



MÁSTERES de la UAM

Facultad de Filosofía
y Letras / 14-15

Filosofía de la Historia



**Trazos de una
filosofía del cuerpo
a partir del
feminicidio
mexicano**

*Magdalena Lasheras
Araújo*



Trazos de una filosofía del cuerpo a partir del feminicidio mexicano

Trabajo Final del Máster

Magdalena Lasheras Araújo

2014/2015



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	2
1.1. LA MODERNIDAD COMO NEGACIÓN DEL CUERPO	5
1.2. BIOPOLÍTICA E INMUNIDAD	6
1.3. MECANISMOS DE SUJECCIÓN INMUNITARIA.....	10
1.3.1. <i>La emergencia de la autoconciencia en Hegel</i>	10
1.3.2. <i>La triple negación</i>	16
2. PRECARIEDAD	18
2.1. DISPENSABILIDAD.....	19
2.2. ESTADO DE EXCEPCIÓN	22
2.2.1. <i>Neoliberalismo: Desarrollismo o precarización</i>	23
2.2.2. <i>Necropolítica</i>	26
2.2.3. <i>Guerra</i>	28
3. VULNERABILIDAD	30
3.1. NECESIDADES Y DEPENDENCIA	30
3.2. VOLVER LA VISTA AL CUERPO	32
3.3. EL PROBLEMA YO-OTRO, PROBLEMA OCCIDENTAL	34
3.4. ENCONTRAR EN LA VIDA LAS ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES DE LA HISTORIA.....	35
3.5. QUIASMO.....	38
3.6. PLIEGUE	39
BIBLIOGRAFÍA	44

INTRODUCCIÓN

Frente a nuestro coche circula un *pick up* negro – último modelo, sin matrícula –, lo observo con desgana. Lleva la cajuela repleta de bolsas negras, rellenas con lo que yo supongo que es basura. Entre el *smalltalk* y la desgana, el *pick up* cae en un vado y una de las bolsas se desploma y desgarras frente a mi coche en marcha. El contenido me atraviesa. El contenido se me graba en la retina. [...] Frente a mi coche cae el torso descuartizado de un hombre. Un torso que aún conserva la cabeza. Un hombre joven de cabello moreno y ojos grandes, la mitad de un hombre. [...] Mi hermana parece percatarse de lo aterrizada que estoy, gira la cabeza y me observa. Yo le pregunto casi de manera gutural: “¿Qué era eso?” Ella coloca su mano sobre mi hombro, mientras me mira a los ojos y me dice: “Era el torso de un hombre descuartizado, Sayak. Esto es Tijuana”.

Sayak Valencia. *Capitalismo gore*.

Este trabajo es un boceto. Está muy lejos de responder a su propósito inicial, que siempre fue el de dar cuenta, desde la filosofía, de los mecanismos que soportan de fondo el asesinato serial de mujeres en México. La pregunta que siempre ha guiado este recorrido ha sido la de cómo pensar a pesar del horror¹; qué hay detrás de una violencia que, por lo brutal y aparentemente arbitraria de sus manifestaciones, parece replegarse ante cualquier tipo de explicación, hacerse opaca a la inteligencia, exiliarse a un inframundo inexpugnable del que parece provenir y donde no penetra luz alguna que pueda paliar el dolor de las víctimas con un porqué lo suficientemente convincente.

Las investigadoras e investigadores que han tratado con el feminicidio mexicano han tejido una narrativa colectiva muy poderosa, donde el patriarcado milenario se da la mano con los fenómenos más recientes de transformación social que han dislocado las estructuras de clase en México, generando un banco humano de jóvenes, en su mayoría hombres, cuya falta de oportunidades es rentabilizada por el crimen organizado y donde la migración forzada hace de las mujeres de determinadas regiones el sector más vulnerable. Investigadoras más cercanas a la crítica poscolonial o decolonial han llamado la atención también sobre el racismo como condición de posibilidad de la violencia en México. En el fondo, hay un esfuerzo común dirigido a la detección de los puntos de vulnerabilidad del cuerpo social. Dar una explicación al feminicidio parece tener que ver con identificar qué es lo que sitúa a las mujeres en posición de víctimas y, a la vez, qué es lo que fomenta la agresividad desbocada de los agresores.

Sin embargo, quien quiera hablar de violencia homicida en México se dará pronto cuenta de que el feminicidio no puede ser comprendido absolutamente de forma aislada, y de que aunque sus

¹ Precisamente nos parece que el objetivo más claro de este horror es arrancar de cuajo todo posible pensamiento, que la violencia busca exactamente eso: aniquilar en la población sobre la que desata su furia todo resquicio de pensamiento crítico para que el dominio – ya sea el del crimen organizado o el del Estado – pueda imponerse por completo. María Torres (2013: 167) lo expresa con acierto: “Los excesos de la visión, vinculados a un intenso proceso de iconización del discurso social que ha ido vaciando el escenario de lo político, han desembocado en un proceso inflacionario que se traduce en la fractura simbólica de las estructuras comunicativas de las imágenes y desencadena un proceso de desrealización o ficcionalización de la realidad que, sin embargo, cultiva el peligro, juega con la catástrofe y reinyecta el miedo en los imaginarios. [...] A través de este barroco dislocado la realidad pierde sentido de la realidad. Esta aparece cubierta por la pátina de ficción que reduce nuestra densidad óptica del mundo y nos vuelve incapaces de penetrar críticamente en la profundidad real de esos horrores, así como de articular discursos críticos que trasciendan las representaciones hegemónicas. El exceso de realidad provoca así su negación, su sustracción de lo real”.

cifras son escandalosas, lo son también las cifras de los homicidios de cuerpos masculinos. Esto no quiere decir de ninguna manera que el feminicidio no deba ser estudiado como tal, pues su comprensión especializada ha arrojado luces valiosísimas y, por encima de todas las cosas, la creación de una figura jurídica independiente ha permitido enormes avances en la lucha penal y civil contra el fenómeno. Si bien las motivaciones de quien mata a una mujer anónima son muy diferentes de los motivos estratégicos que llevan a asesinar a hombres de cárteles o pandillas rivales, es bastante obvio que no puede explicarse una violencia sin apelar a la otra. El esfuerzo intelectual debe ser así más generoso, se hace necesario a veces cambiar la lupa del microscopio por el refractor. Cartografiar, por lo tanto, los circuitos de la violencia; hacerle la autopsia a un país ahogado en sangre.

Este trabajo peca de una ambición excesiva. Conscientes de los límites de un análisis parcial y, sobre todo, desbordadas por lo excesivo de las dinámicas que hemos ido identificando, puede parecer que hemos terminado por dejar de lado lo que en todo momento fue nuestro centro de atención: las mujeres que en México han sufrido esta violencia. No es el caso; cada palabra escrita en estas páginas está dedicada a ellas, así como al futuro ojalá largo de las mujeres que viven hoy en condiciones semejantes a las que han acabado engrosando las estadísticas del feminicidio.

Ha sido un desvío natural, para nosotras, el camino que hemos tomado. Lo hemos hecho así animadas por un segundo objetivo o, más bien, una segunda intuición. Del mismo modo que resulta artificial centrar sólo en las víctimas femeninas el análisis del feminicidio, también queríamos desmarcarnos de una lectura excesivamente local de la violencia en México. Esto porque nos parece que determinados análisis de las condiciones de violencia de algunos países, especialmente de aquellos pertenecientes al Tercer Mundo, terminan por reproducir una imagen injusta de esas poblaciones como afectadas por enfermedades sociales que no trascienden sus fronteras; pandemias endógenas o perversiones marcadas por una estética costumbrista. Se ha llegado a decir, por ejemplo, que las altas cifras de violencia en México tienen que ver con las prácticas milenarias de determinados grupos que hacían del sacrificio público una forma de canalización de las energías colectivas. Semejante tipo de afirmaciones, además de caer en un sinfín de contradicciones internas producto del racismo, desvían la atención sobre lo que a nosotras nos parece verdaderamente interesante, esto es: que la violencia en los países llamados tercermundistas no es sino un efecto del orden global y, por lo tanto, las poblaciones y los Estados del Primer Mundo tienen una responsabilidad ineludible.

Lejos de ser la expresión de prácticas pretéritas, tanto el feminicidio como en general la violencia asociada al crimen organizado en México surgen de dinámicas plenamente modernas, son un reflejo de un tiempo presente globalizante que ata como una soga los destinos de la mayor parte de las poblaciones del planeta. Es sólo así que cobra sentido el esquema de este trabajo, que aunque demasiado general busca dar respuesta a y, sobre todo, enmarcar correctamente, fenómenos de violencia contemporáneos que no nos son ajenos en la medida en que no sólo nos afectan y conmueven profundamente sino que identificamos demandas éticas dirigidas directamente a nuestra región privilegiada. En el fondo, buscamos comprender de qué manera el sufrimiento ajeno nos habla de los límites terribles de nuestros procesos de subjetivación; comprender cómo el orden geopolítico es también un orden de constitución de los sujetos e identificar, para poder desactivarlos, los dispositivos que distribuyen la violencia y la vulnerabilidad en base a una escala de privilegios.

Seguimos aquí las intuiciones de aquellos/as autores/as que han querido ver en el núcleo de la Modernidad las huellas de la catástrofe. De aquellos/as que, detrás de lo *normal*, encuentran las raíces de la barbarie. Y lo hacemos volviendo la vista a la constitución de los sujetos, tratando de recomponer una secuencia que apunte hacia aquello que ha ido mal en la forma que nos hemos dado

globalmente para construir nuestra subjetividad. Así pues, estructuramos el presente trabajo en tres apartados que quieren representar tres formas diferentes de construcción de la subjetividad.

En el primer apartado, *Inmunidad*, exploramos las relaciones entre la biopolítica y los cuerpos que, según Roberto Espósito, están destinadas a cifrar el mecanismo de la *immunitas*, como aquello que arranca a los individuos de la *communitas* y los vuelca hacia la búsqueda de una artificiosa invulnerabilidad. Y volveremos la vista a Hegel para tratar de comprender la manera en que, primero, la conciencia del sujeto emerge contra el cuerpo y, segundo, el Estado es el espacio por excelencia de la subjetividad inmunitaria, toda vez que su cometido es, como veremos, desligar al individuo de su comunidad.

En el segundo apartado proponemos la *Precariedad* como el reverso necesario de la inmunidad. Aquella aparece como la forma de subjetivación propia de las periferias del mundo globalizado, en las que el dispositivo de la raza produce sujetos dispensables y donde el estado de excepción termina por asentar las condiciones de posibilidad de la matanza. Exploramos las contrageografías de la globalización, los circuitos negados – y, sin embargo, fundamentales – de la globalización y el neoliberalismo para articular esta relación en la que la miseria de las poblaciones periféricas se convierte en el pilar fundamental del bienestar de los llamados países desarrollados.

Para terminar, el tercer apartado lo dedicamos a la *Vulnerabilidad*. Nuestro objetivo en él es tratar de desactivar los dispositivos que habremos ido presentando en los anteriores apartados, fundamentalmente volviendo la vista al cuerpo como un espacio en el que poder integrar las relaciones con los otros y las otras bajo el signo de un común y recíproco afectarse que, lejos de debilitarnos, pueda fortalecernos.

Así pues, y aunque escribimos estas páginas con la vista y el corazón volcados hacia las víctimas del feminicidio mexicano, hemos querido ir más allá de las explicaciones habituales que se dan a la violencia de género. Esto para tratar de esbozar, concluido nuestro trabajo, algunos trazos, necesariamente precarios, que comiencen no obstante a dibujar en el horizonte la silueta de una forma posible de mujer que no pase por ser víctima y de una forma posible de hombre que no se haga cómplice de la violencia. De ser, también, posibles hombres y mujeres occidentales que no perpetúen la miseria de la mayor parte del planeta. De ser hombres y mujeres en un país periférico sin que ello signifique que sus vidas carecen de valor. De ser, por último, humanos y humanas cuyas vidas cobran sentido más allá del nexo que une indisolubles la violencia y el derecho.

1. INMUNIDAD

1.1. La Modernidad como negación del cuerpo

Se ha dicho innumerables veces que la filosofía occidental no ha sabido dar cuenta del cuerpo, que ha sido incapaz de prestar la atención debida, obnubilada por la conciencia, a la dimensión corporal del ser humano. Para los y las exponentes de esta crítica existiría un prejuicio, que podría retrotraerse al menos hasta Aristóteles – para quien progresar en nuestro ser equivalía a desprenderse de nuestra inmediatez biológica –, y que se habría instalado en el corazón de la teología cristiana – para la que el cuerpo era prisión del alma y puerta del pecado – hasta transferirse, reelaborado, al pensamiento cartesiano que inaugura la Modernidad filosófica. El racionalismo moderno habría terminado por privilegiar la conciencia – y la *autoconciencia* – como dato primero a partir del cual pensar la ontología de la especie; y este prejuicio se habría deslizado, finalmente, en la enunciación de las categorías políticas centrales de la Modernidad y el corazón mismo del derecho tal como fue confeccionado a partir de la Revolución Francesa y la expansión napoleónica.

La crítica feminista, desde Olympe de Gouges hasta Simone de Beauvoir, efectuará una matización a este respecto: efectivamente, la Modernidad afirma la conciencia al tiempo que niega un cuerpo, pero éste cuerpo que es negado es sólo el cuerpo femenino, pues el sujeto abstracto que se afirma está siempre marcado por un cuerpo masculino que, universalizado, hace de su abstracción la medida de todas las cosas – el Mismo frente a la Otra –. Así, la conciencia de la Modernidad, aun cuando no lo reconozca, está determinada por su sexo y este sexo es de varón. En la misma dirección se dirigirán las críticas de los/as llamados/as autores/as poscoloniales o, más recientemente, de la *decolonialidad*. Para ellos/as, la forma en que la Modernidad decide enunciarse encubre a las víctimas del proceso de colonización que le da origen. De esta manera, de nuevo el sujeto que se afirma es un varón, pero un varón que es también blanco, occidental, que profesa una religión y costumbres de origen europeo y que se expresa en alguna de las lenguas imperiales (Mignolo, 2003). Así, ambas críticas convergerían en una sola:

“El “yo colonizo” al Otro, a la mujer, al varón desnudo, en una erótica alienante, en una economía capitalista mercantil, sigue el rumbo del “yo conquisto” hacia el “*ego cogito*” moderno. La “civilización”, la “modernización” inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas “primitivas”, pero mito al final que encubre la violencia sacrificadora del Otro. La expresión de Descartes del *ego cogito* será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el *ego*, origen absoluto de un discurso solipsista” (Dussel, 1994: 53).

La Modernidad, de esta forma, no sería sino el producto de una violencia originaria infligida contra las mujeres – todas ellas – y los hombres sobre cuya explotación se edifica el aparato colonial. Para Enrique Dussel es esta experiencia histórica de dominio la que, sublimada, permite al filósofo occidental pensarse como dueño y señor de la naturaleza y de sí mismo, y postular así la posibilidad de la autoconciencia. Pero la Modernidad es, a la vez y necesariamente, el discurso que encubre, reproduciéndola, la violencia que le dio origen. De esta manera, la desigualdad factual entre hombres y mujeres², así como entre los países desarrollados y sus ex-colonias, lejos de

2 Si bien las causas de la desigualdad entre los hombres y las mujeres occidentales se retrotraen a un punto incierto de la Prehistoria, que algunas autoras han querido datar a inicios del Neolítico, debemos ser muy cuidadosas al extender esta jerarquía de forma lineal al mundo colonizado. Numerosas autoras (véase Rubin, 1986; Lugones, 2008; Segato, 2014) han sostenido la existencia de un sistema de sexo/género sensiblemente distinto al occidental que subsistiría en las colonias africanas y americanas a la llegada de los colonizadores. Así, las mujeres de estas colonias habrían conocido la subordinación en su doble efecto: por un lado, en tanto que primitivas, sufrieron la

resultar producto del azar o de razones meramente ideológicas, encuentra su causa en raíces históricas, en experiencias reales de dominio y violencia que han sido sepultadas con la cal viva del progreso.

A esto se refería Benjamin cuando invitaba a cepillar la historia a contrapelo o también Foucault (1996: 52) cuando proponía “reencontrar la sangre seca en los códigos, y no lo absoluto del derecho, detrás de la fugacidad de la historia”. Desde aquí propondremos una lectura espesa del feminicidio mexicano como resultado de todos estos procesos. La destrucción serial de los cuerpos femeninos tiene que ver, necesariamente, con la manera como nuestra cultura ha tratado – y trata – al cuerpo en tanto que objeto de análisis filosófico. La sola posibilidad de existencia de las cotas disparatadas de homicidios en México apunta a un fracaso rotundo de los procesos de subjetivación, a una falta de algo, a un exceso de qué, en la manera en que los seres humanos se constituyen como tales. La completa impunidad en la que se desarrollan estos crímenes es consecuencia lineal del absolutismo del derecho, en cuyo núcleo han quedado encapsulados los gritos y la sangre de antiguas víctimas que no han cesado de reencarnarse.

Pero hemos comenzado apenas a vislumbrarlo. En primer lugar, nos urge dilucidar si las acusaciones vertidas sobre la Modernidad son ciertas a este respecto; si es verdad que el cuerpo es, todavía hoy, el gran negado de la filosofía y el derecho o si, por el contrario, como afirman los autores que trataremos a continuación, no se habrá producido en realidad el efecto contrario, esto es: que el cuerpo se haya situado en el centro de todas las justificaciones y dispositivos³ del poder.

1.2. Biopolítica e inmunidad

Michel Foucault (1996, 2006) propuso el paradigma de la *biopolítica* como la inversión, a partir del siglo XIX, del antiguo derecho soberano de vida o muerte: si el viejo derecho de soberanía consistía en hacer morir o dejar vivir, el nuevo derecho será ahora el de hacer vivir o dejar morir. La vida, entonces, se convertirá en el centro de las tecnologías del poder: hacer vivir es la máxima sobre la que se asienta el edificio de gobierno.

Pero ¿qué vida es ésta que se pretende conservar? Para Foucault, es aquella que se perfila en su acepción más inmediata. La vida que el biopoder toma como objeto es la del cuerpo humano, la del organismo y sus procesos, la de la capacidad de reproducir la vida y mantenerla latente, de la mejor manera posible, encapsulada en cuerpos individualizados que, sin embargo, se consideran siempre unidos en la dimensión de población. La biopolítica inaugura la era de la medicalización y la estadística, de los planes de salud y las políticas públicas de bienestar. Así,

“Decir que el poder se apoderó de la vida, o por lo menos, que durante el siglo XIX tomó a cargo la vida, equivale a decir que llegó a ocupar toda la superficie que se extiende de lo orgánico a lo biológico, del cuerpo a la población, a través del doble juego de las tecnologías de la disciplina y de las tecnologías de regulación” (Foucault, 1996: 204).

El cuerpo, en la propuesta de Foucault, lejos de resultar negado por los mecanismos del

misma dominación que sus compañeros; por otro, en tanto que mujeres, conocieron por primera vez la verdadera desigualdad, el estupro y la violencia machista a manos del hombre occidental, pero también la traición de sus compañeros que aceptaron el patriarcado occidental como la última fuente de privilegios a la que les era posible acceder en su condición de siervos o esclavos.

3 Durante este trabajo utilizaremos repetidas veces el concepto de *dispositivo* y siempre que éste aparezca lo haremos aludiendo a la definición que Giorgio Agamben (2005b) dio de él como “aquello en lo cual y por medio de lo cual se realiza una actividad de gobierno sin el menor fundamento en el ser”; “todo dispositivo implica un proceso de subjetivación sin el cual el dispositivo no podría funcionar como dispositivo de gobierno, sino que se reduce a un puro ejercicio de violencia”.

poder, se convierte en cambio en su objetivo principal; lo cual equivale a decir que el poder se relaciona con los individuos en tanto cuerpos que portan una vida que debe protegerse. La garantía de esta protección es ofrecida por el derecho, que vehicula una relación ambivalente por la que el individuo es, a la vez, sujeto paciente de una política destinada a mantenerlo con vida y sujeto activo que puede reclamar sus derechos individuales si se considera afectado por una situación que lo amenaza.

