



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FILOSOFÍA POLÍTICA

VIDA Y PODER. UN ANÁLISIS DEL BIONECROPODER EN MÉXICO

TESIS  
PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
CARLOS CASTAÑEDA DESALES

NOMBRE DE LA TUTORA  
DRA. GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA  
(Posgrado de filosofía UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
DRA. GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA  
(Posgrado de filosofía UNAM)  
DRA. ÉRIKA LINDIG CISNEROS  
(Posgrado de filosofía UNAM)  
DR. ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS  
(Posgrado de filosofía UNAM)

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. Junio 2019



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Para Alejandra A. y Duna, ellas me han enseñado que en medio de la furia de los tiempos es posible reinventar el amor de muchas formas.**

## Agradecimientos

Van mis agradecimientos a todas las personas que hicieron posible esta tesis y aunque no diga el nombre de cada una, las traigo en el corazón, que es una forma de decir memoria. Sin éstas, difícilmente hubiera tenido las herramientas, el tiempo y los espacios para leer, escribir y asumir el trabajo que una investigación necesita. En particular agradezco a la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda que como asesora siempre estuvo al pendiente y me acompañó en este recorrido con su lectura y libros que me recomendó. A Dr. Armando Villegas Contreras que nuevamente me apoyó abriendo espacios y provocando la reflexión filosófica pero principalmente porque su amistad me ha mostrado lo diferente que soy de mi mismo. A la Dra. Érika Lindig Cisneros por su lectura atenta y crítica. A la Dra. Rosaura Martínez Ruiz por darme de su tiempo y leer mi trabajo. Al Dr. Gerardo de la Fuente Lora por leer mi tesis y estar al pendiente. A la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, ella mi maestra y a quien debo estar en este momento de mi formación profesional, gracias nuevamente.

A mi pa, mi ma, hermanas y hermano porque representan eso que hace que las cosas sean posibles en mi vida pero no es fácil valorar porque pasa como algo normal, quizás como las preguntas que hace Bertolt Brecht en su poema; *preguntas de un obrero que lee* debo preguntar para darle una respuesta a mi agradecimiento: ¿Quién construyó...?

Finalmente agradezco a mi universidad: Universidad Nacional Autónoma de México y su programa de posgrado por haberme dado las herramientas para realizar la investigación. A CONACYT por haberme apoyado como becario en el periodo que tienen los estudios de doctorado.

## Planteamiento del problema

La vida es una problemática que nos interpela; principalmente en un tiempo en que avances biotecnológicos y dispositivos<sup>1</sup> de poder han reorganizado la manera de valorarla y concebirla. Si como anuncia Gilles Deleuze en su lectura de Nietzsche<sup>2</sup>; toda forma de vida es una forma de valorar, estamos en momentos para reconocer dispositivos que la valoran y producen; analizarlos y denunciarlos. Dispositivos que tejen relaciones de poder en los que se cruzan vida y política.

Necesitamos pensar la vida como resultado de determinadas relaciones. Por ello, en esta investigación nos interesa hacer un análisis del siguiente problema: ¿Cómo se produjo la vida en ciertos dispositivos de poder y saber hasta un presente (el de la realidad mexicana y la cultura occidental) en el que devino “nuda vida”, es decir, la vida a la que cualquiera puede dar muerte pero que es insacrificable? Giorgio Agamben, de quien tomamos el término, argumenta que la “nuda vida” hace referencia a la condición política que en umbrales de la vida moderna interviene la “vida natural” (zoe) y coloca a ésta en mecanismos y cálculos del poder estatal. La política se convierte en biopolítica y la vida desnuda, que en el pensamiento clásico quedaba fuera de las estrategias del poder, deviene el objetivo principal de éstas.

Nuestro problema en ese sentido es el análisis de la reorganización del biopoder y otros dispositivos. Respecto al biopoder, aludiendo a Foucault, podemos decir que es el dispositivo en que gobiernos toman como ámbito de su intervención poblaciones y advierten que no sólo tiene que vérselas con individuos. Dice Foucault:

Los gobiernos advierten que no tienen que vérselas con individuos simplemente, ni siquiera con un “pueblo”, sino con una “población” y sus fenómenos específicos, sus variables propias: natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de las enfermedades, formas de alimentación y de vivienda. Todas estas variables se hallan en la

---

<sup>1</sup> En el primer capítulo de esta investigación precisamos, a través de un breve recuento histórico lo que entendemos por la palabra dispositivo.

<sup>2</sup> Ver, Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986.

encrucijada de los movimientos de la vida y de los efectos particulares de las instituciones.<sup>3</sup>

Los efectos que ha tenido este dispositivo en nuestro presente son considerables. Aunque debemos señalar que, del tiempo de Foucault al nuestro, los cambios son abrumadores en ciencias, tecnologías y acontecimientos sociales. Por ejemplo, en marzo del 2002, Kevin Warwick (Londres), se convirtió en el primer cuerpo conectado a un sistema informático<sup>4</sup>. La tecnología se ha colocado como dispositivo de control y producción de subjetividad. No hay que desdeñar también los acontecimientos en el mundo de la manipulación de genes o el virtual, ni lo que sucede en la exploración del universo. Recordemos que en el 2015 por vez primera se escenificó a escala, con el colisionador de hadrones, el comienzo de la historia del universo. Pero también debemos tener presentes ejercicios de necropolítica<sup>5</sup> que en México llevan a cabo los grupos del narcotráfico y delincuencia organizada que depredan cuerpos y dan cuenta de formas de violencia que exceden la gestión de vida. Por ello nos parece que la tesis de Agamben sobre la “nuda vida” tiene actualidad, con esta figura da cuenta de ese punto en que confluyen el poder soberano y el modelo biopolítico de poder. Aunque no estamos de acuerdo con la tesis de que dicha confluencia tenga como modelo el campo de concentración pues nos parece eurocéntrico, en respuesta y en vía del diálogo, proponemos (de ahí nuestro segundo capítulo) pensar la problemática desde la colonia en México.

