta de empoderamiento, a la vez que un modo de subsistencia: “Los sujetos endriagos hacen de la violencia extrema una forma de vida, de trabajo, de socialización y de cultura” (93). Las mafias, empresas transnacionales organizadas, cuentan con ejércitos, máquinas de guerra, cuyos servicios se compran y se venden en el mercado. En la apropiación del cuerpo ajeno como mercancía, se sitúa al cuerpo y su vulneración “dentro de la lógica cultural del capitalismo tardío” (Jameson, 1995, citado en Valencia, 2010: 109): se produce una “incorporación [de los cuerpos] al mercado neoliberal desregulado como una mercancía más, ya sea a través de la venta de los propios órganos o como mano de obra cuasiesclavizada, donde *los derechos de propiedad sobre el propio cuerpo* quedan desdibujados” (140; en cursivas en el original). El “cuidado de sí” que Murillo indica como elemento central de la gubernamentalidad neoliberal genera un doble movimiento paradójico: por un lado, el cuerpo se hipervaloriza, se lo sacraliza, se exalta la importancia de su integridad y su conservación en los medios masivos de comunicación; por otro lado, en tanto mercancía de intercambio, para los sujetos endriagos el cuerpo se desacraliza, tanto el propio —en la posible pérdida de la vida postulada por la lógica kamikaze a la que adhieren— como el ajeno —cuya muerte, tortura o desaparición se comercializa en el mercado como un producto más (Valencia, 2010: 141)—. El sujeto endriago es “anómalo y transgresor, combina lógica de la carencia (pobreza, fracaso, insatisfacción) y lógica del exceso, lógica de la frustración y lógica de la *heroificación*, pulsión de odio y estrategia utilitaria” (Lipovetsky, 2007: 189; en cursivas en el original).

El objetivo de Valencia no es, señala, ni heroificar o romantizar la figura del sujeto endriago, ni pensarla simplemente como una víctima del sistema. Se trata de analizar el verdadero impacto de la lógica del neoliberalismo y sus derivas en la sociedad contemporánea y de entender sus consecuencias a nivel global y el giro en la concepción de la violencia que generan: “El capitalismo gore podría ser entendido como una lucha intercontinental de poscolonialismo extremo y recolonizado a través de los deseos de consumo, autoafirmación y empoderamiento” (Valencia, 2010: 53). Se trata, entonces, de comprender el capitalismo como un fenómeno heteróclito, y de pensar de qué modo, a partir de los discursos neoliberales que se promueven sobre todo desde el Primer Mundo en torno al éxito y la autoafirmación, se recolonizan las zonas periféricas, los propios cuerpos, y se crean realidades violentas. Pero se trata también, como en diversas teorías ya analizadas a lo largo de este capítulo, de impugnar el “monopolio interpretativo” del Primer Mundo (21) para promover la creación de discursos críticos propios que supongan una lectura más justa, o más exacta, de la realidad, a partir de la concepción de los sujetos del Tercer Mundo como “sujetos activos en las teorizaciones” (59), con voz propia y con autoridad.

Bibliografía

Agamben, G. (2002). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo sacer III)*. Pre-textos.

Amorós, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Ardules, O. et al. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum.

- Arguedas, J. M. (1964). *Todas las sangres*. Losada.
- Bauman, Z. (2001). Wars of the Globalization Era. *European journal of Social Theory*, vol. 4, núm. 1, pp. 11-28.
- Bhabha, H. (2010). Introducción: Narrar la nación. Bhabha, H. (comp.), *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, pp. 11-19. Siglo XXI.
- Bhabha, H. (2011). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Central.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Anthropos.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.
- Chatterjee, P. (2000). El nacionalismo como problema en la historia de las ideas políticas. Fernández Bravo, Á. (comp.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, pp. 123-164. Manantial.
- De Andrade, O. (1981). *Obra escogida*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Espinosa-Miñoso, Y. (2017). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de la identidad. *Solar*, vol. 12, núm. 1, pp. 141-171.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other*. Columbia University Press.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Fanon, F. (2018). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Bravo, Á. (comp.). (2000). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Manantial.
- Foucault, M. (2007a). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007b). *Genealogía del racismo*. Altamira.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

- Gebara, I. (2002). *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Trotta.
- Gebara, I. (2012). Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista. *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones*, pp. 199-226. CLACSO.
- Giuliano, F. (2018). La pregunta que luego estamos sí(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica. ¿Podemos pensar los no-europeos? Ética decolonial y geopolíticas del conocer. Del Signo.
- Harvey, D. (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press.
- Jameson, F. (1995). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós.
- Jameson, F. (2014). El fin de la temporalidad. *Las ideologías de la teoría*, pp. 752-778. Eterna Cadencia.
- Kontopoulos, K. (1993). *The Logics of Social Structures*. Cambridge University Press.
- Lander, E. (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO.
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica*. Anagrama.
- Lugones, M. (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Hypatia*, vol. 25, núm. 4, pp. 106-117.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. *Género y descolonialidad*, pp. 13-42. Del Signo.
- Malinowski, B. (1983). Introducción. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Mariátegui, J. C. (1979). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Mignolo, W. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. The University of Michigan Press.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción descolonial*. Gedisa.
- Mignolo, W. (2011). *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Del Signo.
- Mignolo, W. (2014a). *Anibal Quijano. Textos de fundación*. Del Signo.

- Mignolo, W. (2014b). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Del Signo.
- Murillo, S. (2011). Estado, sociedad civil y gubernamentalidad neoliberal. *Entramados y perspectivas. Revista de la carrera de sociología*, vol. 1, núm. 1, pp. 91-108.
- Murillo, S. (2012). El análisis althusseriano del pensamiento político de Hobbes como matriz del discurso neoliberal. *Memorias de las II Jornadas Espectros de Althusser*, pp. 12 a 34. Universidad de Buenos Aires.
- Palermo, Z. (comp.) (2009). *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Del Signo.
- Paoli, A. (1970). *Diálogo de la liberación*. Ediciones C. Lohlé.
- Park, R. E. (1928). Human Immigration and the Marginal Man. *American Journal of Sociology*, vol. 33, núm. 6.
- Pratt, M. L. (2011). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2014). La tensión del pensamiento latinoamericano. *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Sociedad y política.
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La Modernidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, vol. XLIV, núm. 4, pp. 584-591.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Los Conquistados, 1492 y la población indígena de las Américas*, pp. 437-447. CLACSO, Libri Mundi.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Lander, E. (org.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO/UNESCO.
- Quijano, A. (2019). ¿Sobrevivirá América Latina? *Aníbal Quijano. Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, pp. 117-134. Del Signo.
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La Modernidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, vol. XLIV, núm. 4, pp. 584-591.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. Al Quibla.

- Said, E. (1996). *Cultura e imperialismo*. Anagrama.
- Salatino, M. (2012). Colonialidad del saber y movimiento indígena en Ecuador. – El proyecto Amawtay Wasi. *E-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, vol. 10, núm. 40. En línea: < <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/article/view/2735>> (consulta: 25-02-2020).
- Scannone, J. C. (2009). La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Teología y Vida*, vol. L, pp. 59-73.
- Segato, R. (2013a). Ejes argumentales de la perspectiva de la colonialidad del poder. *Casa de las Américas*, núm. 272, pp. 17-39.
- Segato, R. (2013b). Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, pp. 69-100. Prometeo.
- Segato, R. (2013c). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Tinta Limón.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el subalterno? *Orbis Tertius*, vol. 3, núm. 6. En línea: <<http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/numeros/numero-6/traduccion/spivak>> (consulta: 08-06-23).
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.
- Walsh, C. (2019). Reflexiones en torno a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder en América Latina hoy. *Aníbal Quijano. Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, pp. 89-99. Del Signo.
- Zea, L. (1986). Introducción. Zea, L. (ed.), *América Latina en sus ideas*. Siglo XXI.
- Žižek, S. (2001). Un alegato izquierdista contra el "eurocentrismo". Mignolo, W. (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, pp. 173-200. Del Signo.

Capítulo 3

Cuerpo y violencia. Aproximaciones biopolíticas y aportes feministas

Esteban Juárez

Karen Saban

En la actualidad, los conceptos de *cuerpo* y *violencia* resultan indisociables; y su contacto habilita numerosas interpretaciones y estudios en diversos campos del conocimiento. Indagar acerca de los procedimientos que violentan a los sujetos requiere no solo un análisis centrado en lo estructural e instrumental del poder y sus formas, sino que también conduce allí donde el cuerpo parece estar ausente. De esta forma, el presente capítulo pretende analizar distintas manifestaciones de la violencia, comenzando por las prácticas del poder sobre la vida y finalizando en su direccionamiento hacia las problemáticas de género.

El primer apartado se centra en la manifestación concreta de la violencia ligada al poder, particularmente en el cruce entre la vida y la política. El recorrido comienza con lo que Michel Foucault denomina *disciplina*, entendida como el conjunto de técnicas y saberes que hacen del cuerpo individual una materia que hay que corregir, rehabilitar o castigar mediante diversas formas de la *normalización*. La posterior aparición de la *biopolítica* no excluye las prácticas disciplinarias, sino que, por el contrario, las articula con el fin de

regular una multiplicidad de cuerpos: La población. De esta forma, cuestiones tan actuales como la medicalización, la higiene pública o la administración de los cuerpos y su disposición espacial ponen de manifiesto no solo la vigencia y los alcances de la *biopolítica*, sino también la necesidad de continuar indagando sobre ella y sus implicancias. En este punto, las reinterpretaciones del concepto por parte de otros pensadores tales como Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Antonio Negri adquieren suma relevancia. A partir de sus grandes diferencias, sus trabajos habilitan diversos recorridos teóricos que dan cuenta del poder en Occidente, su funcionamiento y la violencia que ejerce sobre los individuos a partir de la misma noción de *vida*.

Con posterioridad, y tras exponer el funcionamiento de las violencias disciplinarias y biopolíticas, se abordará un tipo de violencia en particular que contiene –estructuralmente hablando– ambas formas: se trata de la violencia de género. La violencia contra el cuerpo de las mujeres y los cuerpos feminizados está motivada a lo largo de la historia por la supervivencia de sistemas heteropatriarcales de dominación o, según aportes latinoamericanos recientes de la antropología, la sociología y la etnología tales como los de Marcela Lagarde y de los Ríos, Rita Segato y Sayak Valencia, entre otras autoras feministas, por las condiciones socioeconómicas de sujeción y subalternidad en las zonas del sur del mundo durante el capitalismo tardío. La violencia de género puede ser de diversos tipos: psicológica, socioeconómica, sexual, institucional, simbólica, etc., hasta llegar al extremo de convertirse en feminicidio. El término, introducido por Diana Russell y traducido del inglés por Marcela Lagarde y de los Ríos, persigue el objetivo de precisar un concepto (y distinguirlo así del homicidio de una persona independientemente de su género) con intenciones de demanda política, es decir, para comprender los móviles y el

operativo del crimen contra las mujeres por el solo hecho de ser mujeres y para exigir la legislación y jurisdicción del delito. Tras un análisis de los crímenes de Ciudad Juárez, Rita Segato rebautiza al término como femigenocidio para hacer aún más visible el carácter bélico, de exterminio y de consecuencias a largo plazo que acarrea. Además de los estudios de género y del derecho internacional, otro campo de resistencia contra la impunidad de la violencia de género se ha abierto en los últimos tiempos desde el continente latinoamericano gracias a iniciativas civiles y artísticas (por ejemplo, “Ni una menos”) que se han convertido en movimientos transnacionales y buscan exigir la intervención estatal, así como promover la concienciación en las sociedades del mundo.

Disciplina y biopolítica

Tanto en su manifestación individual como colectiva, el cuerpo se presenta en la obra de Michel Foucault como uno de los elementos que clarifica, y al mismo tiempo problematiza, las relaciones de poder existentes en diversos niveles ya sean médicos, jurídicos o punitivos, entre otros.

La centralidad del cuerpo conlleva un tipo especial de atención basado en la vulnerabilidad. Concebir la materialidad humana como aquello que hay que corregir, rehabilitar, regular y controlar conduce a cierta pasividad frente a la captura por parte de un poder que dicta lo correcto y lo incorrecto, lo normal y lo anormal, lo permitido y lo prohibido. De esta forma, consideramos que determinados conceptos y formulaciones realizadas por Foucault habilitan no solo el acercamiento a nociones que han derivado de sus trabajos, sino que también aportan claridad tanto a viejos debates aún vigentes como muchos otros completamente actuales.

El cuerpo disciplinado y lo atroz

El curso *Los anormales* fue dictado por Michel Foucault en el Collège de France en el año 1975 y allí se exploran las categorías impuestas por la norma, sus concepciones y su tratamiento institucional por parte del poder disciplinario. La disciplina no es rastreable en una institución en particular ni tampoco se presenta como una herramienta: la disciplina en sí misma es un poder que aplica y articula una serie de instrumentos, saberes e instituciones con el fin de aumentar la productividad o utilidad de los individuos. Esta práctica envuelve todos los aspectos de la vida de forma que organiza no solo los espacios sino también la distribución de los cuerpos en ellos mediante una serie de funciones asignadas. En este marco, la vigilancia, la sanción y la confesión resultan aspectos centrales para dicho funcionamiento.

La norma trasciende los actos de los individuos de tal forma que se dirige también hacia su interioridad. Tal como señala Foucault, las pericias psiquiátricas a fines del siglo XVIII y principios del XIX conectan determinado crimen con cierta personalidad o conducta. En sus palabras, este procedimiento busca “mostrar cómo el individuo se parecía ya a su crimen antes de haberlo cometido” (2014c: 32). Resulta evidente que el objetivo de la normalización comienza en la interioridad del sujeto para luego continuar por su cuerpo, sus relaciones y sus funciones hasta alcanzar los límites territoriales de, por ejemplo, una ciudad.

En este contexto, las pericias médico-legales establecen no solo la correspondencia entre el crimen y el criminal, sino que también asocian determinadas conductas al peligro. Así, la instancia médica se suma a la penal justificando “la existencia de un *continuum* protector a través de todo el cuerpo social” (41). De aquí emerge la categoría de “individuo peligroso”. Esta figura, que no responde en forma

directa a lo criminal o a lo enfermo, se encuentra estrechamente ligada a la “perversión”. Esta noción habilita la unión de los conceptos médicos con los jurídicos pues establece el interrogatorio y el análisis como la primera acción hacia el sujeto, de tipo correctiva, y continúa hacia las sanciones jurídicas. De esta forma, señala Foucault, el crimen se patologiza mediante las innumerables pericias que colocan el crimen *dentro* del individuo. Este tipo de pericia, la médico-legal, “no se dirige a delinquentes o inocentes, no se dirige a enfermos en confrontación a no enfermos, sino a algo que es, creo, la categoría de los *anormales*” (49).

En la clase del 22 de enero de 1975, Michel Foucault analiza lo que llama “dominio de la anomalía” (61). Aquí se destacan tres figuras representativas de lo anómalo: el *monstruo humano*, el *individuo a corregir* y el *masturbador*.¹ No nos es posible extendernos en cada una de estas figuras ya que aquí solo nos ocupa la primera: *el monstruo humano* se inscribe en el campo *jurídico biológico* pues su existencia viola tanto las leyes de la sociedad como las de la naturaleza. Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII la monstruosidad es el resultado de la mezcla de dos esferas consideradas distantes u opuestas.² Ahora bien, que lo monstruoso viole las

1 El *individuo a corregir*, figura mucho más frecuente y cercana a la regla que la del monstruo, exhibe el fracaso de todos los procedimientos de “corrección” o “domesticación”. De esta forma, el *individuo a corregir* “exige en torno de sí cierta cantidad de intervenciones específicas” (64) propias del incorregible manifestando una ambivalencia entre lo que puede y no puede ser normalizado. Por otro lado, la figura del *masturbador* coloca en el centro de la escena el cuerpo en el ámbito más privado de todos: el dormitorio, la cama. La sexualidad y el contacto consigo mismo se convierten en aspectos fundamentales a la hora de regular a los individuos y sus relaciones.

2 Aquí Foucault procede a enumerar una serie de ejemplos: podía tratarse de la mezcla del reino animal y el humano, como el hombre con cabeza de buey o con patas de pájaro (68); la mixtura de dos especies, como el cerdo con cabeza de carnero; la mixtura de dos sexos o la de vida y muerte. Lo importante aquí es destacar que el monstruo transgrede las clasificaciones provocando un desorden de la ley natural y, por consiguiente, la religiosa y la del derecho. Se configura entonces como la excepción.

leyes en su conjunto ha permitido que siempre sea asociado con lo criminal. Sin embargo, Foucault señala que a partir de mediados del siglo XVIII “vemos aparecer otra cosa, es decir, el tema de una naturaleza monstruosa de la criminalidad, de una monstruosidad que surte efecto en el campo de la conducta, el campo de la criminalidad, y no en el de la naturaleza misma” (82). De esta forma, se produce una especie de movimiento entre lo criminal y la monstruosidad de manera que emerge la figura del monstruo moral o criminal monstruoso: “a partir del siglo XIX, vamos a ver que la relación se invierte, y se planteará lo que podríamos llamar la sospecha sistemática de monstruosidad en el fondo de toda criminalidad” (83).

Con posterioridad, Michel Foucault también indaga sobre lo que produjo esta transformación y hace referencia a lo que denomina “economía del poder punitivo” (84) y las escenas de suplicio que tuvieron lugar antes, en los siglos XVII y XVIII. El crimen, más allá de ser un daño provocado a otro, fundamentalmente atentaba contra la voluntad del soberano de manera que representaba un ataque directo a su figura y, por consiguiente, a la del derecho. De esta forma, el castigo se configura como una “venganza” en la que se debía desplegar y exhibir un poder que superara la fuerza del delito. En otras palabras, el castigo se debía imponer frente a lo castigado mediante lo que Foucault denomina “un plus”; se trata del terror.

El terror del delito es reconvertido o reutilizado como la herramienta fundamental que el castigo posee para superarlo. Sin embargo, al mismo tiempo, permite la conexión de ambos polos: “La pieza principal de esta economía no era entonces la ley de la medida: era el principio de la manifestación excesiva. Y ese principio tenía como corolario lo que podríamos llamar la comunicación en lo atroz” (85). Lo atroz, en consecuencia, es un desequilibrio

ya que en el crimen la atrocidad se encuentra en su intensidad, en su violencia. En cuanto al castigo, la atrocidad tiene el objetivo de superar la del crimen en forma de réplica siempre insuperable sin importar qué tan monstruoso este haya sido. Todos los ejemplos de suplicios mencionados tanto en *Los anormales* como, fundamentalmente, en *Vigilar y castigar* coinciden en lo siguiente: se trataba de montar un espectáculo colocando lo atroz en el centro de la escena como demostración de un poder siempre triunfante frente a cualquier crimen.

En *Vigilar y castigar*, Foucault profundiza lo expuesto hasta el momento: “La atrocidad es ante todo una característica propia de algunos de los grandes crímenes: se refiere al número de leyes naturales o positivas, divinas o humanas que atacan, a la manifestación escandalosa o, por el contrario, a la astucia secreta con la que han sido cometidos” (2015: 67). Frente a esto, el castigo actúa como el retorno de dicha atrocidad pues no solo la replica, sino que también “debe sacarla a la luz por medio de las confesiones, de los discursos, de los carteles que la hacen pública; debe reproducirla en las ceremonias que la aplican al cuerpo del culpable bajo la forma de la humillación y del sufrimiento” (67). Lo atroz, entonces, es la parte del crimen que el castigo vuelve material y verdadero mediante su exposición y, al mismo tiempo, exhibe una naturaleza doble pues comunica lo castigado con el castigo propiamente dicho y, al mismo tiempo, manifiesta tanto la verdad como el poder insuperable del soberano. De esta forma, la violencia que recae sobre el cuerpo del castigado lo vuelve advertencia, delito y terror. Aquí, Foucault destaca el papel del pueblo ya que este era testigo de la atrocidad del suplicio y, de manera simultánea, destinatario del terror en forma de advertencia.

Lo atroz es lo que conecta el delito con su castigo; mientras más monstruoso sea el crimen, mayor será la atrocidad

del castigo. Sin embargo, también manifiesta un giro o desplazamiento ya que, en un principio, es aquello que hay que castigar y luego es empleado como instrumento fundamental de la pena. Lo atroz, entonces, es desequilibrio por lo excesivo en su forma y equilibrio o compensación a ojos de un poder que pretende superar la violencia que castiga. En definitiva, se trata de una violación exacerbada del derecho y, al mismo tiempo, un elemento que este emplea para su funcionamiento.

Si bien a continuación se clarificará la relación y articulación entre poder disciplinario y biopolítica, debemos ahora mencionar lo siguiente: el aspecto de la disciplina que aquí se ha trabajado exhibe un aspecto fundamental de su naturaleza y funcionamiento: se centra en el cuerpo individual con el objetivo de corregirlo, rehabilitarlo, regularlo o castigarlo. Dicha técnica, que engloba una serie de saberes, prácticas e instituciones no será anulada por otro tipo de poder, sino que se integrará a este. La disciplina, entonces, formará uno de los polos componentes de lo que Foucault denomina *biopoder*.

Primeras aproximaciones a la biopolítica: Michel Foucault

El concepto de *biopolítica* se configura como uno de los más relevantes en los trabajos de Michel Foucault. Tal como observa Edgardo Castro en *Lecturas foucaulteanas*, la aparición de este término, junto al de *biopoder*, es muy escasa si se considera el gran material publicado (2011: 41); y si bien su obra no puede reducirse solo a dicha noción, esta ha sido considerada en el trabajo de numerosos pensadores y autores contemporáneos. De esta forma, los estudios y las interpretaciones de la *biopolítica* han cobrado suma relevancia y resultan de una actualidad incuestionable en los numerosos

debates que han emergido de la interacción entre la reciente pandemia y las medidas aplicadas sobre las poblaciones.