Roberto Espósito (2005) tuvo la lucidez de observar en el núcleo de la biopolítica foucaultiana la categoría de la inmunidad. Para él,

“Sólo si se la vincula conceptualmente con la dinámica inmunitaria de protección negativa de la vida, la biopolítica revela su génesis específicamente moderna. No porque no haya una raíz de ella reconocible también en épocas anteriores, sino porque sólo la modernidad hace de la autoconservación del individuo el presupuesto de las restantes categorías políticas, desde la de soberanía hasta la de la libertad” (Espósito, 2006: 17).

La *immunitas* o inmunidad es, propone Espósito, el reverso de la *communitas*: si por comunidad entendemos la naturaleza social por la que los seres humanos se organizan en un circuito de donación recíproca, la inmunidad será precisamente aquello que interrumpe este circuito, una tendencia hacia la atomización, la identidad y la autopertenencia (Espósito, 2005: 16). Por ello, el paradigma que mejor refleja el significado de la inmunidad no es tanto la dispensa de una obligación – aunque ciertamente la inmunidad interrumpe la lógica del don – como la inmunización bacteriana frente al peligro de un contagio. La inmunidad quiere prevenir el daño físico al tiempo que el contagio: ser inmune sería, en última instancia, mantenerse idéntico a sí mismo.

La relación entre poder y vida, por lo tanto, mediada por la dinámica inmunitaria, se encarnará en el cuerpo como tercer término de la ecuación: “sólo en la dimensión del cuerpo se presta la vida a ser conservada como tal por la inmunización política” (Espósito, 2005: 160). Pero aún debemos matizar más esta cuestión. El paradigma biopolítico, tal como lo propuso Foucault, postula una coincidencia absoluta entre el poder y la vida. No es sólo que el poder busque a la vida donde quiera que ésta vaya, sino que el mantenimiento de la vida resulta ya inviable sin el poder. Aquí se reactualiza la célebre sentencia aristotélica por la que sólo un dios o una bestia podría vivir por fuera de la *polis*. Efectivamente, aquí también la ley – el derecho – aparece como el dispositivo por excelencia que atrapa la vida confinándola en sus propios límites. Fuera de la vida y del poder, razona Foucault, sólo queda la muerte:

“Desde que el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, sobre el cómo de la vida, de intervenir para mejorar la vida, para controlar sus accidentes, los riesgos, las deficiencias, entonces, por esto mismo, la muerte entendida como fin de la vida es el fin del poder, la terminación, el extremo del poder. La muerte se ubica entonces en una relación de exterioridad respecto del poder: es lo que sucede fuera de su capacidad de acción, es aquello sobre lo cual no puede actuar sino global o estadísticamente” (Foucault, 1996: 200).

Espósito irá más allá que Foucault en su lectura inmunitaria. Para él, así como una vacuna consiste precisamente en hacer probar al cuerpo el peligro de la muerte inyectando una dosis de daño controlable para generar defensas contra aquello mismo que en mayor cantidad podría resultar letal, así también el biopoder instrumentaliza la muerte para sus fines:

“Si la vida – que es, en todas sus valencias, el objeto de la inmunización – no es conservable más que mediante la inserción en su interior de algo que sutilmente la contradice, quiere decir que su mantenimiento coincide con una forma de restricción que de algún modo la separa de sí misma. Su salvación depende de una herida que no puede sanar porque es ella misma la que la produce. La vida, para seguir siendo tal, debe plegarse a una fuerza extraña, si no hostil, que inhibe su desarrollo. [...] De aquí el carácter estructuralmente aporético del

procedimiento inmunitario: al no poder alcanzar directamente su objetivo, está obligado a perseguirlo dado vuelta. Pero, actuando de este modo, lo retiene en el horizonte de sentido de su exacto opuesto: puede prolongar la vida sólo si le hace probar continuamente la muerte” (Espósito, 2005: 18).

La dinámica es sin duda compleja. Por una parte, el biopoder se presenta a sí mismo como aquello destinado a proteger la vida. Para este fin, el poder se introyecta en los cuerpos hasta el punto en que se solapa totalmente con la vida; vida y poder se hacen indiscernibles y allí donde se los observe se manifestarán siempre imbricados. El derecho surge aquí como el “dispositivo inmunitario de todo el sistema social” (Espósito, 2005: 19). Por último, y esto resultará fundamental para nuestro posterior análisis, el biopoder hace de la muerte, o de la amenaza constante de la muerte, el instrumento por excelencia gracias al cual se reproduce y autolegitima como necesario a perpetuidad. El poder, que no puede prometer la inmortalidad, puede sólo ofrecer la protección ante una muerte prematura y violenta, ya sea por causas sociales (guerras, homicidios) o naturales (enfermedades, catástrofes). Retengamos aquí esta cita de Espósito (2005: 27):

“Esto explica la hipertrofia de los aparatos de seguridad que caracteriza cada vez más a las sociedades contemporáneas. Se puede ver justamente en ella el punto ciego al que parece arribar su desarrollo: dado que ese síndrome autoprotector no sólo termina por relegar al telón de fondo todo otro interés [...] sino que produce el efecto contrario al deseado. En vez de adecuar la protección al efectivo nivel del riesgo, tiende a adecuar la percepción del riesgo a la creciente necesidad de protección, haciendo así de la misma protección uno de los mayores riesgos”.

Hasta ahora hemos afirmado que la biopolítica trabaja sobre los cuerpos, pero considerados siempre en su dimensión colectiva, esto es, como población. En este sentido, el individuo es indiferente para la biopolítica, aunque por motivos obvios sea el destinatario de sus efectos. Ahora bien, como también hemos adelantado ya, el dispositivo que traduce la dimensión colectiva de la biopolítica a la particular del individuo es, en el análisis de Espósito, el derecho. Explicábamos al principio de este apartado que la *communitas* representaba la tendencia trascendente del ser humano hacia lo colectivo, su capacidad de dislocarse – en el extremo de un régimen totalitario, de anularse – para dejarse contagiar por los otros y las otras con quienes compartimos un común habitar el mundo. Que Espósito hable del derecho como dispositivo inmunitario supone, por lo tanto, que aquel sea el vehículo principal de la tendencia contraria. Si entendemos con él la inmunidad como lo opuesto de la comunidad, entonces tendremos que aceptar la consecuencia lógica de que la primera amenaza para el individuo es la comunidad, su ser social, su co-pertenencia a un grupo. En la comunidad el individuo sufre la amenaza de sus propias tendencias disolutivas: lo expone a un potencial conflicto⁴ en su alteración por los/as otros/as y, en tanto que unidos en un vínculo de reciprocidad, “tiende a confundir los límites de lo que es propio de cada uno de ellos con lo que es de todos, y por tanto de nadie”. El derecho, por lo tanto, reacciona ante esta contaminación reconstituyendo “los límites amenazados por el poder conectivo el *munus*” (Espósito, 2005: 36). Así,

“Por fin se hace claro el nexo negativo que une comunidad y derecho. Aunque sea

4 Espósito articula su análisis sobre el conflicto a través de la crítica nietzscheana que, considerando el cuerpo humano como un verdadero campo de batalla donde el organismo está continuamente en guerra contra sí mismo, termina por postular la necesidad de una comprensión bélica de lo social: “Toda filosofía que sitúa la paz por encima de la guerra es una mala comprensión del cuerpo” (Espósito, 2006: 135). Desde aquí querríamos matizar esta cuestión utilizando lo que de válida tiene la perspectiva nietzscheana: efectivamente, nosotras desecharemos a lo largo de este trabajo una idea de pacificación que descansa en la abolición de todo conflicto – pues ésta sería la realización extrema del paradigma inmunitario – pero propondremos, en cambio, una resignificación del conflicto no ya como la efectuación de la guerra sino como la modalidad necesaria para la paz. Entendido como un común afectarse los/as unos/as a las/os otras/os, una correcta comprensión del conflicto debe llevarnos a la propuesta de una paz que nada tenga que ver con el estatismo de la identidad inmunitaria, pero tampoco con el paradigma bélico de un cuerpo a cuyo natural modo de ser decide llamárselo guerra.

absolutamente necesario para su supervivencia, el derecho se relaciona con la comunidad por su reverso: para mantenerla con vida, la arranca de su significado más intenso. Protegiéndola del riesgo de expropiación – que ella lleva en su interior como su vocación más intrínseca –, la vacía de su núcleo de sentido. Se podría llegar a decir que el derecho conserva la comunidad mediante su destitución. Que la constituye destituyéndola. Y esto – por paradoja extrema – en la medida exacta en que procura reforzar su identidad. Asegurar su dominio. Reconducirla a lo “propio” de ella (si es cierto que “propio” es exactamente aquello que no es “común”). Esforzándose por hacerla más *propia*, el derecho la hace necesariamente menos común.”

La misma tendencia se manifiesta en el tratamiento del cuerpo. La vida con la que éste se identifica es una vida cerrada sobre sí misma, desprovista de todo matiz y trascendencia. Considerada en términos de individuo, la vida efectivamente no es nada. El cuerpo vivo de la población humana sólo dista del cuerpo de las otras especies, quizá, en su necesaria organización económica, con la que el biopoder debe necesariamente hacer cuentas. Por lo demás, en nombre de la inmunidad, de la auto-protección, y al querer alejarla de los efectos de la comunidad, el poder reduce la vida y el cuerpo a sus expresiones más insignificantes. Espósito evoca muy acertadamente al soberano benjaminiano del Barroco cuya tarea consistía en cancelar la historia. El cometido del biopoder es precisamente éste: cancelar la historia, oponerse a toda fuerza transformadora, embalsamar la identidad de lo vivo al tiempo que asegurar su idéntica reproducción – no hay que olvidar que nos encontramos ante un régimen estadístico que debe ser capaz de prever y controlar las posibles variaciones manteniéndolas en los límites de lo *normal* –. En palabras de Espósito (2005: 49):

“Contra esta turbulencia debe el derecho inmunizar a la vida: contra su irresistible impulso a superarse, a ser más que simple vida. A ir más allá de su horizonte natural de vida biológica – o, como lo formula Benjamin, de “vida desnuda” (*das bloße Leben*) – en una “forma de vida” como podría ser una “vida justa” o una “vida común”. Esta hendidura interior de la vida es la que debe colmar el derecho haciéndola volver dentro de sus límites biológicos. Sólo de este modo – vetando toda autotranscendencia, todo desgarrar de sí misma – puede tener bajo control todos sus infinitos casos”.

Recapitemos: en el paradigma de la biopolítica, poder y vida se dan imbricados. En una indistinción absoluta entre parásito y huésped, ambos se apelan el uno al otro para su mutua existencia – y, lo que es más importante, para su supervivencia –. Pero esta vida que no se sabe si el poder aloja o parasita es una vida cercenada, vaciada de sentido en tanto que es arrancada de la comunidad por medio del derecho. La tarea del derecho, entonces, es la de mantener a los individuos en su identidad parcelada, la de prevenir o restituir el daño del contagio que supone la reciprocidad como amenaza, así como de cualquier otra agresión proveniente de impulsos antisociales – una forma torcida, como veremos más adelante, de actitud inmunitaria –. Los individuos, por lo tanto, al tiempo que somos considerados por las técnicas de gobernabilidad bajo el genérico de *población*, somos constantemente invitados también a individuarnos y a pensarnos únicos e idénticos sólo a nosotros mismos mediante la garantía del derecho. Existimos en común por la pertenencia conjunta a un mismo Estado y porque portamos todos y todas cuerpos semejantes que están sometidos a las mismas regulaciones, pero a la vez encarnamos la vida en fronteras muy bien definidas que sellan nuestro cuerpo, nuestros pensamientos y nuestras propiedades como irreversiblemente *propios*. Pues bien, en medio de este campo de fuerzas adversas, de esta esquizofrenia donde las cosas siempre son una y su contraria; donde el poder comprende la vida de manera que se dan a un tiempo dominación y libertad; donde el poder comprende también la muerte de manera que estar vivo/a se sostiene en la amenaza constante de estar muerto/a; donde, por lo tanto, tener un cuerpo se convierte en el dato central que nos constituye como seres humanos al tiempo que en nuestro mayor y más mortificador obstáculo; donde, en fin, el derecho funda y mantiene la comunidad desuniéndola, la realiza suspendiéndola: ¿cómo pueden los individuos

subjetivarse? Mejor, ¿de qué manera lo hacen, qué tipo de sujetos alumbró el Occidente de la biopolítica inmunitaria?

1.3. Mecanismos de sujeción inmunitaria

Si es cierto que el poder atrapa en sus dispositivos todo el espectro de la vida, continuaremos diciendo, con Foucault, que el individuo se forma como un efecto del poder:

“Lo que hace que un cuerpo (junto con sus gestos, discursos y deseos) sea identificado como individuo, es ya uno de los primeros efectos de poder. El individuo no es el *vis-a-vis* (enfrentado) del poder. El individuo es un efecto del poder y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto suyo, es el elemento de composición del poder. El poder pasa a través del individuo que ha constituido” (Foucault, 1996: 32).

No se da, por lo tanto, por un lado la vida y su desarrollo y, por otro, en algún punto incierto de nuestra biografía, el inicio del sometimiento al poder. Desde el principio *somos* poder; tanto su efecto como su mecanismo de repetición, satélite que reproduce en su cotidianidad las relaciones de dominación. La formación de los sujetos, su identidad, es precisamente esto: el proceso de apropiación e iteración del poder. Así lo propone Judith Butler (2014) en su lectura de la sujeción foucaultiana. Para ella, la identidad es un proceso siempre abierto – su cierre es una quimera – por el que el individuo se construye a sí mismo como efecto del poder. En el fondo, el problema del poder es también el problema del lenguaje. Para darse una identidad, el individuo debe necesariamente elegir – elegir en el mejor de los casos, pues lo normal es una asunción acrítica que viene impuesta – entre una variedad de categorías que definen y parcelan el ser y que son diseñadas como mecanismos de regulación de las conductas:

“Vulnerable ante unas condiciones que no ha establecido, uno/a persiste siempre, hasta cierto punto, gracias a categorías, nombres y clasificaciones que implican una alienación primaria e inaugural en la sociedad. Si estas condiciones instituyen una subordinación primaria o, en efecto, una violencia primaria, entonces el sujeto emerge contra sí mismo a fin de, paradójicamente, ser para sí” (Butler, 2014: 39).

Darse una identidad supone asumir las categorías del poder; situarse en el mundo como un sujeto conlleva insertarse en la red relacional de la dominación. Pero la piedra de toque de estos procesos es, por supuesto, la emergencia de la autoconciencia: este “darse la vuelta”, este girarse sobre sí misma/o de un sujeto que ya no mira al mundo sino a sí, e inaugura por lo tanto la dimensión del ser que conocemos como *interioridad*. Es en el surgimiento de la autoconciencia que Butler articulará la relación, para nosotras esencial, entre conciencia y corporalidad que debe arrojar luz sobre el humus ético de la Modernidad; y lo hará, de manera especialmente interesante para nuestros fines, volviendo la vista a Hegel.

1.3.1. La emergencia de la autoconciencia en Hegel

a) La dialéctica del amo y el esclavo

El capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* dedicado a la Autoconciencia está mediado, como sabemos, por la relación alegórica entre el amo y el esclavo. En esta relación se dirime, no sólo la posibilidad de la autoconciencia, sino la modalidad en la que ésta va a determinar el modo de vinculación del sujeto con su cuerpo.

En el esquema hegeliano el esclavo ocupa, a todos los efectos, el lugar del cuerpo del amo, a quien deben ir destinados los productos de su trabajo, pero esta posición debe al tiempo ser negada. El amo, así, efectúa a través del esclavo una doble negación de su propio cuerpo: en la medida en que rehúsa asumir su corporalidad, no sólo ha de negar su cuerpo sino también el hecho de que el esclavo lo sustituya, a través de una artimaña que Butler (2014: 48) escenifica así: “Sé tú mi cuerpo para mí, pero no dejes que me entere de que el cuerpo que eres es mi propio cuerpo”. Liberado de toda sombra de corporalidad, el amo busca experimentar la ausencia de ataduras, como si la dominación fuera una fuerza que se instalara en el cuerpo y la conciencia permaneciera para ella inaccesible.

El esclavo, cuando tome conciencia de sí, seguirá la misma intuición que su amo. A través de su trabajo, el esclavo imprime en los objetos una firma destinada a su borrado, ya sea porque el amo consume inmediatamente el objeto o porque sustituye en él la firma del esclavo por la suya. Si el trabajo es todo lo que el esclavo efectúa como hombre; si esta forma primitiva de auto-reconocimiento que el esclavo experimenta está mediada por el objeto que produce; y si este objeto está destinado a la expropiación y la destrucción, entonces:

“El carácter determinado y transitorio de la cosa implicará el carácter determinado y transitorio del esclavo. El cuerpo trabajador, que ahora sabe que ha formado el objeto, sabe también que es transitorio. El esclavo no sólo niega cosas (en el sentido de transformarlas mediante el trabajo) y constituye, por tanto, una actividad de negación, sino que también está sujeto a una negación total y definitiva en la muerte” (Butler, 2014: 52).

A través de la dimensión productiva de su corporalidad el esclavo deduce que él mismo también ha de sufrir idéntico destino que la cosa que ha creado. Su capacidad de negar la naturaleza, de transformarla en un objeto de su voluntad – o de actuar la voluntad del amo a través de lo que al fin y al cabo son sus propias manos – no lo libera en absoluto de la ineludible negación definitiva de su propio ser, esto es, la muerte. Y así como su amo buscaba escapar de esa angustia mediante la artimaña pactada de su renuncia a poseer un cuerpo, así también el esclavo formará su autoconciencia en la negación de su corporalidad:

“El reconocimiento de la muerte del cuerpo es evitado, sin embargo, recurriendo a un modo de vida por el cual el cuerpo muere incesantemente: éste es el paso de la servidumbre a la conciencia desventurada. Al reconocer su propia capacidad formativa, el esclavo ocupa el lugar del amo pero, una vez que éste es desplazado, el esclavo *se convierte en amo de sí mismo*, más concretamente, en *amo de su propio cuerpo*. Esta forma de reflexividad marca el tránsito de la servidumbre a la conciencia desventurada. Supone desdoblar la psique en dos partes, *generar un señorío y una servidumbre internos en una misma conciencia*, de tal modo que el cuerpo es disimulado nuevamente como otredad, pero la otredad es ahora interior a la nueva psique. [...] Reconstruido como un extraño interior, el cuerpo se sustenta mediante la negación, convirtiéndose en aquello que la conciencia debe seguir negando” (Butler, 2014: 53 - 54).

Véase aquí el núcleo inmunitario del esquema hegeliano. El sujeto emerge por la necesidad de su auto-preservación, y precisamente por ello lo hace afirmando el dominio de su conciencia contra su propio cuerpo. La muerte, de nuevo, es una amenaza que se vierte sobre el cuerpo, de modo que el mecanismo inmunitario por excelencia consiste en destruirlo o sujetarlo por medio de una hiper-intensificación de la interioridad. En el fondo la muerte no es otra cosa que una pérdida de control, *la pérdida de control definitiva*, y la angustia que ella produce puede ser disimulada a través de la generación de un señorío, ya sea el del amo enseñoreándose del esclavo o la del mismo esclavo haciendo a su conciencia señora de su cuerpo. Es por esto que Judith Butler nos hace llegar a la siguiente conclusión:

“Yo propondría que, para el sujeto, este residuo corporal pervive bajo la modalidad de haber sido ya, sino siempre, destruido, en una especie de pérdida constitutiva. El cuerpo no es un

lugar en el que se lleve a cabo una construcción, sino una destrucción a raíz de la cual se forma el sujeto. La formación de éste es simultáneamente el enmarcado, la subordinación y la regularización del cuerpo, así como la modalidad bajo la cual la destrucción es preservada (en el sentido de sustentada y embalsamada) en la normalización” (Butler, 2014: 105).