Por ésos y otros acontecimientos es conveniente la observación de Gilles Deleuze quien en; *post-scriptum sobre las sociedades de control*<sup>6</sup> menciona que la disciplina como ejercicio de poder, que bien describió Foucault, mutó (porque las fuerzas se reorganizaron) dando paso a ejercicios de poder que tienen otras características. Aunque la eficacia de los dispositivos en sociedades modernas está

---

<sup>3</sup> Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 1-la voluntad de saber*, S.XXI, México, 1991, p. 35.

<sup>4</sup> Ver, Zizek, Slavoj, *Órgano sin cuerpos. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, España, Pre-textos, 2006, p. 33.

<sup>5</sup> Esta palabra la tomamos de los análisis de Achille Mbembe y Sayak Valencia para hacer referencia a un tipo de dispositivo de poder que establece procedimientos en los que se deciden las vidas dignas de ser vividas y aquellas a las que darles muerte es conveniente y rentable para la estructura política. En el curso de la investigación la analizamos de manera más detenida.

<sup>6</sup> Ver, Deleuze, Gilles, “*Post- scriptum, sobre las sociedades de control*” en *Conversaciones 1972-1990*, Pre-textos, España, 2006.

en que convierten la vida en una cuestión biológica, sea con las figuras del encierro o las del “aire libre”. En México, esa reorganización de fuerzas tiene sus singularidades en la producción de un dispositivo que si bien vigila y gestiona la vida también la depreda, por ello señalamos que nuestras situaciones tienen ejercicios de poder que se dan de otra forma; propusimos pensar esto a través de un dispositivo que nombramos: bionecropoder. Lo propusimos porque creemos que se ha vuelto insuficiente analizar esos ejercicios desde el biopoder (que Foucault radiografió en el siglo XVIII) y también vemos que es insuficiente pensarlos desde la noción de necropolítica que propone Mbembe. En México se reorganizan de otra forma. El análisis del poder y la vida también es histórico y pensamos se hace desde las propias situaciones y límites políticos. Por esto proponemos leer los entrecruzamientos entre vida y poder desde la figura anunciada y porque creemos nos permite analizar las lógicas de dominio con las que procede el capitalismo financiero en territorios que denomina periféricos. Deleuze piensa el biopoder desde su situación. Cuando usa las metáforas de la “serpiente” y el “surf” como el deporte que desplaza a los antiguos deportes plantea pensar los dispositivos de poder en sus devenires. También Foucault tenía esa perspectiva, sólo que no tuvo tiempo de analizar los dispositivos de poder que se ejercen al “aire libre” y bajo lógicas de dominio que ya no funcionan con el modelo del Estado-nación, sino a través y en el modelo global de soberanía que no reconoce fronteras y establece redes flexibles y fluctuantes como bien nos lo han mostrado Michel Hardt y Antonio Negri<sup>7</sup>, misma que gobierna la vida de las poblaciones y la mexicana no está fuera de ello. Tampoco tuvo tiempo de pensar la figura del “*homo Sacer*” que Giorgio Agamben ha llevado hasta sus últimas consecuencias, aunque en su trabajo; *Defender la sociedad*<sup>8</sup>, Foucault plantea que el biopoder involucra ejercicios de muerte. La sociedad nazi como paroxismo de la conjunción entre derecho soberano de matar y biopoder. En Foucault está la idea de un dispositivo de poder soberano que

---

<sup>7</sup> Ver, Michel, Hardt y Negri, Antonio, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

<sup>8</sup> Esta obra de Foucault fue traducida por la editorial Piqueta con el título: *Genealogía del racismo*. En los dos casos son los textos que éste usaba en su seminario del colegio de Francia que impartió en 1976. En dichos seminarios, aparece un dispositivo letal que, si bien funciona a través de la administración de la vida, inmediatamente se torna una maquinaria de muerte como fue el caso del dispositivo racial nazi.

irrumpe en el *continuum* biológico y establece su fuerza sobre ciertas vidas hasta volverlas vidas que no son dignas de vivirse. Nuestra investigación está en ese entramado de pensamiento, aunque trata de repensar los dispositivos de poder desde la situación presente, pues en el caso de México vivimos atravesados por el paroxismo de la conjunción biopoder y necropoder. Son “tiempos Gore” como diagnostica Sayak Valencia.<sup>9</sup>

Hay una herencia que ha pensado y piensa los dispositivos del poder. Una comunidad que se construye a partir de las diferencias pues está formada por distintas perspectivas. Este trabajo de investigación se inscribe en dicha herencia desde sus propias necesidades sin pretender homogeneizar los análisis. Más bien tiene como intención entablar un diálogo con algunas de éstas y hacer un diagnóstico de los dispositivos de poder que atraviesan a nuestras sociedades, en particular la mexicana. De ahí que la investigación lleve por título: *Vida y poder. Un análisis del bionecropoder en México*. Esto nos permite hacer un diagrama de los dispositivos de poder que gobiernan la vida y la producen como nuda vida y en México se traducen como violencia radical; cuerpos depredados y sangre. Este es el punto nodal de nuestra investigación.

Antes de anunciar la organización de esta investigación y lo que en cada momento desarrollamos conviene aclarar el tema de la herencia y ciertos aspectos. Nuestra herencia no significa homogenizar todo y mostrar que nos mantenemos idénticos en el devenir, no; significa reconocer justamente aquello en lo que somos diferentes. Hacer una historia fragmentaria de la vida y ciertos dispositivos de poder que la han producido y parcelada no consiste en elaborar una historia monumental como Nietzsche llamaba a los trabajos en donde parece que las ideas guardan su sentido, son inmutables y eternas. Foucault, repitiendo a Nietzsche, nos muestra que el trabajo del historiador como genealogista es todo lo contrario a mantener el sentido; su tarea consiste en mostrar la quimera de ello. Dice Foucault:

El genealogista necesita la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la

---

<sup>9</sup> Ver, Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, Melusina, Barcelona, 2010.

sombra del alma. Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal dirigidas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias; del mismo modo que hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus trastornos y sus resistencias para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia, con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísicos para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen.<sup>10</sup>

Nuestra herencia no supone una identidad en la que las ideas son inmutables y lo único que tenemos que hacer es encontrar la verdad. Si nuestra intención fuera diletante lo sostendríamos, pero no es el interés de esta investigación. Nos interesa analizar algunos dispositivos de poder, hacer su historia, porque queremos llegar a una problemática de nuestro presente que consiste en cartografiar<sup>11</sup> las relaciones de fuerzas que traspasan la realidad mexicana y producen una experiencia de la vida o la muerte. Asumir esto significa anunciar una metodología pero también entablar una rebelión contra toda forma de pensamiento que pretende someter la realidad a esquemas inmutables.