En los estudios de Michel Foucault el cuerpo ocupa un espacio central a partir de las técnicas de la disciplina, la normalización y, fundamentalmente, la noción de *población* como materia que hay que regular. Es mediante estos mecanismos que Foucault identifica en la Modernidad la absorción de lo biológico por parte del poder, una politización de la vida. Ahora bien, debido a las escasas apariciones de dicho concepto y sus numerosas articulaciones con otros de suma relevancia para su comprensión, es conveniente comenzar aislándolo para luego contextualizarlo.

Si bien no se trata de la primera aparición del concepto en la obra de Foucault, en *Seguridad, territorio, población*, curso dictado en el Collège de France en el año 1978, se define el biopoder como “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 del poder” (15). Es fundamental destacar el carácter sintético y claro de la definición de *biopoder* pues señala la gestión de la vida humana por parte de los aparatos políticos/estatales y jurídicos. Por otro lado, puede observarse que, más allá de cierto uso indistinto entre los conceptos *biopoder* y *biopolítica* en diversos textos o cursos, la diferencia es notoria. Como veremos, la *biopolítica* es junto con los dispositivos disciplinarios aquello que moldea y define el *biopoder*.

Biopolítica y disciplina

En el curso dictado en 1976, *Defender la sociedad*, Foucault se propone llevar a cabo una investigación sobre las relaciones

de poder tomando la guerra o, más precisamente, la guerra de razas como hilo conductor. Sin embargo, lo que aquí nos ocupa figura en la última clase, correspondiente al 17 de marzo de 1976: “Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico” (2014b: 217). Para aproximarse a este nuevo poder, Foucault considera en forma breve la teoría clásica de la soberanía cuyo atributo fundamental es el derecho de vida y muerte que el soberano tiene sobre los súbditos. De esta manera, la capacidad del poder soberano para actuar sobre la vida se circunscribe a su derecho de dar muerte; se trata, en definitiva, de “hacer morir o dejar vivir” (218). Ahora bien, frente a esto Foucault señala la posterior aparición de un derecho inverso que consiste en hacer vivir o dejar morir. Esta progresiva transformación comienza a vislumbrarse en los siglos XVII y XVIII y manifiesta una serie de mecanismos y técnicas de poder centrados en “el cuerpo individual” (219) aunque también caracterizados por su gran atención a otros aspectos tales como la distribución espacial de los cuerpos, su vigilancia, su perfeccionamiento productivo y aumento de sus fuerzas en vistas de cierta optimización económica. El aparato disciplinario entonces se configura en dicho período como un nuevo esquema del poder con sus propios saberes y dispositivos, entre los cuales se destaca la normalización.³

3 En la clase correspondiente al 25 de enero 1978 de *Seguridad, territorio, población*, Foucault afirma: “La disciplina normaliza [...]. La disciplina, desde luego, analiza, descompone a los individuos, los lugares, los tiempos, los gestos, los actos, las operaciones. Los descompone en elementos que son suficientes para percibirlos, por un lado, y modificarlos, por otro” (2006: 75). Sobre esta cuestión, véase también el curso *Los anormales*.

En *Vigilar y castigar*, Foucault señala que estas tecnologías disciplinarias han sido entre los siglos XVII y XVIII “fórmulas generales de dominación. Distintas de la esclavitud, puesto que no se fundan sobre una relación de apropiación de los cuerpos, constituye incluso la elegancia de la disciplina prescindir de esa relación costosa y violenta obteniendo efectos de utilidad, como mínimo, igual de grandes” (2015: 159).⁴ En este punto, retomando la articulación entre la disciplina y la biopolítica, se debe prestar especial atención al último apartado de *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Allí Foucault explicita las dos formas desde las cuales el poder sobre la vida se desarrolló. Por un lado, la *anatomopolítica*, procedimiento característico de la disciplina, se configura como el primer polo en desarrollarse y consiste en lo ya mencionado: adiestramiento del cuerpo, optimización de sus aptitudes, lograr su docilidad y “su integración en sistemas de control eficaces y económicos” (2014b: 131). Por otro lado, el segundo polo, formado hacia mediados del siglo XVIII, es presentado de la siguiente manera:

se centró en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, duración de la vida [...] Todos esos problemas son tomados a cargo por una serie de intervenciones y de *controles reguladores*: una *biopolítica de la población* [...] Se inicia así la era de un “biopoder”. (131)

Estos polos entrelazados son presentados por Michel Foucault como las dos grandes esferas de conocimientos,

4 Sobre el aspecto disciplinario, sus tecnologías y procedimientos, véase *Vigilar y castigar*.

prácticas y tecnologías que recubren el poder soberano y su potencia de muerte con la “administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida” (131). Puede observarse entonces que el concepto de *biopoder* es aquí considerado como una manifestación general, como el resultado de la articulación entre dos vertientes: la correspondiente a la disciplina por un lado y las regulaciones de la población por el otro. Acerca de esto, Foucault no demora en señalar que durante el siglo XVIII dichas direcciones se encontraban claramente separadas. Así, mientras que “en la vertiente de la disciplina figuraban instituciones como el ejército y la escuela”, “en la vertiente de las regulaciones de población figuraban la demografía, la estimación de la relación entre recursos y habitantes, los cuadros de riqueza y circulación, de las vidas y su probable duración” (132). Es fundamental destacar la relación que Foucault establece entre soberanía y biopoder: allí se destaca el uso del término “recubrir” ya que el biopoder no representa la extinción del poder soberano, sino que se articula sobre este. De esta forma, el poder ya no concibe su ejercicio sobre la vida desde su supresión; al contrario, se apropia de ella en términos de utilidad.

Se trata de un nuevo ejercicio del poder en el que el aspecto biológico prima por sobre el antiguo derecho de matar al redireccionar, por ejemplo, la naturaleza de las guerras: “Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender, se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir” (129). De esta forma, Foucault señala que la motivación jurídica le ha cedido su lugar a la biológica ya que el poder “se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población” (130). Sin embargo, de aquí se desprende una interrogante de suma

importancia: en *Defender la sociedad*, Foucault pregunta “¿cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir?” (2014b: 230).

Es evidente que la nueva formulación basada en “hacer vivir o dejar morir” implica una separación, una cesura que cumple con la función de distinguir y enfrenar dos tipos de vida. En este punto, Foucault advierte que el desarrollo del biopoder ha conducido a la incorporación del racismo en los mecanismos del Estado, lo que facilita la categorización y división de la población en subgrupos. De esta forma, no todas las vidas son equivalentes, ya que también se presentan aquellas “inferiores”, “degeneradas” o “anormales” (231). El *continuum* biológico, entonces, es interrumpido, segmentado y categorizado en función de un determinado valor que habilita no solo la muerte directa, sino también la exposición a ella, la expulsión, el rechazo o el abandono.

Biopolítica y población

A partir de las primeras formulaciones, puede observarse que la biopolítica opera sobre la vida del hombre en tanto conjunto o población; de aquí se desprende un concepto fundamental para su funcionamiento que es el de *masificación* en oposición a la *individualización* propia de la disciplina. Para abordar esta cuestión, es conveniente recuperar la definición de población que Foucault esboza en el curso *Seguridad, territorio, población*. Allí la define como “una multiplicidad de individuos que están y solo existen profunda, esencial, biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen” (2006: 41-42). Antes de abordar la cuestión de la “materialidad” a la cual la población se encuentra ligada, debemos regresar por un momento al curso *Defender*

la sociedad. En él, Foucault da cuenta de las particularidades que posee la biopolítica frente a la disciplina: “la disciplina trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en los cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar” (2014b: 220). En este punto cabe destacar que esta nueva forma del poder de ninguna manera sustituye la precedente sino que, por el contrario, “la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa” (219).

Foucault destaca que la atención dirigida a estos fenómenos globales comienza, a fines del siglo XVIII, a redirigir la medicina hacia la medicalización general de la población y la instauración de una higiene pública.⁵ De aquí surge la importancia de la “materialidad” antes mencionada. Esta es considerada como el “medio”, el cual, debido a su capacidad de afectar la población mediante su naturaleza climática, geográfica o hidrográfica, debe de manera inevitable entrar en la consideración biopolítica tanto en su forma natural como artificial pues la misma población es creadora de otro medio, elemento central en la consideración biopolítica: la ciudad, su salud y circulación.⁶ En este punto debemos aclarar que, tanto en tér-

5 Acerca de la medicalización, Edgardo Castro recupera *Dits et écrits* para realizar una observación fundamental: Foucault se opone a la idea que sostiene que, con el capitalismo, se haya habilitado un “proceso privatización de la salud y del cuerpo” (2011: 49), sino que, por el contrario, consideró el cuerpo como fuerza productiva y lo convierte en una realidad biopolítica. Frente a esto, la medicina se configura como una estrategia biopolítica.

6 Sobre la cuestión de la ciudad, Michel Foucault destaca y ejemplifica la convivencia y articulación entre los dispositivos disciplinarios que actúan sobre los cuerpos y los dispositivos reguladores que hacen sobre la población. En este punto, se insiste en que dichos dispositivos no se excluyen el uno al otro, sino que se articulan sobre sí mismos, ya que “no son del mismo nivel” (2014b: 225).

minos territoriales como poblacionales, la biopolítica se dirige hacia una “totalidad” y, sin embargo, el biopoder requiere segmentaciones para su funcionamiento. No se trata solo de atender fenómenos globales, sino también de realizar cortes y distinciones empleando los mecanismos disciplinarios.

La comentada cesura del *continuum* biológico es donde el biopoder exhibe la violencia que lo constituye. Foucault sostiene que el racismo fue redireccionado o empleado en un ámbito distinto al que operaba con anterioridad; se trata de una herramienta que permite establecer un límite entre “lo que debe vivir y lo que debe morir” (2014b: 230). La población, entonces, es considerada como un conjunto de vidas y cuerpos clasificados según su jerarquía y relacionados en términos bélicos, ya que parte de la premisa “para vivir es necesario que el otro muera”. Sin embargo, el empleo del racismo no supone necesariamente un conflicto de tipo militar, sino biológico (231) de manera que la desaparición o eliminación de aquellos “inferiores”, “degenerados” o “anormales” implica, para este ejercicio del poder, un fortalecimiento para otro grupo integrante de la misma población. De esta forma, es posible observar que masificar no equivale a su totalidad a una homogeneización ya que aun dentro del conjunto se establecen disimilitudes.

Biopolítica, economía y sexualidad

En *La voluntad de saber* se destaca el papel fundamental del biopoder en el desarrollo del capitalismo, ya que el primero aseguró “la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción” y permitió “un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (2014a: 133). Sin

embargo, para lograr su pleno desarrollo, el capitalismo precisó un mayor crecimiento de ambos elementos.⁷ El cuerpo, entonces, tanto en su forma individual como grupal, fue insertado en la consideración político-económica en términos de producción y sus fuerzas fueron gestionadas en pos de un “beneficio general”, cuestión a la que luego regresaremos.

En el curso dictado en 1979, *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault destaca el liberalismo como uno de los primeros fenómenos a estudiar para aproximarse a la noción de biopolítica, pues este pensamiento económico-gubernamental posee desde su génesis una serie de concepciones y prácticas dirigidas al hombre-individuo y al hombre-población en tanto parte indisociable de los procesos económicos. Sin embargo, lo que aquí nos ocupa es la intervención sobre la población en busca de cierta optimización económica. En la clase correspondiente al 14 de febrero de 1979, Foucault distingue entre aquello que el liberalismo consideraba “malas intervenciones” y “buenas intervenciones”. Las primeras, operan en esencia sobre el mercado, ya que a mediados del siglo XVIII se lo comenzó a considerar como un lugar que obedecía mecanismos “naturales” (2007: 48) de forma que la jurisdicción solo alentaba su desnaturalización y afectaba así todos los procesos comerciales y productivos al igual que los precios. Estamos, entonces, frente a lo que sería considerado una “mala intervención”.

Ahora bien, indagar sobre las “buenas intervenciones” y su campo de aplicación nos acerca a nuestro objeto ya que estas se aplican en términos poblacionales. Abordando el

7 “Requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general sin por ello tornarlas más difíciles de dominar; si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como *instituciones* de poder, aseguró el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de la anatomopolítica y de la biopolítica [...] actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen” (2014a: 133).

caso de la agricultura europea y el deseo de integrarla a la economía de mercado, Foucault destaca el interés de aplicar una serie de medidas entre las cuales se encuentra la de reducir la población agrícola mediante “intervenciones que permitan transferencias demográficas, una migración, etc.” (173).⁸ De esta forma, la relación entre los procesos económicos y la vida se ve afectada de una manera que concibe la población como un elemento que hay que moldear no solo en cuanto a sus actividades, sino también en su disposición territorial.

La noción norteamericana de “capital humano” es también un aspecto que Foucault considera fundamental en la absorción de la vida por parte de la economía, ya que en la búsqueda de agregar el “trabajo” al análisis económico se procede a pensar en quien trabaja, en el “sujeto económico” (261) en tanto individuo idóneo para realizar determinado trabajo. Dicha idoneidad será lo que Michel Foucault defina como “máquina” inseparable del propio trabajador (263) y, en busca de su perfeccionamiento, también se analizarán y considerarán cuestiones tales como la natalidad, la salud, la delincuencia, la educación y el ámbito familiar.⁹

La consideración de la vida por parte de la política y la economía pone en relación una serie de conceptos entre los cuales se destaca el de sexualidad, objeto central en los estudios de Michel Foucault. La atención hacia los cuerpos, sus fuerzas, comportamientos y las relaciones entre ellos no solo como elemento productivo sino, sobre todo, como elemento constitutivo de la población conduce de manera inevitable a incluirla dentro de los cálculos del poder. Sobre esta cuestión, en el curso *Defender la*

8 En este punto, Foucault toma un texto de Eucken publicado en 1952.

9 Sobre esta cuestión, véase la clase del 14 de marzo de 1979 de *Nacimiento de la biopolítica*.

sociedad, se destaca el carácter doble de la sexualidad ya que “por un lado, como conducta precisamente corporal, la sexualidad está en la órbita de un control disciplinario, individualizador [...] por el otro, se inscribe y tiene efecto, por sus consecuencias procreadoras, en unos procesos biológicos amplios que ya no conciernen al cuerpo del individuo sino a ese elemento, esa unidad múltiple que constituye la población” (2014b: 227).

Resulta evidente que la cuestión de la sexualidad conecta todos los conceptos y saberes involucrados en el biopoder; ya sea que se trate de la disciplina, de la regulación de la población o de la economía. Esta centralidad ha resultado en una particular atención que presta el poder disciplinario a las conductas sexuales en su conjunto y genera categorías tales como desviación, patología, degeneración o monstruosidad, entre otras.¹⁰ Ahora bien, la vertiente biopolítica actuará sobre la población en pos de su conservación biológica centrándose en cuestiones tales como la higiene pública. Es aquí donde Foucault señala el rol fundamental de las instituciones médicas a la hora de articular disciplina individual y regulación poblacional, pues se vale de un elemento central de su pensamiento: la “norma”. Esta “puede aplicarse tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a una población a la que se pretende regularizar” (2014b: 228-229). Así se completa la forma del biopoder ya que la sociedad de normalización es donde se cubre toda la superficie de la vida que va “desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población” (229).¹¹ Como Foucault afirma en *La voluntad*

10 El curso de *Los anormales*, dictado en 1975, emplea una serie de fuentes jurídicas, médicas y teológicas para identificar de qué manera actúa la dicotomía normalidad/anormalidad en el marco disciplinario.

11 En *La voluntad de saber*, Foucault destaca que un rasgo fundamental del biopoder es “la creciente importancia adquirida por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley” (2014a:

de saber, la valoración del sexo se debe a que “es acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones” (2014b: 138).

Interpretación de la biopolítica foucaultea: Giorgio Agamben

En *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Giorgio Agamben da inicio a un extenso y profundo trabajo que pretende indagar acerca del poder político occidental mediante herramientas, en esencia, teológicas y jurídicas. Profundizar este recorrido compuesto de numerosas obras, lecturas e interpretaciones excedería por completo el objetivo de este trabajo; sin embargo, algunas nociones deberán ser recuperadas con el fin de entender en qué lugar del pensamiento agambeniano se posiciona la noción de *biopolítica* y la violencia que esta puede ejercer.

La decisión teórica de Michel Foucault que consiste en apartar de su estudio la cuestión de la soberanía provoca, según Giorgio Agamben, un vacío que le impide dar cuenta del “punto de intersección entre las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes” (2018a: 17). Es justo aquí donde Agamben comienza su trabajo con el fin de indagar “el punto de cruce entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder” (18). Para hacerlo, parte de una premisa fundamental a lo largo de su trabajo: los modelos mencionados resultan inseparables de manera que “la producción de un cuerpo biopolítico es la prestación original del poder

136) pues la ley, cuya arma es la muerte, no responde a la necesidad de regular o corregir la vida para protegerla.

soberano” (18). De esta forma, tal como señala Edgardo Castro, “la politización de la *zoé* deja de ser una novedad de la Modernidad y su cronología coincide con la existencia de la soberanía” (2011: 135). El elemento que permite esta conexión o correspondencia es, como se verá a continuación, el de *vida desnuda*.

El poder soberano y la vida expuesta a la muerte

Agamben comienza estableciendo la diferencia entre los términos griegos *bíos* y *zoé*. El primero se refiere a la vida calificada o forma de vivir propia de un individuo o grupo, mientras que el segundo lo hace a la vida natural propia de todos los seres vivos.¹² Es aquí donde recupera el último apartado de *La voluntad de saber* en el que Foucault afirma lo siguiente: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y, además, capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está en entredicho su vida de ser viviente” (2014a: 135). La crítica de Agamben a estas palabras de Foucault es parcial, pero de suma relevancia pues de ella se desprenderán los lineamientos generales de su trabajo. En primer lugar, Agamben señala la necesidad de analizar el significado de ese “además” empleado por Foucault de manera tal que clarifique la relación existente entre “lo viviente” y “lo político”. Con posterioridad, como veremos, tomará

12 Para clarificar la diferencia entre estos términos, Agamben recupera los tipos de vida definidos tanto por Platón como por Aristóteles. Resulta fundamental que, al proceder a estas categorizaciones, ninguno de ellos utilice el término *zoé* pues “para ellos de ningún modo estaba en cuestión la simple vida natural, sino una vida calificada, un modo de vida particular” (2018a: 11). De allí, que Aristóteles utilice los términos *bíos theoretikós*, *bíos apolaustikós* y *bíos politikós* para referirse a la vida contemplativa del filósofo, la vida del placer y la vida política, respectivamente.

relevancia la noción de *homo sacer*, figura arcaica del derecho romano que expone la relación de inclusión y exclusión entre la *vida desnuda* y el poder.

Con el fin de clarificar el recorrido conceptual de Agamben, es conveniente seguir el orden por él propuesto y comenzar haciendo referencia a la *excepción*. Si bien esta cuestión fue tratada en el primer capítulo de este libro, es pertinente observar de qué manera dicho concepto pone de manifiesto la particular relación entre el poder soberano y la vida. En primer lugar, Agamben retoma la definición de Carl Schmitt en la que se refiere al soberano como aquel que se coloca por fuera del ordenamiento jurídico y, al mismo tiempo, pertenece a él. En otras palabras, la figura del soberano exhibe una doble (y paradójica) naturaleza que le permite colocarse, desde la ley, fuera de ella para proclamar el estado de excepción y suspender la validez del ordenamiento jurídico (2018a: 31). La excepción, entonces, incluye al mismo tiempo que excluye, pues “aquello que es excluido no por ello pierde toda relación con la norma; al contrario, la norma se mantiene en relación con la excepción en la forma de suspensión” (35). Ahora bien, a diferencia de Carl Schmitt, Agamben rechaza la idea de la soberanía como fuerza externa al ya mencionado orden jurídico. Por el contrario, la concibe como la misma estructura de dicho orden: partiendo de la premisa según la cual la norma, con el fin de referirse a algo, debe presuponer la existencia de aquello ajeno a ella para finalmente conectarse con este, Agamben observa que la capacidad soberana sobre la excepción se configura como “la estructura formal originaria de la relación jurídica” (31). Aquí se destaca que dicho funcionamiento es el que permite la captura de la vida por parte del derecho, pues este “tiene carácter normativo [...] no porque manda o prescribe, sino sobre todo porque debe

crear su propio ámbito de referencia en la vida real, *normalizarla*” (48-49).¹³

Agamben se propone, pues, demostrar que la vida siempre ha estado incluida en la política mediante los mecanismos ya mencionados y no se trata de un fenómeno rastreable solo en la Modernidad. La *exceptio*, esto es la exclusión inclusiva, que caracteriza el poder soberano es al mismo tiempo la zona de indistinción donde se ubica la vida. La ley, entonces, no se aplica sobre ella en términos positivos, sino que, por el contrario, la expone a un abandono en el que la noción de derecho resulta indistinguible. Para comprender mejor la excepción a la que es expuesta la vida, Agamben introduce la noción de *bando*;¹⁴ esto es la “potencia de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose” (53). Más adelante es desarrollado de forma mucho más clara:

La relación de excepción es una relación de bando. El que fue echado al bando, en efecto, no fue simplemente puesto fuera de la ley y es indiferente a ella, sino que fue abandonado por ella, es decir, fue expuesto y puesto en riesgo en un umbral donde se confunden la vida y el derecho, lo externo y lo interno” (53).

13 Agamben indica que el soberano “no decide lo lícito y lo ilícito, sino la implicación originaria del viviente en la esfera del derecho” (48). De esta forma, la soberanía “es la estructura originaria en la que el derecho se refiere a la vida y la incluye en sí mismo a través de su propia exclusión” (52). Para clarificar este razonamiento, Agamben destaca que la vida no es incluida en el derecho mediante la sanción, sino por medio de la culpa en tanto estado que indica una “deuda”, de manera que la inclusión de determinado acto es la consecuencia de su previa exclusión. En otras palabras, “la trasgresión parece preceder y determinar el caso lícito” (49). Lo interno y lo externo, entonces, se ubican en una zona de indistinción.

14 Giorgio Agamben aclara que el empleo de este concepto se debe a una sugerencia de Jean-Luc Nancy y se trata de un “antiguo término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mandato y la insignia del soberano” (52).