Pero aún hay algo más. Esta negación o destrucción del cuerpo, en Hegel, no es una mera abstracción o un simple cerrar los ojos ante una realidad amenazante. El vincularse a sí misma de la conciencia se pone en práctica mediante el recurso a un imperativo:

“El miedo es acallado legislando una norma. [...] La sección sobre la conciencia desventurada explica la génesis del ámbito de lo ético como una defensa contra el miedo absoluto. La fabricación de normas a partir del (y en contra del) miedo y su imposición reflexiva sujetan la conciencia desventurada en un doble sentido: el sujeto se ve subordinado a las normas y éstas son subjetivadoras, es decir, confieren forma ética a la reflexividad del sujeto emergente. [...] Mientras más absoluto se vuelve el imperativo ético, mientras más obstinada o *eigensinnig* se vuelve la aplicación de su ley, con más fuerza se articula y a la vez se rechaza el carácter absoluto del miedo que lo motiva. El miedo absoluto es desplazado, pues, por la ley absoluta, la cual, paradójicamente, reconvierte el miedo en miedo a la ley” (Butler, 2014: 54 – 55).

En el tránsito del espíritu de Grecia a Roma que Hegel describe en la *Fenomenología* encontramos un esquema análogo. Por supuesto, no es ninguna coincidencia: Hegel expone en la quiebra de Grecia y el triunfo de Roma el surgimiento de la individualidad como producto de una fuerza subjetivadora alojada en el Estado, y que actúa siempre por medio del derecho. Pero, además, será un proceso sexuado, la escenificación de un conflicto que enfrenta no sólo, como venimos viendo, a la comunidad y al derecho del Estado, sino también a las mujeres y los hombres. Detengámonos por un instante, por lo tanto, en este capítulo hegeliano cuya comprensión supone la articulación de todas las categorías que hemos venido presentando.

b) De la eticidad al dominio del Estado

La *eticidad* es la forma pre-moral que define la vida griega. Ésta es, según Hegel afirma en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, un “hermoso término medio”. En primer lugar, término medio entre la naturaleza y la sociedad, pues el pueblo griego ya no se encuentra frente a la naturaleza como una entidad extraña a la que se teme o se adora, sino que la naturaleza es aprehendida por la subjetividad. La individualidad bella es, entonces, “una naturaleza transformada en subjetividad” (1953: 97): entre el hombre y la naturaleza se da una relación de inmediatez, pero el primero reelabora la segunda a través de la actividad productiva del espíritu. El espíritu griego, afirma Hegel, “está libre de ese estado en que la conciencia personal le falta al hombre frente a la objetividad de la naturaleza, pero tampoco es todavía el otro extremo de la abstracción a sí”. Es un hermoso término medio donde la conciencia, “sometida al espíritu, se ha formado para ser conforme al espíritu”. Ahora bien, “no se ha llegado al punto de que el hombre tenga una relación con poderes éticos abstractos, con unidades de la especie del Estado, sino que lo universal sigue en su relación con lo natural” (1953: 96).

Pero la eticidad es, también, un término medio en las relaciones entre los sexos. *Lo natural* es definido así por Hegel: “El lado natural del hombre es el corazón, el sentimiento, las inclinaciones, las pasiones, la voluntad natural”. Elementos todos que, como veremos, más que al hombre recuerdan al papel que Hegel guarda, en la *Fenomenología*, para lo femenino. Leída en esta clave, la armonía griega es también un equilibrio entre los principios femenino y masculino, donde el segundo aún no se ha impuesto al primero; donde el Estado no ha desplazado la individualidad; donde la guerra no ha quebrado la paz.

La vida ética del individuo griego es, entonces, un perfecto confluir con las fuerzas sociales que, por primera y última vez en la Historia, se hallan en la armonía de un movimiento centrípeto. De esta manera, el ciudadano griego no simplemente tolera o admira las leyes de su patria sino que las encarna. El individuo es el Estado: “lo sustancial, lo ético, su forma suprema, el principio del Estado, la unidad política, se identifica precisamente con la subjetividad de la voluntad, del saber, del creer”. Para ellos, “lo supremo es vivir para las leyes; esto es lo sustancial de su dicha, de su honor y conciencia en general”. Y ésta es, precisamente, la clave de la democracia ateniense, cuya condición interna es la unidad de lo particular con el interés general del Estado. En palabras de Ángel Gabilondo: “Estamos hablando pues de la comunidad ética universal, de la comunidad como totalidad, que tiene su vitalidad real en el gobierno como aquello en que es individuo” (Gabilondo, 2010: 171).

La eticidad, no la moral, se revela en Hegel como el principio de la justicia. La apertura de la reflexión en la conciencia es también la apertura de la posibilidad del mal, pues éste no es otra cosa que el resultado de que los individuos hagan prevalecer sus fines e intereses particulares en contra de lo universal y del deber. La democracia ateniense, alojada en el hermoso término medio donde los individuos han salido de la naturaleza pero no son aún personas jurídicas sujetas al Estado, sino que Estado e individualidad son materia de la misma obra de arte, contiene en sí la fórmula irreplicable de la bella justicia política: “Sólo porque todos los individuos viven en este espíritu objetivo, tienen todos autoridad en el Estado y el derecho a deliberar sobre él y el deber de morir por él” (1953: 126).

¿Cuál es, entonces, el correlato de esta armonía en lo que refiere a las relaciones entre los géneros? Hegel hablará de dos potencias enfrentadas como dos tríadas totalizantes: las leyes de los dioses, la familia y las mujeres contra las leyes humanas, el Estado y los hombres.

La ley divina es la ley que emana de lo subterráneo, de las cavidades más oscuras y profundas de la tierra. Es la que ha guiado, desde tiempos inmemoriales, la organización de la familia y la conservación de la especie. Sus preceptos conforman el inconsciente de la humanidad, que alimenta y moviliza la voluntad humana y los empuja a todos y a todas a relacionarse entre sí mediante una ética precisa que, a falta de su comprensión reflexiva, se presenta en sociedad en la reiteración performativa del ritual. Tiene su expresión máxima en los penates, los genios protectores del hogar, y es precisamente por esto que se asocia con el principio femenino. La mujer deviene, como los penates, guardiana del hogar y de la ley divina que en él reside. Siendo lo único real de este cuadro mágico, Hegel presenta a las mujeres como la mitad de la humanidad en la que recae el cuidado de la especie, como las madres eternas – aun en su condición de esposas o hermanas – que traen vida a la vida y, mediante la aplicación de las leyes divinas, convierten al individuo en individualidad. La familia, sugiere Hegel, es el único espacio donde realmente importa quién se es; donde la individualidad tiene nombre y apellidos y características personales que no sólo hacen de ella algo único sino que además le ofrecen la necesaria experiencia psíquica de importarle a alguien. Ahora bien, las mujeres no terminan nunca de individualizarse, sino que realizan esta tarea como inscrita en la inmediatez de la naturaleza. La eticidad propia de la familia es una eticidad inmediata, elemental y negativa. La tarea civilizatoria por excelencia, sugiere Hegel, es la que los hombres llevan a cabo en el Estado.

De la otra parte, por lo tanto, encontramos las leyes humanas que operan sobre la tierra, a la luz del día. Son el producto del espíritu que se objetiva en el Estado y sólo obtiene su existencia a condición de arrastrar a los hombres a su lado, tornándolos de esposos, hijos y hermanos en ciudadanos. Si el principio femenino debe mantener inconscientemente el mecanismo que conserva y reproduce la vida, el principio masculino se basa en hacer expreso el recuerdo de la muerte:

“Para no dejarlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el todo se

desintegre y que el espíritu se esfume, el gobierno tiene que sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de las guerras; infringiendo y confundiendo de ese modo su orden establecido y su derecho de independencia, dando así con este trabajo que se les impone, a sentir a los individuos que, adentrándose en eso, se desgajan del todo y tienden hacia el ser para sí inviolable y hacia la seguridad de la persona, que su dueño y señor es la muerte” (1981: 267).

En el Estado encuentran los hombres, entonces, el espacio para su verdadera y valerosa subjetivación: en él se tornan ciudadanos, participan de la universalidad del espíritu objetivo y en ello hallan ya no su placer – pues el miedo se impone ante la amenaza de su dueño y señor – pero sí la dignidad que les es propia como hombres. La eticidad particular del Estado es, entonces, una eticidad positiva, real.

Pese a su oposición estructural, Hegel describe un tránsito de ambos lados entre la ley humana y la ley divina. A través de sus hombres, el espíritu de la familia deviene individualidad que se vuelve hacia otro y pasa a la conciencia de la universalidad. La familia, encerrada de otro modo en sí, sale de esta manera de sí misma:

“Ninguna de las dos es por sí sola en y para sí; la ley humana parte en su movimiento vivo de la divina, la ley vigente sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente; la mediación de la inmediatez, y retorna, asimismo, al lugar de donde partió. La potencia subterránea, por el contrario, tiene su realidad sobre la tierra; deviene por medio de la conciencia ser allí y actividad” (1981: 270).

Sin embargo y como ya hemos adelantado, ambas potencias están llamadas a enfrentarse en la decadencia de la civilización griega. Para describir esta colisión destructora, Hegel encarnará ambas leyes en los personajes trágicos de Antígona y Creonte. Con Creonte, el derecho de los hombres y el Estado vendrá a implantarse allí donde ya estaba vigente la ley femenina – pues *la ley humana parte en su movimiento vivo de la divina* –. Este conflicto de intereses, donde cada una de las partes se sabe con la legitimidad que le confiere un derecho operativo, terminará irremediabilmente con la muerte de ambas. Esta muerte, sin embargo, no es sincrónica, sino que la ley humana experimenta, antes de su sucumbir, el éxtasis de una falsa victoria:

“Como ley de la debilidad y de la oscuridad, empieza sucumbiendo, por tanto, ante la ley de la luz y de la fuerza [...]. Pero lo real, que ha privado de sus honores y de su potencia a lo interior, *ha devorado con ello su esencia*. [...] La consumación del espíritu manifiesto se transforma en lo contrario y este espíritu experimenta que su supremo derecho es el supremo desafuero, que su victoria es más bien su propio declinar” (1981: 280).

Los penates se van a pique. Pero, como la de Antígona, esta muerte se cobra aún otra más, y Hegel advierte brillantemente que el sacrificio del principio femenino de lo social trae consigo la muerte de la individualidad:

“La ley humana en su ser allí universal, la comunidad, en su actuación en general la virilidad y en su actuación real el gobierno, es, se mueve y se mantiene devorando en sí la particularización de los penates o la singularización independiente en las familias, presididas por la feminidad, para disolverlas en la continuidad de su fluidez. [...] Mientras que la comunidad sólo subsiste mediante el quebrantamiento de la dicha familiar y la disolución de la autoconciencia en la autoconciencia universal, *se crea su enemigo interior* en lo que oprime y que es, al mismo tiempo, esencial para ella, *en la feminidad en general*” (1981: 281).

Recapitulando: aquella ley divina, que no es sino una ficción que desarrolla el papel que las mujeres juegan en lo social como las guardianas del hogar y de la familia, pero también de la dicha y el placer de los individuos bajo cuya supervisión se desarrollan en individualidades únicas, llenas

de vida y contenido, sucumbe ante la ley humana, la lógica patriarcal adherida al Estado que impone la primacía de la universalidad abstracta mediante el sacrificio de la individualidad y su vaciamiento de contenido. La primera era una ley *para la vida*; la segunda, una ley *para la muerte*. La primera ley, aun presidida por el principio femenino, englobaba en sí lo masculino y lo femenino; es más, Hegel sentencia que lo femenino no puede realizarse sino a través delo masculino⁵. La segunda ley, en cambio, trata de expulsar de su esfera a lo femenino; ahora bien, en la medida en que lo femenino no puede ser expulsado *de facto* – el exterminio de las mujeres tan sólo llevaría a la extinción de la especie –, el Estado entonces convierte la feminidad en enemigo interior y la oprime. Es importante entender que el Estado también oprime a los hombres, pero con una diferencia: como ley para la muerte, necesita a los hombres como soldados y no es sino a través de ellos que su sustancia se objetiva.

Esta tendencia cristalizará en Roma, allí donde surge el verdadero Estado por vez primera. Históricamente, Roma se funda como un pueblo de bandoleros que debe procurarse mujeres mediante el rapto de las sabinas. El conflicto trágico por el que la ley masculina vendría a operar donde ya lo hacía la femenina queda, así, cancelado. Sin lugar a dudas, son los hombres los artífices del Estado romano y de su fruto más importante que es la política.

El individuo, que en Grecia era individualidad llena de vida y de matices es ahora, por intermediación de la política y el derecho, *persona*: un vaciamiento de contenido subjetivo que se objetiva sólo en tanto encarnación de la universalidad estatal. Ahora bien, habiendo quebrado el corazón del mundo – la eticidad griega –, la política romana sabe que no va a repetirse jamás la bella coincidencia entre los intereses particulares y los del Estado, por lo que el consenso debe obtenerse ahora por otros medios. La estabilidad del Estado se consigue así intensificando al máximo los elementos constitutivos de la potencia masculina griega; esto es, la represión del singular y la remembranza de la muerte:

“En la consideración del mundo romano no se trata de una vida espiritual concreta y rica en sí; lo concreto en esta universalidad es solamente la dominación prosaica práctica. Ésta es el fin que se persigue, con una dureza falta de espíritu y de corazón, que al cabo sólo hace prevalecer esa abstracción de la universalidad. No encontramos aquí una vida libre, capaz de gozarse en lo teórico, sino sólo *una vida sin vida*, que se conserva prácticamente” (1981: 176).

Queda más que clara, entonces, la caracterización que Hegel hace del Estado como una máquina que coopta individualidades vinculadas a la comunidad y a la naturaleza y las devuelve convertidas en personas jurídicas, despojadas de vida, atomizadas y sometidas a la obligación de sacrificar sus cuerpos y vidas como soldados. Lo que no queda aún claro es por qué los hombres habrían de aceptar este estado de cosas que, ciertamente, no parece muy beneficioso. La clave de esto, sin embargo, la hemos vislumbrado ya. El Estado instituye en los hombres una servidumbre: les recuerda que su dueño y señor es la muerte – de nuevo, el terror de la mortalidad, la amenazadora experiencia de la falta de control – pero, así como vimos emerger la conciencia del esclavo sustituyendo su servidumbre por la experiencia de un dominio, aquí también el Estado les ofrecerá a los hombres la posibilidad de ser *señores por sí*. Y el objeto de su dominio serán, como

5 Hegel había encontrado la figura de la conciliación de ambas potencias en la relación entre la hermana y el hermano, relación familiar ética por excelencia. Sin embargo, esta relación tomaba la forma de la unilateralidad. Si la hermana es para el hermano, el hermano no es recíprocamente para la hermana. No tiene la necesidad de serlo porque su eticidad se encuentra en otro lado. En cambio, Hegel condena a las mujeres a realizarse éticamente por medio de los hombres de su familia y, de esta manera: “El hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla de relación natural; la indiferencia de la singularidad y la contingencia ética de ésta no se dan, por tanto, en esta relación, sino que el momento del sí mismo singular que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y a la relación exenta de apatencia. Por eso la pérdida del hermano es irreparable para la hermana, y su deber hacia él el más alto de todos” (1981: 272).

es lógico, las mujeres:

“La dureza de los romanos – una dureza sin compasión y sin eticidad – en este aspecto privado corresponde necesariamente a la dureza pasiva de su vinculación al fin del Estado. El romano se indemnizaba de la dureza que padecía en pro del Estado con la dureza que ejercía sobre su familia; era siervo por un lado y déspota por el otro” (1953: 184).

1.3.2. La triple negación

Hemos dado un largo rodeo para tratar de llegar a un punto muy concreto, aquel en el que las categorías de la biopolítica y la inmunidad se conjugan con la crítica feminista y decolonial que en un principio parecían correr paralelas sin tocarse. Hemos tratado de encontrar en Hegel la formulación más expresa del mecanismo inmunitario espositiano y éste, a nuestro parecer, consiste en lo siguiente: la conciencia surge siempre como producto de un sometimiento – dicho también con Foucault y Butler – que puede venir impuesto o no por otro individuo pero que en todos los casos representa un fundamento antropológico: el miedo a la muerte. Este miedo es, sí, el del conocimiento de la propia finitud así como el del rechazo lógico al dolor en tanto seres sensibles; pero es, antes que todo ello, el miedo que suscita el saberse irremediamente falto de control. Allí donde la ley divina está vigente y los seres humanos se piensan a sí mismos en comunión inalienable con la naturaleza y con los otros, este miedo a la pérdida de control es superado entregándose a la comunidad y a los dioses, pero no encontraremos allí sujetos. La dimensión de la interioridad, la conciencia, sólo se abre cuando los individuos son arrancados del común – el común de la sangre, el común del cosmos natural y mítico – y vertidos, atomizados, a la servidumbre de un señor o conjunto de señores que reclaman para sí la objetividad del Estado, y que se imponen por medio de la violencia y el miedo a la muerte que ya no puede ser afrontada en colectivo. Pero para que la conciencia surja efectivamente debe haber, en medio de esta negación, una afirmación constituyente que le sirva de fundamento. Por ello, cada vez que se instala una servidumbre de este tipo vemos surgir, a la vez, un enseñoreamiento: el esclavo se hace amo de su propio cuerpo y los hombres dirigen la fuerza de su dominio contra las mujeres. Así como vimos que las mujeres se convertían, tras el afirmarse de la ley masculina, en enemigo interior del Estado, así también el cuerpo se convierte en una suerte de enemigo interior que la conciencia busca incesantemente domeñar.

Históricamente, este proceso ha tenido dos escenificaciones fundamentales para este trabajo. La primera y más antigua, que Hegel data en Grecia pero que sabemos por la arqueología y la antropología que tuvo lugar milenios atrás, fue el establecimiento del patriarcado. La segunda, donde la raza cumplió el lugar del género y el hombre blanco estableció su dominio de nuevas tierras convirtiendo en su enemigo interno a aquellos/as que ya las poblaban, fue el colonialismo. Ambos procesos vienen siempre de la mano del surgimiento de un Estado y de un nuevo derecho que se ha de imponer sobre la ley ancestral vigente.

La inmunidad, núcleo constitutivo de la Modernidad – pero, como vemos, mecanismo que lleva milenios inserto en la historia de la humanidad– es exactamente esto. Para negar la muerte, la pérdida radical de control sobre la vida, la conciencia emerge como sierva y señora a la vez: sometida al (bio)poder, se enseñorea de su cuerpo, pues lo entiende como el gran traidor que lo acerca hacia la muerte. Del mismo modo, el Estado surge de la amenaza constante de la muerte y, en tanto aparato organizador de la violencia – por medio del ejército en Roma, de las huestes colonizadoras en el siglo XVI, de la policía hoy – ofrece trocar el sometimiento de los individuos por una falsa sensación de seguridad; por último, el Estado ofrece a cambio la creación de un objeto sobre el que afirmarse: la política romana en Hegel se parece mucho a la caracterización de lo político en Carl Schmitt, ambas movilizan el consenso y el sometimiento al poder por medio de la demarcación de enemigos, ya sean internos – las mujeres, los/as indios/as, los/as negros/as – o

externos – como veremos en el siguiente punto, los países tercermundistas que amenazan la estabilidad del Primer Mundo con su pobreza y sus organizaciones criminales –. En todos los casos la inmunización necesita de la violencia. En todos los casos, la afirmación conlleva siempre una negación constituyente. En palabras de Judith Butler:

“Si el acto violento es, entre otras cosas, una manera de resituar la capacidad de ser violado (siempre) en otra parte, produce la apariencia de que el sujeto que perpetra la violencia es impermeable a la violencia. El logro de esta apariencia se convierte en un objetivo de la violencia; uno sitúa la dañabilidad para con el otro dañando al otro, y luego tomando el signo del daño como la verdad del otro. La moralización específica de esta escena tiene lugar cuando la violencia está “justificada” como “legítima”, e incluso como “virtuosa”, aun cuando su finalidad primordial sea asegurar un imposible efecto de dominio, inviolabilidad e impermeabilidad por medios destructivos” (Butler, 2010: 244).