---

<sup>10</sup> Foucault, Michel, "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del poder*, Piqueta, España, 1992, p. 12.

<sup>11</sup> Para Deleuze, la cartografía, relacionada al mismo tiempo con el mapa y con el diagrama, dibuja la forma que toman los mecanismos del poder cuando se espacializan (como en el caso del Panóptico de Bentham y el poder disciplinario descrito por Foucault), pero puede operar también como una "máquina abstracta que expone las relaciones de fuerza que constituyen el poder" dejándolas así al descubierto y abriendo vías posibles de resistencia y transgresión. Sasso, Robert, Villani, Arnaud, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Vrin, Paris, 2003, p. 107.

## **A modo de organización**

La organización de los capítulos atiende a la problemática que anunciamos. Problemática que se centra en dispositivos de poder y saber que han parcelado y construido nuestra experiencia de la vida. Pero como toda organización, ésta también es parcial y atiende a ciertas necesidades tanto teóricas como políticas. Aquí la organización.

El primer capítulo se titula: *Vida, una historia de su devenir en Occidente* y está conformado por cuatro subtemas; nos proponemos, primero, aclarar a qué nos *referimos* con la palabra dispositivo y hacer una breve genealogía de ésta y segundo analizar los dispositivos que han producido la manera en la que entendemos la vida. Dispositivos que estuvieron traspasados por ejercicios de poder y saber y monopolizaron lo que entendemos por vida e instrumentaron prácticas que definieron la organización social. Sólo analizamos algunos dispositivos, lo que no quiere decir que en Occidente no se hayan elaborado más, y los elegimos porque en ellos están los rasgos de una figura de la vida que devino una cuestión nazi; un dispositivo racista que la produjo como nuda vida. Aunque no creemos que éste sea el único paradigma de la modernidad, también proponemos que la nuda vida apareció en la modernidad colonialista.

La definición de vida ha sido un objeto de pugna para los dispositivos. En algún momento la pugna se centró entre las perspectivas idealistas y las materialistas; en algún otro, los triunfos se volvieron notorios, ya sea porque alguna perspectiva tuvo ejercicios de poder que le favorecieron o porque logró construir un orden de verdad. Pensemos, por ejemplo, en figuras mito-poéticas como las bíblicas que llamaron vida a lo relacionado con la creación divina. Su concepción de vida gobernó por mucho tiempo el espacio social pero no por cuestiones alejadas de la política, más bien, porque en ésta estaban en juego una red heterogénea de fuerzas. Fuerzas tanto discursivas como no discursivas que traspasaron los espacios sociales e impusieron una concepción de ésta. Ya desarrollaremos todo esto en su momento.

El segundo capítulo titulado: *Vida y Poder; una historia de su devenir en México* y tiene cuatro subtemas, nuestra intención es analizar nociones que tienen que ver con dispositivos que produjeron y asumieron la vida como un ámbito político después de la conquista de México. En esta parte de la investigación nos interesa principalmente analizar cómo se produjo una figura de la vida desde el proceso de la colonia; cómo se construyó en el choque de fuerzas y en cartografías en las que se produjeron vidas vulnerables y desnudas. Aunado a esto nos interesa, porque la vida en la sociedad mexicana actual se concibe como mercancía, analizar el dispositivo que en la colonia convirtió a los diferentes pliegues de la vida en mercancía.

Nuestro presente tiene una historia que produjo la vida a través de dispositivos de poder que se han entrecruzado y ensamblado; por un lado, el poder soberano, por otro, el biopoder. Estos dispositivos articularon la sociedad colonial y elaboraron una política de la vida que actualmente funciona como bionecropoder. El poder soberano; significaba un despliegue de fuerza (la colonizadora) que en cualquier momento podía dar la muerte sin que esto tuviera consecuencias legales o de cualquier índole. Este poder se relacionaba con la vida a través de la muerte. En cambio, el biopoder, se relacionaba y producía la vida a través de saberes que tenían por objeto sus aspectos básicos. Estos saberes no sólo vigilaban la vida, lo más relevante era que producían subjetividad. La idea consistía en hacer vivir, en vigilar cada movimiento que permitiera el flujo de la vida. Claro, la vida como producto de un sistema productivo que por una parte estaba basado en la acumulación de metales preciosos propia del mercantilismo y por otra en un sistema de esclavitud al que los vencidos fueron confinados como cuerpos animales, desnudos. La vida se relacionaba con el poder en tanto que ésta era productiva. Nos interesa rastrear los dispositivos de poder que traspasaron la sociedad colonial porque de alguna manera han configurado nuestro presente.

¿Por qué nos interesa? Porque habitamos un presente en el que la vida es amenazada y depredada a través de ciertos dispositivos, es decir; la vida está dominada por políticas de excepción en las que la muerte campea y la reducen a

mercancía. En México esta política se ha vuelto una realidad que empezamos a naturalizar, aunque tiene su historia y es resultado de procedimientos de muerte que, como bien señala Mbembe, en las colonias tuvieron su mejor oportunidad. Hay prácticas de esto; la guerra contra el narcotráfico que produce cuerpos mutilados, torturas, violencias de género, económica, la desaparición forzada, la migración (que constituye una pérdida de derechos y da cuenta de cuerpos que quedan fuera de todo marco político), las invasiones en nombre de la defensa de una raza o sociedad, el asesinato que atiende al despojo de los recursos naturales. Algunas de estas prácticas, que configuran la realidad de México, les dedicaremos la última parte de nuestra investigación. Éstas articulan la reorganización de la fase superior del capitalismo financiero, que en territorios del no-ser exigen la desaparición de poblaciones prescindibles. Al lado de este tipo de prácticas que muestran la desmesura del poder soberano, está un tipo de poder que gobierna las poblaciones y se ejerce sobre los aspectos básicos de la vida como salud, natalidad, vivienda, alimentación, distribución de territorios, seguridad pues mantiene el principio de “hacer vivir”. Hay un nuevo dispositivo de poder al que recorren fuerzas soberanas pero también biopolíticas, por ello propusimos denominarlo bionecropoder<sup>12</sup>. Al lado del principio; “hacer morir y dejar vivir” está “hacer vivir y dejar morir”.