Es observable entonces que esta relación consiste en el abandono como forma de vínculo. En otras palabras, se trata de “la situación de estar en relación con lo irrelacionado” (53-54), y es aquí donde surge la figura del *homo sacer* como representación de la vida expuesta a la muerte en la relación de *bando*.

Agamben sostiene que, arrojada al *bando*, la vida es desplazada al umbral donde es puesta en riesgo precisamente gracias a la indistinción entre lo interno y lo externo. Ahora bien, para clarificar esta noción, Agamben recupera una figura propia del derecho romano que pone de manifiesto las consecuencias de este funcionamiento. La vida desnuda propia del *homo sacer* entendida como aquella que se puede matar y, al mismo tiempo, es insacristicible resulta fundamental en el pensamiento agambeniano: en primer lugar, porque exhibe la violencia que el poder soberano ejerce sobre la vida; y, en segundo término, porque expone la raíz conceptual del cuerpo biopolítico.

Agamben recupera la definición originaria del *homo sacer* entendido como “aquel que el pueblo ha juzgado por un delito; y no es lícito sacrificarlo, pero el que lo mata no será condenado por el homicidio” (113) para profundizar en la captura del poder soberano sobre la vida. Sin bien aquí no nos es posible extendernos en nociones tales como la sacralidad de la vida y su ambivalencia, resulta central destacar que, según Agamben, el *homo sacer* representa una exclusión doble, pues apartado “del derecho humano y del divino” (131) es apresado por otro tipo de violencia: el *bando* soberano. De esta forma, la soberanía es “la esfera en la que se puede matar sin cometer un homicidio” (132),¹⁵ por lo que la vida desnuda y

15 Sobre este punto, Agamben restablece un diálogo con la interrogante de Walter Benjamin acerca del “dogma de la sacralidad de la vida” (132). Aquí remarca que “la sacralidad de la vida que

su exposición a la muerte configuran al poder soberano desde su génesis al mismo tiempo que ponen de manifiesto la absorción de la vida por parte de la política.

El campo de concentración

En la tercera parte de *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Giorgio Agamben advierte en los trabajos de Michel Foucault la ausencia de lo que él considera “el lugar por excelencia de la biopolítica” (182). El campo de concentración, según Agamben, es la manifestación más clara de la politización de la vida y, al mismo tiempo, clarifica un rasgo fundamental del Estado moderno: que “la decisión sobre la vida se vuelve una decisión sobre la muerte y la biopolítica puede, entonces, convertirse en tanatopolítica” (186) demuestra que el poder soberano opera sobre superficies cada vez más amplias, de forma que este “entra en una simbiosis cada vez más íntima no solo con el jurista, sino también con el médico, el científico, el experto y el sacerdote” (186). Es por este motivo que Agamben se propone estudiar una serie de acontecimientos propios de la Modernidad que abarcan desde las declaraciones de los derechos hasta la irrupción de los criterios biológicos-científicos en el campo político.

En primer lugar, Agamben ubica la centralidad de la vida desnuda desde el siglo XIII, donde se requería “la presencia física de una persona frente a una corte de justicia” (187). El cuerpo, entonces, se convierte en un elemento central del ámbito político-jurídico. Esto también es observable en el *writ* de *Habeas corpus* del año 1679, considerado como uno

hoy se pretende hacer valer contra el poder soberano como un derecho humano absolutamente fundamental, en origen expresa en cambio la sujeción de la vida a un poder de muerte” (132). En definitiva, tanto el carácter sagrado como profano del *homo sacer* es lo que permite su captura por parte del poder.

de los documentos base de la democracia moderna. Allí, señala Agamben, la atención no se dirige al *bíos*, la vida calificada, sino a la *zoé*, ya que “el nuevo sujeto de la política no es el hombre libre, con sus prerrogativas y sus estatutos, y tampoco simplemente el *homo*, sino el *corpus*” (188). De esta manera, lo que luego será el sujeto portador de derechos exhibe lo que Agamben considera una raíz biopolítica pues la distinción entre *bíos* y *zoé* conduce a un aislamiento del cuerpo, la vida desnuda, de manera que repite la excepción soberana tratada con anterioridad.

Más adelante, Agamben recupera a Hannah Arendt para problematizar la relación entre el Estado-nación y los derechos del hombre. Estos últimos, de modo contrario a como son presentados, no operan ni se aplican sobre un individuo por el solo hecho de ser humano. La dicotomía hombre-ciudadano pone de manifiesto esta problemática pues, por ejemplo, los refugiados mantienen su condición humana y al mismo tiempo se presentan del todo ajenos a la aplicación de los derechos “sagrados e inalienables del hombre” (191) por no encontrarse bajo la “tutela” de un Estado del cual puedan considerarse ciudadanos. Es aquí donde Agamben de nuevo encuentra la inscripción de la vida desnuda en la política o, más precisamente, en la conformación del Estado moderno que se funda en la figura del *ciudadano*; lo que implica una paradójica relación de absorción y dependencia de la vida desnuda por parte de la política.¹⁶

Considerando estas nociones, Agamben aborda la idea de “vidas que no merecen ser vividas”; cuestión que, en

16 Sobre esta cuestión, Agamben toma el nacimiento como aspecto fundamental del Estado moderno. Que por el simple hecho de nacer el hombre sea portador de los derechos del ciudadano muestra a las claras la importancia de la vida desnuda y la lógica biopolítica del orden estatal: “Que el súbdito se transforme en ciudadano significa que el nacimiento —es decir, la vida desnuda natural como tal— aquí se vuelve por primera vez [...] el poder inmediato de la soberanía” (194). De esta forma, se clarifica el pasaje de la antigua soberanía a la soberanía nacional.

definitiva, conducirá a la “lógica” y el funcionamiento del campo de concentración. Para comenzar, recupera un texto de Karl Binding y Alfred Hoche titulado *La autorización de la aniquilación de la vida indigna de ser vivida*. Allí, partiendo de la impunidad del suicidio, Binding observa una manifestación de la soberanía del hombre para con “su propia existencia” (207); cuestión que, señala Agamben, revela “un umbral de indiscernibilidad entre la exterioridad y la interioridad” (208) de la misma manera que lo hace la decisión soberana sobre el estado de excepción. En consecuencia, el acto en sí mismo no puede ser excluido ni incluido por el ordenamiento jurídico como tampoco prohibido o permitido. Ahora bien, esta idea conduce a Binding a interrogarse sobre la necesidad de eliminar una vida indigna de ser vivida o vidas “sin valor” (209). Esta categoría se dirige fundamentalmente a dos grupos: por un lado, aquellos sin posibilidad de cura tras una enfermedad o una herida, quienes, conscientes de su condición, desean su “liberación” (210). El segundo grupo se conforma por aquellos que, no conscientes de su condición, “no tienen ni la voluntad de vivir ni la de morir” y “el hecho de matarlos no se choca con ninguna voluntad de vivir que deba ser superada” (211). Aquí, Agamben observa que la vida desnuda del *homo sacer* implica una “decisión sobre el umbral más allá del cual la vida deja ser relevante políticamente, para ser solo ‘vida sagrada’ y, como tal, poder ser eliminada impunemente” (212). Al mismo tiempo, esto clarifica que la vida desnuda habita en cada cuerpo biológico ya que la *exceptio* atraviesa toda vida humana sin confinarse ya a ninguna categoría definida.

En *Estado de excepción*, Agamben señala que Hitler, al asumir el poder, suspende mediante decreto una serie de artículos dirigidos a las libertades personales presentes en la Constitución de Weimar. Que dicho decreto nunca

haya sido revocado lleva a Agamben a señalar que el Tercer Reich “puede ser considerado, desde el punto de vista jurídico, como un estado de excepción que duró doce años” (2014: 27). De esta forma, se observa que el totalitarismo moderno, mediante la aplicación del estado de excepción entendido como la suspensión legal de la ley, encuentra una herramienta fundamental para eliminar tanto a adversarios políticos como también a los ciudadanos “que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político” (27). Como puede observarse, la creación de una categoría que incluya vidas “relevantes” para el sistema político o el cuerpo biológico de la nación conlleva de forma inherente la simultánea creación de una categoría opuesta: “en la biopolítica moderna, soberano es aquel que decide sobre el valor o disvalor de la vida en tanto tal” (2018a: 216).

Que el Tercer Reich pueda definirse como un estado de excepción de doce años permite considerarlo no como la respuesta a una emergencia, sino como la manifestación de la norma. Es precisamente aquí donde Agamben señala que la configuración de un espacio como el campo de concentración fue posible solo mediante la permanencia de la excepción. En otras palabras, la suspensión temporal del orden jurídico, en el campo, muestra su rasgo permanente para mantenerlo de manera constante “afuera del ordenamiento normal” (259). En este contexto, la eutanasia se exhibe como concepto político donde un hombre puede separar en otro la *zoé* del *bíos* para aislar así una vida desnuda, “una vida que se puede matar” (216). De esta forma, Agamben define el campo de concentración como “la estructura en la que el estado de excepción, sobre cuya decisión se funda el poder soberano, es realizado *normalmente*” (261).

Según Agamben, los prisioneros de los campos de concentración, transformados en vida desnuda, demuestran que el cuerpo biopolítico es “el resultado de una decisión

política soberana, que funciona en la absoluta indiferencia entre lo interno y lo externo” (263). Esto es lo que se propone estudiar en *Lo que resta de Auschwitz*: se trata de un trabajo sobre la subjetividad, el testimonio y sus posibilidades de relación. Aquí emerge la figura del *musulmán*, aquel que solo es cuerpo, como manifestación de la vida que, fragmentada y arrebatada del *bíos*, exhibe de forma explícita los efectos de la decisión soberana sobre la vida.¹⁷

La división de la vida

El uso de los cuerpos, obra que finaliza el recorrido de la serie *homo sacer*, consiste en un recorrido filosófico, teológico y jurídico de la construcción de la subjetividad a partir de las posibles relaciones del sujeto no solo con su entorno sino, fundamentalmente, consigo mismo. Resultaría imposible desarrollar cada uno de los conceptos recuperados, trazados y reformulados por Giorgio Agamben en esta extensa obra. Sin embargo, una serie de lineamientos deben ser destacados ya que resultan pertinentes para profundizar y clarificar lo expuesto hasta el momento.

En primer lugar, debe señalarse que, según Agamben, la vida en sí misma no es política pues es excluida de la ciudad o *polis* de manera que el concepto *bíos* es constituido como la base misma de su existencia. Ahora bien, la vida humana “funda el espacio de la política” (2018b: 469) mediante la exclusión inclusiva propia de la *exceptio* que le da forma de *vida desnuda*. Aquí, Agamben destaca la importancia de distinguir

17 En *Lo que resta de Auschwitz*, Agamben señala que el campo de concentración, Auschwitz en particular, es “el lugar en que el estado de excepción coincide perfectamente con la regla y la situación extrema se convierte en el paradigma mismo de lo cotidiano” (2019: 61). En este contexto, la figura del musulmán representa al no-hombre, quien por haber sido arrebatado de toda subjetividad es solo cuerpo o vida desnuda.

la *vida desnuda* de la vida natural: “A través de su división y de su captura en el dispositivo de la excepción, la vida asume la forma de la vida desnuda, de una vida que ha sido, pues, escindida y separada de su forma” (470). Precisamente es esta vida la que, en el aparato jurídico-político occidental, articula *zoé* y *bíos*. Sin embargo, de aquí surge la necesidad de explorar aquello que es denominado “forma”.

En el tercer apartado de *El uso de los cuerpos*, Giorgio Agamben continúa indagando sobre la relación entre *zoé* y *bíos* para dar cuenta de su división entendida como el aspecto fundamental en la historia política occidental. Aquí se destacan una serie de conceptos aristotélicos, pero toma particular relevancia la distinción “vivir/vivir bien”, de ahí que la *polis* sea definida como “nacida en vista del vivir, pero que existe en vista del vivir bien” (351). De esta forma, agrega Aristóteles, se anula la posibilidad de una *polis* constituida solo sobre la base del “vivir”, como lo sería una de esclavos o animales. Así se explicita que una “comunidad perfecta” es el resultado del entrecruzamiento de dos comunidades: la política y la del simple vivir (352).¹⁸ Siguiendo esta línea, Agamben destaca que la *autarquía* es aquello que permite el pasaje de una comunidad a otra. Recuperando a Victor Goldschmidt, señala que dicho concepto en Aristóteles es biológico, e identificando así un operador biopolítico en la misma concepción no solo de la *polis* sino también en el tipo de vida que la constituye. En primer lugar, autárquica es aquella comunidad que ha alcanzado la medida poblacional justa y que, en vistas de vivir bien, ha logrado suficiencia y equilibrio. Se trata, en definitiva, de una comunidad

18 En este marco, el esclavo es concebido como una figura que manifiesta una naturaleza doble pues se lo considera un animal humano al mismo tiempo que instrumento viviente. Aquí, Agamben observa que “en él la vida animal traspasa hacia lo humano, así como lo vivo (el hombre) traspasa hacia lo inorgánico (en el instrumento) y viceversa” (156). Para profundizar esta cuestión, véase el primer apartado de *El uso de los cuerpos*.

política. En segundo lugar, autárquica es la vida políticamente calificada a la que hemos hecho referencia. En este punto, Agamben retoma la figura del esclavo para exponer que una vida puede formar parte de una comunidad de *zoé*, pero estar al mismo tiempo excluida de la comunidad política. En otras palabras, su existencia es necesaria para la ciudad y la integra solo hasta cierto punto, lo que refleja una exclusión inclusiva con respecto a cierta forma de vida.

Agamben señala la división a la que la *zoé* debe ser sometida en pos de “alcanzar la autarquía y constituirse como una vida política [*bíos politikós*]” (361). Atendiendo la división de la vida que realiza Aristóteles,¹⁹ Agamben señala que en esta separación jerárquica se encuentra una finalidad de tipo político que persiste en la actualidad. De esta forma, la politización de la vida es precedida por una serie de cesuras o umbrales tales como *zoé/bíos* o vida insuficiente/vida autárquica. Así, Agamben considera que esta política “es, ante todo, una especial calificación de la vida, actualizada a través de una serie de particiones que suceden en el cuerpo mismo de la *zoé*” (364). Lo que llama “máquina bio-política” es aquí lo que, según él, impide pensar en el concepto de vida en tanto unidad pues las separaciones y articulaciones mencionadas son las que producen una vida desnuda, un residuo en el aparato político occidental que siempre se ha presentado como inevitable e impenetrable.²⁰

19 En este punto, Agamben recupera la noción de “vida nutritiva”, empleada por Aristóteles para designar “la primera y más común potencia del alma, a través de la cual el vivir pertenece a todos los vivientes” (359). Esto se encuentra por fuera del *lógos*, pero simultáneamente constituye la *zoé*. Aquí es donde Agamben señala que, para ser autárquica, la vida debe recurrir a excluir de forma inclusiva una de sus articulaciones.

20 Frente a esto, Agamben aborda el concepto *forma-de-vida* entendido como unidad, como una vida no divisible y, en consecuencia, no separable de su forma, lo que finalmente resultaría en la imposibilidad de aislar una vida desnuda. En pocas palabras, se trata de una vida en que *zoé* y *bíos* coinciden (367-428).

Interpretación de la biopolítica foucaulteana: Roberto Esposito

En el año 2004, Roberto Esposito publicó *Bíos. Biopolítica y filosofía*. En este trabajo, posterior a *Communitas* (1998) e *Immunitas* (2002), se completa el triángulo conceptual que caracteriza su pensamiento integrado entonces por *comunidad*, *inmunidad* y *vida*. En este desarrollo teórico, el pensamiento de Esposito establece numerosos contactos tanto con Michel Foucault como con Giorgio Agamben donde recupera al primero con el objetivo de introducir una noción que considera ausente en sus trabajos: el paradigma inmunitario. Al respecto, Edgardo Castro señala que Esposito se diferencia de Giorgio Agamben al considerar que “la relación entre política y vida no se da a través de un dispositivo de soberanía que incluye la vida excluyéndola, sino que la soberanía cede el espacio, precisamente, a la inmunización” (2011: 155).

La crítica principal que Esposito dirige hacia Foucault se basa sobre todo en la ausencia de un elemento mediador entre *política* y *vida* pues considera que el enfoque de este último se centra solo en la relación directa de dichos elementos. Esto resulta, a su juicio, insuficiente a la hora de explicar con exactitud de qué manera el primero se refiere a la segunda. De esta forma, Roberto Esposito retomará la cuestión del cuerpo valiéndose de instrumentos etimológicos, teológicos, jurídicos y filosóficos.

Biopolítica, comunidad e inmunidad

En *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Esposito señala la gran importancia del trabajo de Foucault sobre la cuestión biopolítica, pues considera que ha modificado un gran número de conceptos y pensamientos ligados no solo a una cuestión

tan actual, sino también fundamentalmente a “todo el espectro de la filosofía política” (2011: 23). De todas formas, para comenzar a articular su trabajo, Esposito no tarda en señalar que quien acuñó el concepto fue el sueco Rudolf Kjellén, responsable también de la noción de “geopolítica”. Según esta visión, la biopolítica se centra en la concepción del Estado como “forma viviente provista, en cuanto tal, de instintos y pulsiones naturales” (28). Es en este punto donde Esposito vislumbra lo que denomina como “el núcleo originario de la semántica biopolítica” (28), ya que observa cierta naturalización del Estado en detrimento de una concepción artificial que lo conciba como producto de un contrato voluntario entre los individuos. En otras palabras, si bien responde a otros objetivos, aquí se hace evidente la conexión entre política y vida.

Posteriormente, y continuando con esta misma línea, Esposito recupera un ensayo del barón Jakob von Uexküll publicado en 1920 donde, refiriéndose al Estado alemán, considera que la biopolítica “gira en torno a la configuración biológica de un Estado-cuerpo unido por la relación armónica de sus órganos, representativos de las diversas profesiones y competencias” (Ibíd: 29). Este texto es en particular importante ya que trata nociones que serán fundamentales para revelar el funcionamiento del paradigma inmunitario. En primer lugar, este texto plantea que el Estado-cuerpo alemán se encuentra expuesto a una serie de “enfermedades” tales como el sindicalismo subversivo, el derecho a huelga, etc. En segundo lugar, emplea el término “parásitos” para referirse a aquellos que se alimentan del Estado y se organizan con el único objetivo de perjudicar al resto de los ciudadanos. Tal como señala Esposito, la solución que plantea dicho trabajo anticipa a las claras los futuros totalitarismos, ya que destaca la necesidad de dotar al Estado de capacidades médicas con el fin de remover las causas del mal.

Finalmente, el tercer texto recuperado por Esposito es *Bio-politics*, de Morley Roberts, publicado en 1938. Si bien los conceptos trazados aquí son muy similares a los dos anteriores, se introduce un aspecto fundamental para el trabajo de Esposito: comparando los sistemas de defensa propios del Estado con el sistema inmunitario de cualquier organismo biológico, considera que el deber de la biopolítica consiste en identificar las amenazas hacia el cuerpo político y defenderse en función de estas. De aquí que Esposito concluya que el rasgo fundamental de la inmunización consiste en la “protección negativa” (74), ya que, si bien se inclina a proteger la vida tanto individual como colectiva, lo hace mediante mecanismos que reducen su “potencia expansiva” (75). Lo *negativo*, entonces, se vuelve parte indispensable de este funcionamiento político/comunitario ya que el sistema lo precisa para definirse.

Según Esposito, la *inmunización* agrega una capa de significación a la *biopolítica* ya que manifiesta de qué manera esta última se apropia de la vida. Si bien aquí no podemos detenernos en todos los procesos históricos, teológicos y jurídicos que dan forma al concepto de *lo inmune*, es necesario realizar una serie de señalamientos. En primer lugar, en *Immunitas*, Roberto Esposito continúa el trabajo propuesto en *Communitas* donde, a partir de la etimología del mismo término y el análisis de sus componentes (“*cum*” y “*munus*”), se advierte que los miembros de una comunidad no se encuentran unidos o relacionados por algo positivo o *común* entre ellos, sino por medio de “un deber o una deuda” (2012: 29). “*Munus*”, entonces, es entendido como una obligación que disuelve la oposición público/propio pues realiza ambos trayectos: parte de la obligación que sus miembros tienen hacia la comunidad o, por el contrario, gracias a esa misma obligación, la comunidad moldea a sus miembros mediante la implantación del

mismo deber o la misma deuda. Ahora bien, *immune* es aquel exento de ese “*munus*”, quien no comparte la obligación que relaciona, compromete y define al resto de la comunidad. Estamos, entonces, frente a un concepto que se define por oposición a otro, de forma negativa.

Mediante este razonamiento, Esposito se propone demostrar que, en su raíz conceptual, la *inmunidad* es el reverso de la *comunidad*. En otras palabras, es un rasgo que la constituye al mismo tiempo que la pone en discusión pues atenta contra lo *común*, se coloca por fuera de su funcionamiento y aun así es necesario para su concepción. La misma dinámica observa en el ámbito biomédico ya que los mecanismos de inmunización propios del organismo humano se articulan a partir de integrar un elemento negativo u opuesto. De esta manera, “reproduce en forma controlada el mal del que debe proteger. Ya aquí empieza a perfilarse esa relación entre protección y negación de la vida” (2009: 17). En este punto se clarifica el objetivo de Roberto Esposito sobre la cuestión del paradigma inmunitario ya que se propone analizar este funcionamiento en ciertos niveles institucionales tales como el derecho y su impacto sobre nociones como *vida, persona y política*.

Ahora bien, para clarificar de qué manera la inmunización es inherente a la biopolítica, Esposito reformula los lineamientos de Foucault indicando lo siguiente: mientras que el poder soberano se aplica sobre la vida mediante “la distribución de la muerte” (192), la biopolítica no se centra en evitarla, sino en hacerla funcional a la vida, su cuidado y reproducción. De esta manera se hace presente un rasgo fundamental del paradigma ya que la muerte (lo negativo) es interno a la vida. Por otro lado, como hemos visto, Foucault considera la población como objeto del biopoder y es aquí donde Esposito observa que, dentro de esta dinámica, el verdadero objetivo es el elemento que “une

a todos los individuos en una misma especie: la posesión de un cuerpo” (193-194).²¹ En esta materialidad, Esposito observa un operador biopolítico que no siempre coincide con una persona y problematiza así la relación entre *bíos* y cuerpo; se trata de una relación basada fundamentalmente en las ideas de dominio, reificación y propiedad.