Siguiendo a Butler, nosotras también defenderemos que el efecto de dominio que se busca mediante la violencia es *imposible*. Lo cual supone, a la vez, que aquello que entendemos como formación de la identidad es un proceso destinado al fracaso. La identidad no tiene cierre posible. No sólo porque, como hemos visto, persiga el fin inalcanzable de cancelar la muerte, sino también porque, en tanto funciona siempre negando una parte de sí, podemos decir, con Hegel, que en este proceso *lo real devora con ello su esencia* y, con Espósito, que *su mantenimiento coincide con una forma de restricción que la separa de sí misma*. La afirmación inmunitaria es, al tiempo, la reescenificación de una negación primaria, y el movimiento de constitución de las conciencias, del Estado, de la masculinidad, sigue el mismo, exacto rumbo que el del pez que se muerde la cola. Es por ello que Judith Butler insiste tanto en la *performatividad* como la única modalidad posible de sostenimiento de la identidad: “El sujeto sólo se mantiene como sujeto mediante una reiteración o rearticulación de sí mismo como tal, y su incoherencia, su carácter incompleto, puede residir en el hecho de depender de la repetición para alcanzar la coherencia”. Ahora bien, también es ella misma quien apunta a la salida del laberinto: “La iterabilidad se convierte por tanto en el no-lugar de la subversión, en la posibilidad de una reencarnación de la norma subjetivadora que redirija su normatividad” (Butler, 2014: 112). En un mundo donde el poder ha cooptado así la vida, la resistencia sólo puede venir, como propuso Foucault, del *pliegue* de las mismas fuerzas que someten al sujeto. Éste es, primordialmente, el objetivo de nuestro trabajo. Para ello hemos diseccionado el paradigma de la inmunidad, al que opondremos el de la precariedad, como su reverso necesario, en el próximo apartado.

2. PRECARIEDAD

“La indiferencia del mexicano ante la muerte se nutre de su indiferencia ante la vida. El mexicano no solamente se postula la intrascendencia del morir, sino del vivir. Nuestras canciones, refranes, fiestas y reflexiones populares manifiestan de una manera inequívoca que la muerte no nos asusta porque “la vida nos ha curado de espantos”. Morir es natural y hasta deseable, cuanto más pronto, mejor. Nuestra indiferencia ante la muerte es la otra cara de nuestra indiferencia ante la vida. Matamos porque la vida, la nuestra y la ajena, carece de valor. Y es natural que así ocurra: vida y muerte son inseparables y cada vez que la primera pierde significación, la segunda se vuelve intrascendente. La muerte mexicana es el espejo de la vida de los mexicanos. Ante ambas el mexicano se cierra, las ignora”.

Octavio Paz. *El laberinto de la soledad*.

Precariedad es un término que asociamos inmediatamente a la pobreza. Una mala situación económica provoca una precaria situación en el mundo. Por encima de todas las cosas, genera inseguridad, falta de control. Precario es también algo efímero, algo pronto a romperse, que ha sido hecho, desde el principio, para no durar. Una tercera acepción del término apunta a la cosa que no es por sí sino por tolerancia o inadvertencia del dueño; una existencia que no se auto-valida, sino que encuentra en otro – concretamente, en su dueño – sus propias condiciones de posibilidad.

Así es, a grandes rasgos, la vida de las poblaciones del Tercer Mundo, un término vago e impreciso que comprende el conjunto de países no desarrollados. Utilizaremos aquí preferentemente el término *periferia*, siguiendo la Teoría de la Dependencia que elaboró la CEPAL⁶, para resaltar el carácter orquestado del reparto geopolítico de la riqueza. Esta teoría propone la comprensión de la globalización económica como el sistema que provoca, promueve y conserva la pobreza de los países periféricos en beneficio de un *centro* compuesto por los países desarrollados (u occidentales), que necesitan de la miseria de los primeros para sostener su propia riqueza.

El paradigma centro-periferia nos ofrece así un correlato útil del paradigma de la inmunidad y su reverso, que llamamos precariedad. Para que las poblaciones del centro o Primer Mundo puedan organizarse a través de los dispositivos de inmunización, necesitan de la precariedad de las poblaciones periféricas o tercermundistas. Esto porque, por una parte, la infraestructura económica de la globalización se organiza a través de la división internacional del trabajo, que promueve la especialización diferencial de manera que, aunque deslocalizadas (pues explotan la mano de obra periférica) las industrias del centro son las que consiguen mayores réditos de su actividad, pero no podrían hacerlo sin la especialización de las periferias en industrias primarias o su oferta torrencial de mano de obra barata. Que la tendencia contemporánea sea cada vez más la del establecimiento de compañías multinacionales no afecta, en lo sustancial, este esquema⁷.

6 Analistas vinculados a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe elaboraron la Teoría de la Dependencia durante las décadas de los 50 y los 70 en contraposición a los argumentos de los economistas clásicos que defendían que las ganancias de un actor dentro del sistema económico se traducen en ganancias para todos. En respuesta, la Teoría de la Dependencia trató de mostrar que es la propia estructura del mercado, y no un retraso en su incorporación por parte de los países periféricos, la que mantiene a estos últimos en la pobreza. Partiendo de esta premisa, el modelo de los países desarrollados se revela inútil para los demás, puesto que su desarrollo tuvo lugar bajo ciertas condiciones históricas imposibles de recrear, de manera que se propone la implementación de modelos alternativos de desarrollo encaminados a zanjar la dependencia de productos externos a través de su producción interna.

7 Economistas y sociólogos/as como Saskia Sassen (2007) ponen el acento en la desestabilización de las escalas clásicas que tiene lugar con los nuevos fenómenos de la globalización. La red multinacional de empresas y la práctica, cada vez más común, de la tercerización, cuestionan el modelo conceptual de una jerarquía anidada de escalas donde se asciende de lo local a lo regional, de ahí a lo nacional y finalmente a lo internacional (Sassen,

Pero la inmunización necesita de la precariedad, sobre todo, por su mecánica de incesante búsqueda de enemigos. Para que el biopoder pueda signar una vida como merecedora de ser conservada, debe fabricar a la vez su contrario y separarla – inmunizarla – de formas de vida destinadas a la desaparición. Para que la fantasía de dominio y autonomía pueda sostenerse se necesita, como ya hemos visto, del ejercicio de una violencia que desplace la propia vulnerabilidad en el objeto de la agresión, quien se vuelve a un tiempo víctima y siervo/a del sujeto inmunizado. El ámbito de lo ético – objetivado en la ley y el derecho internacional –, cuyo relato preferente, por muy cuestionado que éste haya sido por la filosofía y las ciencias sociales, sigue siendo el progreso desarrollista, vendrá a sancionar y a ocultar el origen de este orden de cosas.

Queremos proponer, por lo tanto, la precariedad como la cara oculta⁸ de la inmunidad. No tanto como forma de enjuiciar la Modernidad y la globalización capitalista sino, sobre todo, para calibrar mejor su comprensión como un sistema que no sólo aloja incoherencias y situaciones de injusticia sino que necesariamente las produce.

2.1. Dispensabilidad

Como ya hemos visto, el biopoder necesita autolegitimarse inyectando una dosis controlable de muerte en las vidas que quiere conservar; esto porque de otro modo esas vidas no sabrían ante qué están siendo inmunizadas; de qué están siendo protegidas o ante qué peligros podrían sucumbir. El antígeno a inyectar puede variar en su composición, aunque siempre es una forma de violencia – y la violencia tiene muchas formas – ante la que el organismo genera sus defensas.

Cuando el biopoder está bien arraigado, la inmunización adquiere carácter preventivo. En este sentido, el mecanismo preventivo de inmunización por excelencia se llama *frontera*. Ninguna línea mide de manera tan precisa la desigualdad entre unas vidas y otras como ésta que regula el tránsito de personas hacia el interior de una población. En un mundo cada vez más transnacional, donde el capital y las mercancías circulan de un país a otro con las mayores facilidades, las fronteras son aún escenario de los peores dramas humanos. Y sin embargo, lejos de ser un anacronismo, la frontera existe como basamento de la globalización.

La frontera es, digámoslo ya, la plasmación gráfica del racismo, si lo entendemos, siguiendo una vez más a Foucault, a través de su aproximación:

“Pero, ¿qué es propiamente el racismo? En primer lugar, es el modo en que, en el ámbito de la vida que el poder tomó bajo su gestión, se introduce una separación, la que se da entre lo que debe vivir y lo que debe morir. Son estas las primeras funciones del racismo: fragmentar (desequilibrar), introducir cesuras en este *continuum* biológico que el poder inviste. [...] La raza, el racismo, son – en una sociedad de normalización – la condición de aceptación del homicidio” (Foucault, 1996: 206).

Esta definición del racismo se distancia significativamente del uso que le damos cotidianamente a la palabra. El racismo no es una ideología vaga, una manifestación de *intolerancia*

2007: 59). Por el contrario, lo local puede emerger como un espacio independiente de la dinámica general del Estado en el que está inserto. Sassen propone el término *ciudades globales* para designar los centros – descentrados – neurálgicos de la globalización, entre los que podemos encontrar ciudades como Dubái, Sao Paulo, Bombai o la propia Ciudad de México, pertenecientes a lo que denominamos aquí como periferias. Sin embargo, como la misma autora admite, el hecho de que estas ciudades emerjan como puntos estratégicos para la globalización no revierte necesariamente en la mejora del nivel de vida de su población; al contrario, como veremos más adelante, en realidad actúan como motor de precarización.

8 Seguimos aquí a Walter Mignolo (2001), quien propuso la colonialidad como la cara oculta de la Modernidad.

hacia la diferencia física y cultural; racismo no es aquí el rechazo odioso de la piel negra o de los ojos rasgados, del hiyab, el poncho o el ramadán. La racialización de los cuerpos y las poblaciones aparece en cambio como el paso primero de la secuencia homicida. Racismo es el sistema a través del cual se marcan los cuerpos y culturas de determinadas poblaciones como susceptibles de ser rechazados y, un paso más allá, de ser aniquilados. No hay nada natural en odiar una piel negra: el racismo es una operación del poder que distribuye lo político signando enemigos exterminables, demarcando núcleos de población colonizables. En una palabra: la raza es la frontera que separa las vidas que se deben hacer vivir de aquellas que se puede – o debe – dejar morir.

En los dos episodios históricos en los que ha jugado un papel fundamental, la colonización europea del mundo y el Tercer Reich, la raza ha servido precisamente a estos fines: marcar los conjuntos de vidas sobre los que se puede establecer un dominio violento – siendo su expresión más extrema el genocidio acontecido en ambos casos – que afirma, produciéndola, la superioridad del agresor. Como vimos con Judith Butler, la violencia traduce el deseo de alcanzar la invulnerabilidad y, a través de dispositivos como el género o la raza – también la clase, para completar la tríada – tiene el poder de producir sujetos que, en tanto víctimas – y *tomando el signo del daño como verdad* –, se convierten en victimizables. En este sentido, el uso de racismo que propone Nelson Maldonado-Torres (2007, 140) viene a completar el paradigma foucaultiano:

“El racismo se trata fundamentalmente de mantener un orden rigido por la naturalización de la no-ética de la guerra, la conquista y la colonización. La experiencia vivida de sujetos racializados está profundamente marcada por el encuentro constante con el escepticismo misantrópico⁹ y con sus expresiones en la violencia, la violación corporal y la muerte. Su lenguaje también está, de esa forma, altamente influenciado por la experiencia del mundo como un campo de batalla, en el cual ellos/as aparecen como vencidos de forma a priori y permanente”.

El racismo, también para Foucault, tiene que ver con la guerra; pero de forma especialmente interesante Maldonado-Torres alude a la (no-)ética de la guerra. El racismo moviliza las tensiones humanas hasta el punto en que el homicidio se hace posible y, peor, aceptable. Estar marcado por la raza es estar expuesto/a a la asesinabilidad, saberse desprotegido/a ante un mundo que se experimenta como un campo de batalla en el que se es perdedor/a de antemano. Es por esto que Maldonado-Torres enfrenta, al *dasein* heideggeriano, la figura del *damné* de Franz Fanon:

“Mientras el *dasein* está perdido en “el uno” y alcanza la autenticidad cuando anticipa su propia muerte, el condenado (*damné*) confronta la realidad de su finitud y el deseo por su desaparición como una aventura diaria. El evento extraordinario de confrontar la mortalidad se convierte en un incidente ordinario. [...] Mientras en la guerra hay violación corporal y muerte, en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren como realidades y amenazas diarias” (Maldonado-Torres, 2007: 122).

Judith Butler (2010) también le ha dedicado un libro a la guerra; más concretamente, su libro es un estudio sobre las condiciones de posibilidad de la política belicista estadounidense. En él propone que “los marcos mediante los cuales aprehendemos, o no conseguimos aprehender, las vidas de los demás como perdidas o dañadas (susceptibles de perderse o de dañarse) están políticamente saturados”, que son “operaciones del poder” (Butler, 2010: 13). Nosotras ya sabemos que estos marcos toman la forma de la raza o el género, pero Butler añade, en tono levinasiano, un matiz que nos parece fundamental: “Sin capacidad de suscitar condolencia, no existe vida alguna o, mejor dicho, hay algo que está vivo pero que es distinto a la vida” (Butler, 2010: 33). El reconocimiento de la vida humana tiene que ver con el *duelo*, con la capacidad de llorar la pérdida del otro o de la otra. Cuando la muerte de ese otro o esa otra no suscita nuestra condolencia – ella se

9 Por *escepticismo misantrópico* Maldonado-Torres entiende la duda constante vertida sobre las poblaciones racializadas acerca de si verdaderamente hacen parte de la humanidad, toda vez que es el mismo racismo, como vimos con Foucault, lo que define dónde empieza y dónde acaba la vida humana y en qué formas se presenta.

interroga si éste es el caso de las poblaciones masacradas en Oriente Medio – debemos sospechar que estamos encuadrando su vida – o su muerte – a través de operaciones del poder.

Ahora bien, quizá la aportación fundamental de Butler resida en que para ella estos marcos no están confeccionados a partir de sesudas teorías ni grandes discursos – aunque también – sino, fundamentalmente, por una constelación diferida de impresiones sensitivas. Se preguntará, por ejemplo, si no deberíamos incluir la cámara en la lista de artefactos bélicos. La cámara y su operador, que juntos encuadran la matanza, no sólo son responsables, a la manera de testigos, de la retransmisión del hecho de la guerra sino, como ella advierte sagazmente, también de la misma posibilidad de que la guerra se produzca y se sostenga: “La guerra sostiene sus prácticas sobre los sentidos, trabajándolos para poder aprehender el mundo de manera selectiva, anestesiando el afecto como respuesta a ciertas imágenes y sonidos, y vivificando las respuestas afectivas a otras personas” (Butler, 2010: 82). El racismo tiene que ver también con esto, con cómo mostramos globalmente la cotidianidad de las poblaciones periféricas y, a través de determinadas elecciones estéticas¹⁰, de determinados encuadres, del corte narrativo y la decisión sobre lo que se quiere mostrar y lo que no, del montaje de escenas y el tono del periodista que presenta la noticia; a través, en fin, de una secuencia interminable de operaciones destinadas a trabajar sobre los sentidos del público receptor, se termina por producir y reproducir el escepticismo misantrópico que está a la base de toda condición de aceptación de la matanza.

Falta por operar una última reactualización del esquema que venimos proponiendo. Las periferias, queda claro, son el resultado directo de los viejos lazos de la colonización. Pero estaríamos erradas en asumir que su “falta de desarrollo” responde meramente al atraso lógico resultante de los siglos de colonización, que simplemente estos países se hubieran apuntado tarde a la carrera del progreso. La categoría de la *colonialidad* viene a llenar el vacío epistemológico que produce el fin de la colonización. Tras las independencias de las antiguas colonias, cuando los aparatos políticos y militares de las metrópolis abandonan el terreno y dejan paso a la autonomía local, ahí ya está instalada la colonialidad, que sobrevive indemne al proceso de descolonización. La colonialidad es, según Maldonado-Torres (2007: 145), la “forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y la idea de raza”. Para Walter D. Mignolo “la colonialidad del poder es el dispositivo que produce y reproduce la *diferencia colonial*”, la cual:

“Consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica. La colonialidad del poder es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder” (Mignolo, 2003: 39).

La colonialidad es, pues, el dispositivo por excelencia del racismo. Cuando el centro del poder ha sido cooptado por el hombre blanco, la colonialidad hace de la diferencia un dato de inferioridad – y, por lo tanto, convierte a la persona que porta esa diferencia en objetivo de dominio y agresión – y ofrece a cambio el *blanqueamiento* como estrategia de progreso social. Por

¹⁰ También Jacques Rancière le ha dedicado su atención a las relaciones que existen entre lo político y lo estético. En *El reparto de lo sensible* (2009), Rancière describe la política como aquello que “trata de lo que vemos y de lo que podemos decir al respecto, sobre quién tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, sobre las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo”, y propone entender a la política y el arte como generadores de “ficciones”, “reagenciamientos materiales de los signos y de las imágenes, de las relaciones entre lo que vemos y lo que decimos, entre lo que hacemos y podemos hacer”. “Construyen – dice – mapas de lo visible, trayectorias entre lo visible y lo decible, relaciones entre modos de ser, modos del hacer y modos del decir. Definen variaciones de intensidades sensibles, percepciones y capacidades de los cuerpos. Se apoderan así de humanos quienes quiera que sean, marcan separaciones, abren derivaciones, modifican las maneras, las velocidades y los trayectos según los cuales estos adhieren a una condición, reaccionan frente a situaciones, reconocen sus imágenes”. Esta concepción estética de la política, además de ensamblar y enriquecer el análisis de Butler, apunta ya a la percepción como el lugar por excelencia donde ha de dirimirse lo político, tema que recuperaremos más adelante.

blanqueamiento entenderemos el conjunto de prácticas que tienen lugar en los ámbitos de la identidad, el trabajo o el conocimiento, a través de las cuales el otro o la otra racializados/as pueden negar su diferencia e identificarse con el modo de vida del agresor y, si tienen éxito, pueden pasar a formar parte del grupo privilegiado. Blanqueamiento es, también, lo que encontramos en el substrato de ciertas retóricas de la *integración* que, en nombre de la libertad y la pacificación, parecen querer despojar a determinadas poblaciones de su manto cultural, dejándolas aún más vulnerables ante los efectos inmediatos del poder.

Los días del *apartheid* han terminado, pero el racismo sobrevive, gracias a la colonialidad del poder, de maneras más sutiles – si se puede llamar sutiles a realidades como la industria maquiladora en México, el negocio de esposas tailandesas por correo o el tráfico de fármacos contra el SIDA en África –. Como vimos con Foucault, la colonialidad del poder, además de generar contextos de precariedad, también produce sus sujetos. Así como la inmunidad organiza la psique de los individuos alrededor del sentimiento de su indispensabilidad – hay una vida que merece ser protegida por el poder –, así también la precariedad lo hace generando y alimentando el sentimiento de su contingencia. La *dispensabilidad* surge, por lo tanto, como modalidad de subjetivación de las poblaciones periféricas; la precariedad genera sujetos precarios: sujetos frágiles, destinados a morir antes de tiempo, cuya existencia depende de la tolerancia de su dueño. Sujetos cuya muerte no suscita condolencia y, precisamente por ello, son *algo vivo que es distinto a la vida*; un conjunto de cuerpos marcados por la raza, el género o la clase disponibles para su asesinabilidad o su explotación en el trabajo – una forma de muerte distinta –. Sujetos precarios, sujetos desechables, sujetos dispensables: ésta es la cara oculta de los mecanismos inmunitarios occidentales.