El dispositivo de poder se ha reorganizado; es urgente hacer un análisis de éste pues como menciona Giorgio Agamben, es la política que se extiende por el mundo<sup>13</sup>. Por lo anterior, en la última parte de la investigación, analizamos la figura del *Homo Sacer*. Figura que Agamben analiza, pero ya Foucault y Hannah Arendt habían diagnosticado. También planteamos que la noción de bionecropoder nos sirve para pensar el poder soberano y el biopoder que se han reorganizado y articulado en la violencia radical. Esta es la impronta que recorre a México.

En el último capítulo titulado: *Capitalismo y bionecropoder; un dispositivo recorre México*; que cuenta también con cuatro subtemas, buscamos hacer un análisis de ciertas nociones del pensamiento que dan cuenta de un tipo de

---

<sup>12</sup> A esta palabra le dedicamos un subtema en el que explicamos qué entendemos por ella y por qué es el dispositivo que nos da herramientas para narrar las prácticas que recorren a México.

<sup>13</sup> Ver, Agamben Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, España, 2010.

organización política, social y económica que recorre a México y hace proliferar ejercicios de poder. Esta organización política tiene como dispositivo al bionecropoder y produce las condiciones para desarrollar su proyecto de hegemonía y subsumir a territorios y pueblos. Este dispositivo erradica cualquier zona reactiva y coloniza formas de negatividad que no se adecuan a los intereses del capital. Esto provoca que las violencias se ejerzan a través de grupos (narcotráfico, cúpulas empresariales, políticos, etc.) que funcionan como brazos armados de políticas disciplinarias y depredadoras con las que se consolida el capital. La tesis de Jean Baudrillard;<sup>14</sup> sobre la necesidad que tiene el capital global de crear violencias porque éstas son sus correlatos nos parece prudente, aunque también tenemos que repensarla porque generalizarla corre el peligro de hacer invisibles las violencias en sus diferencias. No podemos pensar que las mismas violencias que viven en otras geografías son las que acontecen en México, más si reconocemos que nuestra historia también es la historia del colonialismo. Por ello, en este capítulo analizamos algunos tipos de violencias que produce el bionecropoder (como dispositivo del capital) y con ellas una figura de la vida que es su correlato: la nuda vida.

¿De qué es síntoma lo anterior? De nuestra manera de integrarnos al orden mundial a través de producción masiva de muerte. También analizamos cómo en México se presenta la figura del *Homo sacer* que Giorgio Agamben plantea como paradigma de la política moderna. El problema de nuestro tiempo es que los dispositivos de poder producen espacios en que se articulan políticas de excepción como ya lo anunciamos, es decir, el momento en que la vida ya no forma parte del espacio político, queda fuera de toda forma y es reducida a zoé. En otras palabras, habitamos espacios donde proliferan políticas sobre la vida pero no de la vida.<sup>15</sup>

Aristóteles, en su *Política*<sup>16</sup>, nos había señalado que la vida humana sólo era posible en el espacio político. Para él, la aspiración de todo orden político racional

---

<sup>14</sup> Ver, Baudrillard, Jean, *La violencia de la globalización*, Madrid, Arena Libros, 2003.

<sup>15</sup> También hacía ello dirigimos nuestra investigación; pensar la vida en entramados políticos que la potencien y confirmen, sin que esto involucre una postura romántica o estética necesariamente. Aunque sólo lo trazamos, quizás lo podamos problematizar en otra investigación de forma más detenida.

<sup>16</sup> Ver, Aristóteles, *Política*, Tecnos, España, 2008.

era lograr la unidad. En los primeros libros de su obra, nos presenta las partes que conforman el cuerpo del Estado. Cada parte tiene una función natural. Recordemos que para este pensador el Estado es algo natural y anterior a las partes. De manera que pensar la política significa pensar el todo a través de las partes. El individuo no es una pieza aislada, es parte del todo. A la par que piensa la comunidad política, piensa la comunidad familiar. Mujer, hombre, esclavo, familia, aldea, son partes mínimas del macrocuerpo. La política es el espacio en el que la vida adquiere sentido. La vida se produce como vida humana en la medida en que se encuentra en un orden social que le garantiza una forma. No es posible la vida para este pensador más allá de una forma política. Esta perspectiva política es la que está en crisis en nuestro tiempo pues la vida es producida como un hecho biológico y reducida a su desnudez. En México lo vemos con miles de desaparecidos y en el número de asesinados que cada día incrementan sus índices en balaceras, enfrentamientos y secuestros. La vida es expulsada de toda forma y producida como hecho biológico; la excepción sobre ésta se vuelve la regla. Agamben nos propone pensar lo anterior a través de la figura del poder soberano que como bien nos informa ha adquirido rostros secularizados. Cito:

De ahí la función decisiva, aunque con frecuencia inadvertida, de la ideología médico-científica en el sistema de poder y uso creciente de pseudoconceptos científicos con finalidades de control político: la propia separación de la nuda vida, que el soberano podía llevar a efecto en ciertas circunstancias a partir de las formas de vida, se realiza ahora de forma cotidiana y masiva por medio de las representaciones pseudocientíficas del cuerpo, de la enfermedad y de la salud, y de la “medicalización” de esferas cada vez más amplias de la vida y de la imaginación individual. La vida biológica, forma secularizada de la nuda vida, que tiene en común con ésta la indecibilidad y la impenetrabilidad, constituye así literalmente las formas de vida reales en forma de supervivencia en cuyo seno se aloja inadvertidamente como oscura amenaza que puede actualizarse repentinamente en la violencia.<sup>17</sup>

Nos interesa abrir un espacio para analizar los problemas anunciados, toda vez que los dispositivos de poder han puesto en crisis nociones del pensamiento político y la idea del Estado-nación y se reconfiguran en la forma del Mercado-nación del capital contemporáneo. Así, en el siguiente subtema; *Estado-*

---

<sup>17</sup> Agamben, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre política*, Pre-textos, España, 2010, p. 17.