Esposito señala que el Estado no puede existir por fuera de los cuerpos que lo integran, de aquí que estos sean el objetivo último del orden biopolítico. De esta forma se explica su importancia, pues la política, la economía y el derecho dependen de su bienestar. De aquí, la necesidad de medicalización sobre los cuerpos que integran la población, el ordenamiento y disposición de los lugares, su circulación, etcétera. En todos estos procesos Esposito observa necesidades de tipo inmunológico que, en pos de proteger la vida, la separan y la encierran en “espacios de progresiva desocialización” (199). Así, la vida se ve contenida y expuesta a otra clase de riesgos derivados de su protección.²²

Tanatopolítica

El penúltimo apartado de *Bios. Biopolítica y filosofía* lleva el nombre “Tanatopolítica”. Con el fin de iniciar este recorrido, Esposito recupera a Michel Foucault y las nociones presentes en la clase del 17 de marzo de 1976 de *Defender la sociedad*. Allí, Foucault se refiere al racismo como el

21 Para profundizar sobre esta cuestión, véase *El dispositivo de la persona*.

22 En el último apartado de *Immunitas*, “El implante”, recupera a Donna Haraway, quien, a diferencia de Foucault, se aparta de la normalización para aproximarse a la relación entre cuerpo y política. En su lugar, considera las nuevas tecnologías informáticas, electrónicas y biónicas como elementos que abordan el cuerpo en términos de descomposición-multiplicación. Se trata de la implantación de algo no vivo en lo vivo que borra la división entre lo orgánico y lo artificial en pos de favorecer la vida.

instrumento que emplea el poder normalizador para ejercer el viejo derecho de matar. De esta forma, la función del racismo consiste en “fragmentar, hacer cesuras dentro del *continuum* biológico abordado por el biopoder” (2014b: 230) mediante segmentaciones raciales sobre la población. Es en este punto donde Foucault toma al nazismo y lo define como una sociedad que generalizó no solo el biopoder sino, sobre todo, el ejercicio del poder soberano y el derecho a matar. Ahora bien, Roberto Esposito parte de aquí para destacar la antinomia propia de defender la vida ampliando el “recinto de la muerte” (2011: 175) y señala, al igual que Foucault, la generalización del poder de muerte.²³

Para profundizar esta cuestión, Esposito procede a diferenciar entre nazismo y comunismo indicando que el primero se vale fundamentalmente del concepto de raza mientras que el segundo lo hace de términos de historia o clase. En otras palabras, el comunismo piensa en clave económica mientras que el nazismo, en clave biológica. De aquí que Esposito destaque la enorme importancia de la medicina en la Alemania nazi no solo por la gran campaña de medicalización sobre la población sino, principalmente, por su adhesión incondicional al régimen. En este punto, vuelven a cobrar relevancia los conceptos ya mencionados que aluden a la protección del Estado-cuerpo pues el nazismo, valiéndose de la medicina como saber, llevó a cabo una segmentación poblacional al calificar a ciertos sujetos como “nocivos”. En este procedimiento Esposito observa la inmunización actuando de forma exacerbada, amplificada, aunque clara e inequívoca a la vez.

Para continuar con su desarrollo, Esposito destaca que el concepto de “raza” fue empleado para establecer una

23 Sobre esta cuestión, Michel Foucault utiliza el concepto “Estado suicida”. Véase la clase del 17 de marzo de 1976 del curso *Defender la sociedad*.

asociación con lo “infeccioso” en términos bio-médicos y es aquí donde los conceptos *regeneración* y *degeneración* adquieren gran relevancia pues articulan una dinámica basada en una acción y una reacción. Por un lado, el homicidio generalizado es concebido como “un instrumento para la regeneración del pueblo alemán” (2011: 187) que se configura como respuesta a la amenaza. Ahora bien, asociado con la decadencia o la degradación, el proceso degenerativo es entendido en este contexto como “un proceso disolutivo, producto de la incorporación de agentes tóxicos” (187). Es aquí donde Esposito señala que el racismo permite el empleo de ciertas categorías fundamentales para comprender la biopolítica nazi: en primer lugar, la aplicación de una norma entendida como “cualidad biológica” (190) para dar con su opuesto, con aquello que se aleje de ella; aquí es donde emerge la *degeneración*. Esta, a su vez, introduce en el campo político-médico el peligro del *contagio*, capaz de atravesar el cuerpo social en su totalidad y resultar en su muerte. Es precisamente en este punto donde Esposito introduce la cuestión de la eugenesia.

Procedimientos como la eugenesia son imposibles de llevar a cabo sobre parte de una población sin la previa instalación de categorías tales como “nocivo”, “infeccioso”, “vida sin valor” o “cáscaras humanas vacías”. Esta práctica en particular se configura como un instrumento artificial cuya misión consiste en corregir lo “natural”,²⁴ y Esposito destaca que su primer procedimiento inmunitario “es la esterilización y el último es la eutanasia” (213). Considerando

24 Roberto Esposito señala la aplicación de la eugenesia como respuesta a la *degeneración*. Dentro de esta teoría, la intervención sobre la naturaleza no apunta a perfeccionarla, sino más bien a su “protección” pues cumple el objetivo de alterar “los procedimientos que influyeron negativamente en su decurso: ante todo, las instituciones sociales y los programas de protección de los individuos biológicamente inaptos, a quienes la selección natural, de por sí, hubiera eliminado” (2011: 204).

de nuevo el papel de la institución médica, Esposito recupera las palabras de Fritz Klein, médico nazi, quien al ser consultado sobre un posible conflicto entre sus prácticas y el juramento hipocrático respondió: “Obviamente, soy un médico y deseo preservar la vida. Y por respeto hacia la vida humana extirparía un apéndice gangrenoso de un cuerpo enfermo. El judío es el apéndice gangrenoso en el cuerpo de la humanidad” (230). Resulta evidente que, además de conducir al genocidio, la tanatopolítica muestra en Esposito un aspecto fundamental del paradigma inmunitario pues, para proteger la vida de la muerte, procede no solo a incluirla sino también a producirla. De esta forma, se hace visible la inmunización que Roberto Esposito identifica en el funcionamiento de la biopolítica: se trata de absorber lo negativo y producirlo de manera tal que se vuelva funcional para aquello que se pretende resguardar no sin exponerlo al mismo u otros peligros; una paradoja que persiste en la Modernidad y que continúa más allá del nazismo, donde encontró su manifestación más clara y perversa.

Pandemia y bioseguridad: Giorgio Agamben

En su reciente publicación *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*, Giorgio Agamben reúne una serie de escritos realizados durante la emergencia sanitaria en Italia producto del virus SARS-CoV-2, causante de la patología covid-19. Esta recopilación de textos ha provocado intervenciones de otros autores tales como Jean-Luc Nancy y Roberto Esposito, quienes se distanciaron de la lectura agambeniana o reinterpretaron dicho fenómeno. Si bien la postura de Agamben con respecto a este fenómeno y sus consecuencias ha sido enfrentada y contradicha, algunos conceptos deben mencionarse por ser pertinentes a lo que aquí nos ocupa.

El 26 de febrero de 2020, Agamben publica el primer escrito de la compilación llamado “La invención de una pandemia”. Allí, tomando declaraciones del Consiglio Nazionale delle Ricerche [Consejo Nacional de Investigación], donde las consecuencias del virus se asocian a las de una gripe “común”, apunta hacia el “clima de pánico” propiciado tanto por los medios de comunicación como por las autoridades nacionales, y observa que se produce “un auténtico estado de excepción, con graves limitaciones de los movimientos y una suspensión del funcionamiento normal de las condiciones de vida y de trabajo en regiones enteras” (2020: 15). Aquí se vale de dos cuestiones para explicar la difusión del pánico: por un lado, destaca “la creciente tendencia a emplear el estado de excepción como paradigma normal de gobierno” (16) de forma que la limitación de los derechos y la militarización encuentran su razón en cuestiones de salud y seguridad públicas. En segundo lugar, y continuando lo anterior, señala “el estado de inseguridad y miedo que evidentemente se ha expandido en los últimos años en las conciencias de los individuos y que se traduce en una verdadera necesidad de situaciones de pánico colectivo” (17). De esta forma, concluye que la noción de pandemia deviene en pretexto ideal para satisfacer la necesidad de un peligro y, frente a esto, las libertades individuales se limitan en pos de una aparente seguridad.

Las recepciones del planteo de Agamben han sido numerosas y variadas. El caso de Jean-Luc Nancy ha sido uno de los más notorios, pues ha realizado una serie de señalamientos críticos hacia lo propuesto por Agamben. En primer lugar, destaca la diferencia entre la gripe “normal” y el coronavirus, el cual, afirma, posee tasas de mortalidad mucho más altas y para el que, en febrero de 2020, no había vacuna disponible. Por otro lado, se distancia del señalamiento de Agamben hacia los gobiernos por considerar que

es “dar en el blanco equivocado”, pues estos “no son más que vergonzosos verdugos y desquitarse con ellos parece más una maniobra de distracción que una reflexión política”. Nancy apunta a la idea de “excepción viral” en un mundo donde la esperanza de vida aumenta en la misma medida que lo hacen las “interconexiones técnicas” que conducen a una mayor longevidad de la población. En suma, donde Agamben observa un nuevo pretexto para establecer el estado de excepción, Nancy identifica un fenómeno inseparable del aumento en el número de personas mayores (personas de riesgo).

En segundo lugar, en “Curado a ultranza” Roberto Esposito responde a Nancy señalando que el desarrollo técnico o tecnológico que menciona resulta inseparable de la biopolítica y sus alcances:

Desde la intervención de la biotecnología en dominios que alguna vez se consideraron exclusivamente naturales, como el nacimiento y la muerte, hasta el bioterrorismo, la gestión de la inmigración y las epidemias más o menos graves, todos los conflictos políticos actuales tienen en su núcleo la relación entre la política y la vida biológica (2020).

De esta forma, Esposito recupera a Michel Foucault para realizar una distinción: por un lado, se encuentran una serie de procesos o fenómenos biopolíticos que han conectado la política y la biología de forma cada vez más estrecha hasta conducir a “resultados problemáticos y a veces trágicos” y, por otro lado, eventos recientes y sin desarrollo histórico-político que, por su misma naturaleza, resultan incompatibles con los primeros. Finalmente, Esposito se distancia de Agamben al observar en la situación italiana “un colapso de las autoridades públicas” más

que “un dramático control totalitario”. Sin embargo, destaca la “medicalización de la política” y la “politización de la medicina” para clarificar su íntima relación y la manera en que una repercute en la otra y, en consecuencia, a ciertas partes de la población según edades o su salud.

Continuando con su análisis, el 17 de marzo de 2020, Agamben aborda de manera explícita la cuestión de *vida desnuda*. Sostiene que el miedo a perder la propia vida conduce a la parálisis social del momento y, en consecuencia, al sacrificio de las relaciones interpersonales, laborales, religiosas y afectivas. Aquí Agamben observa que la sociedad “no cree en otra cosa más que en la vida desnuda” (23) y que la costumbre de las personas a vivir en condiciones de crisis y excepción ha normalizado la reducción de la vida a una “condición puramente biológica” (24) no solo sin “dimensión social y política, sino hasta humana y afectiva” (24). Lo que denomina “abolición del espacio público” (25) es, en definitiva, habilitado por el miedo a perder la vida desnuda que define la condición humana actual. Se trata de preservar una existencia privada de otro significado que no sea el biológico, una existencia basada en la prohibición y el distanciamiento.²⁵ El mecanismo que Agamben observa operando aquí es lo que denomina “bioseguridad” (72).

La bioseguridad conduce a una obligación jurídica hacia la salud de cada individuo que compone el total de la población. Esto remite a una noción planteada por Michel Foucault en *Seguridad, territorio, población* al abordar la cuestión de la epidemia: no se trata de distinguir entre enfermos y no enfermos. Lo primordial para el poder es enfocarse en

25 Sobre esta cuestión, Agamben recupera *Masa y poder*, de Elías Canetti, para observar la nueva relación entre la masa y el miedo. Aquí sostiene que el actual contexto de separación corporal produce no una masa uniforme o densa, sino dispersa y particularmente pasiva (Ibíd: 43).

el total de la población sin ruptura o discontinuidad alguna (2006: 82). De esta forma, destaca Agamben, cualquier individuo es un potencial contagiado y, al mismo tiempo, cada uno de ellos se encuentra obligado a aceptar una serie de limitaciones a su libertad. En consecuencia, el autor observa una nueva articulación en el plano del poder: “Luego de que la política fuera sustituida por la economía, ahora también esta última deberá integrarse, para poder gobernar, al nuevo paradigma de bioseguridad por el cual deberán sacrificarse todas las demás exigencias” (2020: 74).

La medicalización, entonces, altera no solo la relación entre los individuos, sino sobre todo la relación con su cuerpo. Aquí Agamben encuentra la explicación para las transformaciones que la pandemia ha instalado y las restricciones que ha impuesto. Simultáneamente, la instalación del paradigma de la bioseguridad conduce a un cambio en la misma concepción de ciudadanía ya que esta “se ha convertido en el objeto pasivo de cuidados, controles y sospechas de todo tipo” (84), en una población biopolítica atravesada por distinciones y separaciones entre aquello que hay que cuidar o valioso y aquello definido como carente de valor o nocivo.

Lo monstruoso como resistencia: Antonio Negri

En su ensayo titulado “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, Antonio Negri aborda la figura del “monstruo político” y la enfrenta a la noción “vida desnuda” de Agamben. La categoría empleada por Negri apunta a una multitud que, como potencia, es capaz de resistir la captura de la vida por parte del *biopoder* y es aquí donde se diferencia del concepto agambeniano. Negri señala que, al hablar de “vida desnuda”, Agamben anula toda posibilidad

de resistencia y transformación pues esa misma desnudez borra la historia de los cuerpos y los vuelve sumisos y siempre vulnerables. Mediante esta oposición, Negri pretende vislumbrar “lo monstruoso” como la potencia que, desde *abajo*, es capaz de destruir los nexos jerárquicos que sostienen al poder como tal.

Al igual que Agamben, Negri afirma que, desde sus orígenes, el poder se ha dirigido hacia la vida de forma que “la concepción eugenésica del poder crea vida y, sobre todo, crea al que manda sobre la vida. En cambio, los que no deben mandar son los excluidos, los monstruos” (2007: 118). La eugenesia, entonces, se configura como legitimación fundacional del poder o la autoridad; en palabras de Negri, esto quiere decir que “si es ‘bien nacido’, alguien será ‘bello y bueno’. Solo aquel bueno y bello, eugenésicamente puro, está legitimado para el mando” (93). Ahora bien, frente a esto surge su opuesto, el *monstruo*, el *otro*. En la Antigüedad clásica, esta categoría, según Negri, representa lo externo, lo catastrófico a ojos del poder. Se trata de aquello que debe ser excluido o apartado para develar la verdad del ser. Su opuesto entonces no es racional, pues escapa a su propia lógica. Sin embargo, más adelante señala que en la Modernidad temprana, lo monstruoso deviene en metáfora en el campo político; tal es el caso de Leviatán entendido como concepto mediador entre “una multitud a la que ya no es posible someter inmediatamente al orden jerárquico en nombre del origen y la consecuente causalidad del poder” (96). De aquí se desprende la noción del monstruo como aquello que, al definir un orden político conectando a quien ostenta el poder con aquellos que lo ceden, deviene en instrumento racional para el ejercicio del poder. Negri observa que, dotada de racionalidad, la figura de Leviatán vuelve monstruosa “la plebe o la multitud, la anarquía y el desorden que expresan” (96) de manera que termina por confirmar la eugenesia clásica.

Negri resalta que ni siquiera la llamada revolución humanista ha sido capaz de abandonar o reformular la concepción tradicional del poder, ya que se ha limitado a modificar o reemplazar contenidos sin alterar su forma, pues “la eugenesia clásica no se presenta solo como contenido de la tradición filosófica occidental y como figura de su imagen de autoridad, sino que tiene que ver sobre todo con su ‘forma racional’” (98). De este modo, el ataque a los contenidos patriarcales, clericales o feudales de la eugenesia resultaría inevitablemente “débil e ineficaz” (99), ya que su racionalidad permanece inalterada. No obstante, el autor señala que *la lucha de clases*, una vez generalizada e instalada en el terreno teórico, conduce a un cambio fundamental: abandonando por completo la noción eugenésica del poder, “el monstruo deviene sujeto, o más bien, sujetos; no está por principio excluido, ni es reducido a metáfora: está ahí, existe” (98). Negri observa aquí un eficaz ataque a la racionalidad capitalista y, si bien no es posible extenderse en este punto, se destaca que “la subordinación de la fuerza-trabajo al capital es revertida. La fuerza-trabajo, el trabajo vivo, se presenta como potencia política... Monstruosa” (105). Así, la imposición de “lo bello y lo bueno” se vuelve imposible o, al menos, absurdo.

Frente a los movimientos campesinos que, al atacar la propiedad de la tierra devienen monstruosos a ojos de aquellos que ejercen el poder, el comunismo obrero se presenta aún más monstruoso, ya que se trata de un peligro *interior*. Si bien la reapropiación de la naturaleza se configura como un ataque directo al poder o la autoridad en tanto propietaria “natural” de esta, el campesino “estaba afuera (en parte) de la acumulación del capital” mientras que el obrero, “la fuerza de trabajo genérica, es interior al capital” (109). Esta interioridad, señala Negri, configuró otro tipo de amenaza y, por consiguiente, otro tipo de temor y violencia. La

lucha de clases, entonces, le da forma a un monstruo “capaz de recoger y organizar todos los aspectos de la rebelión obrera, de la resistencia proletaria y la insurrección de los pobres” (111) pues, apunta Negri, es el “punto de convergencia de toda otra lucha de liberación, el esquema conceptual y el alma de las guerras nacionales y campesinas, antiimperialistas y anticoloniales, de modernización y, en todos los casos, anticapitalistas” (110). Sin embargo, Negri señala que esta co-presencia hace de lo monstruoso un acontecimiento esperado; debido a su interioridad con respecto al poder y al capital, ha devenido “lo común” en el marco de la biopolítica pues “el monstruo deviene el verdadero sujeto, político y técnico, de la producción de las mercancías y de la reproducción de la vida. El monstruo ha devenido biopolítico” (116).

Negri intenta apartarse de la idea del poder *sobre* la vida para centrarse en el poder *de* la vida y su posibilidad siempre latente de alterar el orden y sus jerarquías. Como hemos comentado, es aquí donde se distancia de Giorgio Agamben. En primer lugar, debemos señalar que la ya comentada exterioridad o alteridad del monstruo con respecto al poder es observada por Negri como una forma de inclusión:

el monstruo está desde siempre *adentro*, porque su exclusión política no es consecuencia, sino *premisa* de su inclusión productiva. Está dentro de la ambigüedad con la que los instrumentos jerárquicos del biopoder se encargaron de definirlo y de fijarlo: la fuerza de trabajo dentro del capital, la ciudadanía dentro del Estado, el esclavo dentro de la familia... (118).

En segundo lugar, se destaca la “insubordinación” de la vida y su potencia frente al poder y el dominio sobre ella.

De esta forma, sostiene que, en la actualidad, estamos frente “a la victoria de la potencia”: “Hasta ayer subordinada, jerárquicamente clasificada, organizada por el poder, *la potencia del monstruo ha asediado al poder a través de la invasión del bíos*. El monstruo ha devenido hegemonía biopolítica” (119).

Frente a esto, Negri concibe la *vida desnuda* como una noción funcional al poder y, al anular la carga histórica y la potencia del sujeto como *resistencia*, peligrosa:

Quando se reivindica y/o se esconde en la desnudez la cualidad humana, se opera una suerte de reivindicación iusnaturalista de la inocencia del hombre, una inocencia que es impotencia: el “musulmán”. Si se declara que el hombre es aquel que está desnudo, se opera una mistificación porque se confunde al hombre que lucha con el hombre masacrado por el biopoder nazi, a aquel que rechaza la eugenesia con una improbable inocencia natural. La vida y la muerte en los campos no representan nada más que la muerte y la vida en los campos (121-122).

Como se observa en este pasaje, Negri niega la posibilidad de una categoría conceptual que presente al poder algo semejante a la desnudez entendida como vulnerabilidad o pasividad. Ante a esto, se erige la potencia de la vida como fuerza que no debe confundirse con el poder que pretende dejarla desnuda. Frente a esta idea, Negri considera que el monstruo es anulado en tanto posibilidad de lucha: “La ‘vida desnuda’ no borra este ‘monstruo’ que constituye ya nuestra única esperanza: intenta disolverlo en su interior, lo confunde identificándolo con el depositario de toda la violencia sufrida: el ‘musulmán’. Así, todo acto de resistencia es vano” (123). Aquí, Negri observa la

aceptación de un poder absoluto y violento que se dirige a una masa en permanente estado de desesperación de manera tal que de ella solo podrá emerger la necesidad de vivir. El monstruo, entonces, representa la historia, la lucha y la potencia de la vida que desborda los límites impuestos por el poder en sus permanentes intentos por capturarla.

La relación entre la vida y el poder es problemática desde cualquier perspectiva que se adopte. Sin embargo, resulta evidente que la centralidad del cuerpo en el concepto de biopolítica abre una serie de interpretaciones que llevan no solo a considerar la vida o formas de vida, sino también a su relación con el poder. La violencia, entonces, parece configurarse como nexo y, al mismo tiempo, como instrumento o forma de sujeción que habilita tanto la administración como la disposición y la muerte de los cuerpos. Precisamente en este punto es donde encontramos la distinción entre la biopolítica negativa y la afirmativa. Mientras que la primera podría entenderse como una tanatopolítica o política de la muerte y la dominación, la segunda se basa en el poder *de* la vida y no en el poder *sobre* la vida. Esta noción continúa habilitando numerosas lecturas que van desde la apropiación del *bíos* como escape, liberación o emancipación colectiva hasta diversas perspectivas que hacen del cuerpo ya no una propiedad o materia que hay que regular, sino que lo conciben en sí mismo como productor de subjetividad (no *tener*, sino *ser* un cuerpo). En definitiva, la diversidad de conceptos y estudios que parten de la biopolítica exhiben no solo su actualidad y vigencia, sino que también, y ante todo, echan luz y ponen en cuestión el funcionamiento y la naturaleza de todos los conceptos aquí mencionados.