2.2. Estado de excepción

La precarización de las condiciones de vida de los países periféricos no sólo tiene un efecto devastador en la identidad de los sujetos sino que también dinamita la estabilidad de los Estados. Ante la violencia y la pobreza desmedidas – México es un gran ejemplo de ello – el Estado se muestra incapaz de llevar a cabo el proyecto de la modernidad democrática, sobre todo porque éste se asienta, desde Hobbes, en el contrato social que garantiza la protección de los ciudadanos. Es por ello que Giorgio Agamben propone una vuelta a la noción benjaminiana del *estado de excepción*:

“El estado de excepción ha alcanzado hoy su máximo despliegue planetario. El aspecto normativo del derecho puede ser así impunemente obliterado y contradicho por una violencia gubernamental que, ignorando externamente el derecho internacional y produciendo internamente un estado de excepción permanente, pretende sin embargo estar aplicando el derecho” (Agamben, 2005a :155).

El estado de excepción es ese espacio de suspensión de la norma que Carl Schmitt quiso ocupar con el milagro de la decisión del soberano y donde Walter Benjamin vio sólo el escenario de la catástrofe y el cielo vacío de la escatología barroca, en el que una pura violencia sin contenido se muestra “en condición de aniquilar un día la tierra” (Benjamin, 2006: 275). Es, para Agamben, un “espacio vacío, en el cual una acción humana sin relación con el derecho tiene frente a sí una norma sin relación con la vida”: esto es, una violencia que se hace pasar por derecho, una fuerza-de-ley sin ley, que opera por fuera de la legalidad con la legitimidad que le confiere el derecho.

En la formulación clásica de politólogos como Carl Schmitt, el estado de excepción es sólo una figura transicional que se implanta ante situaciones de peligro extremo, ya sea éste una amenaza interna o externa, con el objetivo de obtener una mayor flexibilidad a la hora de ejecutar una solución capaz de restablecer la normalidad - “cometido del tirano es restaurar el orden en el seno

del estado de excepción: una dictadura cuya utopía siempre consistirá en sustituir el errático acontecer histórico por la férrea constitución propia de las leyes naturales”, dirá Benjamin (2006: 277) –. Sin embargo, Agamben sigue la intuición de la octava tesis benjaminiana sobre el concepto de historia¹¹ para concluir no sólo que el estado de excepción se ha convertido en norma sino que siempre lo fue, en la medida en que es “lo que el *arca* del poder contiene su centro” (Agamben 2005a: 45).

Queremos aquí dirimir estas cuestiones a propósito de México, donde el nexo entre violencia y derecho es tristemente evidente y donde el estado de excepción ha llegado a tales niveles que se habla ya de un *Estado fallido*¹², de la misma manera que en su día lo fuera Colombia y como son, en la actualidad, países africanos como Somalia o Sudán. Para Sayak Valencia (2010), el “estallido del Estado” mexicano tiene un doble origen: por un lado, “la integración de las demandas neoliberales” y, por otro, “la interpretación literal de estas demandas por parte de la población tercermundista que ha devenido en la creación de un Estado alterno hiperconsumista y violento (narco-nación)” (Valencia, 2010: 34). Seguiremos aquí este recorrido con la esperanza de que nos lleve a transitar analíticamente los circuitos de la precariedad.

2.2.1. Neoliberalismo: Desarrollismo o precarización

El 1 de enero de 1994 entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (conocido como NAFTA por sus siglas en inglés), que vinculaba a los gobiernos de Canadá, Estados Unidos y México en la creación de una zona de libre comercio. Aunque la introducción de medidas neoliberales en México comienza en la década de los 80, el NAFTA ha sido icónico por la inagotable polémica que suscitó – y sigue suscitando – desde su implantación y que, entre otras cosas, provocó el levantamiento del EZLN.

Pero, ante todo, el NAFTA nos sirve para ilustrar el desarrollo tal como es entendido por los teóricos de la decolonialidad:

“El capitalismo articula múltiples espacios-tiempos o contextos que son histórica y estructuralmente desiguales y heterogéneos y configura con todos ellos un mismo y único orden mundial. En otros términos, ese patrón de poder es mundial, no puede existir de otro modo, pero se “desarrolla” de modos diferentes y en niveles distintos en diferentes espacios-tiempos o contextos históricos. O, mejor, tales espacios-tiempos se diferencian por el modo y el nivel de ese patrón de poder” (Quijano, 2000: 39).

La lógica capitalista parte de la premisa de que es posible homogeneizar espacios tan dispares como Canadá, Estados Unidos y México y hacerlos funcionar en una dinámica conjunta que favorezca a todos los implicados. El hecho de que México cuente con recursos e infraestructuras infinitamente inferiores a los países co-firmantes no plantea, en un inicio, ningún obstáculo; antes al contrario, esta situación es entendida como aliciente en la medida en que la

11 “La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. -El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse”.

12 El concepto de Estado fallido, aunque controvertido, hace referencia a un Estado que experimenta una o varias de estas condiciones: la pérdida de control físico del territorio o del monopolio en el uso legítimo de la fuerza; la erosión de la autoridad legítima en la toma de decisiones; incapacidad para suministrar servicios básicos y/o incapacidad para interactuar con otros Estados, como miembro pleno de la comunidad internacional.

liberalización del comercio ha de revertir en una aceleración del desarrollo mexicano.

La realidad es que, mientras que definitivamente existe una minoría de la población mexicana que resulta beneficiada del NAFTA y en general de la deriva neoliberal del Estado mexicano a partir de los 80, las consecuencias para la población general han sido poco satisfactorias. Entre ellas se cuentan el desmantelamiento de las estructuras agrícolas tradicionales, con la consiguiente desestructuración social de las poblaciones rurales y el éxodo hacia los núcleos urbanos que carecen de la infraestructura necesaria para albergar en condiciones a la población migrada – México D.F. es la cuarta ciudad más poblada del mundo con más de veinte millones de habitantes –, lo cual genera un clima propicio a la violencia; o el desarrollo de industrias que, como la maquiladora, deben su “éxito” a los bajos salarios y a la desprotección en la que se encuentran sus trabajadoras/es – como sabemos, las mujeres maquiladoras han sido las víctimas icónicas del feminicidio juarense –. En una palabra: los planes neoliberales de desarrollo del país han servido como motor de precarización y operadores de la colonialidad, desestructurando las comunidades tradicionales que cumplían la función de aportar seguridad a la vida de las personas¹³; y ofreciendo a los contingentes de individuos atomizados, vulnerables ante la falta de lazos producto de la migración, como mano de obra barata al servicio de los intereses financieros de los países occidentales y, especialmente, de los Estados Unidos de América.

Esta realidad no es un fracaso de la estrategia desarrollista, como tampoco un efecto inesperado de la globalización neoliberal, sino siempre su consecuencia lógica y necesaria. Hablábamos de la colonialidad como un dispositivo que opera a través de relaciones que, entre otras, son de tipo económico. En este sentido se expresa Mignolo cuando dice:

“En la medida en que la colonialidad es la cara oculta de la Modernidad, la “modernización” del proyecto neoliberal hoy implica necesariamente nuevas formas de “colonización”. El Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la política exterior de los EE.UU. o de los países fuertes de la Unión Europea son puntos de referencia claros para poder pensar la colonialidad global hoy” (Mignolo, 2003: 23).

Saskia Sassen (2003: 68) denomina *narrativa de la negación* a los “estudios que excluyen toda una gama de trabajadores, empresas y sectores que no se ajustan a las imágenes habituales de lo que se entiende por globalización”. Focalizando su atención en el bienestar del centro e infra-representando – o directamente obviando – la miseria de las periferias, los defensores de la globalización generan una imagen distorsionada de ésta. Cuando las turbulencias del Tercer Mundo son mostradas, a menudo se hace con el mensaje implícito de que la violencia es un fenómeno que subsiste a *pesar de* la globalización y el desarrollo, y no como su producto. Existe una cierta tendencia a naturalizar los estallidos de violencia como propios de una ética “bárbara”, “subdesarrollada”, que tiene que ver con estadios previos de esas sociedades, con sus dinámicas internas, con una cierta esencia que opone una resistencia necia a la pacificación democrática que viene aparejada al desarrollo económico. Sin embargo, un enfoque adecuado de la cuestión debe iluminar los pasadizos subterráneos de la precariedad periférica como constitutivos de la dinámica global. A partir de aquí llamaremos a esos pasadizos, con Saskia Sassen (2003: 66), *contra geografías de la globalización*:

“Llamo a estos circuitos contra geografías de la globalización porque están: i) directa o indirectamente asociadas con algunos de los programas y condiciones centrales que se encuentran en el corazón de la economía global, pero: ii) son circuitos no representados de forma suficiente, escasamente considerados en sus conexión con la globalización, circuitos que, en realidad, con frecuencia, operan fuera y contra las leyes y tratados, sin que por ello estén exclusivamente involucrados en operaciones criminales, como es el caso del comercio

¹³ No queremos caer aquí en una idealización acrítica de las comunidades tradicionales. Antes al contrario, reconocemos que su tratamiento de dimensiones como el género dejan mucho que desear, algo de lo que el feminismo indígenay poscolonial se está haciendo cargo actualmente.

ilegal de droga. Más aún, el crecimiento de la economía global ha producido una infraestructura institucional que facilita los desplazamientos a través de las fronteras y representa, de ese modo, un medio ambiente propicio para estos circuitos alternativos”.

A través de estos circuitos circulan algunas de las mercancías más consumidas y a la vez peor representadas del planeta: drogas, armas, órganos, mujeres y niñas/os para la prostitución o el matrimonio por correo, inmigrantes ilegales que se convertirán en la mano de obra más barata, etc.; y lo hacen con la connivencia, directa o indirecta, de los Estados entre los que se lleva a cabo la transacción. El análisis de Sassen es especialmente interesante a este respecto. Para ella existe una relación muy clara entre la implantación de políticas neoliberales en un país y el afloramiento de estas conrtrageografías de la globalización. Para empezar, porque esas políticas vienen acompañadas de los programas de Ajuste Estructural y una dinámica de privatización que obstaculiza el acceso de la ciudadanía a instituciones de salud o educación, dejando cada vez menos opciones al desarrollo personal y laboral de los individuos; lo cual facilita que estos opten por estrategias de supervivencia que rozan lo ilegal. Como ejemplo, Sassen acuña el término *feminización de la supervivencia* para describir cómo “los gobiernos dependen de los ingresos de las mujeres inscritas en los circuitos transfronterizos, así como toda una suerte de empresas cuyos modos de obtener ganancias se realizan en los márgenes de la economía ilícita”; así:

“Estas conrtrageografías desvelan las conexiones entre, por un lado, las mujeres más pobres y de baja remuneración, con frecuencia representadas como una carga más que como un recurso y, por otro, las formas emergentes y más significativas de producción de ganancias ilegales, así como de importación de divisas para los gobiernos. Vincular estas conrtrageografías a los programas y las condiciones del corazón de la economía global también nos sirve para comprender cómo la construcción del género entra de lleno en su formación y su propia viabilidad” (Sassen, 2003: 66).

Las mujeres prostituidas, las que emigran para servir en sus países de destino como trabajadoras domésticas, las enfermeras o las novias por correspondencia son algunas de las figuras infra-representadas que, sin embargo, generan enormes sumas de dinero para sus países de origen gracias al envío de remesas que suponen una de las fuentes más importantes de ingreso de divisas extranjeras. De esta manera, el Estado encuentra un complemento en la emigración de ciertos sectores de su población al ahorro que, por otro lado, ha generado a través del recorte en los programas de educación y sanidad que precisamente propician la emigración de esos sectores. Pero además, oficios como el de la prostitución se convierten en un factor crucial para impulsar la expansión de la industria del entretenimiento y el turismo (Sassen, 2003: 45), hasta el punto que países como Tailandia o Brasil se han convertido en vanguardias del turismo sexual.

El tema de la prostitución nos interesa particularmente en este trabajo por el nexo tan obvio que guarda con el feminicidio. La prostitución está inscrita en los circuitos híbridos del patriarcado y la colonialidad de la manera más cruda:

“La globalización de la industria del sexo implica que los cuerpos femeninos ya no están confinados en los límites de la nación. El tráfico, el turismo sexual y el negocio de las esposas que se compran por correo han asegurado que la severa desigualdad de las mujeres pueda ser transferida más allá de las fronteras nacionales de manera que las mujeres de países pobres puedan ser compradas con fines sexuales por hombres de los países ricos. El siglo XX vio el hecho de que los países ricos prostituyen a las mujeres de los países pobres como una nueva forma de colonialismo sexual. [...] Así, los hombres pueden compensar la pérdida de sus lugares sociales en países donde las mujeres han abierto ciertos canales hacia la igualdad, obteniendo la subordinación femenina como algo que puede ser consumido en los países pobres o importado de ellos” (Jeffreys, 2011: 18).

El imaginario que convierte los cuerpos de las mujeres periféricas en un instrumento del placer

masculino está en el substrato del feminicidio. El secuestro y el chantaje de mujeres y niñas que son forzadas a prostituirse en sus países de origen y en países extranjeros, que constituyen en Europa más del 90% de la oferta, respalda y reproduce una violencia constante hacia las mujeres que hace del homicidio un hecho ordinario, tan sólo la punta de lanza del dominio patriarcal y colonial. Y, sin embargo, la prostitución es uno de los negocios más rentables del planeta.

Ante el tráfico de armas y de drogas nos encontramos en la misma situación. Son negocios que sabemos vinculados a formas de violencia inefables y que, aun así, en sus dimensiones legales – la industria armamentística y farmacéutica – e ilegales – lo que comúnmente entendemos por tráfico – generan cantidades ingentes de riqueza. “Si la divinidad dispusiera que esta noche terminara el narcotráfico en México, mañana estaríamos muriéndonos de hambre”, decía en un artículo el periodista Jacobo Zabudovsky (2010), a propósito de un informe que estimaba en 40 mil millones de dólares el ingreso anual a la economía mexicana procedente del narcotráfico.

Las contra geografías de la globalización son sin duda ambiguas, rizadas, siempre un arma de doble filo. Por un lado, las actividades que alojan sirven de fuga a las contradicciones del sistema y de sostén para las economías nacionales. Por otro, el grado de violencia tan desmedido que viene impuesto por su naturaleza mixta o ilegal, las estructuras en las que se vertebran y el potencial económico que movilizan – incluyendo la capacidad de generar empleos para la población local – las convierten en un contra-poder difícil – si no imposible – de apaciguar. La globalización tiende los puentes: el crimen organizado los transita. Pero, en un punto, la forma Estado se hace incompatible con su existencia: irrelevante, cada vez más, ante el comercio liberalizado y la hegemonía de las empresas multinacionales – que de todos modos instrumentalizan para sus fines las instituciones del Estado – e incompetente a la hora de ejercer el monopolio de la violencia que lo sustenta. Cuando esta dinámica llega a su extremo, nos encontramos ante la emergencia de un poder fáctico que, como en México, puede devenir en la figura de un *segundo Estado* o *Estado paralelo*.

2.2.2. Necropolítica

Espósito (2006) hizo suyo el término de *tanatopolítica* en lo que habría sido probablemente para Foucault la aplicación más ortodoxa del término, con el mejor ejemplo posible: si hablábamos de la biopolítica como el conjunto de técnicas para la gestión de la vida de las poblaciones, Espósito revierte el término como un guante y propone el paradigma de la tanatopolítica para dimensionar las técnicas de gestión de la muerte de determinadas poblaciones a manos del régimen nazi.

Achille Mbembe (2011) llegó a un concepto semejante por otros circuitos. Él acuñó el término necropolítica para referirse, en sus propias palabras, a al menos tres cuestiones:

“Primero, referirme a aquellos contextos en que lo que comúnmente tomamos como el estado de excepción se ha vuelto lo normal, o al menos ya no es la excepción. [...] Segundo, lo usaba para referirme a aquellas figuras de la soberanía cuyo proyecto central es la instrumentalización generalizada de la existencia humana, y la destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanas juzgados como desechables o superfluos. Y también lo usé para referirme, como el tercer elemento, a aquellas figuras de la soberanía en las cuales el poder, o el gobierno, se refieren o apelan de manera continua a la emergencia, y a una noción ficcionalizada o fantasmática del enemigo. Así que el término, por lo menos en la forma en que yo lo manejaba, se refiere fundamentalmente a ese tipo de política en que la política se entiende como el trabajo de la muerte en la producción de un mundo en que se acaba con el límite de la muerte” (Mbembe, 2012: 135).

Si para Espósito el escenario por excelencia de la tanatopolítica fue la Europa del campo de concentración nazi, para Mbembe lo serán las colonias de las plantaciones esclavistas, cuya lógica

necropolítica ha subsistido a la abolición de la esclavitud. Es decir, por lo tanto, las periferias precarizadas tal como aquí hemos venido presentándolas.

El concepto de necropolítica como el trabajo de la muerte es recuperado también por Sayak Valencia en una recepción que resulta para nosotras particularmente interesante, en primer lugar porque lo hace en un análisis de la realidad mexicana contemporánea y, además, porque abre la posibilidad de su reconceptualización a través de una cierta lectura de los procesos de subjetivación. Para Sayak Valencia, la necropolítica sería el resultado de procesos distópicos de empoderamiento que, en cualquier caso, son afines a las lógicas neoliberales, donde lo legal se sustenta sobre el abismo de lo ilegal haciendo equilibrista en una cuerda de funambulista:

“Deseamos retomar el término de necropolítica y proponerlo, además, como un contravalor que se inscribe en el mismo registro de la biopolítica pero la radicaliza, ya que desacraliza y mercantiliza los procesos del morir: 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, lo cual se puede parangonar con lo que entendemos como necropoder, puesto que éste representa la gestión del último y más radical de los procesos del vivir: la muerte” (Valencia, 2010: 142).

Así, ella denomina *sujetos endriagos* a aquellos que:

“Encarnan el concepto de ingobernabilidad, aunque se sujetan al poder en la medida en que han internalizado las demandas de hiperconsumo exigidas por el capitalismo global, a la par que sienten como propio el discurso heteropatriarcal basado en la detentación del poder como factor de legitimación identitaria y pertenencia social” (Valencia, 2010: 143).

Son, pues, una forma retorcida del sujeto inmunitario que parte de la precariedad pero que, en lugar de transitar las formas legítimas de progreso social para las poblaciones racializadas – estrategias de blanqueamiento –, optan por estrategias necropolíticas o de *necropoder*: “Apropiación y aplicación de las tecnologías gubernamentales de la biopolítica para subyugar los cuerpos y las poblaciones que integra como elemento fundamental la sobreespecialización de la violencia y tiene como fin comerciar con el proceso de dar muerte” (Valencia, 2010: 147). Sujetos que presentan una resistencia al poder, que llevan a cabo un empoderamiento – si lo entendemos como “procesos que transforman contextos y/o situaciones de vulnerabilidad y/o subalternidad en posibilidad de acción y autopoder, revirtiendo así las jerarquías de opresión” – sólo que distópico:

“Denominamos necroempoderamiento a los procesos que se apegan a lo señalado anteriormente como empoderamiento pero que los reconfiguran desde prácticas distópicas (como el asesinato y la tortura) para hacerse con el poder y obtener a través de éste enriquecimiento ilícito y autoafirmación perversa” (Valencia, 2010: 147).

Toda esta lógica se resume en el eslogan por antonomasia del narco mexicano: “Es mejor vivir cinco años como rey, que cincuenta como buey”. Las filas del narcotráfico en México están compuestas por contingentes de hombres jóvenes que han vivido la precariedad en todas sus formas y cuyos cuerpos han sido marcados con el sello de la dispensabilidad, objetos de la violencia sobre la que se afirma la inmunidad occidental. El escaso valor de la vida humana ya era para ellos un hecho antes de embarcarse en empresas criminales; éstas tan sólo intensifican ese desprecio. Así, el narco mexicano acepta como su destino el morir antes de tiempo sólo porque en tanto *damné*, ya estaba condenado a una muerte temprana; acepta entregar su vida a la violencia porque la violencia ya poseía su vida de otras formas.