*nación/Mercado-nación*, siguiendo un universo de análisis, proponemos pensar la manera en la que en México se han transformado nociones como trabajo, fuerzas productivas, etc., que definían al Estado-Nación y han devenido precariedad, violencia extrema, consumo. Para ello hacemos uso de cierta terminología de análisis porque ésta nos da herramientas para pensar el presente de la sociedad mexicana y el lugar que la figura vida tiene dentro de lógicas de dominio.

En el último apartado; nos dedicamos a pensar las relaciones que el bionecropoder ensambla con la vida en el espacio político mexicano y el tipo de sociedad que produce. De manera que pensamos las nuevas configuraciones del capitalismo en nuestro país y la cuota que éste paga para entrar al concierto del mercado internacional. La vida en este tipo de sociedad tiene un valor comercial, ha devenido patente. El bionecropoder, ha vuelto al cuerpo mera carne, vísceras y sistemas orgánicos que pueden comercializarse. La perspectiva de la vida que recorrer nuestros espacios sociales es producto de determinadas relaciones en donde el poder soberano, biopoder y necropoder intervienen y hacen que la vida sea amenazada y depredada. Este dispositivo es producto del sistema de mercado capitalista en donde todos y todo se vuelve mercancía y desecho, por ello, el cuerpo se depreda sistemáticamente y tenemos como resultado una política de la muerte en la que sólo se conserva con vida lo que puede ser usado en la oferta y la demanda del mercado global. Pero este presente representa el resultado de una construcción de la vida que estuvo marcada por una historia en donde la colonia significó hacer entrar a la vida (del conquistado) a la política del vencedor. En esa lógica de dominio la vida devino vida desnuda y mercancía. En México esta construcción se refleja en nuestro presente y sus acontecimientos políticos.

*Siempre el poder muestra y esconde, y se revela a sí mismo tanto en lo que exhibe como en lo que oculta. En cada una de esas esferas se manifiestan aspectos aparentemente incompatibles pero entre los que se pueden establecer extrañas conexiones. Me interesa aquí hablar de la cara negada del poder, que siempre existió pero que fue adoptando distintas características.*

Pilar Calveiro

## Capítulo I. Vida; fragmentos para una historia de su devenir en Occidente

### 1.1. Dispositivo

La palabra dispositivo forma parte del periodo genealógico de la obra de Foucault y designa a la red de “relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos: discursos, instituciones, arquitectura, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, lo dicho y lo no dicho.”<sup>18</sup>

Este término Foucault lo empezó a usar, como estrategia de su pensamiento, a partir de la mitad de los años sesenta, justo cuando se ocupó del tema del gobierno de la población, y aunque la palabra aparece en sus obras de carácter genealógico como; *vigilar y castigar* e *historia de la sexualidad* para designar en un caso el dispositivo de la vigilancia y en otro el de la sexualidad, no da una definición propiamente, se acerca a una definición que es la que ya se anunció en una de sus entrevistas de 1977.

Dicha palabra es de orden estratégico porque con ella Foucault hizo el análisis de las condiciones históricas de nuevos ejercicios de poder que se instalaron en la vida. La palabra dispositivo le permitió articular los ejercicios de poder que traspasaban los cuerpos. Con ésta, pudo generalizar las singularidades históricas. Por ejemplo, en el dispositivo de la sexualidad, los discursos proliferaron para administrar la vida a través del sexo. Dichos discursos, más que prohibir, lo que encubrían era una proliferación de enunciados sobre la sexualidad. Pero no sólo encubrían enunciados, sino prácticas de gobierno. Y si como lo menciona Edgardo Castro<sup>19</sup>, la función del dispositivo es dar una respuesta de urgencia, el dispositivo de la sexualidad fue la respuesta que se produjo como figura del biopoder.

---

<sup>18</sup> Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 2004, p. 147.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 148.

Giorgio Agamben en; *¿Qué es un dispositivo?*<sup>20</sup>, hace un recorrido sumario de la noción que nos ocupa, primero en el ámbito de la obra de Foucault y segundo desde su propia perspectiva. Respecto al primero, nos informa que Foucault produjo la palabra dispositivo por la influencia que la obra de uno de sus maestros, Jean Hypolite, imprimió en él. Agamben se refiere a la obra: *Introducción a la historia de la filosofía de Hegel* que se publicó en el año 1948. En dicha obra y en un capítulo: *Razón e historia*, Hypolite, centró sus análisis de la obra de Hegel en los periodos de Berna y de Francfort que van de los años 1795 y 1796.

En dichos periodos Hegel publicó dos obras importantes, la primera: *El espíritu del cristianismo y su destino* y la segunda; de donde viene la palabra que interesa: *La positividad de la religión cristiana*. En esta última, Hypolite, encontró dos términos que son la clave del que nos interesa rastrear; destino y positividad. Por lo que se refiere al término positividad, éste encuentra su lugar propio en la oposición entre religión positiva y religión natural. Mientras que la religión natural se refiere a la relación inmediata de lo humano con lo divino, el otro se refiere a aquello que viene del exterior y es impuesto a los individuos en una sociedad dada; como ritos y reglas específicas.

Para Agamben, el propósito de Hypolite es mostrar cómo la oposición entre estos términos corresponde a la dialéctica entre razón e historia en la obra de Hegel. Foucault asume dicha cuestión, aunque para él, al contrario de Hegel no se trata de reconciliar las oposiciones, más bien de radicalizar las diferencias y de esa manera tomar posición respecto a una problemática que le interesa y consiste en resaltar la relación de los individuos como seres vivos y el elemento histórico. Cito a Agamben:

Si “positividad” es, según Hyppolite, el nombre que el joven Hegel confiere al elemento histórico, con todo ese peso de reglas, de ritos y de instituciones que están impuestas a los individuos por un poder exterior pero que se halla, por así decirlo, interiorizada en el sistema de creencias y sentimientos, entonces, empleando este término, Foucault toma posición respecto de un problema decisivo del que él se apropia: la relación entre los individuos como seres vivos y el elemento histórico –si entendemos por éste el conjunto de instituciones, procesos de subjetivación y reglas, en cuyo seno las relaciones

---

<sup>20</sup> Ver, Agamben, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?*, Revista de sociológica, año 26, número 73, p.p. 249-264, mayo-agosto de 2011.

de poder se concretan. El objetivo final de Foucault no es –como en Hegel– reconciliar estos dos elementos. Él no hace más que resaltar el conflicto que los opone. Foucault se propone, más bien, investigar los modos concretos por los cuales las positividades (o los dispositivos) actúan al interior de las relaciones, en los mecanismos y en los juegos del poder.<sup>21</sup>

En la cita anterior vemos los rasgos que para Foucault adquiere la palabra positividad. No intenta reconciliar opuestos, sino cribar y acentuar su sentido en el sistema de relaciones; pero relaciones que funcionan como articulaciones de poder que si bien son exteriores a los individuos también se interiorizan.