La violencia de género

De todas las posibles formas en que las estructuras y relaciones de poder influyen y modifican la vida y los cuerpos, la violencia de género en la totalidad de sus modulaciones (física, sexual, mental, social, económica, política, etc.), y en especial el asesinato de mujeres por el solo hecho de ser mujeres, es, por las estadísticas y el alto número de casos, una de las más preocupantes. Crímenes feminicidas como los de Ciudad Juárez llevan al paroxismo lo atroz foucaulteano. Si para Foucault la biopolítica era en principio la puesta en escena del castigo que debía superar en violencia al crimen para regular la anormalidad y sembrar el terror a modo de advertencia, en los crímenes de Ciudad Juárez lo atroz deja de ser un medio disciplinador para convertirse en un fin en sí mismo. Aquí ya no hay legalidad ni intención regulatoria, sino un reguero de muertes asistemáticas, incontrolables, que instauran el terror como la norma, y mediante esta, sus agresores, intocables, se convierten en soberanos absolutos, para decirlo en términos de Agamben. Los cuerpos violados, incinerados, descuartizados de las víctimas del feminicidio revelan hasta qué punto la vida desnuda queda a la deriva en manos de un poder brutal que transgrede y pone en jaque al Estado de derecho que debía protegerlos. En este sentido, las teorías sobre el biopoder abordadas ofrecen un contexto a los estudios que, desde la sociología y antropología feministas, vienen elaborando distintas aproximaciones para comprender y situar la violencia de género en todas sus formas y, en particular, el feminicidio. Además de los aportes teóricos y críticos sobre este tipo de violencia, no pueden dejar de mencionarse las configuraciones artístico-literarias que dan visibilidad a los crímenes de género para la comunidad internacional y que parecen

funcionar como el poder insubordinado y resistente al que se refiere Negri: es decir, actúan a modo de reversión del poder que ya no subyuga la vida, sino altera los órdenes y las jerarquías de dicho poder en pos de la vida: una biopolítica positiva.

Definiciones y debates: femicidio, feminicidio, femigenicidio

Si bien las primeras reflexiones en torno a los privilegios masculinos y el relegamiento de la mujer en educación y derechos surgen ya en el siglo XVIII, es el nuevo feminismo nacido después de la segunda mitad del siglo XX el que critica la relación desigual de poderes entre hombres y mujeres a lo largo de la historia desde una perspectiva de género y exige el fin del patriarcado. En las últimas décadas, durante lo que se conoce como la cuarta ola feminista, estos reclamos se profundizan desde las ciencias sociales, la justicia, los movimientos de derechos humanos, la literatura y al arte; y se empieza a nombrar dicha discriminación femenina y supremacía heteropatriarcal, así como sus consecuencias mortales, como violencia de género. En la última fecha disponible de estadísticas (2019), el Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe indica (incluidos femicidios íntimos y transfemicidios) 1941 feminicidios en Brasil, 352 en Colombia, 983 en México, 233 en República Dominicana, 130 en El Salvador, 160 en Guatemala, 224 en Perú.²⁶ Solo para el año 2020 se registraron en Argentina 287 víctimas de feminicidio, lo cual supone en promedio la muerte de

26 El Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe es un órgano de la ONU. Las cifras pueden cotejarse en: <https://oig.cepal.org/es/paises>.

una mujer cada 35 horas.²⁷ En la primera mitad del año 2021 se computan en el mismo país 137 víctimas, lo que equivale a una muerte cada 31 horas.²⁸

El caso de los feminicidios en Ciudad Juárez, México, fronteriza con los Estados Unidos, en la que desde 1993 hasta la fecha vienen apareciendo en forma masiva mujeres violadas, torturadas, descuartizadas, quemadas, estranguladas, mutiladas y tiradas a la basura después de muertas o desaparecidos sus cadáveres, alcanzó por su atrocidad especial difusión. Marcela Lagarde y de los Ríos, antropóloga mexicana feminista, es una de las personalidades que más se comprometió con el esclarecimiento de esos crímenes cruentos. Como diputada en el Congreso Federal mexicano entre 2003 y 2006 por el Grupo Parlamentario del Partido de la Revolución Democrática (PRD), promovió la creación de una comisión que investigó los crímenes y documentó el asesinato de más de 400 mujeres solo en ese municipio. Además, propuso clasificar y analizar dichos crímenes como feminicidios. En calidad de legisladora, consiguió que la Justicia aceptara el término para tipificarlos. A ella se debe la introducción del término en el contexto hispanohablante, traducción suya de *femicide*, que habían usado por primera vez las feministas estadounidenses Diana Russell y Jill Radford en el libro del mismo nombre: *Femicide. The politics of woman killing* (1992). La no trasposición del término inglés al castellano, sino su recreación con esta nueva categoría, implicó un cambio de paradigma en los abordajes epistemológicos sobre los delitos contra mujeres, ya que vino a reemplazar el hasta entonces existente de violencia intrafamiliar, más parcial, que circunscribía los

27 El informe de la Oficina de la Mujer de la Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina puede consultarse en: <https://www.csjn.gov.ar/omrecopilacion/docs/informefemicidios2020.pdf>.

28 Según datos del Observatorio de Femicidios de la Defensoría del Pueblo de la Nación: http://www.dpn.gob.ar/documentos/Observatorio_Femicidios_-_Informe_Parcial_-_Junio_2021.pdf.

crímenes contra las mujeres dentro del derecho de familia y, por lo tanto, garantizaba su seguridad solo supeditada a la preservación de tal institución. El término “feminicidio”, a diferencia del de “femicidio”, que según la autora podría hacer suponer que se trata solo del homicidio en clave femenina, les devuelve a los crímenes contra mujeres la real envergadura que tienen, puesto que la violencia contra las mujeres, según apunta Lagarde y de los Ríos, es no solo privada, sino sobre todo social, cultural e institucional y, por lo tanto, reproduce el poder de los hombres sobre las mujeres estructuralmente (Lagarde y de los Ríos, 2008: 215-216).

La violencia de género en general y los feminicidios en particular responden en forma endémica y estructural a la lógica de las sociedades patriarcales, es decir, tienen su base en las formas desiguales y discriminatorias de la mujer dentro de las relaciones de poder entre los sexos y son útiles a la reproducción de un cierto patrón de valores que asegura los privilegios masculinos y por eso es tan difícil de erradicar:

Sin violencia —en tanto poder de dominio— no sería posible mantener a las mujeres en un piso de desarrollo inferior al de los hombres, ni habría brechas de género entre unas y otros, los hombres no someterían a las mujeres, ni monopolizarían poderes públicos y privados, sexuales, económicos, sociales, políticos, jurídicos y culturales, como lo hacen. Sin la violencia de género contra las mujeres los hombres no accederían a condiciones relativamente mejores de vida, no tendrían a las mujeres como soporte de su desarrollo ni como entes jerárquicamente inferiores sobre los cuales descargar su enajenación (Lagarde y de los Ríos, 2012: 200).

Para comprender la magnitud de delitos como los que se producen en Ciudad Juárez, pero también los crímenes sistemáticos a mujeres en otras partes de América Latina y del mundo, Lagarde y de los Ríos acuña entonces una categoría que permite diferenciarlos de los homicidios en general. El fin es doble: por un lado, permite pensar los crímenes que se producen contra las mujeres o las niñas desde una perspectiva género. Por otro, apunta a circunscribir crímenes de tal envergadura que involucran al Estado, por lo general inepto para resolverlos o que incluso colabora para mantenerlos en la impunidad. Este aspecto es fundamental en su definición: “para que se dé el feminicidio concurren, de manera criminal, el silencio, la omisión, la negligencia y la colusión parcial o total de autoridades encargadas de prevenir y erradicar estos crímenes” (2008: 216). De esta manera, el énfasis no solo está puesto en el aspecto genérico de los crímenes y en su dimensión teórica, jurídica y política del término, en el hecho de que se trata de violaciones a los derechos humanos, de crímenes de lesa humanidad. En definitiva, “el feminicidio es el genocidio contra mujeres y sucede cuando las condiciones históricas generan prácticas sociales que permiten atentados violentos contra la integridad, la salud, las libertades y la vida de niñas y mujeres” (216). Ambas dimensiones involucradas en esta nueva tipología permiten además la comprensión e investigación de estos delitos en forma diferenciada e idealmente “la transformación, actualización, especialización y profesionalización de las instituciones para lograr su incidencia en la elaboración y ejecución de políticas integrales de gobierno con perspectiva de género” (Lagarde y de los Ríos, 2012: 207).

La posibilidad de desagregar los crímenes por sexo y de encauzar las pesquisas policiales en términos de violencia de género solo fue posible después de que la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida libre de Violencia entrara

en vigor en 2007. Resultado de una larga lucha, necesitó como contexto la modificación de la Constitución, que en México no contemplaba hasta entonces ni el derecho a la diversidad, ni la igualdad, ni el derecho a la no discriminación por género. Esta ley define todos los tipos y las modalidades de la violencia de género contra las mujeres y las coloca en el ámbito del delito, responde a más de 40 intervenciones internacionales de organismos de Naciones Unidas y delinea una política de Estado. El proceso estuvo acompañado por largos debates y mucha resistencia, sobre todo por parte de la doctrina penal tradicional y sexista, que vio un problema en la creación de una ley “solo para mujeres”, lo cual en realidad no hacía más que señalar la base androcéntrica en la visión de los juristas, quienes preferían desconocer el carácter estructural de la violencia de género, prototípica de las sociedades patriarcales. La ley del feminicidio no es discriminatoria de los hombres, sino que es:

una violencia ejercida por hombres contra mujeres, pero no solo por hombres, por hombres colocados en supremacía social, sexual, jurídica, económica, política, ideológica y de todo tipo, sobre mujeres en condiciones de desigualdad, de subordinación, de explotación o de opresión, exclusión. (Lagarde y de los Ríos, 2006: 221)

La condición de subordinación, exclusión y explotación de las mujeres en sociedades heteropatriarcales es clave a la hora de definir el feminicidio como el punto máximo, no necesario pero posible, de la violencia de género en todas sus formas: psicológica, simbólica, física, económica, laboral, patrimonial o sexual. Es decir, la tipificación de estos crímenes como feminicidio permite entender la violencia de género en su estado extremo,

basada en el orden social patriarcal que atraviesa la sociedad en su totalidad y alcanza también la discriminación y la misoginia dentro de la justicia, que hace mucho por su invisibilización.

En última instancia, la ley en torno al concepto de feminicidio permitió profundizar —más allá de los fines punitivos— en la tipificación de las formas de violencia feminicida y entender sus causas y móviles para su prevención. Así, por ejemplo, ayudó a revelar que el fenómeno del feminicidio excede los crímenes en Ciudad Juárez, que en la frontera adquieren formas especialmente brutales, y ocurre en todo el país. Por ende, no solo afecta a mujeres pobres (en México, por ejemplo, trabajadoras de la maquila), sino a todas las clases sociales, profesiones y estratos socioeconómicos: “empleadas, jefas, subordinadas, estudiantes, desempleadas, prestadoras de servicios, bailarinas, campesinas, maestras, vendedoras, meseras, investigadoras, modelos, obreras, actrices” (Lagarde y de los Ríos, 2008: 222). Tampoco los agresores siempre son anónimos o seriales, sino antes bien la mayoría de las veces parientes cercanos o lejanos, allegados o amigos, parejas o amantes, sin por esto tener que quedar confinados los crímenes al ámbito privado. En realidad, Lagarde y de los Ríos da cuenta de que el feminicidio es la expresión más violenta contra la mujer y su derecho a la vida, y puede afectar entonces en forma indistinta a todas las mujeres porque es el producto de la subalternidad social y la subordinación política de género (223).

A partir de la sanción de esta ley en México, los procesos judiciales a los victimarios pasaron a ser compulsivos, más allá de que las víctimas se decidan *a posteriori* por la conciliación. Asimismo, la ley solo contempla el permiso de terapias familiares o de pareja después de que el proceso haya acabado, las mujeres hayan tenido acceso a una terapia personal

con perspectiva de género y los agresores hayan pasado por un proceso de reeducación social, también con perspectiva de género. La sanción de esta ley en México abrió por primera vez la posibilidad de juzgar este tipo de crímenes en tribunales estatales, aunque dichos procesos no sean siempre efectivos precisamente debido a la implicación del Estado.

El feminicidio íntimo vs. el feminicidio sexual sistémico

Los feminicidios deben entenderse insertos en una cultura patriarcal y no como expresiones criminales individuales. No son “hechos aislados ni productos de psicopatologías individuales ni de urgencias biológicas que nublan la mente de quienes los cometen” (Monárrez Fragoso, 2000: 90) sino, antes bien, crímenes de exterminio, semejantes a los genocidios, de ahí la importancia de analizar las causas culturales y estructurales que subyacen a ellos. Siguiendo en su argumentación a Jane Caputi, la socióloga mexicana Julia Monárrez Fragoso escribe que:

Desde la perspectiva feminista, los crímenes en contra de las mujeres son asesinatos sexualmente políticos, los cuales tienen su raíz en un sistema de supremacía masculina. Igual que el linchamiento o el holocausto, basados en una supremacía étnica, estos crímenes son formas de terrorismo patriarcal. Son expresión directa de la política sexual en una cultura que define la sexualidad como una forma de poder (94).

Además, considera que la internalización de la amenaza de muerte que inculca a las mujeres que sin la protección patriarcal están inseguras, así como la responsabilización de la

mujer por la agresión o los crímenes sufridos es un “terrorismo sexual” (2000: 91).

Interesada tempranamente en analizar los feminicidios de Ciudad Juárez, intenta una clasificación que distingue de acuerdo con sus móviles o causas entre crímenes sexuales, sexistas, por narcotráfico o por adicción a drogas. Mientras los primeros tienen relación con la lujuria y el sadismo e involucran una gama de actos violentos que va desde “los golpes, la tortura, las heridas, el estrangulamiento, la incineración, la violación, [...], la mutilación y la mordida de los pezones” hasta la muerte (102), los crímenes sexistas serían aquellos que “están enfocados en el deseo de poder, el dominio y el control [...]” y en los cuales la aniquilación de la mujer no siempre incluye la “violación sexual” (103). Respecto de los feminicidios por narcotráfico, escribe que “los motivos pueden ser la competencia con hombres en el mercado de los estupefacientes por tratarse de mujeres que han quedado sin la 'protección' de su pareja, que se dedicaba a esta clase de actividades y se ven expuestas a las *vendettas*” (108). Por último, los crímenes por drogas implican “el uso y el abuso de las mujeres adictas por hombres explotadores” (104). El modelo de clasificación aporta algunos primeros datos para dimensionar el fenómeno de los crímenes de Ciudad Juárez e incluye un trabajo estadístico para describir la pertenencia sociodemográfica de las víctimas, sus edades y ocupaciones, así como los lugares geográficos en que se encontraron sus cuerpos, lo cual destaca la pobre modernización e infraestructura de las zonas más vulnerables.

Una nueva clasificación dentro de los crímenes feminicidas la constituye el término “femicidio íntimo”, que viene a reemplazar al de violencia doméstica, intrafamiliar o crímenes pasionales que silencian el género de las víctimas y no ponen en primer plano la cuestión

genérica como el móvil del crimen. Con esta categoría, introducida por Monárrez Fragoso en trabajos posteriores (2010 y 2013), la autora se refiere a los crímenes cometidos en el seno de relaciones personales, familiares o de convivencia. Dentro de esta categoría distingue además entre el feminicidio infantil y el familiar. Al feminicidio íntimo opone el de “feminicidio sexual sistémico”, también llamado serial. Este sería un tipo de crimen sexualizado contra niñas y mujeres, sistemático y por lo general organizado que abarca el secuestro, la violación, la tortura, la mutilación y finalmente el exterminio de las víctimas. Además, incluye de por sí la negligencia o incapacidad del Estado para prevenir, controlar e intervenir desde lo judicial, factor al que ya hacía referencia Lagarde y de los Ríos:

El feminicidio sexual es un sistema que muestra la lógica irrefutable del cuerpo de las niñas y mujeres que son secuestradas, torturadas, violadas y asesinadas. Sus cadáveres, semidesnudos o desnudos, son arrojados en las zonas desérticas, los lotes baldíos, en los tubos de desagüe, en los tiraderos de basura y en las vías del tren. Los asesinos, por medio de estos actos crueles, fortalecen las relaciones sociales inequitativas de género que distinguen los sexos: otredad, diferencia y desigualdad. Al mismo tiempo el Estado, secundado por los grupos hegemónicos, refuerza el dominio patriarcal y sujeta a familiares de víctimas y a todas las mujeres a una inseguridad permanente e intensa, a través de un período continuo e ilimitado de impunidad y complicidad al no sancionar a los culpables y otorgar justicia a las víctimas. (Monárrez Fragoso, 2010: 377)

Los escenarios del femicidio y el feminicidio como un tipo particular de femicidio

Aunque existen argumentos etimológicos para sustentar el uso del término “feminicidio”,²⁹ en los estudios especializados también se encuentra la categoría analítica de “femicidio”, usada, por ejemplo, por la socióloga costarricense Ana Carcedo, en una publicación conjunta con Montserrat Sagot. Ambas autoras se pliegan a la definición propuesta por Russell y Radford, según quienes los femicidios son asesinatos misóginos de mujeres por hombres que hay que distinguir del asesinato a secas de mujeres, el cual no tiene móviles misóginos ni se dirige a ellas por su condición de mujeres. El concepto de feminicidio permite pensar en términos de redes, series o conexiones entre distintos tipos de violencia; según cuya perspectiva

la violación, el incesto, el abuso físico y emocional, el acoso sexual, el uso de las mujeres en la pornografía, la explotación sexual, la esterilización o la maternidad forzada, etc. son todas expresiones distintas de la opresión de las mujeres y no fenómenos inconexos. En el momento en que cualquiera de estas formas de violencia resulta en la muerte de la mujer, esta se convierte en femicidio. El femicidio es, por lo tanto, la

29 “Las dos raíces latinas de la palabra que nos ocupa son *femina*—mujer— y *caedo*, *caesum*—matar—. La palabra en latín para mujer no es *femena*, sino *femina*, con ‘i’. Al unirse dos palabras para formar otra, se respetan las raíces de las dos y no solo se pegan, sino que se pueden poner vocales de unión según el caso en el que estén las palabras. [...] La ‘i’ es una letra de unión de las dos palabras que viene de la tercera declinación del latín. *Feminis* quiere decir ‘de la mujer’; entonces la muerte de la mujer sería *feminiscidium*, de allí pasamos a la palabra feminicidio, que es perfectamente correcta para el español. [...] no tenemos por qué utilizar neologismos si tenemos las reglas claras en español” (Monárrez Frago, 2008: 30-31).

manifestación más extrema de este *continuum* de violencia (Carcedo, 2000: 13).

Otro modelo de análisis distingue entre “femicidio íntimo”, “no íntimo” y “por conexión”. Esto es cuando la mujer no es el primer destinatario de la agresión, sino que se interpone en la línea de fuego en defensa de otra mujer (2010: 14). Sin embargo, consciente de que esta clasificación es insuficiente para dar cuenta de las muertes violentas a mujeres, en las que estas subcategorías se desdibujan cada vez más, Carcedo introduce un instrumento metodológico novedoso para poder distinguir un asesinato de mujer de un femicidio. Se trata de los “escenarios del femicidio” que define como: “los contextos socioeconómicos, políticos y culturales en los que se producen o propician relaciones de poder entre hombres y mujeres particularmente desiguales y que generan dinámicas de control y violencia contra las mujeres” (2010: 15). Aclara que, si bien cualquier lugar puede ser el escenario del crimen, existen algunos espacios en los que la desigualdad entre hombres y mujeres es más patente y que resultan, por ende, más propensos a la violencia en forma extrema. Así, la asignación de un escenario específico podría ayudar a hacer la distinción más operativa. El ámbito familiar, las relaciones de pareja, el ataque sexual, la prostitución son en este sentido escenarios históricos del femicidio. A estos se suman, sin embargo, algunos escenarios antes no conocidos que surgen por las nuevas dinámicas socioeconómicas y políticas como productos del sistema neoliberal de la región: la trata de mujeres y su explotación sexual, las mafias o las redes delictivas como el narcotráfico o la lógica sexista dentro de las maras.

Sobre todo en las dos últimas, el cuerpo de la mujer suele transformarse en el territorio de la venganza, en un espacio físico en el que se saldan cuentas, deudas o se cifran

amenazas. Evidentemente los escenarios femicidas no son excluyentes, sino que muchas veces tienen lugar entrelazados, lo cual hace que el riesgo de violencia radical aumente (2010: 31). A estos escenarios, la autora agrega uno más sobre el cual no existen al día de hoy investigaciones suficientes porque está vinculado en forma directa con las estructuras de poder y posee recursos para que sus actos queden impunes. Se trata del escenario de las fuerzas armadas, ya sean “militares, policiales, estatales o privadas, incluyendo [a] los paramilitares, los grupos de exterminio y los de limpieza étnica y social” (32) como los que dieron lugar a los asesinatos ocurridos en Guatemala por las PAC (Patrullas de Autodefensa Civil) y el ejército contra la población indígena y campesina, y en especial contra las mujeres.