La decisión de enrolarse en las bandas y carteles del crimen organizado, aunque siempre despreciable, puede entenderse mejor si se retrata el narcotráfico mexicano como lo que es en la práctica: un Estado paralelo. En México, el narcotráfico financia escuelas y hospitales, impone un código propio de justicia – más parecido, ciertamente, al ajusticiamiento – e incluso cuenta con el

respaldo religioso de un culto propio a la Santa Muerte. En algunas regiones del país, los carteles de la droga han conseguido arrebatarse al Estado el monopolio de la violencia, anulando y suplantando así su autoridad.

Indirectamente, el expresidente Felipe Calderón le confirió legitimidad como Estado paralelo cuando en diciembre de 2006 le declaró la guerra al narcotráfico, signándolo como enemigo – un *hostis*, al decir de Schmitt, y no un *inimicus* –. Una decisión que, por lo demás, no ha hecho sino aumentar la espiral de violencia y recrudecer sus efectos. A los crímenes de Estado – entre los cuales los de Ayotzinapa y Tlatlaya son los que han tenido mayor impacto mediático – se les ha de sumar el lastre de la impunidad. El Estado mexicano es incapaz de ofrecer una respuesta judicial a los delitos porque él mismo es juez y parte. El término *feminicidio*, sin ir más lejos, se consolidó a través del caso conocido como “campo algodoner” en el que se enjuició – y sentenció – al Estado mexicano por la negligencia con la que se trataron – y aún se tratan – los asesinatos de las mujeres de Ciudad Juárez. La extorsión, la manipulación de pruebas – destruidas o plantadas –, la difamación de las víctimas o el recurso a la tortura para la obtención de falsos testimonios son sólo algunos de los ejemplos que respaldan el calificativo de un Estado criminal.

Es aquí donde convergen las dos declinaciones de necropolítica en las propuestas de Achille Mbembe y Sayak Valencia. Para el primero, la necropolítica se muestra en todo su esplendor en las actuaciones de un gobierno que, implantando el estado de excepción y haciendo uso de una violencia que oblitera el derecho, dice estar actuando por el bien de la población y de la ley. Para la segunda, necropolítica es sobre todo la respuesta del crimen organizado que, compuesto de sujetos renuentes a aceptar su condición de precarios, implementan en su extremo las lógicas estatales y capitalistas, arrebatando y defendiendo mediante el terror y la barbarie su derecho a la parte del progreso que les es vetada por la raza. Entre medias, toda una población sufre los efectos del fuego cruzado y de los desesperados intentos de ambas partes por enraizar su dominio a través de la violencia.

2.2.3. Guerra

Estamos ante la manifestación más extrema de lo que Maldonado-Torres había denominado la no-ética de la guerra; la guerra se ha revelado como el efecto natural de la matriz colonial del poder – para ser exactas, la colonialidad del poder encuentra en la guerra su hábitat –. Una guerra que, localizada en las periferias, actúa sin embargo los intereses del mundo desarrollado y, por encima de todas las cosas, sirve al propósito de la inmunización. Conteniéndola más allá de sus fronteras, el biopoder puede a un tiempo instrumentalizar ese estallido bélico como la dosis necesaria de muerte que debe ser inyectada en el imaginario occidental para que su población acepte y desee el sometimiento a cambio de protección; y lucrarse de la matanza mediante la venta de armas – como es el caso de EE.UU. hacia México – o la intervención en los gobiernos periféricos – que puede ser en la forma de una tutela externa, como en México, o de una intervención político-militar como la de Oriente Medio –.

La inmunidad, que necesita de la precariedad, así como la globalización capitalista y neoliberal, que necesita de sus contrageografías, encuentran de nuevo su sucumbir en su propia condición de posibilidad. En los circuitos de la inmunidad-precariada, nadie es ajeno/a a la violencia; desde luego no sus víctimas pero, más allá de lo que persiga la fantasía inmunitaria, tampoco sus perpetradores. Esto porque la guerra no deja a nadie indiferente:

“La guerra no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no sólo compromisos, sino su propia sustancia; en la obligación de llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de acto. Como en la guerra moderna, en toda guerra las

armas se vuelven contra quien las detenta. Es imposible alejarse del orden que ella instaura. Nada queda fuera. La guerra no muestra la exterioridad ni lo otro en tanto que otro; destruye la identidad del Mismo” (Levinas, 1977: 47).

En la guerra, el sujeto que busca afirmarse tan sólo produce las condiciones de su propia destrucción. No hablamos aquí de un pasajero estrés post-traumático sino, como bien expresa Levinas, de la traición de la propia sustancia y la obstrucción de todo futurible acto. Es necesario repetir una vez más esto: la violencia no produce inmunidad, el dominio que busca afirmar es un imposible. Los efectos de la agresión siempre se vuelven contra el agresor: Occidente ha sentido ya demasiadas veces en su carne el horror del terrorismo; hoy sus fronteras se ven sobrepasadas por los millones de personas que huyen de su situación precaria. Pero sobre todo, la vida que en sus fronteras se conserva es una vida que ha sido vaciada de sentido: una vida que, para empezar, ha aceptado separarse de la vasta mayoría de la especie a través de la operación de cesuras como la raza y que, para lograr esto, soporta el embotamiento cotidiano de sus sentidos, toda vez que la guerra sostiene sobre estos sus prácticas. En este contexto cobra aún más sentido la interpretación butleriana de la sujeción en Hegel: el sujeto hace emerger su conciencia contra su cuerpo porque, como más tarde intentaremos defender, el cuerpo no es sólo el enemigo de la inmunidad por llevar sobre sí el sello de la muerte sino también porque es lo que naturalmente nos une al resto de la humanidad; éste es el verdadero sentido del contagio. Es por ello que en la dupla inmunidad-precariada, nos parece ver en la segunda y no en la primera, con Butler, una representación más honesta de la especie:

“La precariada implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica también estar expuestos tanto a quienes conocemos como a quienes no conocemos, es decir, la dependencia de unas personas que conocemos, o apenas conocemos o no conocemos de nada. Recíprocamente, implica vernos afectadas por esta exposición a y dependencia de otros, la mayor parte de los cuales permanecen anónimos” (Butler, 2010: 30).

Esta dimensión de la precariada nos conduce ya al tercer término, también butleriano en su formulación, que completa nuestro análisis: la vulnerabilidad, que esperamos poder proponer como una forma de subjetivación donde el sujeto pueda emerger sin hacer una renuncia que lo incapacite, sin establecer un dominio que lo devore y que, sobre todo, no necesite de la violencia ni de la guerra para subsistir.

3. VULNERABILIDAD

3.1. Necesidades y dependencia

Hemos visto cómo Espósito definía la comunidad como un circuito de donación recíproca y la inmunidad como la tendencia contraria hacia la atomización y la autosuficiencia. La individuación tiene que ver, así, con una negación de las necesidades propias, como si el hecho de ser incompleto/a, de tener una naturaleza gregaria, revirtiera en una disminución del poder del sujeto y de su control sobre el mundo – que, ya hemos argumentado, traduce el miedo a la muerte –. Esto es así, al menos, desde que lo que Hegel llamó eticidad fue quebrada por la ley masculina del Estado. En la eticidad, los hombres y las mujeres vivían en el hermoso término medio en el que individualidad y comunidad eran dos expresiones concéntricas de la misma sustancia. Cuando el poder, cooptado por el Estado, se sitúa desde Roma en un *afuera* de la comunidad, propone Hegel, la razón de ser del individuo – del varón al menos – ya no se encuentra en la comunidad tradicional, la de la sangre, sino en el Estado, el cual comparte con los hombres una participación en el poder a partir de la invitación al dominio de las mujeres – ese ser *señores por sí* – y, como hemos visto por otro lado, también al dominio de los hombres marcados por la raza en los siglos de la colonización europea – que hoy persiste mediante la colonialidad –.

En ambos casos el poder ejercido niega, a través del dominio, la igualdad de una dependencia originaria. Negar, sin embargo, no es lo mismo que anular. La dependencia de los otros y las otras no puede anularse, pero sí puede negarse en el sentido de no querer reconocer la relación. Lo que la Teoría de la Dependencia desvela es lo mismo que ya demostró Hegel: que el esclavo necesita de su amo tanto como el amo es dependiente de su esclavo. El varón que se afirma como sujeto inmunitario nunca es autosuficiente a no ser en la forma de una ficción – lo que Judith Butler llamaba la artimañana del contrato entre el amo y el esclavo –, que no hace sino negar la verdad de una relación en la que necesita igualmente de las mujeres doblegadas – las cuales durante milenios han estado a cargo de los cuidados – y los varones racializados – quienes a través de su trabajo y el sacrificio de su corporalidad producen lo necesario para mantener el bienestar del sujeto inmunitario –. La necesidad, por lo tanto, en tanto que no puede ser cancelada jamás, es ocultada en la forma de una negación violenta que acude a la agresión porque ésta produce la fantasía de que el perpetrador de la violencia es un ser independiente. La naturalización de esta negación se objetiva en la forma política del reconocimiento, a través de la que se busca no sólo afirmarse como un sujeto autónomo sino que los/as otros/as reconozcan también esta afirmación; o, lo que es lo mismo, sólo en tanto que mi ficción de autonomía es aceptada y compartida por los/as otros/as puedo yo afirmarme como un sujeto inmunitario también. Pero las necesidades, siempre, pese a todo, siguen estando ahí.

Nos parece que resignificar el valor que se le ha dado social y filosóficamente a las necesidades constituye un capítulo fundamental de toda ética que quiera proponerse como contraria a la dominación. Así lo hizo, en este sentido y hermosamente, Levinas:

“Vivir de algo no equivale a extraer una parte de la energía vital. La vida no consiste en buscar y consumir los combustibles provistos por la respiración y la alimentación, sino, si se puede decir, en consumir alimentos terrestres y celestes. Si depende así de lo que no es ella, esta dependencia no se da sin contrapartida, contrapartida que, a fin de cuentas, anula la dependencia. *Esto de lo que vivimos no nos esclaviza, lo gozamos*. La necesidad no podría interpretarse como simple falta, a pesar de la psicología que de ella hace Platón, ni como pura pasividad, a pesar de la moral kantiana. El ser humano se complace de sus necesidades, es feliz de sus necesidades. La paradoja de “vivir de algo” o, como diría Platón, la locura de esos placeres, está precisamente en una complacencia frente a aquello de lo que depende la

vida. *No dominio por una parte y dependencia por otra, sino dominio en esta dependencia*” (Levinas, 1977: 133).

La saciedad no nos ofrece una imagen más cierta del ser humano que su hambre, del mismo modo que la felicidad no es una cancelación de las necesidades sino en realidad un darse a ellas, abrazarlas como motor de nuestros actos. Necesidad no es exactamente falta; la verdadera tragedia no reside en la necesidad – de las personas, de las cosas – sino en no tener los medios para satisfacerla. Pero también sin duda es trágica la malversación que de las necesidades hace el sistema capitalista y su brazo publicitario, por el que se hace pasar por necesidad la posesión de un teléfono móvil cuya fabricación provoca la esclavitud y la guerra en el Congo, o la satisfacción de un deseo sexual que oculta la violencia racial y patriarcal que sustenta la prostitución. No todo lo que se nos presenta como necesidad, diremos, merece ser colmado. Orientarse en el siglo XXI en el mapa de las necesidades es, lo reconocemos, una tarea cada vez más ardua, pues las cosas se nos presentan ahora como producto de una cadena eterna que cubre su violencia constitutiva con el velo de la ignorancia. A modo de brújula, nosotras propondremos esta fórmula: la verdadera necesidad acerca a los otros y a las otras, no los/as desplaza; se da en la forma de la reciprocidad, es un dar a la vez que un recibir. Una necesidad que se sustente en la desconexión con el sufrimiento del otro o de la otra y de una continua expropiación de su trabajo, de su ser, de su sustancia, sin el ofrecimiento de una correlativa donación, es una necesidad de la que debemos sospechar de inmediato.

Cuando Maldonado-Torres explicaba la idea de raza, lo hacía a la vez denunciando que la Modernidad había estructurado el mundo “sobre la base de la falta de reconocimiento de la mayor parte de la humanidad como sujetos donadores”, lo cual necesariamente “legitima dinámicas de posesión más bien que de intercambio generoso” (Maldonado-Torres, 2007: 28). No es sólo que haya una desigualdad entre quiénes y cuánto reciben y quiénes y cuánto dan, sino que el racismo – al igual que hace el patriarcado – viene a invertir esta escena y así, pese a que son los grupos oprimidos los que más ofrecen – las poblaciones periféricas y las mujeres en general – son las élites las que, en la medida en que el reconocimiento parte de ellas, se presentan sólo a sí mismas como donadores (pues son las creadoras de la ciencia, las artes, la religión o la economía toda vez que ellas mismas se han asegurado de destruir ciencias, artes, religiones o economías *otras*). Precisamente por ello, Maldonado-Torres (2007: 32) realiza el siguiente viraje:

“En la actitud des-colonial, el sujeto en la posición de esclavo no simplemente busca reconocimiento sino que ofrece algo. Y ese alguien a quien lo ofrece no es el “amo” sino otro esclavo. El movimiento ético de esclavo a esclavo plantea una paradoja, pues envuelve la suspensión radical de la dialéctica de reconocimiento dominante y de los intereses inmediatos de los sujetos en cuestión. Así, podríamos decir que la dialéctica de reconocimiento de señor y siervo, o amo y esclavo, encuentra su oposición más radical en la paradoja de la donación y el reconocimiento entre esclavos que caracteriza la actitud descolonial”.

La *paradoja de la donación* es una salida de emergencia de los circuitos de la dominación. Pero es, también, un dardo dirigido a las entrañas del derecho que se encarga de lo *propio*. Es, sí, una vuelta a la *communitas* espositiana del circuito de donación recíproca, pero una vuelta que ha de realizarse desde unas condiciones históricas muy concretas en las que los individuos y los sujetos son ya un hecho. Hegel sabía que no se podía regresar a Grecia, que la eticidad había relampagueado en el cielo de lo universal para no volver jamás. La paradoja de la donación, para tener algún tipo de efectividad transformadora en el momento en que vivimos, no debe enquistarse en la añoranza de épocas pretéritas ni tratar de revivir experiencias históricas cuyas condiciones de posibilidad desaparecieron hace tiempo – si bien rescatar estas experiencias puede de alguna forma estimular nuestra imaginación –. No debe ser una utopía: debe localizarse aquí y ahora, en esta tierra y este tiempo, y su tarea es además urgente.

Cuando el feminismo dio con el concepto de los cuidados, y aunque no en todas partes se sintió, el mundo dio un vuelco. Aquello que había sido causa de opresión durante milenios, de repente se reivindicaba como la punta de lanza de un proyecto emancipador, un movimiento análogo a lo que Marx efectuó con el trabajo. La humanidad necesita de los cuidados, dicen las feministas; podríamos decirlo mejor en tono kropotkiniano: la humanidad es esa especie que necesita de los cuidados. Ser humano es ser dependiente y ninguna fantasía puede cambiarlo. En lugar de intentar cambiarlo, dicen las feministas, vamos de una vez a abrazarlo: dejemos de expulsar la educación en el cuidado de aquello que constituye la integridad de una persona. “Cuidar es tan importante que no deberíamos hacerlo sólo las mujeres – dicen – os invitamos también a ello a vosotros, varones”. Pero el cuidado es el extremo más opuesto a la masculinidad tal como se ha venido construyendo en Occidente durante los últimos milenios, porque este tipo de masculinidad se asienta, lo hemos dicho ya, en la premisa de que es posible lograr la autonomía y, habiendo negado las necesidades propias, se anestesia también el afecto ante las necesidades ajenas. Nos urge, por lo tanto, llegar a una comprensión del ser humano que, resignificándolas, dándoles el valor que merecen, ponga en el centro las necesidades como el puente hacia los otros y las otras.

3.2. Volver la vista al cuerpo

Así como la ética del don nos lleva a una vuelta – incompleta, un mirar hacia y no volver a – la comunidad, así también la necesidad nos invita a repensar el cuerpo. Durante este trabajo hemos venido presentando el cuerpo como un espacio de negación ante la emergencia de la conciencia inmunitaria, o como objeto de una hiper-intensificación en los circuitos de la precariedad. En ambos casos, lo que prevalece es su destrucción, ya sea a partir del dominio que sobre él ejerce la conciencia o como efecto de las marcas del género y la raza que identifican el espacio de la dispensabilidad.

El feminicidio mexicano es producto de esto. Se mata a quien se ha marcado previamente como dispensable en una secuencia de destrucción del cuerpo que no comienza con la agresión sino con los mecanismos de subjetivación de la cultura racista de la globalización, que se solapa en cada tiempo y lugar con las formas locales de patriarcado. Nos preguntamos aquí, entonces, si verdaderamente la filosofía occidental ha sido un fracaso rotundo a la hora de pensar el cuerpo o si existe algún asidero desde el que emprender su resignificación. Y creemos encontrar en Merleau-Ponty la respuesta.

A través de la concepción que del cuerpo ofrece Merleau-Ponty debemos ser capaces, en un solo movimiento, de superar problemas tan trascendentales para la filosofía occidental como son el binarismo sujeto-objeto, yo-otro o la relación del ser con la historia o, cuanto menos, ser capaces de despejar algunos obstáculos para emprender el camino hacia su superación.

“El cuerpo – dice Merleau-Ponty – es nuestro medio general de poseer un mundo” (Merleau-Ponty, 1993: 163). Ahora bien, sigue diciendo, “mi cuerpo no es solamente un objeto entre los demás objetos, un complejo de cualidades sensibles entre otras, es un objeto sensible a todos los demás, que resuena para todos los sonidos, vibra para todos los colores, y que proporciona a los vocablos su significación primordial por la manera como los acoge” (Merleau-Ponty, 1993: 230). Lo que hace a mi cuerpo un cuerpo es la *percepción*. Así, la percepción y no la racionalidad aparece en su sistema filosófico por primera vez en el centro, y lo hace en oposición frontal a la tradición cartesiana que se instaló en el corazón de la Modernidad: “sí hay un acto humano que de una vez atraviesa todas las dudas posibles para instalarse en plena verdad: este acto es la percepción”.

Que la percepción se convierta en la piedra angular de la ontología humana implica que la facultad sensible, y con ella el cuerpo, surgen de pronto como la dimensión humana por excelencia. Pero Merleau-Ponty tiene mucho cuidado en no caer de nuevo en el solipsismo. El cuerpo y lo sensible, en lugar de negar la conciencia y la racionalidad como éstas hicieran con ellos, ahora buscan abarcarlas, las comprenden. “En el hombre – dice Merleau-Ponty – la afectividad se penetra de inteligencia”. No hay contraposición entre el cuerpo y la conciencia porque, a través de la percepción, somos ya cuerpo consciente. El cuerpo no puede ser más un objeto sobre el que la conciencia pueda ejercer su dominio porque yo soy siempre ya cuerpo; lo que soy es un cuerpo. Pero el cuerpo no puede ejercer tampoco su dominio sobre la conciencia porque lo que lo constituye como cuerpo, esto es, la percepción, es ya y desde el principio también conciencia.

Las implicaciones de lo que significa ser un cuerpo van aún más allá de esto. Como cuerpo, dirá Merleau-Ponty (1993: 27), “estamos cogidos en el mundo y no conseguimos desligarnos del mismo para pasar a la conciencia del mundo”. La fantasía racionalista que alumbró la ciencia como el ámbito de regulación del conocimiento de los objetos, y que parte de un sujeto que puede abstraerse de su relación con el mundo y con las cosas para estudiarlos *objetivamente*, queda así en entredicho. Por ello:

“El primer acto filosófico sería, pues, el de volver al mundo vivido, más acá del mundo objetivo, devolver a la cosa su fisonomía concreta, a los organismos su manera propia de tratar al mundo, su inherencia histórica a la subjetividad, volver a encontrar los fenómenos, el estrato de experiencia viviente a través de la que se nos dan el otro y las cosas, el sistema “*Yo-El Otro-las cosas*” en estado de nacimiento, despertar de nuevo la percepción y desbaratar el ardid por el que ésta se deja olvidar como hecho y como percepción en beneficio del objeto que nos ofrece y de la tradición racional que ella funda” (Merleau-Ponty, 1993: 77).