Lo que Foucault le debe a su mentor es un horizonte discursivo que le permitió llevar a cabo lo que Agamben llama “la poética del pensamiento”<sup>22</sup>, es decir, el momento en el que se produce un término en filosofía. Dicho término le permitió generalizar sus análisis porque el dispositivo no refiere a una tecnología de poder en particular. La palabra remite a un conjunto heterogéneo de elementos como ya se anunció.

Lo anterior nos muestra que aún cuando Foucault rechazó analizar categorías universales o entidades como el Estado, Soberanía, Ley, Poder; no rechazó hacer uso de un término (dispositivo) que le permitió tener un alcance general en sus investigaciones.

A esta investigación le interesa precisar los alcances de esa generalización porque pretende analizar los dispositivos que desde contextos históricos específicos han tomado el espacio de la cultura de Occidente y producido maneras de definir la vida. Claro, le interesan fragmentos, pues no parte de la idea de que el término vida sea un descubrimiento o esencia<sup>23</sup>, sino una producción que se decide en relaciones de poder y saber que circulan en los dispositivos. Este es el núcleo desde el que parte la investigación para analizar el presente y la manera en que se ha construido

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 252.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>23</sup> Ver, Donna Haraway, “Cyborgmanifest” in *Simians, Cyborg, and Women. There invention of natura*, Routledge, EE.UU., 1991. Plantea como tesis la idea de que la naturaleza es una construcción que ha adquirido fuerza en las investigaciones recientes de la historia de la ciencia. En el ámbito de la filosofía pasa lo mismo con muchas de sus nociones, por ejemplo en la que estamos planteando, aunque esto no es algo muy reciente y proviene del siglo XIX., en particular a partir de los análisis genealógicos de Nietzsche que es el primero en plantear de manera frontal una crítica a la metafísica.

un modo de valorar la vida en el orden actual. Modo, que como nos previene Agamben, ha mutado y ha adquirido nuevos elementos que tenemos que analizar.

Antes de continuar con el recorrido que hace Agamben, es necesario mostrar las acepciones que tiene la palabra dispositivo en nuestro diccionario de la *Real Academia Española*:

**dispositivo, va.**

(Del lat. *dispositus*, dispuesto).

1. adj. Que dispone.
2. m. Mecanismo o artificio dispuesto para producir una acción prevista.
3. m. Organización para acometer una acción.
4. f. ant. Disposición, expedición y aptitud.<sup>24</sup>

El término adquiere diversos sentidos, pero hay tres que predominan y que podemos aplicar al saber militar, jurídico y tecnológico. Estos aspectos son los que tiene el uso del término en el contexto de la obra de Foucault y que ayudan a tener una herramienta de análisis que reconoce heterogeneidades. Esto es crucial en la investigación, porque en los dispositivos que han producido figuras de vida hay elementos diversos relacionados con estos ámbitos.

Ahora vayamos al recorrido que hace Agamben del término desde sus propias necesidades teóricas que echan luz sobre esta investigación. Para éste, el término adquiere un significado desde lo que llama; “una genealogía teológica de la economía del gobierno”.<sup>25</sup> Dicha genealogía parte de los primeros siglos de la historia de la iglesia. Ahí, encuentra que el término *oikonomia*, que jugó un papel importante en el pensamiento teológico hacía referencia a la administración del *oikos*, es decir, de la casa.

---

<sup>24</sup> Ver, *Diccionario de la Lengua Española*, 1992. Real Academia Española. 29 de mayo de 2005 <<http://www.rae.es/nivel1/buscon/ntle.html>>

<sup>25</sup> Agamben, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?*, Op. Cit., p. 255.

La oikonomia, para la antigüedad, era la administración de las partes mínimas de la polis. Por esto, Platón y Aristóteles se preocuparon por su unidad. Ésta permitía delimitar el gobierno perfecto del que no. Incluso para Aristóteles, la ciencia del “bien superior”<sup>26</sup>, que es la política, comenzaba por el estudio del oikos para de tal forma llegar a la unidad. ¿Cómo fue que los padres de la iglesia tuvieron necesidad de introducir dicha palabra en la teología? Esto se lo pregunta Agamben y encuentra que ante la discusión que surgió en el seno de la iglesia por la trinidad, que para algunos teólogos fue el riesgo de reintroducir la cultura pagana, Tertuliano, Hipolito e Irineo, introdujeron la palabra para decir, que si bien Dios es uno, en la organización de su casa, su vida y el mundo que creó (oikonomia) trino. De esta manera una palabra que había creado la antigüedad fue introducida en la iglesia cristiana.

De ahí, para este filósofo, viene la esquizofrenia que esta palabra ha creado para nuestra cultura. Esquizofrenia que se cifra en la separación entre la ontología y la praxis. Ahora bien; ¿Qué efectos ha tenido este uso de la palabra dentro de lo que nos interesa? El efecto inmediato es que la palabra dispositivo tiene sus raíces ahí y una fuerte carga teológica, aunque para Foucault se desdoble y adquiriera un sentido radicalmente distinto que tiene que ver con un ámbito práctico y de gobierno. Hay que entenderla como un proceso de gobierno que produce subjetividad. En esta investigación; como los procesos de gobierno que han producido y parcelado figuras de la vida.

Para Agamben lo que articula el sentido de esta palabra, bajo la luz de todo lo dicho, es que hace referencia a una economía que comprende: “un conjunto de praxis, de saberes, de medidas y de instituciones cuya meta es gestionar, gobernar, controlar y orientar –en un sentido que se quiere útil– los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres.”<sup>27</sup> La impronta teológica de esta palabra se hace presente debido a que evoca prácticas que guían a los hombres (las criaturas) hacia el bien.