Plegándose a la definición de Lagarde y de los Ríos de estos crímenes como esencialmente impunes, Carcedo propone pensar el feminicidio como un tipo específico de femicidio, en particular cuando no hay respuesta del Estado. Según este esquema, el feminicidio sería una forma extrema del femicidio, así como el femicidio es la forma extrema de un *continuum* de violencias contra la mujer, es decir, cuando esa violencia es mortal (2010: 482). De este modo, los términos no se oponen, sino que pueden integrarse en un mismo marco teórico. Mientras que sigue usando “femicidio” para entender el punto culmen de las relaciones violentas entre los sexos en las que incluye las muertes por abortos clandestinos, la mortalidad materna evitable, la menor investigación médica sobre la salud de las mujeres y “todas aquellas muertes en las que el factor de riesgo es ser mujer en una sociedad que discrimina y subordina a las mujeres al poder masculino y patriarcal” (479), prefiere reservar el término feminicidio para hablar, como lo hace Lagarde y de los Ríos, de crímenes de Estado,

ya sea porque este es el autor del delito o porque su sistema judicial es inoperante o cómplice de dichos crímenes.

En el nivel político, femicidio apunta a denunciar el hecho de que las mujeres son asesinadas por su condición de mujer y a exigir que se detengan esas muertes. Femicidio, por su parte, enfatiza en la inacción estatal y demanda que se detenga la impunidad para que se detengan las muertes. En países o contextos de impunidad generalizada, sin duda esta denuncia es urgente (2010: 483).

Ambos conceptos son necesarios para distinguir también sobre todo qué crímenes requieren de una acción política y judicial dentro de las fronteras nacionales (femicidios) y cuáles, en cambio, deben ser penalizados en Cortes internacionales (femicidios), ya que los Estados nacionales “incumplen su obligación de garantizar seguridad y justicia a las mujeres frente a la violencia que como mujeres viven” (2010: 484).

El femigenocidio y la guerra contra las mujeres

Consciente de la necesidad de precisar el término en el nivel jurídico y de lidiar con las ambigüedades de las categorías femicidio/femicidio, Rita Segato propone una nueva tipología: femigenocidio. Su intención es que al menos una parte de estos delitos pasen a ser considerados crímenes de lesa humanidad, se transformen en imprescriptibles y sean tratados por tribunales supraestatales. Por su cercanía fonética y semántica con el término “genocidio”, la tipificación propuesta por Segato nombra de manera contundente lo que ya sus colegas investigadoras habían señalado en forma

más o menos directa. La autora constata además que si bien el término feminicidio ha entrado en el discurso público, mediático y político, la tendencia es todavía a mantener los crímenes contra las mujeres, indistintamente, en el ámbito de la privacidad, a pesar de que los crímenes de género por fuera de las relaciones privadas aumentan de modo considerablemente (2016: 137). El feminicidio así entendido tendría un peso simbólico mayor y obtendría mejor visibilidad si se lo quita del ámbito intimista de las pasiones privadas para ponerlo en el lugar que le corresponde: el político. Esta nueva clasificación permitiría entender los diversos tipos de violencia contra las mujeres en su especificidad y, en consecuencia, elevar protocolos adecuados en las investigaciones criminales para cada uno.

En este punto coincide con Monárrez Fragoso, en cuya teoría de “feminicidio sexual sistémico” ya estaba presente la idea de terrorismo y exterminio contra las mujeres como género. Sin embargo, Segato construye en torno a esta propuesta una genealogía de la violencia de género que le permite llegar a postular la existencia de una guerra histórica contra las mujeres, persistente en las estructuras sociales del presente. Según la argumentación de Segato, el cuerpo de las mujeres fue desde los orígenes de la humanidad el territorio en el cual se libraron las guerras (desde las tribales, pasando por las de la Conquista hasta las nuevas formas de guerra informal del presente). En todas ellas, la violencia sexual y la violación fueron y son estrategias de ocupación, exterminio u opresión, las tácticas de una guerra que usa el cuerpo de las mujeres como medio para un fin: la opresión femenina, su dominación y el poderío masculino como consecuencia.

La ocupación depredadora de los cuerpos femeninos
o feminizados se practica como nunca antes. Estos

cuerpos constituyeron, en la historia de la especie y en el imaginario colectivamente compartido a lo largo de ella, no solo la primera forma de colonia, sino también, en la actualidad, la última. Y la colonización que de ellos se ejecuta hoy, en esta etapa apocalíptica de la humanidad, es expoliadora hasta dejar solo restos (2016: 137).

Si bien estas vejaciones fueron entrando a partir de fines del siglo XX en forma paulatina en los tribunales internacionales como crímenes de lesa humanidad y permitieron dar visibilidad a crímenes que hasta ahora no habían podido tener publicidad por el pudor que había transformado la sexualidad en un asunto meramente privado, las mujeres víctimas de estos delitos pasaron a formar parte de los caídos en el conflicto. En cambio, la propuesta de introducir la categoría de femigenocidio le permite a Segato abordar la agresión por medios sexuales no como un efecto colateral, sino poniendo el foco en la destrucción total del género.

En principio, tanto los feminicidios como los femigenocidios son para Segato formas de violencia homicida que tienen por base lo que ella llama el carácter “violentogénico” (2016: 84) de las relaciones de género, es decir, el potencial conflictivo y eventualmente violento y hasta criminal que emana de las sociedades patriarcales, una estructura que se reproduce para garantizar y perpetuar el dominio masculino sobre el femenino. Sin embargo, Segato prefiere reservar el término feminicidio para la violencia extrema de género, referida a las relaciones interpersonales o personalizables o impersonales y con móvil en la personalidad del agresor y propone reservar el término femigenocidio para los crímenes de género de carácter impersonal y sistemático. De este modo, la destrucción del cuerpo de las mujeres

en escenas bélicas tanto formales como informales,³⁰ así como la trata y el tráfico de mujeres, pero también la malnutrición de las mujeres que en ciertos países deben privilegiar la alimentación de sus padres o hermanos y pagar con su vida, serían crímenes en los cuales queda en exposición el carácter violento de las prácticas de opresión, sujeción, dominio patriarcal que degradan lo femenino. Mientras que los feminicidios seguirían relativamente invisibilizados en los fueros estatales por estar confinados a la escena privada, la categoría de femigenocidio permitiría tratar algunos de estos crímenes pública e internacionalmente, en especial aquellos perpetrados por un líder y su bando contra múltiples víctimas y no ya contra una sola mujer. Esto, por un lado, daría a las investigaciones el tiempo necesario para su resolución sin que los delitos prescriban y, por otro, permitiría intimidar a los agresores que podrían ser alcanzados en un futuro por la ley.

Si [...] mostramos que hay crímenes de género que se encuentran plenamente en la escena pública y bélica, esta constatación impactará en la mirada colectiva y presionará para instalar las relaciones de género en una plataforma de importancia general y de valor universalizable. Esta consideración es de orden estratégico, casi didáctica, y resulta en una contrarretórica

30 Segato entiende por escena bélica informal a las descritas como “no convencionales, de tercera o cuarta generación, informales, sean promovidas por el crimen organizado, guerras represivas, las así llamadas ‘guerras internas’ de los países o ‘conflictos armados’, tienen bajos niveles de formalización, no contemplan ni uniformes ni insignias o estandartes, ni territorios estatalmente delimitados, ni rituales ni ceremoniales de victoria y de derrota, y son siempre provisorias e inestables. Los grupos que se enfrentan en esta nueva modalidad de la guerra son facciones, bandos, maras, patotas, *gangs*, grupos tribales, mafias y fuerzas paraestatales y estatales de varios tipos, incluyendo aquí los agentes de la así llamada ‘seguridad pública’ de Estados crónicamente duales en el ejercicio de su discrecionalidad”. (2016: 146).

que compensa y revierte el esfuerzo privatizador del sentido común patriarcal (2016: 143).

El femigenocidio es entonces, antes que un crimen de guerra, el síntoma de la guerra contra las mujeres: un tipo de genocidio que esta vez no apunta a destruir una raza, una religión, un pueblo o una nación, sino —mediante la introducción de la partícula “geno”— al género femenino en su totalidad. Se trata de un “ataque generalizado y sistemático a ellas como grupo” (2016: 135). En la medida en que estas muertes son invisibilizadas por las instituciones (se las presenta desde las autoridades y los medios de comunicación como crímenes pasionales o patologías psicológicas individuales) y se oculta la trama que las conecta estructuralmente, la autora las entiende como femigenocidio.

En un punto coinciden todas estas autoras, cuando destacan el carácter de impunidad que acompaña estos crímenes, en los cuales la responsabilidad del Estado los equipararía a los crímenes de lesa humanidad. Sin embargo, aquello que para Lagarde y de los Ríos es una característica intrínseca de todos los feminicidios y que Monárrez Fragoso precisa con la tipología de “feminicidio sexual sistémico” es, en cambio, para Segato algo particular de ciertos tipos de feminicidios. Pareciera que la distinción que Segato hace entre feminicidio y femigenocidio podría coincidir con la hecha por Carcedo entre femicidio y feminicidio.

El mandato de violación y la violación cruenta

Ante la pregunta de por qué tanto los feminicidios como los femigenocidios, pensados en el contexto de la guerra contra las mujeres, usan formas sexualizadas de agresión, Segato se responde:

Porque es en la violencia ejecutada por medios sexuales donde se afirma la destrucción moral del enemigo, cuando no puede ser escenificada mediante la firma pública de un documento formal de rendición. En este contexto, el cuerpo de la mujer es el bastidor o soporte en que se escribe la derrota moral del enemigo. Es necesario recordar y reafirmar que estos no son crímenes de motivación sexual, como los medios y las autoridades insisten en anunciar para banalizar las prácticas, sino crímenes de guerra, de una guerra que debe ser urgentemente redefinida. (2016: 61).

Carcedo también había reparado en el uso de los cuerpos torturados, incinerados, embolsados, empalados y cercenados de las mujeres en los que veía venganzas cifradas entre grupos de hombres. Segato va más lejos aún al hablar de las escrituras de la violencia en los cuerpos como “mensajes” con intención comunicativa más que instrumental.

En *Las estructuras elementales de la violencia* (2000), había desarrollado su tesis acerca del “mandato de violación”. Para ello partía de la noción de “violación cruenta”, la cometida en el anonimato de las calles y que tiene por víctimas tanto a mujeres como a hombres con signos de feminidad. Al carecer de fines instrumentales, según argumentaba la autora, es el tipo de violación que más fácilmente se enmarca como delito a los ojos de la justicia y de la opinión pública. A pesar de que en la estadística las violaciones cruentas representan un porcentaje muy menor respecto de la totalidad de las formas de violencia sexual e incluso de sexo forzado, más comunes en la intimidad del hogar y entre personas con lazos domésticos o familiares, Segato se concentra, para su estudio, en la violación cruenta, porque debido a su carácter irracional, de agresión en estado bruto, presenta “no solo [...] una de las claves de la inteligibilidad de las agresiones de

género en términos globales y de la naturaleza estructuralmente conflictiva de estas relaciones, sino que ofrece pistas valiosas para la comprensión del fenómeno de la violencia en general” (2010: 22).

A través de entrevistas a reclusos condenados por crímenes de violación en las cárceles de Brasilia, la autora elabora una teoría de la violencia de género abocada no a la criminalización unilateral de los sujetos agresores, sino a descubrir la perversa lógica subyacente de los delitos provocados, en definitiva, por un sistema heteropatriarcal y capitalista salvaje. Para ella, la violencia de género está basada en lo que llama la “pedagogía de la crueldad”: el acto de ejercer el poder sobre otro cuerpo es un ejercicio dispuesto a tratar a las personas como objeto, sin empatía, igual que el que se ejerce sobre el obrero asalariado que debe aceptar con pasividad su sujeción en el sistema capitalista de precarización laboral.

Segato demuestra que la violación cruenta en las sociedades modernas tiene algunos puntos de contacto con la etiología de la violación en sociedades primitivas y premodernas. Si en estas últimas, la violación solía ser un acto punitivo y disciplinador, incluso reglado o prescripto por el gobierno de las sociedades tribales bajo ciertas condiciones que afectaban las relaciones comunitarias y la estabilidad del orden social, en las sociedades del presente adquiere el carácter de un desvío que debe ser castigado y pasa a considerarse un delito. Pese a la organización contractual de las sociedades contemporáneas, en la violación moderna subsiste una estructura jerárquica de género. Si bien tras la Modernidad las mujeres dejaron de ser propiedad o extensión del hombre y conquistaron los mismos derechos en tanto ciudadanas libres, Segato revela que todavía existen legislaturas, como la brasileña, en las que la violación sigue siendo considerada un delito contra las costumbres más que

contra la persona, con lo cual habría también en la Edad Contemporánea un resto primitivo según el cual la violación afectaría en última instancia la honra y la integridad moral de los hombres asociados a las mujeres victimizadas.

Segato cita en forma profusa a Carole Pateman, según quien “la ley del estatus desigual de los géneros” (Segato, 2010: 28) es la ley primera, anterior incluso a la ley freudiana de la prohibición del incesto, fundamento del orden social que subyace, aunque latente, detrás de las relaciones contractuales de la Modernidad. En su argumentación entonces la violación sería la “infracción que demuestra la fragilidad y superficialidad del contrato cuando de relaciones de género se trata, y es siempre una ruptura contractual que pone en evidencia, en cualquier contexto, el sometimiento de los individuos a estructuras jerárquicamente constituidas” (29). En otras palabras, la sociedad actual también estaría, como la antigua, sostenida, aunque con menos ostentación, sobre un pensamiento regido por el estatus de los géneros, y la violación sería el punto de quiebre que muestra el afloramiento de esa estructura, aunque las regulaciones contractuales de la Modernidad instituyan los derechos de las mujeres en tanto sujetos de derecho y en teoría controlen el abuso de un género por otro.

Muchos entrevistados confesaban no saber que estaban cometiendo un delito, hecho que Segato interpreta no como mentira o autojustificación sino, antes bien, como ejemplo de un remanente premoderno que rige las mentes según el principio del estatus genérico y hace caso omiso del estado contractual. Sería, por último, un síntoma del “enfrentamiento trágico y agonístico entre dos órdenes normativos cuya competencia no se resolvió en el tránsito abrupto y confuso del mundo tradicional a la Modernidad” (30). La implantación en Brasil de una “Modernidad poco reflexiva”, vale decir poco elaborada en lo discursivo, hace

que resurja el “derecho natural de apropiación del cuerpo femenino” (31).

Según demuestra Segato, el estatus genérico es una estructura regida por los criterios de diferencia y valor, de modo que exige la subordinación de la mujer para que el hombre tenga poder en el sistema. En cambio, el desplazamiento de la mujer a posiciones por tradición ocupadas por el hombre pone en entredicho la mayor jerarquía de este en la estructura, lo cual hace de la violencia sexual un acto moralizador que busca restituir el orden agredido. Esto demuestra que la violación no es un acto llamado a saciar los deseos sexuales, sino, antes bien, “exhibición de la sexualidad como capacidad viril y violenta” (2010: 33). La sexualidad es el arma, el medio para cometer la agresión, pero el ataque tiene motivaciones que exceden lo sexual o no son primeramente sexuales. Por eso, Segato habla del “mandato de violación” (39), una suerte de “racionalidad” en el orden de un horizonte de sentido que subyace al acto violento. La violación va dirigida “a sus competidores y pares en la escena bélica entre hombres [...] o a la mujer transgresora que lo emascula y lo hace sufrir” (34).

De esta manera queda refutada la tesis que hace del violador un individuo anormal, un psicópata individual, así como la que tiende a adscribir el delito a una “subcultura” masculina y convierte tal desvío en una enfermedad de tipo social. Ambos modelos impedirían indagar en las razones que llevan a la sociedad en su conjunto a seguir gestando hombres y grupos que practican la violencia sexual contra las mujeres. En su tesis, el violador, tanto el que actúa en una banda o pandilla como el que viola en forma solitaria, está “acompañado” al menos en su conciencia por interlocutores con quienes “dialoga” y son también depositarios del acto cruento además de la víctima. Se trata de un acto comunicativo, ya que es a ellos a quienes la violación

va dedicada. “Estas ‘compañías’ silenciosas, que presionan, están incorporadas al sujeto y ya forman parte de él. Puede decirse, por lo tanto, que su acto, su delito, más que subjetivo, es intersubjetivo: participan otros imaginados” (2010: 36). En la argumentación semiótica de Segato esta es la razón por la cual muchos violadores confiesan no haber sido ellos o haber estado poseídos por otro que reclama el acto violento para sí: “alcohol, drogas, el diablo, un espíritu ‘que cobró cuerpo’, un compañero...” (36). Más que una coartada para eludir su culpabilidad, estos testimonios apuntan a la existencia de una razón ulterior que no empieza ni acaba en el individuo agresor.

Segato propone entender el fenómeno de la violencia sexual basado en dos ejes interconectados: uno horizontal entre pares masculinos y otro vertical en directa relación con la víctima. En el primero, los vínculos forman “fraternidades” o “fratrías mafiosas” (2010: 251), también “cofradías mafiosas” (2016: 43), a las que el crimen les está dedicado. En el segundo, los vínculos son “de entrega o expropiación” (2010: 249). Aquí el sujeto con significantes femeninos (mujer, persona transgénero, hombres más débiles o niños) es el que se sacrifica en pos de la reproducción de la economía simbólica del poder. El eje horizontal de la dinámica violenta está basado en el contrato entre iguales, mientras que el eje vertical funciona de acuerdo con el mundo premoderno, fundado en los estamentos y las castas. Ambas formas son simultáneas y coexisten para, en el primer caso, asegurar la reproducción de las relaciones de simetría entre hombres y, en el segundo, para conservar las relaciones de asimetría de poder en las relaciones de género.

Ambas coordenadas constituyen la economía simbólica del sistema, pero se trata de un “sistema único cuyo equilibrio es inestable, un sistema de consistencia deficiente” (249), ya que una depende de la otra. Solo el tributo que se

obtiene del eje vertical alimenta el eje horizontal basado en el orden de pares. Los miembros hombres exigen a los otros hombres que quieren formar parte del circuito de iguales la exacción de los sujetos subalternos, el pago de una “plusvalía simbólica”, lo cual los hace dóciles al mandato de la masculinidad. En el caso extremo, el eje horizontal presiona de tal forma que ese otro tendrá que ser sacrificado para demostrar que se es capaz de participar del grupo de pares. La víctima paga aquí con su propia vida subalterna para permitir el ingreso o la permanencia de los “cofrades” en el orden horizontal de pares. El sistema es inestable entonces porque, por un lado, los miembros de la fraternidad se ven compelidos a presentar pruebas que los legitimen para entrar a o permanecer en las relaciones horizontales contractuales y, en el caso de fracasar, los amenaza la expulsión del grupo y la caída a un estamento de subordinados. Por otro lado, el sistema es frágil porque también los otros subalternos oscilan entre “el acatamiento de su marca y los reclamos de ciudadanía, amenazando con entrar en el sistema como semejante en el orden de pares” (252). Ante esta evidencia, es claro que el sistema así definido depende de la violencia para su reproducción. La violencia, ya sea psicológica, sexual o física, reaparece en forma intermitente o cíclica para así restaurar el orden del sistema amenazado y, de ese modo, perpetuar la dominación patriarcal basada en el estatus que le da poder. En suma, según la teoría de Segato, las violaciones cruentas y también los feminicidios son modos de contribuir a que el sistema patriarcal y capitalista se reproduzca y perpetúe. Queda formulado de esta manera un modelo capaz de explicar las causas y la mecánica de la violencia, un modelo en el que las relaciones desiguales de género ocupan un lugar central.

En *La guerra contra las mujeres* (2016), recopilación de textos que Segato publicó entre 2006 y 2016, imagina una

alegoría: el mundo es una pirámide de acróbatas que capa sobre capa se levanta sobre el cuerpo de la mujer, quien yace en la base de la construcción. El frágil equilibrio de esa pirámide depende de que la mujer o el hombre feminizado u otros cuerpos disidentes de las leyes del patriarcado sean subyugados. En realidad, sería muy fácil echar la torre abajo, bastarían algunas simples maniobras para quitar a estos sujetos de abajo, pero la imposibilidad es sistémica. A pesar de todas las leyes de derechos humanos, de los movimientos humanistas, feministas, de la literatura que clama por el pie de igualdad, algo potente impide desmontar el cimiento de la sociedad patriarcal. Segato usa esta poderosa imagen para plantear su hipótesis: si el cuerpo de la mujer dejara de sustentar el edificio, entonces caería:

la amalgama de las corporaciones y el Estado; [...] alianzas de todo tipo entre actores corporativos, lícitos e ilícitos o de ambas cualidades a la vez, y agentes de gobierno; por razones que se invocan como “razones de Estado” y son, en verdad, “razones de empresa”. De algo tengo certeza: para pensarlo, tenemos que retirar del gueto el problema de la mujer, pensarlo entrelazado como cimiento y pedagogía elemental de todas las otras formas de poder y subordinación: la racial, la imperial, la colonial, la de las relaciones centro periferia, la del eurocentrismo con otras civilizaciones, la de las relaciones de clase (2016: 98).

La violencia contra la mujer es, pues, el fundamento de todas las otras formas de sometimiento, expropiación y poderío. En este contexto introduce también el concepto de “dueñidad” que ilustra cómo “el acopio, la concentración de la tierra en pocas manos, el neo-rentismo y la patrimonialización creciente de la gestión estatal” (98) se

convierten en una “nueva forma de señorío resultante de la aceleración de la concentración y de la expansión de una esfera de control de la vida que describo sin dudarle como paraestatal” (17). En lugar de ser las instituciones las que ciñen y controlan las sociedades, Segato propone que estamos en una fase apocalíptica del capital, semejante a la del medioevo tardío, en la cual feudos o señoríos poderosos necesitan restaurar en forma fanática un patriarcado militante. La violencia contra las mujeres es tan difícil de erradicar porque lo que está en juego no es la dominación del cuerpo de la mujer y su comercio, sino sobre todo “su funcionalidad en el sostenimiento del pacto del poder” (2016: 22).