Merleau-Ponty no deja espacio para la separación entre interioridad y exterioridad, porque todo se da desde el principio confusamente revuelto:

“La experiencia del cuerpo nos revela un modo de existencia más ambiguo. Si trato de pensarlo como un haz de procesos en tercera persona – “visión”, “motricidad”, “sexualidad” – advierto que estas “funciones” no pueden estar vinculadas entre sí y con el mundo exterior por unas relaciones de causalidad, están todas confusamente recogidas e implicadas en un drama único. El cuerpo no es, pues, un objeto. Por la misma razón, la conciencia que del mismo tengo no es un pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara. Su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre algo diferente de lo que es, es siempre sexualidad a la par que libertad, enraizado en la naturaleza en el mismo instante en que se transforma por la cultura, nunca cerrado en sí y nunca rebasado, superado. Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así pues, soy mi cuerpo, por lo menos en la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total. Así, la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad” (Merleau-Ponty, 1993: 215).

Vivir las cosas, las relaciones, el mundo, comprende <en sí la capacidad de pensarlos. Pero este pensamiento de las cosas que se sustenta en la percepción es un modo de conocer afectado, no objetivo, un saber que se experimenta y cuya verdad se parece más al golpe de la manzana en la cabeza de quien descubre la gravedad que a la asepsia del químico cuyos guantes y mascarilla lo separan siempre de su experimento. Es un conocimiento implicado, que parte de la afectación y no de la separación. Y precisamente por ello, extenderá sus consecuencias a la relación entre el yo y

los/as otros/as.

3.3. El problema yo-otro, problema occidental

Si el cuerpo se halla enredado en el mundo, razona Merleau-Ponty, es de esperar que esta situación no sea sólo así para mi propio cuerpo sino también para el cuerpo de los otros y las otras:

“Si mi consciencia tiene un cuerpo, ¿por qué los demás cuerpos no tendrían consciencias? Evidentemente, esto supone que la noción de cuerpo y la noción de consciencia se transforman profundamente. [...] Se trata de reconocer que el cuerpo, como edificio químico y conjunto de tejidos, está formado por empobrecimiento a partir de un fenómeno primordial del *cuerpo-para-nosotros*, del cuerpo de la experiencia humana o del cuerpo percibido, que el pensamiento objetivo inviste, pero del que éste no ha de postular el análisis acabado. En lo referente a la consciencia, debemos concebirla, no como una consciencia constituyente, como un *ser-para-sí*, sino como una consciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como *ser-del-mundo* o existencia, ya que es solamente así que el otro podrá aparecer en la cumbre de su cuerpo fenomenal y recibir una especie de “localidad”. Bajo estas condiciones, las antinomias del pensamiento objetivo desaparecen” (Merleau-Ponty, 1993: 362).

La modalidad de *ser-del-mundo* nos implica a todos y a todas, como antes se hiciera con los procesos de un solo cuerpo, en un drama único. En otro lugar dirá que “el primer objeto cultural, aquel por el que todos existen, es el cuerpo del otro como portador de un comportamiento” (Merleau-Ponty, 1993: 369); un comportamiento en el que yo me reconozco en tanto también soy un cuerpo que percibe:

“Es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo; en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez” (Merleau-Ponty, 1993: 365).

Es lo que en su obra póstuma, *Lo visible y lo invisible*, expresa con una belleza tal que merece la pena reproducir:

“De pronto, estalla la evidencia de que allí también, minuto a minuto, la vida es vivida: en algún lado detrás de esos ojos, o más bien ante ellos, o incluso en torno a ellos, y proveniente de no sé qué doble fondo del espacio, otro mundo privado se hace visible a través de la trama del mío y, por un momento, es en él que yo vivo, ya no soy más que el que responde a esa interpelación que se me hace. Ciertamente, una mínima pizca de atención que presto me persuade de que ese otro que me invade no está hecho más que de mi sustancia: sus colores, su dolor, su mundo, precisamente en tanto suyos, ¿cómo los concebiría yo sino según los colores que yo veo, los dolores que yo sentí, el mundo en que vivo? Al menos, mi mundo privado ha dejado de ser sólo mío, ahora es el instrumento con el cual otro actúa, la dimensión de una vida generalizada que se ha injertado en la mía” (Merleau-Ponty, 2010: 23).

En lugar de buscar en mí misma/o la originalidad de un pensamiento propio, en lugar de afanarme en construir mi identidad como un castillo, de rodearme de murallas que me protegen del contacto con unos otros o unas otras que pueden resquebrajar mi autonomía, en lugar de negar en mí todo atisbo de dependencia, Merleau-Ponty propone que la única modalidad de existencia es ese encabalgamiento entre mi cuerpo y el mundo y entre yo y los/as otros/as.

La filosofía merleau-pontiana en este punto recuerda también a la propuesta de Levinas. También en *Totalidad e Infinito*, Levinas se interroga por la manera en la que se ha asentado la relación entre el Mismo y el Otro en una ética que conduce necesariamente a la guerra y que es preciso reconducir:

“Es necesario invertir los términos. Para la tradición filosófica, los conflictos entre el Mismo y lo Otro se resuelven por la teoría en la que lo Otro se reduce al Mismo o, concretamente, por la comunidad del Estado en la que bajo el poder anónimo, inteligible, el Yo vuelve a encontrar la guerra en la opresión tiránica que sufre por parte de la totalidad. [...] El empeño de este libro se dirige a percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad, a percibir allí el Deseo, donde el poder, por esencia asesino del Otro, llega a ser, frente al Otro y “contra todo buen sentido”, imposibilidad del asesinato, consideración del Otro o justicia. Nuestro empeño consiste en mantener, en la comunidad anónima, la sociedad del Yo con el Otro, lenguaje y bondad. Esta relación [...] le está impuesta más allá de toda violencia, por una violencia que lo cuestiona totalmente. La relación ética, opuesta a la filosofía primera de la identificación de la libertad y del poder, no está contra la verdad, va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad” (Levinas, 1977: 71).

Para Levinas, el problema de la ética de la Modernidad que lleva una y otra vez a la guerra es también el mecanismo inmunitario, lo que él entiende como definición de la libertad: “mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo” (Levinas, 1977: 69). La única forma de relación que procura esta ética, razona él, es la reducción de lo Otro al Mismo. En consecuencia, Levinas propone una forma de Yo que esté expuesto a una violencia distinta – y que, ulteriormente, pueda no vivirse como violencia – que es la que surge del cuestionamiento constante de mi identidad por parte de los otros y las otras.

Esta nueva ética encuentra su inspiración en el *rostro* como la figura que recuerda al Mismo que siempre hay algo o alguien que lo trasciende y que lo saluda, que lo invita, que lo seduce: “el deseo metafísico tiende hacia lo absolutamente otro” (Levinas, 1977: 57). El rostro prefigura lo Infinito, aquello que desborda toda existencia:

“Lo que irrumpe como violencia esencial en el acto es la excedencia del ser con respecto al pensamiento que pretende contenerlo, la maravilla de la idea de lo infinito. [...] Contener más de lo que se puede abarcar es, en todo momento, hacer estallar los cuadros de un contenido pensado. [...] La conciencia no consiste en igualar el ser con la representación, en tender a la luz plena donde se intenta esta adecuación, sino en desbordar este juego de luces – esta fenomenología – y en realizar acontecimientos cuya última significación – contrariamente a la opinión heideggeriana – no llega a develar” (Levinas, 1977: 53).

Esta idea está también presente en Merleau-Ponty (1993: 364) cuando afirma que “la evidencia del otro es posible porque no soy transparente para mí mismo”. En ambos casos el Yo renuncia a la consecución de una forma acabada de identidad que se consumiría en la imposible experiencia de hacer de nuestra conciencia el objeto de su propio conocimiento.

Sin embargo, las propuestas de Merleau-Ponty y Levinas se muestran irreconciliables a propósito de una dimensión fundamental: la historia.

3.4. Encontrar en la vida las estructuras fundamentales de la historia

Para Levinas, la historia es el ámbito de la totalización y, en tanto que la verdadera ética ha de

apuntar a lo infinito, el objetivo de la existencia es más bien el de superar la historia:

“La idea del ser que desborda la historia hace posibles entes a la vez comprometidos con el ser y personales, convocados a responder por su proceso y, en consecuencia, ya adultos, pero, por esto mismo, entes que puedan hablar, en lugar de prestar sus labios a una palabra anónima de la historia. La paz se produce como esta aptitud para la palabra. La visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en que no se habla. No apunta al fin de la historia en el ser comprendido como totalidad, sino que pone en relación con lo infinito del ser, que deja atrás la totalidad” (Levinas, 1997: 49).

La visión de Levinas a este respecto tiene también mucho de benjaminiana, acaso por las influencias en ambos autores del pensamiento judío. Para los dos, el poder parece situarse en un espacio de exterioridad con respecto a la historia desde el que le es posible cooptarla. La historia es el ámbito por excelencia de la guerra sólo porque es el ámbito por excelencia del poder. La afirmación de que los individuos *prestan sus labios a una palabra anónima de la historia* recuerda también a las propuestas de Foucault y Butler sobre los mecanismos de sujeción. Los sujetos, insertos en la historia, hablan la palabra del poder o son hablados por el poder. Su identidad no precede a la historia sino que está compuesta por ésta toda ella. Y sabemos por Benjamin que la historia es un tiempo homogéneo y vacío producido por la violencia del poder. En este sentido se expresa también Levinas cuando apremia a “dejar atrás la totalidad”, que es la historia. Sólo que su pensamiento, atravesado de punta a punta por lo religioso, ofrece una alternativa radicalmente externa a la historia que no nos parece muy operativa a la hora de iniciar una transformación ética del vivir:

“La distancia que separa felicidad y deseo, separa política y religión. La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento. La religión es Deseo y no lucha por el reconocimiento. Es la excedencia posible en una sociedad de iguales, la de la gloriosa humildad, de la responsabilidad y el sacrificio, condición de la misma igualdad” (Levinas, 1977: 87).

En la filosofía de Levinas hay un cierto tono de renuncia. No queda claro si la paz que propone puede alcanzarse efectivamente en *este reino*, su fe parece estar puesta en la sanación que procuraría la depuración de la relación ética de la comunidad humana con la divinidad. Y precisamente por ello termina por reproducir el movimiento de la conciencia desventurada hegeliana: vuelve a refugiarse en la interioridad.

“La interioridad es la posibilidad misma de un nacimiento y de una muerte que no extraen de ningún modo su significación de la historia. La interioridad insta un orden diferente del tiempo histórico en el que se constituye la totalidad, un orden en el que todo está pendiente, en el que siempre sigue siendo posible lo que, históricamente, no es ya posible. El nacimiento de un ser separado que debe provenir de la nada, el comienzo absoluto, es un acontecimiento históricamente absurdo. Igualmente la actividad salida de una voluntad que, en la continuidad histórica, marca, en todo momento, la punta de un nuevo origen. Estas paradojas se superan por el psiquismo” (Levinas, 1977: 79).

O también:

“La interioridad está esencialmente ligada a la primera persona del yo. La separación sólo es radical si cada ser tiene su tiempo, es decir su interioridad, si cada tiempo no es absorbido en el tiempo universal. Gracias a la dimensión de la interioridad, el ser se niega al concepto y resiste a la totalización. [...] La discontinuidad de la vida interior interrumpe el tiempo histórico. La tesis del primado de la historia constituye para la comprensión del ser una elección en la que la interioridad es sacrificada. El presente trabajo propone otra opción. Lo real no debe estar determinado solamente en su objetividad histórica, sino también a partir del *secreto* que interrumpe la totalidad del tiempo histórico, a partir de intenciones

interiores. El pluralismo de la sociedad sólo es posible a partir de este secreto. [...] El acceso a la realidad social a partir de la separación del Yo, no es devorado en la “historia universal” en la que sólo aparecen totalidades. La experiencia del Otro a partir de un Yo separado sigue siendo una fuente de sentido para la comprensión de las totalidades” (Levinas, 1977: 81).

Con Levinas, finalmente, el pluralismo de la sociedad emerge como una multitud de yoes que se comunican entre sí los pensamientos que pueden arrancarse al *secreto*. Son yoes que viven en la truculenta tesitura de estar volcados sobre sí mismos en la interioridad al tiempo que tendidos hacia los/as otros/as por el deseo metafísico y por los cuales se dejan cuestionar, y todo ello tratando de escapar a la totalización que de ellos hace la historia, con la vista puesta en la trascendencia de lo infinito inasible por el pensamiento. Representan, sin duda, una forma de yo que se muestra afectado por los otros y las otras, pero de los y las cuales también sospecha en la medida en que puedan ser agentes del poder y la historia que buscan poseer su garganta para hacer pasar a su través gritos de guerra. Por encima de todas las cosas, el levinasiano es un sujeto que no quiere ejercer la violencia y no quiere hacerlo porque efectivamente siente como propio el dolor ajeno, pero su estrategia de resistencia al poder es un replegarse que no deja de parecernos pasivo.

Entre la política y la religión, nosotras, con Merleau-Ponty, proponemos en cambio encontrarnos en la historia. El deseo metafísico levinasiano, en este sentido, se nos revela verdaderamente utópico:

“El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca. [...] El deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza. [...] El deseo es absoluto si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible. La invisibilidad no indica una ausencia de relación, implica relaciones con lo que no está dado, de lo cual no hay idea. [...] La inadecuación no designa una simple negación o una oscuridad de la idea, sino, fuera de la luz y de la noche, fuera del conocimiento que mide los seres, la desmesura del Deseo” (Levinas, 1977: 58).

Frente a esta concepción Merleau-Ponty, en la misma línea pero por otros cauces, llegará a una conclusión muy distinta:

“La consciencia descubre en sí misma, con todos los campos sensoriales y con el mundo como campo de todos los campos, la opacidad de un pasado originario. Si experimento esta inherencia de mi consciencia a su cuerpo y a su mundo, la percepción del otro y la pluralidad de las consciencias no ofrecen ya dificultad” (Merleau-Ponty, 1993: 362).

Merleau-Ponty invierte el esquema que hemos venido trabajando y propone, no ya sólo que la cooptación de la vida por el poder es un imposible, sino que en realidad es la vida la que entraña la historia:

“Debemos volver a lo social, con lo que estamos en contacto por el solo hecho de que existimos, y que llevamos atado en nosotros antes de toda objetivación. La consciencia objetiva y científica del pasado y de las civilizaciones sería imposible si yo no tuviese con ellos, por el intermediario de mi sociedad, de mi mundo cultural y de sus horizontes, una comunicación como mínimo virtual, si el lugar de la república ateniense y del imperio romano no se encontrara marcado en alguna parte en los confines de mi propia historia, si esos no estuvieran instalados en tales confines como otros tantos individuos por conocer, indeterminados pero preexistentes, si no encontrase en mi vida las estructuras fundamentales de la historia” (Merleau-Ponty, 1993: 373).

Para él, el deseo por lo otro no se da bajo la forma de un invisible sino de un no-visible, lo cual es sensiblemente distinto. Aquello que posibilita que los sujetos puedan percibirse como un

ser-del-mundo es el hecho de que existimos primeramente en la dimensión de seres históricos, lo que Merleau-Ponty (1993: 254) formula en la expresión de que el cuerpo “segrega tiempo”, que “toma posesión” de él, que “hace existir un pasado y un futuro para un presente”, que, en suma, “hace el tiempo en lugar de sufrirlo”. Es esto lo que trasluce en su afirmación de que “la percepción se da siempre bajo el modo de un impersonal”. A diferencia de Levinas, que hace de una interioridad en primera persona lo constitutivo de los seres humanos, Merleau-Ponty propone que la percepción nos une a todos/as en un espacio de encuentro que es impersonal, cuya expresión más acabada es la historia:

“Que el mundo sensible y el mundo histórico son siempre intermundos, ya que son lo que, más allá de nuestras visiones, las hace solidarias entre sí y solidarias con las de los demás, las instancias a las que nos dirigimos desde que vivimos, los registros en que se inscribe lo que vemos, lo que hacemos, para hacerse allí cosa, mundo, historia (Merleau-Ponty, 2010: 82).

Si seguimos pensando la identidad como el reino de una primera persona del singular, entonces esto que todas y todos construimos juntos/as, la historia, seguirá apareciendo siempre como violencia contra un Yo. Si, por el contrario, hacemos el ejercicio merleauPontiano de pensar la identidad como un impersonal, ya abrimos, por lo pronto, la posibilidad de comprender la historia como aquello que los cuerpos segregan, algo que se parece menos a una herida que no se consigue cerrar – porque no se querría cerrar, porque sería una herida que no necesariamente duele – y más al lenguaje que se sostiene y se enriquece en la comunicación con los/as demás.

3.5. Quiasmo

Es fundamental comprender que lo impersonal en Merleau-Ponty no es una ausencia de sujetos sino un entrecruzamiento de estos, un quiasmo. Precisamente por ello no es tan sólo la suma de muchos sujetos, de todos los sujetos que viven como interioridades separadas pero a la vez conectadas, sino verdaderamente un revoltijo, un amasijo de sustancias que no casualmente, como veremos después, llamará carne:

“El quiasmo en lugar del Para-Otro: eso quiere decir que no sólo hay rivalidad yo-otro, sino co-funcionamiento. Funcionamos como un cuerpo único. [...] El quiasmo no es solamente intercambio yo-otro (los mensajes que éste recibe llegan a mí, los mensajes que yo recibo llegan a él), es también intercambio de mí con el mundo, del cuerpo fenoménico con el cuerpo “objetivo”, de lo que percibe con lo percibido: lo que comienza como cosa termina como conciencia de la cosa, lo que comienza como “estado de conciencia” termina como cosa. (Merleau-Ponty, 2010: 191).

Es lo que también explica con esta bella metáfora:

“Esta concentración de los visibles alrededor de uno de ellos, o este estallido hacia las cosas de la masa del cuerpo, que hace que una vibración de mi piel se vuelva lo liso y lo rugoso, que yo siga con los ojos los movimientos y los contornos de las cosas, esa relación mágica, ese pacto entre ellas y yo por el que yo les presto mi cuerpo para que ellas se inscriban en él y me den su semejanza, ese pliegue, esa cavidad central de lo visible que es mi visión, esas dos hileras en espejo del vidente y de lo visible, del tocante y de lo tocado, forman un sistema bien ligado con el que yo cuento, definen una visión en general y un estilo constante de la visibilidad del que yo no puedo deshacerme. [...] La carne (la del mundo o la mía) no es contingencia, caos, sino textura que vuelve en sí y le conviene a sí misma” (Merleau-Ponty, 2010: 132).

Así pues, “la consistencia del cuerpo, lejos de rivalizar con la del mundo, es por el contrario el

único medio que tengo de ir al corazón de las cosas, haciéndome mundo y haciéndolas carne” o, lo que es lo mismo, “el cuerpo pertenece al orden de las cosas, como el mundo es carne universal”. Sólo así toma pleno sentido la afirmación de que somos un “pliegue”:

“El espectáculo percibido no es ser puro. Tomado exactamente tal como lo veo, es un momento de mi historia individual y, como la sensación es una reconstitución, supone en mí los sedimentos de una constitución previa, estoy, como sujeto sensor, colmado de poderes naturales de los que soy el primero en asombrarme. No soy, pues, en palabras de Hegel, un “agujero en el ser”, sino un hueco, un pliegue que se ha hecho y que puede deshacerse” (Merleau-Ponty, 1993: 230).

Para Merleau-Ponty, somos cuerpos que segregan historia y que estamos, no unidos, sino entrecruzados en un quiasmo, somos sujetos hechos de percepción, que es una sustancia impersonal, somos un pliegue de la carne universal. Nada existe por fuera de nuestros cuerpos: existir es hacer al mundo carne y a la carne, mundo. Dehiscencia del uno en la otra y de la otra en el uno. Ante este orden de cosas, de nada sirve buscarse en la interioridad, pues los pensamientos hacen del mundo su patria y la conciencia sólo se encuentra en la vivencia del pensamiento.