---

<sup>26</sup> Ver, Aristóteles, *Política*, Op. Cit.

<sup>27</sup> Agamben, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?*, Op. Cit., p. 256.

Ahora bien, el análisis se extiende hasta los efectos prácticos que dicha palabra acarrea. Por ello menciona que las formas de gobernar no sólo son las que despliegan las macro instituciones panópticas, sino y esto es relevante, abarca los mínimos elementos como un bolígrafo, un cigarrillo, teléfonos celulares, escritura, literatura, filosofía, computadoras, vestimenta y para Agamben el dispositivo más antiguo que es el lenguaje.

Los dispositivos construyen sujetos, formas de distribuir la vida. Lo que surge del encuentro entre los dispositivos y seres vivos es lo que produce la subjetividad. En nuestro tiempo hay una proliferación asombrosa de dispositivos. Agamben sostiene que hay que definir la fase extrema del capitalismo como la acumulación de dispositivos. A esta investigación le interesan tres en primera instancia; mismos que consideramos produjeron figuras distintas de la vida y en esa misma lógica sujetos distintos. Vayamos pues a analizar el dispositivo cultural, axiológico y racista.

## 1.2. Vida; luchas entre perspectivas idealistas y materialista (Un dispositivo cultural)

Antes de hacer el análisis de las luchas que desplegó nuestra cultura entre la perspectiva idealista y materialista es importante definir lo que para la investigación es un dispositivo cultural. Para ello tomamos algunos planteamientos de Clifford Geertz, que aparecen en; *La interpretación de las culturas*. En dicha obra Geertz sostiene que la cultura está conformada por una serie de artefactos, tanto simbólicos y de control que son condiciones de posibilidad de la vida humana. Para éste el ser humano es el animal que depende de esos artefactos. Los artefactos han constituido la posibilidad del desarrollo de facultades orgánicas y genéticas. La cultura como condición de posibilidad de nuestras formas de concebir la vida; la vida como producto de la historia e inscrita en relaciones políticas. No hay manera de valorar a ésta fuera de dichos artefactos. Las perspectivas de la vida dependen de esos artefactos y del tipo de fuerzas sociales que dominen la cultura. Desde ahí proponemos entender la noción de dispositivo cultural como campos de fuerzas y artefactos en los que se decide y valora la vida. Así, en este capítulo se trata de hacer una cartografía histórica de algunos campos de fuerzas culturales que han producido perspectivas sobre ella y que ceñimos al idealismo y materialismo. Dice Geertz que hay que pensar la cultura como un programa; “(...) una serie de mecanismos de control—planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman “programas”)- que gobiernan la conducta.”<sup>28</sup> En ese sentido toda producción cultura tiene como objetivo integrar las prácticas humanas. Dos de los dispositivos culturales que produjeron formas de valorar la vida fueron el idealismo y el materialismo. Estos todavía tienen efectos cuando se trata de pensar a ésta, por ello, en este apartado nos damos a la tarea de analizar algunos esquemas de concepciones y prácticas que heredamos de éstos.

Hay un texto de Alexander I. Oparin, *El origen de la vida*<sup>29</sup>, que fue publicado en 1954, donde aparecen, en su primer capítulo: *La lucha del materialismo contra el idealismo y la religión en torno al apasionante y discutido problema del origen de*

---

<sup>28</sup> Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España, 2006, p. 51.

<sup>29</sup> Ver, Oparin I. Alexander, *El origen de la vida*, Editores Unidos, México, 1985.

*la vida*; las luchas entre lo que para esta investigación son los dispositivos culturales que han figurado nuestras nociones de vida. El texto se inscribe en un contexto histórico de guerra fría, pues Alexander Oparin fue miembro destacado de la Academia de Ciencias de la URSS que lo admitió desde 1946. Lo que está en la obra de este científico<sup>30</sup>, que asumió al materialismo dialéctico como guía de su investigación, se encuentra traspasado por lo que significaba el triunfo de los dispositivos culturales que peleaban la organización del mundo: el socialismo y el capitalismo.

Nosotros sabemos del dispositivo que triunfó, pero Oparin, como muchos de su generación, creían que era posible apoyar el socialismo proponiendo cuestiones en ciencia y en lo que tenía que ver con adelantos tecnológicos. Recordemos que tanto en la URSS como en E.U., que representaban los dispositivos mencionados, se desarrollaron carreras de la conquista del espacio, nuclear, así como la carrera por imponer una teoría científica sobre el origen de la vida que es la que nos interesa. Carrera impulsada por fuerzas políticas. Esto nos interesa, porque como ya lo anunciamos, los dispositivos están formados por elementos heterogéneos a partir de los cuales se producen formas de valorar.

La obra de Alexander Oparin es el resultado de un dispositivo (materialista) que le permitió ofrecer una propuesta científica relevante. A nuestra investigación interesa porque ofrece un análisis histórico sobre diversas formas de anunciar la vida. Mismas que adquieren su troquelado, ya sea en un dispositivo idealista o materialista. Aunque para nuestro científico, la única válida, en términos del materialismo dialéctico es la que se desarrolló en las regiones de la URSS y presentó en su obra. Por ello, en una parte sostiene que desconfiaba de las investigaciones que se realizaban en Francia y Norteamérica y que sentaron las bases de la perspectiva que tiene que ver con el descubrimiento del DNA como la estructura básica para anunciar la vida como hoy la entendemos. Hay que

---

<sup>30</sup> La figura del científico para esta investigación está atrapada en relaciones de poder, lo que significa que criticamos la idea del científico como quien está más allá de efectos de poder. El saber científico se produce a través de elementos heterogéneos del poder. La ciencia y el científico han tenido una estrecha relación con luchas para definir el espacio de la cultura; espacio que también es político.

sospechar de esta perspectiva también, porque no quiere decir que sea el modo definitivo de enunciar la vida; quizás es sólo el resultado de un triunfo y la imposición de un dispositivo científico (axiomático). Nietzsche propuso una idea que también forma parte de las tesis que asume esta investigación y que consiste en lo siguiente; la complejidad de la realidad no se elimina de forma definitiva pues de ella sólo tenemos metáforas, antropomorfismos, luchas, figuras; “sólo una X que nos resulta inaccesible e indefinible”<sup>31</sup>. Lo mismo pensamos de nuestro entendimiento sobre la vida.