El cuerpo de la mujer sería el nuevo territorio de las guerras contemporáneas informales. Si en las guerras del pasado el cuerpo femenino era considerado la extensión del territorio conquistado y debía ser atacado, raptado, inseminado por la fuerza para marcar la victoria sobre el bando enemigo y ocupar por efecto colateral también el cuerpo de la mujer en tanto símbolo: las mujeres eran repartidas como botín de guerra como esclavas o concubinas. En la actualidad, la violación y tortura hasta la muerte de las mujeres obedece a otro orden. Aquí el campo de batalla se ha desplazado al cuerpo mismo de la mujer que debe ser destruido y no solo conquistado, para inscribir en él las marcas de “devastación física y moral del pueblo, tribu, vecindario, comunidad, familia, barriada o pandilla” (2016: 81).

En la saña sexual con la que se abusa de las mujeres hasta la muerte se amedrenta, desmoraliza y eventualmente aniquila de manera simbólica también a los hombres que debían protegerlas. La “victimización de las mujeres” es el modo mediante el que se hace la guerra en la actualidad (2016: 173). Queda entonces claro que hablar de “crímenes de odio” sería una explicación monocausal que reduce la explicación a las emociones y afectos y no deja ver que se

está ante un panorama bélico. Los crímenes contra mujeres y niños no son crímenes contra minorías, semejantes a los crímenes racistas o antisemitas. Aquí estos sujetos son antes bien “una víctima sacrificial, un mensajero en el que se significa, se inscribe el mensaje de soberanía dirigido al antagonista” (2016: 82). De ahí la crueldad de esta “pedagogía” que tiene que volverse cuerpo para pasar el mensaje.

La pedagogía masculina y su mandato se transforman en pedagogía de la crueldad, funcional a la codicia expropiadora, porque la repetición de la escena violenta produce un efecto de normalización de un pasaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predadora [...]. Lo que dije sobre Ciudad Juárez es también aplicable a la lógica de la trata y la reducción a la esclavitud sexual: en su espacio sombrío y dañino se sellan todos los secretos mafiosos que hoy pavimentan el camino de la acumulación. (2016: 21)

Para Segato, entender la violencia de género es entender en definitiva el destino histórico del presente de nuestras sociedades. Los feminicidios son “crímenes del patriarcado colonial moderno de alta intensidad, contra todo lo que lo desestabiliza, contra todo lo que parece conspirar y desafiar su control, contra todo lo que se desliza hacia fuera de su égida” (96).

Necropolítica y sujetos endriagos

Otro abordaje de los crímenes feminicidas asocia la violencia de género con el capitalismo en su versión más salvaje. En su libro *Capitalismo gore* (2010), un término que

proviene del cine y que expresa la extrema violencia de un capitalismo deformado y distópico, Sayak Valencia analiza las causas de la violencia tal como impacta en especial en los países del Tercer Mundo en general y en América Latina y las zonas de frontera en particular. Con herramientas de análisis provenientes del transfeminismo y de la biopolítica, la autora sostiene que esta nueva etapa del capitalismo global se alimenta de la sangre. La muerte y el asesinato son, en este sistema económico, político y social del presente, las formas de trabajo de sujetos precarizados en el nivel laboral y vulnerabilizados en el nivel afectivo, que buscan sobrevivir mediante la restitución simbólica del poder que han perdido y recurren a la violencia como antídoto. Estos sujetos, que ella llama “endriagos” por analogía con el monstruo invencible con el que se enfrenta Don Quijote, se organizan en mafias criminales como la trata de personas, la venta de órganos, el narcotráfico, y producen, por un lado, la tortura y la muerte material de los cuerpos y, por otro, imaginarios simbólicos que normalizan la violencia ya que el derramamiento de sangre implica, en la lógica del sistema, el ascenso social. Son sujetos que, excluidos o explotados por el sistema capitalista, solo encuentran en la producción extrema de violencia la posibilidad de pertenecer al mismo sistema gore que los ha dañado en su humanidad hasta convertirlos en monstruos. Por eso, los sujetos endriagos disputan, por un lado, al Estado opresor el biopoder y encarnan un Estado paralelo, ingobernable. Pero no son héroes disidentes, sino que “han internalizado las demandas del hiperconsumo exigidas por el capitalismo global, a la vez que sienten como propio el discurso heteropatriarcal basado en la detención del poder como factor de legitimación” (Valencia, 2010: 144). Es decir, en lugar de ofrecer resistencia al sistema, lo que hacen con las prácticas ultraviolentas que llevan a cabo es reproducir el estado de

precarización e hiperconsumismo capitalista, así como los modelos excluyentes y heteropatriarcales de identidad que los sujeta a ellos también. No ofrecen una real alternativa, sino que recrudescen sus efectos nocivos y su lógica atroz.

Esta superproducción de violencia paralela se transforma, paradójicamente, en el eje que sostiene el sistema político y económico del neoliberalismo, que Valencia llama “necropolítica”, por oposición al término “biopolítica”. Para desarrollar su teoría, Valencia parte del estado de excepción de Agamben, según el cual en situaciones de emergencia o crisis los Estados pueden reemplazar o suspender los derechos individuales de los ciudadanos. El ejemplo paradigmático era el del campo de concentración que desarticulaba en forma definitiva el *bíos* (sujeto político) para convertirlo en nuda vida, en la mera existencia (*zoê*). Sin embargo, Valencia escribe que en la era global también hay otros ejemplos, como el mercado neoliberal desregulado, en el cual el cuerpo se convierte en una mercancía más con la que negociar (prostitución, trata, venta de órganos, drogas, etc.). El cuerpo es el blanco de la necropolítica y esta sería la cara opuesta del fenómeno del hiperconsumo que genera el modelo, el cual alcanza también al cuerpo como valor en alza. En el mercado global, neoliberal, donde el cuerpo se ha vuelto una mercancía más, un producto que hay que cuidar, conservar, en el que hay que invertir, los sujetos endriagos invierten la lógica. Mediante una “depredación de los cuerpos”, llevan adelante su desacralización, un “culto de la muerte, deificándola y elevándola a la categoría de santa” (141). La necropolítica radicaliza pues la biopolítica, la lleva al paroxismo, y gestiona ya no la vida de las poblaciones, sino el “último y más radical de los procesos del vivir: la muerte” (142-3).

Lo novedoso es que este estado paralelo, según la autora, ha llegado incluso a arrebatarle el poder al Estado

mexicano hasta controlar su economía, que depende cada vez más de la economía criminal. El sujeto endriago es un “empresario que aplica y sintetiza literalmente las lógicas y las demandas neoliberales más aberrantes” (146). Por eso, si bien se oponen a la biopolítica estatal, lo hacen de manera distópica y utilizan las lógicas del consumo y el mercado para legitimarse, “a través de la violencia y el asesinato” (146). En sociedades como la mexicana, cuya lógica social todavía se sostiene en el machismo y en las diferencias de género, con remanentes coloniales y gobiernos despóticos o corruptos, esta sed de violencia se ensaña en particular contra las minorías, los pobres, los disidentes y, en especial, las mujeres. Sociedades masculinocentristas, que de todas formas menosprecian lo femenino, serían pues el lugar propicio para la proliferación del capitalismo gore y la necropolítica de los sujetos endriagos. El sujeto masculino, inhabilitado para acceder al hiperconsumismo neoliberal, desempleado, desvinculado y sin proyectos de vida, está expuesto a caer en las redes de estas lógicas criminales que en apariencia le devuelven el empoderamiento y la hegemonía. Así, la muerte es vista como un recurso con el que los sujetos marginalizados en el sistema de la economía formal consiguen reafirmar su virilidad y volver a tener un margen de acción e impacto en su entorno inmediato por medio de prácticas violentas rentables. Valencia da vuelta la famosa frase de Marx según la cual todo lo sólido se desvanece en el aire para afirmar que “todo lo sólido se edifica con sangre” (Valencia, 2018). De esta manera, el cuerpo (sobre todo de la mujer) es el producto de intercambio, la mercancía que será depredada.

Esta versión “más retorcida, *hard cord* y superlativa” del capitalismo (2010: 176) tiene efectos directos sobre la violencia de género ya que multiplica el modelo de una masculinidad hegemónica, desvinculante y, en el peor de los

casos, violenta. Si bien las identidades de género son construcciones que se han naturalizado según épocas históricas y tipos de sociedades, las prácticas necropolíticas del presente impiden su modificación o su flexibilidad e imprimen una violencia tal sobre los cuerpos que “convierten también al verdugo en víctima” (177). El sistema patriarcal aun teme perder privilegios, pero ignora que este “miedo a la desvirilización de la sociedad” (180) tiene efectos violentos también sobre el cuerpo de los varones. En los sujetos endriagos se hace patente esta doble característica de “rebelión y servidumbre” (184), ya que ejercen la violencia como autoafirmación, pero ignoran y reproducen la violencia física y psíquica que el capitalismo gore imprime también sobre ellos.

Valencia aboga por la deconstrucción de la categoría de masculinidad, es decir, por su descentramiento, estado en el cual la masculinidad no sería ya una propiedad exclusiva o intrínseca al cuerpo de los varones y menos aún el medio para recobrar el poder perdido. Valencia propone que tal vez el único movimiento del presente capaz de resistir las normas de la sociedad heterosexual y del capitalismo gore sea el movimiento *queer*, entendido no solo como el de homosexuales o personas transgénero, sino como el que enlaza a todos los disidentes de género que pretenden crear identidades no distópicas. Solo una perspectiva de género transfeminista como esta haría de la biopolítica una materia reversible.

La violencia de género y sus representaciones (medios de comunicación, activismo político, las artes)

La crítica destaca que hasta la fecha los estudios que investigan el feminicidio se limitan a analizar los aspectos

socioeconómicos, jurídicos y mediáticos del fenómeno, pero todavía no, al menos en forma sistemática, su relación con el trauma colectivo. En vistas de que “el trauma se caracteriza por su irrepresentabilidad y su resistencia a integrarse en el orden simbólico, se presenta como dilema epistemológico y a la vez un desafío a nivel formal el dar cuenta de él” (Genschow y Gomez, 2020: 487) es que sería importante indagar en las consecuencias que estos crímenes masivos tienen en el nivel social y colectivo. Retomando esta advertencia, nos parece útil revisar el texto de *The body in pain. The unmaking and the making of the World* (1987) de Elaine Scarry para hacer visible el vínculo entre la violencia de género, el dolor de las mujeres víctimas de tal violencia, el trauma y su representación pública. Scarry escribe sobre la dificultad de expresar el dolor físico mediante el lenguaje, lo que a su vez hace difícil o imposible aprehenderlo como realidad. El trauma que prosigue a este dolor, en su teoría, no es solo lo irrepresentable, sino que incluso destruye el medio principal de su comunicación: el lenguaje, devolviéndolo a un estado previo a la articulación lingüística. Esta resistencia a objetivarse en palabras, sumada a la necesidad imperiosa de que el dolor pueda ser expresado en forma verbal, hace necesario que sea otro quien hable en lugar del individuo sufriente.

Según Scarry, son cuatro las formas en las que el discurso público opera como mediador y actúa como “preludio de la tarea colectiva de aliviar el dolor” (1985: 9, traducción nuestra): la medicina y sus cuestionarios para diagnóstico, las publicaciones de Amnesty International, las transcripciones de juicios, y las narrativas de artistas y escritores. Sin embargo, la dificultad asociada a la expresión del dolor está íntimamente imbricada con los posibles malos usos que hacen de él aquellas instancias que debían officiar de mediadoras. Si el dolor y el daño corporal no pueden expresarse

con precisión ni por quienes los padecen ni por quienes los describen, es evidente que la malinterpretación es un peligro al acecho. Scarry denomina “lenguajes de agencia” (13, traducción nuestra) a las estrategias verbales puestas en marcha por aquellas cuatro instancias (la médica, la de los derechos humanos, la legal y la literaria) que constituyen un arma de doble filo: por un lado, tienen un potencial benigno y, por el otro, uno sádico. Estos dos puntos no son inseparables, sino que pueden mezclarse hasta confundirse de tal modo que “la misión central de la civilización es justamente estabilizar este signo elemental” (13, traducción nuestra). La imposibilidad de expresar el dolor llevará entonces en el segundo caso a “su apropiación y fusión con formas degradadas del poder”, mientras que en el primero la “expresión exitosa del dolor coadyuvará a hacer imposible dicha apropiación y fusión” (14, traducción nuestra). Para que esto último ocurra, sin embargo, es necesario que se hagan visibles tanto las características sensibles del dolor como el referente de esas características. La inestabilidad del signo lingüístico, su relativa independencia del objeto, sin embargo, dificulta la empresa. Scarry ofrece el ejemplo del arma, en cuya imagen no siempre veremos los atributos del dolor que produce, ni tendremos claro que dichos atributos estén ahí expuestos para visibilizar el sufrimiento. A menudo, arguye, todo apunta allí, en cambio, a ejercer violencia.

El potencial perverso del lenguaje de agencia puede verse en los usos que de él hace el poder. Los casos extremos son para Scarry la tortura y la guerra. Si el dolor destruye el lenguaje, lo reduce a silencios, gemidos o gritos, la tortura imita esa capacidad destructiva en la interrogación, cuyo principal objetivo no es recolectar información, sino deconstruir la voz del prisionero, en el sentido de que reproduce paso a paso la forma en la que nace el lenguaje, invirtiendo el

movimiento: lo deshace. La guerra, por su parte, tiene ya en su misma estructura la destrucción de toda creación humana. A diferencia de estos dos usos del dolor, los procesos creativos tienen la facultad de usar los artefactos materiales y verbales para hacer visible el dolor que experimenta el cuerpo, pero la reconstrucción del dolor y su devolución al cuerpo estarán sujetas a los contenidos éticos que se consiga transmitir.

Si volvemos al tema de nuestro capítulo con las herramientas de las que nos provee Scarry, es útil pensar en este doble uso del dolor asociado a la violencia de género en el lenguaje, que puede verse plasmado en los medios de comunicación masivos. Estos difunden, por un lado, la noticia de los delitos de género y crímenes feminicidas, pero por otro se hacen cómplices del discurso patriarcal dominante. Bolla y Gómez escriben que los medios de comunicación masivos “ejercen un tipo particular de violencia simbólica en relación al feminicidio en tanto responsabilizan a las mujeres víctimas de sus propias muertes [...] apropiándose de la voz de las mujeres tanto individual como colectivamente” (2017: 7). Esa apropiación no apunta a hacer visible la voz inarticulada del dolor de las víctimas y de sus familiares, sino que es encubridora de las estructuras de poder de género. A menudo, los medios construyen discursivamente a las “malas víctimas” haciendo referencia a atributos personales para explicar la violencia sufrida: son las “malas estudiantes”, “las mujeres que salen de noche y frecuentan fiestas” o que andan “en mala compañía” (9), a quienes se distingue del cuerpo social en general. En el mismo sentido analizan Sciortino y Guerra cómo tratan los medios la noticia y llegan a la conclusión de que en general hay una tendencia a la culpabilización de las víctimas, lo cual conduciría a su revictimización, al hacerlas en definitiva responsables de las agresiones sufridas:

Se instala como un tema de debate público la moralidad de la víctima, ubicándola en un lugar que la hace responsable por lo que le ha sucedido. Se introduce la duda respecto al merecimiento de lo acontecido ya que se las suele relacionar a situaciones de prostitución, drogas, infidelidad, entre otras. Así, las víctimas son asociadas a comportamientos negativamente considerados por la sociedad [...] con la intención de culpabilizarlas produciendo una doble victimización de las mujeres (Sciortino y Guerra, 2009: 106).

Por otro lado, la espectacularización del horror cuando la cámara capta sin pudor las imágenes más atroces hace que el grado de tolerancia al dolor ajeno por parte de los espectadores suba y, en consecuencia, el margen de empatía y sensibilidad baje. También Segato analiza de qué manera los medios masivos de comunicación colaboran para que los espectadores se hagan paulatinamente indiferentes a la noticia en la medida en que difunden una “pedagogía de la crueldad”:

Estamos hoy frente a un mundo donde el ejercicio de la pedagogía de la crueldad es evidente, basta escuchar el *raggaeton*, basta escuchar muchas de las músicas que masivamente se escuchan, ver la televisión, ver las propagandas. Vemos todo el tiempo que estamos sometidos, estamos entrenados en una pedagogía de la crueldad. El lente televisivo es un lente rapiñador, despojador (Segato, 2016: 171).

El entretenimiento que prometen los medios masivos de comunicación (televisión o música de moda) es la condición de posibilidad de que la violencia contra las mujeres se minime y naturalice. La violencia extrema de los feminicidios

o femigenocidios, cometidos a través de medios sexuales, hace —según Segato— que se consolide la espectacularización del crimen ante la mirada pública. Lagarde y de los Ríos amplía el registro de los agenciamientos violentos del dolor femenino a más ámbitos de la cultura cuando objeta el

contenido esencial de la violencia de género en la cultura global: cine, literatura, música, teatro, pintura y otras manifestaciones artísticas y o de recreación cultural y deportiva. Proponen cambios en algunos contenidos educativos pero manteniendo intocadas las demás expresiones culturales, religiosas y políticas, como si la cultura violenta no incidiera en la violencia social. Como si las ideologías inferiorizantes y misóginas contenidas en concepciones religiosas, costumbres y tradiciones no fueran parte activa creadora de riesgos de violencia de género para las mujeres (Lagarde y de los Ríos, 2012: 201).

Así llama la atención sobre el hecho de que incluso en sociedades patriarcales modernas y no fundamentalistas haya una aceptación de la violencia contra las mujeres en la cosificación sexual que hacen de ellas la publicidad, la pornografía y la prostitución (202).

Por su parte, Valencia dedica un apartado de su libro *Capitalismo gore* al tema de la violencia tal como la representan los medios. La denomina “tanatofilia”, un tipo de necropráctica que imprime una nueva sensibilidad cultural según la cual el asesinato, la violencia en general e incluso su espectacularización estarían permitidos, sobre todo a través de los medios de comunicación, que posibilitan “la ejecución de formas de crueldad más tajantes y más espeluznantes [...] por medio de su consumo como ocio televisado (2010: 147). La tanatofilia sería en su definición “el gusto

por la espectacularización de la muerte en las sociedades hiperconsumistas contemporáneas, así como el gusto por la violencia y la destrucción, el deseo de matar y la atracción por el suicidio y el sadismo” (148). Así, en los *reality shows*, muchos videojuegos, los informativos sensacionalistas, el cine hollywoodense pueden encontrarse muchas veces verdaderos “manuales de uso del capitalismo gore” (165).

Diferente sería el “lenguaje de agencia” que hacen del dolor vinculado a la violencia de género los movimientos de derechos humanos y el activismo artístico-político. A mediados de los años noventa, Susana Chávez, una poeta y activista mexicana por los derechos humanos, era una de las pioneras en denunciar los aberrantes crímenes contra mujeres en su ciudad natal, Ciudad Juárez, con los versos “Ni una mujer menos, ni una muerte más”. El CEPAL titularía con estas palabras su informe del año 2007, un estudio interinstitucional sobre violencia contra las mujeres en todas sus manifestaciones: “¡Ni una más! El derecho a vivir una vida libre de violencia en América Latina y el Caribe”. En enero de 2011, Susana Chávez aparecería violada, asfixiada y mutilada, sus restos separados en bolsas en Chihuahua, ella misma víctima de los feminicidios contra los que había luchado. Sin embargo, su lema “Ni una más” tendría larga vida, y reaparecería años más tarde en la Argentina, cuando en 2015 movimientos feministas y organizaciones sociales convocaron una marcha masiva para repudiar el crimen feminicida de Chiara Páez, de 14 años, embarazada al momento de su asesinato por su novio. La movilización fue masiva y gracias a su repercusión a través de las redes sociales cruzó las fronteras nacionales. En muchos otros países de América Latina se convocaron a partir de entonces marchas y concentraciones. La consigna se reeditó en los años subsiguientes en la Argentina como “Vivas nos queremos” y fue impulsada además por las huelgas feministas del 8 de marzo que a

partir de 2016 fueron masivas. En 2018 cobró nuevo impulso para reclamar la despenalización del aborto. Todas estas movilizaciones estaban acompañadas por expresiones artístico-performativas (producciones audiovisuales, canciones, coreografías) que, gracias al aumento del uso de aplicaciones de internet, se viralizaron y tuvieron difusión en múltiples espacios tanto nacionales como internacionales. Así, a través de los *hashtags* en Twitter y Facebook, la lucha contra la violencia de género se difundió a nuevos ámbitos: #NiUnaMas (México), #MachismoMata (España) y #BastaDeFemicidio, #AbortoLegalYa, #NiUnaMenos (Argentina) (Revilla Blanco, 2019: 61).

Entre el nuevo repertorio de activismos se cuentan las jóvenes cantantes de *hip-hop*, y en especial rap, que articulan demandas feministas en sus letras y contribuyen a difundir sus reivindicaciones entre las mujeres más jóvenes. Apropiándose además de un espacio clásicamente ocupado por hombres, consiguen cuestionar la normatividad de género resignificando y transformando sus representaciones dominantes (Londoño, 2017: 160). Batallones Femeninos (México), Queen Mati y Venus Mc (Ecuador y Argentina), Diana Avella (Colombia), Ana Tijoux (Chile), Rebeca Lane (Guatemala), Las Krudas (Cuba), Anarkía Ruiz (Venezuela) y muchas otras difunden el lema feminista “Vivas nos queremos” y suman al plano informativo contra la violencia un medio de expresión estético y creativo. De esta forma, mientras transforman la canción en un lugar inmaterial de recordación de las mujeres desaparecidas y asesinadas, consiguen salir de la retórica de la victimización y a la vez se agencian como sujetos vivos que reivindican la vida. También en Chile, que conoce una larga historia de reediciones de la protesta urbana y femenina en torno a la cueca sola desde por lo menos 2018 da a conocer el colectivo artístico Las Tesis, que adquieren fama internacional durante el

estallido popular de octubre de 2019. Estas jóvenes, al ritmo justamente del rap, arman una coreografía potente con letras de Rita Segato y otras autoras feministas que pronto salta las fronteras de Chile y se transforma en un himno feminista, tanto en otras partes de América Latina como en las principales ciudades europeas. “Un violador en tu camino”, tal el nombre de la *performance*, pone al descubierto y a los gritos que la violencia de género es un problema social y político.