3.6. Pliegue

Ya adelantamos al principio que vislumbrar una forma adecuada de pliegue era el objetivo de este trabajo. De momento, hemos llegado a esta noción por Merleau-Ponty; nuestro propósito ahora es tratar de hacerlo dialogar, por medio de Sayak Valencia, Agamben y Butler, con Foucault.

Deleuze (1990, 135), en su libro sobre Foucault presenta la noción de pliegue a propósito de los modos de resistencia ante el poder:

“Franquear la línea de fuerza, rebasar el poder sería plegar la fuerza, hacer que se afecte a sí misma, en lugar de afectar a otras fuerzas: un “pliegue”, según Foucault, una relación de la fuerza consigo misma. Hay que “doblar” la relación de fuerzas mediante una relación consigo mismo que nos permite resistir, escapar, reorientar la vida o la muerte contra el poder”.

En lo que, siguiendo a Sayak Valencia, hemos denominado necroempoderamiento, podemos reconocer efectivamente un pliegue. Los sujetos racializados, en lugar de aceptar la posición precaria que les es dada por el poder, se apropian de sus mismos medios – la violencia, la mercantilización de los procesos del vivir – y los explotan para sus fines. En tanto que el poder busca ejercer el monopolio de esos medios por intermediación del derecho, los sujetos endriagos se vuelven sin miramientos contra el poder, oponiéndole a éste toda su capacidad mortífera. ¿Podemos dudar de que esto constituya un pliegue, según los términos de Foucault? No. ¿Nos satisface este pliegue como forma de resistencia al poder? Tampoco.

¿Cómo huir, entonces, de esta paradoja? Quizá Agamben pueda proporcionarnos una posible salida. Concretamente, su distinción entre *secularización* y *profanación* nos parece clave para entender el fenómeno mexicano:

“La secularización es una forma de remoción que deja intactas las fuerzas limitándose a desplazarlas de un lugar a otro. [...] La profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana. Una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso. Ambas son operaciones políticas: pero la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado; la segunda desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado” (Agamben: 2005b, 102).

Visto así, podemos afirmar que lo que los endriagos operan no es una profanación del poder sino sólo su secularización. Se encuentran a la cola de una secuencia por la cual la violencia fue primero arrancada de la comunidad, cooptada por una religión que ya sólo representaba los intereses de una parte de esa comunidad, objetivada después en el Estado y, por último, arrebatada a éste por las organizaciones distópicas que surgen en las contrageografías de la globalización. Agamben y Valencia coinciden en este punto:

“Lo que no puede ser usado es, como tal, consignado al consumo o a la exhibición espectacular. Pero eso significa que profanar se ha vuelto imposible (o, al menos, exige procedimientos especiales). Si profanar significa devolver al uso común lo que fue separado en la esfera de lo sagrado, la religión capitalista en su fase extrema apunta a la creación de un absolutamente Improfanable” (Agamben: 2005b, 106).

Si incluso los procesos del morir se han vuelto mercancía para el mercado, ¿qué queda entonces a la profanación? El reto es efectivamente inmenso, tanto que Agamben(2005b, 119) considera que “la profanación de lo improfanable es la tarea política de la generación que viene”. Pero la restitución de lo que ha sido cooptado por el poder – lo sagrado – al uso común ha de venir acompañada, no se olvide esto, de la creación de un nuevo uso, lo cual es “posible para el hombre solamente desactivando un viejo uso, volviéndolo inoperante” (2005b, 112).

En la secularización de la violencia llevada a cabo por el crimen organizado en México no vemos un nuevo uso, sino exactamente el mismo, que se dirige incluso contra la misma población. Plegar sin profanar, esta es la hazaña mortífera de los sujetos endriagos. Y la clave está en que, por mucho que se hayan vuelto contra el poder, lo han hecho afirmando exactamente sus mismos contenidos. El endriago quiere ser, también, un sujeto inmunitario; por ello ejerce la violencia sobre la misma población que lo hacía el poder contra el que se *revuelve*. El crimen organizado mexicano sólo ha cambiado un dominio por otro y, como recién llegado, lo ha hecho implantando un régimen incluso más brutal y sanguinario.

Para realizar un verdadero pliegue profanatorio debemos ir más allá, debemos desactivar primero los viejos usos. Y lo que hemos defendido en este trabajo como uso primordial de la violencia es el mecanismo de la inmunidad. La violencia sirve a la inmunidad, éste es su uso más secreto. Por ello aquí proponemos la vulnerabilidad como un tercer término entre la inmunidad y la precariedad, que pueda redirigir el uso de la violencia. Y Judith Butler, como Merleau-Ponty, piensa en el cuerpo como el escenario donde emerge el sujeto vulnerable:

“Es en el cuerpo donde encontramos una serie de perspectivas que pueden ser, o no ser, nuestras. La manera en que soy encontrado, o sostenido, depende fundamentalmente de las redes sociales y prácticas en las que vive el cuerpo, de cómo soy considerado y tratado y de cómo esta consideración y este trato hacen vivible o no dicha vida. Así, las normas de género mediante las cuales yo llego a entenderme a mí misma o entender mi capacidad de supervivencia no están hechas sólo por mí. Yo ya estoy en manos de otros cuando trato de plantearme quién soy, yo ya estoy contra un mundo que nunca elegí cuando actúo de esta manera. De donde se infiere, entonces, que ciertos tipos de cuerpos parecerán más precarios que otros según qué versiones del cuerpo apoyan o suscriben la idea de la vida humana que es merecedora de protegerse, de cobijarse, de vivir, de ser objeto de duelo” (Butler, 2010: 83).

Somos vulnerables en tanto nuestras vidas están siempre en manos de otros. Emergemos como sujetos, digámoslo con Merleau-Ponty, porque en nuestras vidas se encuentran las estructuras fundamentales de la historia. Pero ser vulnerable en este aspecto no debería ser una invitación a la violencia sino al cuidado. No nos parece que Foucault y Judith Butler hayan dado con toda la verdad cuando afirman que el sujeto sólo emerge como objeto de un necesario sometimiento. No

nos cabe duda de que esto es así hoy, en una época en la que el biopoder ha conseguido fabricar y mantener la ficción de que la vida humana sólo puede darse bajo sus términos. Pero profanar, según Agamben, es exactamente esto: devolver al uso común lo que ha sido cooptado por el poder. Y para ello es urgente proponernos los/as unos/as a las/os otras/os una nueva forma de existencia.

Si Judith Butler está en lo cierto cuando afirma que la guerra sostiene sus prácticas sobre los sentidos, parece evidente que el primer paso para la paz es profanar nuestra propia afectividad. Y hemos visto, con Merleau-Ponty, el universo tan complejo al que pueden dar a luz nuestros sentidos y nuestra percepción. Hemos visto con él que ser un cuerpo supone la vulnerabilidad más extrema como pliegue de una carne que vive en común. De la que dependemos. Que nos afecta. Y ser un sujeto vulnerable puede ser de esta manera algo muy distinto de la precariedad, y también algo muy diferente a la pasividad levinasiana.

Asumir la vulnerabilidad, nuestra condición de mortales, nuestra dimensión doliente, como dato primero de nuestro ser, debe dar lugar no a una guerra de todos contra todos, sino precisamente a una ética de los cuidados que redirija el rumbo del flujo político, en primer lugar haciendo desaparecer la raza, el género o la clase como pretextos para establecer cesuras entre las vidas que merecen ser conservadas y las que no. Una ontología social semejante debería repercutir también en la construcción de la corporalidad y la subjetividad de manera que el cuerpo no fuera ya más aquello que debe ser negado o constantemente vulnerado, sino precisamente el centro de la resistencia. Es necesario profanar nuestro propio cuerpo, deconstruirlo, desactivar los dispositivos que producen nuestra subjetividad desde la sumisión, la victimización y el miedo.

En un estado de excepción como el mexicano, esperar que la solución del feminicidio venga de la mano de las autoridades es sencillamente una utopía. Ahora bien, para clausurar el estado de excepción es necesario primero profanar el poder, de manera que se neutralice toda posible secularización del mismo. Es por esto que frente al ideal de enriquecimiento capitalista y neoliberal, al ideal de blanqueamiento racista y al ideal de femineidad sumisa patriarcal queremos oponer una vulnerabilidad combatiente, insurrecta, que haga del cuerpo el instrumento de la liberación y que instituya en los cuidados el horizonte ético para generar nuevos usos a medida en que desactivemos los dispositivos que hoy sustentan la producción en serie de muertas y muertos. Pero para comenzar siquiera a imaginar un proyecto de resistencia semejante debemos primero desembarazarnos de las explicaciones unidimensionales que, al reducir los significados de habitar un cuerpo humano, reducen también las posibilidades de resignificarlos.

En un escenario extremo como el del feminicidio mexicano, donde no se tiene nunca del todo claro si el estado es un estado fallido o un estado terrorista, es inevitable que se disloquen, resquebrajen o caigan por su propio peso los muros que sustentan la retórica de la democracia neoliberal. Y así como en el Primer Mundo es esta retórica la que significa nuestras vidas y nuestros cuerpos en una única dirección, así también en la tragedia de México vemos dibujarse un sinfín de líneas quebradizas, una constelación doliente de posibilidades humanas truncadas que, desorientadas, privadas del amparo de la justicia y el derecho, buscan nuevas vías de sustento, nuevos modos de subjetivación, nuevas formas de situarse en el mundo. Algunas de estas vías se presentan como aún más mortíferas y terribles que las anteriores – las prácticas necropolíticas del crimen organizado –, pero son también numerosas aquellas otras que optan por abrazar la vulnerabilidad como verdad ontológica y que hacen de la ética de los cuidados el horizonte de una nueva política – colectivos de madres de las víctimas del feminicidio, activistas y ONGs, periodistas independientes, investigadoras feministas, etc. –.

La violencia, entonces, tal como la hemos analizado y diseccionado, tiene un doble efecto epistemológico: por un lado, la agresión y el asesinato tienen como objetivo el empobrecimiento del mundo; en tanto violencia patriarcal, el feminicidio es un llamado constante a aceptar de una vez

por todas las reglas de un patriarcado que se hace más feroz a medida que se encuentra más débil; en tanto violencia económica, el feminicidio es también la consecuencia de la explotación económica y la preservación de los privilegios de una minoría ante la miseria de millares de mujeres que no encontrarán otra salida de la pobreza que la muerte; y, en tanto violencia racista, es también el efecto de la colonialidad que sólo coloca a una irrisoria minoría en el espectro de la humanidad que merece ser conservada y que, lejos de reconocer la riqueza de las diferencias, marca a fuego los cuerpos otros con el sello de desechables.

Pero también, y paradójicamente, en la medida en que hace saltar por los aires todo tipo de ficciones y abstracciones que tienen por objetivo orientar y prefabricar los significados de la vida humana, esta violencia extrema y multidimensional nos desvela el cuerpo como centro neurálgico de infinitud de ejes de significación. Así, ser un cuerpo significa vivir en el mundo enredadas en conceptos, dispositivos y artefactos que pueden efectivamente destruirnos o de los cuales podemos adueñarnos: algunos de ellos requerirán una desactivación completa y, a otros, tendremos que encontrarles nuevos usos. La violencia tiene también este efecto: en la medida en que sus resultados son así de devastadores, que la injusticia se hace sencillamente insoportable, nos desafía a desandar los pasos que nos han llevado hasta aquí y a cuestionarnos la complejidad de nuestra identidad y nuestra ética si queremos efectivamente arrebatarse a la violencia el empobrecimiento al que somete el mundo y cuyo resultado más extremo es la muerte.

Hemos dicho de la frontera que es el mecanismo inmunitario por excelencia, la plasmación gráfica del racismo. El hecho de que el feminicidio mexicano encuentre su expresión más icónica en la frontera con Estados Unidos, pero también los eventos que sacuden nuestro continente mientras escribimos estas líneas, nos parece una ocasión que no podemos pasar por alto para profanar también el concepto de frontera. Debemos a Gloria Anzaldúa (2012) la expresión más acabada de una frontera combatiente. Para Anzaldúa, vivir en la frontera significa saber que la propia identidad es un collage de conceptos, que lo que somos varía en el espacio y en el tiempo, y que un mismo sujeto puede transitar las fronteras de su identidad como si ésta fuera un mapa. Saber que nuestro cuerpo es un campo de batalla y, aun así, no hincar jamás las rodillas ante el fuego cruzado; saltar toda alambrada, trepar todo muro, atravesar todo mar aunque en nuestra precariedad debamos hacerlo en patera y traspasar toda frontera para arrancarle la paz a la guerra y nuestras vidas a unos poderes que han decidido que algunas de ellas no merecen ser vividas.

La verdadera profanación, en suma, es aquella que corta el nexo entre violencia y derecho y que inaugura, como quería Benjamin, el verdadero estado de excepción que es la apertura de un espacio para la acción humana. Mientras tanto,

“Del estado de excepción efectivo en el cual vivimos no es posible el regreso al estado de derecho, puesto que ahora están en cuestión los conceptos mismos de “estado” y “derecho”. Pero si es posible intentar detener la máquina, exhibir la ficción central, esto es porque entre violencia y derecho, entre la vida y la norma, no existe ninguna articulación sustancial. Junto al movimiento que busca mantenerlos a cualquier costo en relación, existe un movimiento contrario que, operando en sentido inverso en el derecho y en la vida, intenta en todo momento desligar lo que ha sido artificiosa y violentamente ligado. Es decir: en el campo de tensión de nuestra cultura actúan dos fuerzas opuestas: una que instituye y pone y otra que desactiva y depone. El estado de excepción es el punto de su máxima tensión y, a la vez, lo que al coincidir con la regla hoy amenaza con volverlos indistinguibles. Vivir en el estado de excepción significa tener la experiencia de ambas posibilidades y aun así intentar incesantemente, separando en cada ocasión las dos fuerzas, interrumpir el funcionamiento de la máquina que está conduciendo a Occidente hacia la guerra civil mundial” (Agamben, 2005a: 290).

Recordémonos las unas a los otros que es posible construir, en palabras de Maldonado-Torres

(2007: 36) “un mundo donde la guerra ya no presenta más la norma sino la auténtica excepción”. Recordémonos, mejor, que si es posible construirlo es porque nuestros cuerpos no tienen por qué prestarse a la palabra anónima de la historia que el poder instrumenta; que si es posible efectuar un verdadero pliegue profanatorio es porque nosotras/os ya somos, desde el principio, pliegue. Que si es posible profanar la historia es porque sus estructuras fundamentales se encuentran en nuestra vida; porque somos nosotras/os quienes supuramos tiempo, quienes segregamos historia. Que si queremos frenar la matanza, acabar con la destrucción serial de los cuerpos – de las mujeres y de los hombres – debemos comenzar por aceptar que existimos como mundo que se hace carne y que, por ello, establecer un dominio sobre los otros cuerpos es abrir una herida en el nuestro; que, en fin, no hay inmunización violenta alguna que se pueda llevar a cabo sin que *lo real devore con ello su esencia*.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio.

2005a. Estado de excepción. Homo Sacer II, I. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.

2005b. Profanaciones. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.

2007. *Qu'est-ce qu'un dispositif?*. Payot&Rivages, París. Traducción de Anthony Sampson.

ANZALDÚA, Gloria. 2012. *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza*. AuntLuteBooks, San Francisco.

BROWN, Wendy. 2014. *La política fuera de la historia*. Ediciones Enclave de Libros, Madrid.

BUTLER, Judith.

2010. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Editorial Paidós mexicana, México D.F.

2014. *Mecanismos psíquicos del poder*. Ediciones Cátedra, Madrid.

CANO, Germán. 2010. “El resentimiento como estrategia de poder”; en ARRIBAS, Sonia; CANO, Germán y UGARTE, Javier (coords.). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Ed. Catarata, Madrid.

CASTRO, Rodrigo. 2010. “Neoliberalismo y gobierno de la vida”; en ARRIBAS, Sonia; CANO, Germán y UGARTE, Javier (coords.). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Ed. Catarata, Madrid.

CHÁVEZ, Helena. 2013. “Necropolítica. La política como trabajo de muerte”. *Revista Ábaco*, 2ª época, vol. 4, n° 78, pp. 22-30.

DUSSEL, Enrique. 1994. *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Plural Editores, La Paz.

ESPÓSITO, Roberto.

2005. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires.

2006. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu ediciones, Buenos Aires.

FOUCAULT, Michel.

1996. *Genealogía del racismo*. Ed. Altamira, Buenos Aires.

2006. *Seguridad, territorio y población*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

GABILONDO, Ángel. 2010. “El espíritu verdadero, la eticidad (*sittlichkeit*)”; en DUQUE, Félix (ed.). *Hegel, la odisea del espíritu*. Ediciones Pensamiento, Madrid.

GARGALLO, Francesca. 2009. “Feminismo y Globalización: una mirada desde América Latina”; en BERLANGA, Mariana y Jose Luis Ferreyra. *Mujer y violencia: el feminismo en la era de la globalización*. Colección Cuadernos del Seminario, n°2.

HEGEL, Georg.

1953. *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, tomo II. Revista de Occidente, Madrid.

1981. *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.

HERNANDO, Almudena. 2012. *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción*

sociohistórica del sujeto moderno. Ed. Katz, Madrid.

JEFFREYS, Sheila. 2011. *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo*. Ed. Paidós, Buenos Aires.

LEVINAS, Emmanuel. 1977. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme, Salamanca.

MALDONADO-TORRES, Nelson. 2007. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”; en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 127 – 167.

MBEMBE, Achille.

2011. *Necropolítica*. Ed. Melusina, Madrid.

2012. “Necropolítica, una revisión crítica” en *Estética y Violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*, Museo Universitario Arte Contemporáneo/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MENDOZA, Brendy. 2014. “Los fundamentos no-democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica postoccidental”; en ESPINOSA, Yuderkys y Diana Gómez (eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

MERLEAU-PONTY, Maurice.

1993. *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona.

2010. *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión, Buenos Aires.

MIGNOLO, Walter.

2003. *Historias locales/ diseños globales*. Ed. Akal, Madrid.

2009. “La colonialidad: la cara oculta de la Modernidad”; en BREITWIESER, Sabine, Cornelia Klinger y Walter Mignolo. *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*. Catálogo de exposición.

MONÁRREZ, Julia Estela.

2002. “Feminicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001”. *Debate Feminista*, nº 25, pp. 279-305.

2009. *Peritaje sobre Feminicidio Sexual Sistémico*. Corte Interamericana de Derechos Humanos.

O.N.U. 2012. *Violencia feminicida en México. Características, tendencias y nuevas expresiones en las entidades federativas. 1985 – 2010*. O.N.U. Mujeres, Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres. México.

QUIJANO, Aníbal. 2000. “El fantasma del desarrollo en América Latina”. *Revista del Cosla*, nº1, pp. 38 – 55.

RANCIÈRE, Jacques. 2009. *El reparto de lo sensible: estética y política*. Libros Arces-Lom, Madrid.

RONQUILLO, Víctor. 2004. *Las muertas de Juárez. Crónica de una larga pesadilla*. Ediciones Temas de Hoy, Madrid.

SASSEN, Saskia.

2003. *Contradeografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Traficantes de sueños, Madrid.

2007. *Una sociología de la globalización*. Ed. Katz, Madrid.

SCHMITT, Carl.

1983. *La defensa de la Constitución*. Editorial Tecnos, Madrid.

2002. *Legalidad y Legitimidad*. Editorial Struhart&Cía, Buenos Aires.

2006. *Concepto de lo Político*. Ed. Struhart&Cía, Buenos Aires.

SEGATO, Rita Laura. 2014. “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres”; en ESPINOSA, Yuderkys y Diana Gómez (eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

TORRES, María. 2013. “Las mil muertes del cuerpo. Iconografías del crimen, estéticas del miedo en el México narco”. *Revista Historia Autónoma*, 2, pp. 157 – 179.

VALENCIA, Sayak, 2010. *Capitalismo gore*. Editorial Melusina, Madrid.

ZABLUDOVSKY, Jacobo. 2010. “La paz. ¡Qué horror!”. *El Informador*, versión digital, 12/04.