Mientras los discursos de la política y de los medios de comunicación prolongan la violencia material, física o psicológica contra las mujeres a través de malos usos simbólicos del dolor, desde otros marcos se consigue devolver la voz a las víctimas mediante nuevas construcciones o reconstrucciones de género que pueden modificar el significado social de las representaciones hegemónicas. De Lauretis habla en este sentido de “micropolíticas” (1996: 15) que subsisten en los márgenes del contrato heterosexual y pueden ofrecer resistencia a las “tecnologías de género” (1996: 25), que, siguiendo a Foucault, la autora propone para completar el concepto de “tecnologías del sexo”. El género, en tanto “representación o auto-representación”, escribe, “es el producto de variadas tecnologías sociales —como el cine— y de discursos institucionalizados, de epistemologías y de prácticas críticas, tanto como de la vida cotidiana” (8) que tienen efectos sobre los cuerpos y sus comportamientos.

El fenómeno no está siendo analizado en forma crítica solo desde la teoría de las ciencias sociales y las micropolíticas del activismo artístico-político, sino también desde el cine, el arte y en especial la literatura. Son muchas las representaciones estéticas de la violencia femenina: el proyecto “Num”, libro colectivo, compila, por ejemplo, expresiones fotográficas, audiovisuales y artísticas bajo el título “Recuperemos la imaginación para cambiar la historia”.

Entre las novelas más actuales que abordan el tema de la violencia de género en sus múltiples formas y sobre todo en sus formas letales se destacan: Jorge Barón Biza, *El desierto y su semilla* (1998); Roberto Bolaño, *2666* (cuarta parte, 2004); Teresa Ruiz Rosas, *El libro de Diana. Nada que declarar* (2013); Gabriela Cabezón Cámara, *Beya. Le viste la cara a Dios* (2011); Claudia Salazar Jiménez, *La sangre de la aurora* (2013); Selva Almada, *Chicas muertas* (2014); Diego Zúñiga, *Racimo* (2014); Laura Restrepo, *Los divinos* (2017); Dolores Reyes, *Cometierra* (2019); Cristina Rivera Garza, *El invencible verano de Liliana* (2021). El periodismo de investigación también prestó una enorme contribución para que se visibilizaran los feminicidios, en especial los ocurridos en México, y para recomponer el dolor asociado a la violencia de género; y fue en varios casos la base para representaciones literarias o performativas. Entre los más importantes se cuentan: *Huesos en el desierto* (2002), de Sergio González Rodríguez, o *Cosecha de mujeres. Safari en el desierto* (2005), de Diana Washington Valdez, o *Las hijas de Juárez* (2007), de Teresa Rodríguez. En arte, pueden mencionarse las instalaciones y series fotográficas de Teresa Mangolles, Ana Mendieta, Elina Chauvet, Sonia Madrigal, entre otras. El cine documental y de ficción latinoamericano produjo, sin agotar la lista: *Backyard (El traspatio)*, dirigida por Carlos Carrera (2009); *Bajo Juárez. La ciudad devorando a sus hijas*, dirigida por Alejandra Sánchez (2007); *Bordertown (Verdades que matan)*, dirigida por Gregory Nava (2006); *Historias y testigos: ini una muerta más!*, dirigida por René Cardona III (2004); *Señorita extraviada*, dirigida por Lourdes Portillo (2001); *La teta asustada*, dirigida por Claudia Llosa (2008); *Las elegidas*, dirigida por David Pablos (2016); *Niña sola*, dirigida por Javier Ávila (2019).

Gracias a las nuevas tecnologías, el conocimiento se hizo más poroso, los movimientos artístico-políticos desarrollaron nuevas herramientas de impacto y el reclamo de los

movimientos feministas y otras organizaciones de DD. HH. se nutrió de ese debate que, surgido primero en la teoría académica sociológica y antropológica de estudios de género, se fue ampliando hasta volverse hoy transcultural. En la actualidad, muchos Estados modernos de Occidente han empezado a comprometerse con la lucha contra la violencia de género y han creado observatorios para su monitoreo³¹ o instituciones con participación ciudadana ocupadas en rastrear, registrar, catalogar y publicar información sobre casos de feminicidio y otras violencias contra las mujeres. Con el paulatino dictado de leyes contra la violencia de género en varias legislaciones nacionales latinoamericanas, la definición de derechos y la elaboración de medidas concretas contra la vulnerabilidad de las mujeres también se fueron creando algunos órganos oficiales radicados en ministerios o secretarías públicas que, mediante boletines y otras publicaciones así como cursos y canales pedagógicos, hacen lo propio para llamar la atención sobre el fenómeno, difundir información preventiva y contrarrestarlo. Sin embargo, a menudo esta institucionalización de las demandas contra la violencia de género trae aparejadas algunas consecuencias negativas como la apuesta por la igualdad de oportunidades en detrimento de la resignificación cultural y el reconocimiento de las desigualdades entre mujeres o su colaboración con organismos públicos e internacionales a quienes de algún modo pasan a representar perdiendo su independencia y su autonomía para ejercer presión sobre los Estados-nación. (Revilla Blanco, 2019: 51)

Por último, el “feminicidio” sigue sin ser siquiera mencionado en muchas legislaciones del mundo, como en muchos

31 Además del Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, es muy activa la base de datos Feminicidio.net de España.

países de Europa, donde a menudo no existen estadísticas de crímenes desagregadas por sexo y la prensa refiere los términos femicidio/feminicidio a lo sumo para hablar de asesinatos a mujeres producidos fuera del continente, aunque las cifras de este tipo de crímenes no son desdeñables.³² A la fecha, el Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe registra leyes de violencia de género que tipifican el delito de feminicidio en 17 países del continente latinoamericano. En la Argentina no hay una figura penal autónoma, sino que la ley contra la violencia de género parte del homicidio y consigna su agravante cuando el homicidio de una mujer o persona trans está motivado por su condición de género.³³ Las dificultades existentes todavía para incorporar de manera formal la categoría de femicidio/feminicidio a los sistemas legales del mundo responde al hecho de que todavía las sociedades en su gran mayoría siguen reproduciendo un sistema heteropatriarcal violento que evidentemente es una construcción muy sólida y en extremo difícil de derribar.

32 Desde 2011 existe la Convención de Estambul, que declara la violencia contra las mujeres como una violación de los derechos humanos, ya sea esta doméstica, laboral, civil, genital, sexual, psicológica u obstétrica, y exige que los Estados prevengan, combatan y enfrenten protegiendo a las víctimas de modo abarcador. Sin embargo, once Estados que firmaron no la han ratificado y otros, como Turquía, han decidido desvincularse recientemente.

33 En el año 2009 se aprobó en la Argentina la ley 26485, de protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales. Dicha ley promueve el desarrollo de políticas para garantizar a las mujeres una vida libre de violencia, estipula los tipos y las modalidades de violencia y define los derechos básicos de las mujeres, aparte de que crea el Observatorio de Violencia. Además, la Argentina sancionó la ley 26791 en el año 2012, que incorpora entre los agravantes de homicidio —y genera una condena que puede llegar a la prisión perpetua— el que la víctima sea una mujer y el hecho perpetrado haya sido por un hombre y medie violencia de género (de cualquier tipo), o que el propósito de este crimen haya sido causar sufrimiento a una persona con la que mantiene o ha mantenido una relación.

Bibliografía

- Agamben, G. (2014). *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2018a [1995]). *El poder soberano y la vida desnuda: homo sacer I*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2018b [2014]). *El uso de los cuerpos: homo sacer IV, 2*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2019 [1998]). *Lo que resta de Auschwitz: el archivo y el testimonio*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2020). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Adriana Hidalgo.
- Bolla, L. y Gómez, N. (2017). El efecto Desdémona: feminicidio y apropiación de la voz de las mujeres. *La manzana de la Discordia*, vol. 12, núm. 1, pp. 7-30.
- Carcedo, A. (con la colaboración de Monserrat Sagot) (2000). *Femicidio en Costa Rica 1990-1999*. INAMU.
- Carcedo, A. (coord.) (2010). *No olvidamos ni aceptamos. Femicidio en Centroamérica 2000-2006*. Asociación Centro Feminista de Información y Acción.
- Castro, E. (2011). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. UNIFE.
- De Lauretis, T. (1996 [1989]). La tecnología del género. *Mora núm. 2* Ana María Bach y Margarita Roulet. (trad.), pp. 6-34.
- Esposito, R. (2009 [2002]). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2011 [2004]). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2012 [1998]). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2020). *Curado a ultranza. Lobo suelto!* En línea: <<http://lobosuelto.com/la-filosofia-ante-el-coronavirus-debate-entre-agamben-nancy-y-esposito>> (consulta: 10-11-2020).
- Foucault, M. (2006 [2004]). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007 [2004]). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2014a [1976]). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014b [1997]). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014c [1999]). *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2015 [1975]). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Genschow, K. y Gomez, L. (2020). Femicidio. Spiller, R., Mahlke, K. y Reinstädler, J. (eds.), *Trauma y memoria cultural. Hispanoamérica y España*, De Gruyter, pp. 483-493.
- Lagarde y de los Ríos, M. (2006). Del femicidio al feminicidio. *Desde el jardín de Freud*, vol. 6, pp. 216-225.
- Lagarde y de los Ríos, M. (2008). Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos. Bullen, M. L. y Díez Mintegui, M. C. (coords.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*. Ankulegi.
- Lagarde y de los Ríos, M. (2012). *Del feminismo en mi vida. Hitos, claves y utopías*. Gobierno de la ciudad de México, Instituto de Mujeres del Distrito Federal.
- Londoño, S. (2017). Somos las vivas de Juárez: hip-hop femenino en Ciudad Juárez. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 79, pp. 147-174.
- Monárrez Fragoso, J. (2000). La cultura del feminicidio en Ciudad Juárez 1993-1999. *Frontera Norte*, vol. 12, núm. 23, pp. 87-117.
- Monárrez Fragoso, J. (2008). El inventario del feminicidio juarense. *Revista mujer salud/Red de salud de mujeres latinoamericanas y del Caribe*, vol. 4, pp. 30-45.
- Monárrez Fragoso, J. (2010). Las diversas representaciones del feminicidio y los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez: 1993-2005. Monárrez Fragoso, J., Cervera, L., Flores, C. y Rubio, R., *Violencia contra las mujeres e inseguridad ciudadana en Ciudad Juárez*. El Colegio de la Frontera Norte/ Miguel Ángel Porrúa.
- Monárrez Fragoso, J. (2013). *Trama de una injusticia. Femicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*. El Colegio de la Frontera Norte/ Miguel Ángel Porrúa.
- Nancy, J.-L. (2020). *Excepción viral. Lobo suelto!* En línea: <<http://lobosuelto.com/la-filosofia-ante-el-coronavirus-debate-entre-agamben-nancy-y-esposito>> (consulta: 10-11-2020).
- Negri, A. (2007). El monstruo político. Vida desnuda y potencia. Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Paidós.

- Revilla Blanco, M. (2019). Del ¡Ni una más! al #NiUnaMenos: movimientos de mujeres y feminismos en América Latina. *Política y Sociedad*, vol. 56, núm. 1, pp. 47-67.
- Russell, D. y Radford, J. (1992). *Femicide: The politics of woman killing*. Twayne.
- Scarry, E. (1985). *The body in pain. The making and unmaking of the world*. Oxford University Press.
- Sciortino, M. y Guerra, L. (2009). Un abordaje del feminicidio desde la convergencia entre teoría y activismo. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 14, núm. 32, pp. 99-124.
- Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.
- Valencia, S. (2018). Los sicarios obedecen las lógicas del neoliberalismo y el mandato del machismo (entrevista con Lola Fernández). CTXT. Contexto y acción, núm. 196. En línea: <<https://ctxt.es/es/20181121/Politica/22422/entrevista-sayak-valencia-capitalismo-gore-necropolitica.htm>> (consulta: 11-08-2021).

Los autores y las autoras

Busquet, Adela

Profesora de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, actual doctoranda en Letras por la misma universidad, becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Instituto de Literatura Hispanoamericana (ILH). Es Profesora adjunta de las cátedras "Panorama de la literatura" y "Semiología" de la Universidad del Cine (FUC), docente de Filosofía en el Instituto Universitario River Plate y adscripta a la cátedra Poesía Universal I, titular: Arturo Carrera, de la Universidad Nacional de las Artes (UNA).

Publicó artículos en revistas académicas del país y el exterior como *CHUY. Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos*, *CUADERNOS Lirico*, *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, *Cuadernos materialistas*, y capítulos en libros editados por Prometeo, La Cebra, Magoeditores y Presses Universitaires Savoie Mont Blanc.

Realizó estancias de investigación en distintas universidades como la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), la Freie Universität Berlin (FUB) y el Ibero-Amerikanisches Institut (IAI). Es editora y correctora del sello especializado en poesía Audisea e integra el equipo de redacción de la *Nueva Revista de Literaturas Populares* (NRLP) dirigida por Daniel Link. Desarrolló actividades de investigación en distintos proyectos UBACyT, PRI Y PIACyT radicados en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de las Artes y vinculados con temáticas de su competencia. Su trabajo

doctoral se centra en el ámbito de la teoría crítica y la literatura latinoamericana, especialmente en la investigación de la obra de Raúl Zurita.

Crespo Buiturón Marcela

Doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Lleida, España, con certificado posdoctoral en Ciencias Humanas y Sociales, por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) y de la UBA; docente de la Maestría en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas de la UNDAV y de la Maestría en Estudios Literarios de la UBA. En la USAL, es profesora titular de Teoría Literaria, de Literatura Argentina y coordinadora del Área de Letras del Instituto de Investigación de Filosofía, Letras y Estudios Orientales. Dirige el equipo de docentes e investigadores que integra el proyecto Erasmus Mundus *Urban Cultures*. Es editora de la revista de Letras *Gamma* <https://p3.usal.edu.ar/index.php/gramma/index>. Ha publicado artículos de investigación en revistas especializadas, volúmenes temáticos y los libros: *Buenos Aires: La orilla frente al abismo. Sujeto, ciudad y palabra en el exilio argentino* (2009), *La memoria de la llanura: Los marginales usurpan el protagonismo de la Historia* (2012), *Avatares de un sujeto a la deriva* (2013), *Nuevas lecturas sobre marginalidad, canon y poder en el discurso literario* (2015), *Escrituras híbridas en la literatura argentina: abordajes actuales de la teoría y la crítica literarias* (2017), *Diálogo de voces: nuevas lecturas sobre la obra de María Rosa Lojo* (2018), *Argentina Transatlántica: el diálogo continúa* (2019).

En la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, dirige el portal https://www.cervantes-virtual.com/portales/escrituras_fronterizas_literatura_argentina/

Gayol, Federico

Licenciado y Profesor en Letras Universidad de Buenos Aires. Docente de nivel medio. Maestrando en Estudios Literarios Latinoamericanos (UNTREF). Se encuentra cursando, además, la Carrera de Especialización en Enseñanza del Español como Lengua Segunda y Extranjera (UBA). Formó parte de proyectos de investigación

vinculados con las manifestaciones contemporáneas de la violencia y con las representaciones de la intimidad en la narrativa argentina del siglo XXI. Actualmente, participa del proyecto UBACYT "Figuras de la otredad. Líneas teóricas y representaciones literarias en el abordaje de las diferencias y alteridades" dirigido por la Dra. Carolina Grenoville.

Giachetti, Bruno Nicolás

Doctor en Literatura por la Universidad de Buenos Aires. Desarrolló lecturas críticas y herramientas teórico-conceptuales sobre la literatura argentina contemporánea bajo el prisma de la deconstrucción biopolítica y decolonial. Publicó el ensayo *Cuerpos y territorios al margen de la ley* (EUDEBA, 2022). Paralelamente a su trabajo de investigación, produjo la música para instalaciones fotográficas, obras teatrales y literarias.

Grenoville, Carolina

Licenciada y Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Docente en la materia Semiología del Ciclo Básico Común y en Teoría Literaria II de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es secretaria académica de la Maestría en Estudios Literarios en esa misma facultad. Su tesis doctoral se centró en las representaciones de los procesos de conquista y la colonialidad en la literatura argentina. Desde hace varios años, se dedica al análisis de las representaciones del espacio doméstico, la intimidad y la vida cotidiana en la narrativa argentina y latinoamericana desde una perspectiva que conjuga la teoría biopolítica, la deconstrucción y los estudios queer así como también el análisis semiótico y retórico.

Jacovkis, Vera

Licenciada y Profesora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, Magister en Sociología de la Cultura y el Análisis Cultural por la Universidad Nacional de General

San Martín y Doctora de la Universidad de Buenos Aires, en el área de Literatura. Fue becaria doctoral de CONICET y coordinadora del Departamento de Español para Extranjeros del Laboratorio de Idiomas (FFyL, UBA). Se desempeña como docente en materias de teoría literaria y de literatura en el nivel terciario y en la Maestría de Estudios Literarios (FFyL, UBA). En el área de español para extranjeros, se especializa en evaluación. Es miembro de la Comisión Técnica CELU (Certificado de Español: Lengua y Uso) del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN) y dicta seminarios de evaluación en la Carrera de Especialización en Enseñanza del Español como Lengua Segunda y Extranjera (FFyL, UBA). Participa en proyectos de investigación de teoría literaria, literatura latinoamericana y literatura norteamericana. Sus trabajos publicados se centran en representaciones literarias de la violencia y la memoria en la literatura en lengua inglesa del siglo XX y en la literatura argentina de los siglos XX y XXI. En la actualidad, investiga diversas articulaciones entre el discurso literario y discursos provenientes de otras artes, en particular el cine, la fotografía y la pintura.

Juárez, Esteban L.

Licenciado en Letras por la Universidad de Filosofía y Letras (UBA). Actualmente, en la misma universidad, realiza el doctorado en Literatura cuyo proyecto lleva el título *Territorios-quoise y corporalidad: Sobre la violencia biopolítica en la narrativa argentina reciente (2001-2020)*. Sus ámbitos de especialización son la literatura argentina de los siglos XX-XXI, los estudios sobre la marginalidad, el cuerpo y la violencia, así como la biopolítica y sus manifestaciones en la cultura e imaginario popular. Además de diversos artículos en revistas especializadas vinculadas con las áreas temáticas de su competencia, publicó el artículo *Cuerpo y santidad medieval. La corporalidad femenina en Leyenda dorada*, en *Scripta Mediaevalia* (2023); el capítulo de libro *Un cuerpo trascendente: la concepción cristiana y sus desvíos en Malicia de Leandro Ávalos Blacha*, en *Política y estética de los cuerpos. Distribución de lo sensible en la literatura y las artes visuales* (2019) y *La carne como identidad: sobre la concepción de los cuerpos femeninos y su normalización en Berazachussetts*, de Leandro Ávalos Blacha, en *Figuras y texturas de Nuestramérica* (2019), entre otros trabajos monográficos, ponencias y publicaciones en línea. Ha integrado equipos

de investigación FIOLOCyT y UBACyT, donde aún se desempeña y, en la actualidad, es docente en la Universidad de Palermo (Argentina).

Montenegro, Patricio

Profesor en Enseñanza Media y Superior en Letras (FFyL-UBA). Licenciado en Letras (FFyL-UBA). Doctor en Letras (FFyL-UBA). Docente de nivel medio en el área de Prácticas del Lenguaje. Docente de Semiología en el Ciclo Básico Común (UBA). Profesor del Seminario de Elaboración del Plan de Tesis de la Maestría de Estudios Literarios (Secretaría de Posgrado-FFyL-UBA). Profesor de Elaboración de la Tesis de la Maestría en Literaturas Extranjeras y Literaturas Comparadas (Secretaría de Posgrado-FFyL-UBA). Participa activamente desde hace más de veinte años en proyectos de investigación UBACyT, con sede en el Instituto de Filología y literaturas hispánicas "Dr. Amado Alonso", relacionados con temas diversos, todos relacionados con la teoría literaria tales como el lugar de los intelectuales, las representaciones del poder, la violencia y el exilio. Su trabajo se centra en el estudio comparado de las narrativas de la comunidad nacional a partir de distintos puntos de articulación nodal como los líderes, las autoridades políticas y las formaciones discursivas o ideológicas.

Saban, Karen

Licenciada en Letras por la UBA. Dra. en Filología Hispanoamericana por la Facultad Ruperto Carola de Heidelberg, Alemania. Docente e investigadora en el Instituto de Lenguas Romances, Departamento de Español, de la misma Universidad. Sus ámbitos de especialización son la literatura latinoamericana de los siglos XX-XXI, los estudios de memoria, violencia y trauma, así como fenómenos de transculturación y cultura popular. Además de diversos artículos en revistas especializadas, publicó el estudio monográfico *Imaginar el pasado. Nuevas ficciones de la memoria sobre la última dictadura militar argentina* (2013) y compiló el volumen *El fenómeno tango. Estudios interdisciplinarios sobre música popular y cultura del Río de la Plata* (2015). Integra equipos de investigación UBACyT (en Argentina), FONDECYT (en Chile) y forma parte de La Red de Literatura y Derechos Humanos (Universidades de Turín

y Milán). En la actualidad está desarrollando trabajos de investigación en torno a estudios feministas y activismo, y codirige un proyecto educativo financiado por la Alianza Europea Universitaria (4EU+) junto con las Universidades de Varsovia, Praga y Milán titulado *Fronteras, umbrales, confines: repensar la ciudadanía europea con la literatura migrante*. Paralelamente a su actividad académica, ejerce como traductora literaria y colabora con agencias literarias y fundaciones de promoción del libro y de la traducción.

Zubieta, Ana María

Profesora y Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, ha sido profesora titular por más de 20 años de "Teoría literaria II" en la carrera de Letras. Actualmente es profesora consulta y Directora de la Maestría en Estudios literarios en dicha Facultad. Ha escrito libros de crítica literaria -de su autoría y otros en colaboración- particularmente centrados en la literatura argentina como *El discurso narrativo arltiano* o en fenómenos del presente tales como la memoria y la violencia. Dictó numerosos cursos y seminarios en diversas universidades nacionales y extranjeras.