Dice Alexander sobre las investigaciones que desarrollaban los extranjeros:

La mayoría de los autores extranjeros que se preocupan de esta cuestión (por ejemplo, Devilliers en Francia y Alexander en Norteamérica), lo hacen de un modo por demás simplista. Según ellos, la molécula del gene aparece en forma puramente casual, gracias a una “operante” y feliz conjunción de átomos de carbono, hidrógeno, oxígeno, nitrógeno y fósforo, los cuales conjugan “solos”, para constituir una molécula excepcionalmente compleja de esta substancia especial, que contiene desde el primer momento todas las propiedades de la vida.<sup>32</sup>

*El origen de la vida* está traspasado por luchas y constituido por fuerzas que gobiernan la figura de éste. Luchas donde los saberes se despliegan como estrategias y sucesos de la historia aparecen para mostrar irrupciones y avatares humanos. En la obra, a través de un diagrama histórico, Oparin muestra que no existe manera monolítica de producir figuras de vida, más bien, perspectivas desde las cuales se han impuesto procedimientos para entenderla; choque de espadas. Como cuando dice que la perspectiva Aristotélica de la generación espontánea, que dio cuenta de la vida por mucho tiempo, se volvió la perspectiva oficial de la cultura grecolatina y del medioevo. Perspectiva atravesada por relaciones de poder, por intereses que extrajeron de ella lo que ayudaba al ejercicio del poder.

Aristóteles consideraba que todo lo vivo, por pertenecer a la materia (*hyle*), necesitaba de un elemento que le pudiera imprimir movimiento; forma (*morphe*), ya que la materia por sí misma carecía de éste. En Aristóteles, la principal

---

<sup>31</sup> Nietzsche, Friedrich, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. *El libro del filósofo*, Taurus, España, 2000, p. 91.

<sup>32</sup> Oparin I. Alexander, *El origen de la vida*, Op. Cit., p.p. 17 y 18.

característica de la vida es el movimiento pues sin movimiento es imposible que la materia pueda lograr su propio fin (*entelequia*). Para él el movimiento era una característica de la vida física, aunque ésta sólo era posible porque había algo inmóvil (metafísico) que lo causaba. En *De Motu Animalium* (El movimiento de los animales) dice:

Pues si existe un movimiento al que llamamos primero, éste sería la causa de la generación y de la corrupción, y también igualmente de todos los demás movimientos. Como en el universo, también en el animal existe este primer movimiento cuando ha alcanzado su perfección. Por consiguiente, esto también es para él causa de crecimiento si se produce en alguna ocasión, y de alteración, y si no, no es necesario. Los primeros crecimientos y alteraciones son producidos por otros y por otras causas. Nada puede ser en modo alguno causa de su propia generación y corrupción. Lo que mueve debe ser anterior a lo que es movido, y lo que genera a lo generado, y nada es anterior a sí mismo.<sup>33</sup>

Para Aristóteles la vida física necesitaba algo que la generara, que le imprimiera movimiento. Esta fue la tesis que se apropió la cultura cristiana y la adecuó a la idea de un dios creador. La causa primera Aristotélica fue nombrada; dios, lo que permitió que la vida se definiera como generación espontánea de éste. Aunque es necesario precisar que Aristóteles no tenía una sola perspectiva de la vida, en su obra hay más bien un caleidoscopio desde la que se valora, por eso podemos encontrar una valoración ética, metafísica, política y biológica. De todas ellas con la que se quedó el Medioevo fue la metafísica porque convenía a su política de verdad. Aquí encontramos vestigios de la lógica del Uno-todo que ha defendido la idea de una verdad, un dios, una moral y una figura de vida que devino en totalitarismos y políticas que eliminan las diferencias.

Los planteamientos de Aristóteles, que en algún momento respondieron a un intento de reivindicar una cultura materialista<sup>34</sup> y sensualista pues le restituyeron realidad al mundo, pronto fueron reconducidos a defender el idealismo. Los

---

<sup>33</sup> Aristóteles, *Obras biológicas (De Partibus Animalium, De Motu Animalium, De Incessu Animalium)*, Luarna, Madrid, 2010, p. 293.

<sup>34</sup> Aristóteles frente a su maestro Platón, defendió la materia y el conocimiento a través de ésta, sólo que como sostiene Oparin en su obra, sucumbió a las perspectivas idealistas porque usaron sus planteamientos para legitimar sus instituciones de poder y porque en su concepción de la vida defiende un principio abstracto; la forma, misma que otorga vida a la materia.

intérpretes de la iglesia de fines del siglo IV y principios del siglo V extrajeron de la antigüedad aquello que permitió elaborar una “concepción mística de la vida”<sup>35</sup> como menciona Alexander Oparin.

La cultura del medioevo se apropió de planteamientos que Aristóteles hizo sobre la vida y produjo perspectivas que no abandonaron el principio de que la vida se generaba de manera espontánea o necesitaba una causa abstracta para ser. Para el medioevo dicha causa fue dios. Lo anterior tiene fuerza en nuestro presente, principalmente en situaciones particulares como el caso de la despenalización del aborto, que en abril del 2007 empezó a funcionar en la CDMX y tuvo como principal opositor a la iglesia. Dicha oposición consistió en la defensa de la vida a partir del argumento que plantea que los seres humanos no deben decidir sobre aquello que no les pertenece. Si dios da la vida, como dice la biblia<sup>36</sup>, solamente él debe interrumpirla o decidir sobre ella. Esto no es producto de una mera ocurrencia, forma parte de un dispositivo cultural.

En torno a la idea que produjo el dispositivo cristiano de la vida, como resultado de una fuerza divina, Oparin hace referencia a dos pensadores de la cultura cristiana. Dice:

Basilio de Césarea, obispo de mediados del siglo IV de nuestra era, en sus prédicas de que el mundo había sido formado en seis días, decía que, por voluntad divina, la tierra había concebido de su propio seno distintas hierbas, raíces y árboles, así como también las langostas, los insectos, las ranas y las serpientes, los ratones, las aves y las anguilas. “Esta voluntad divina –dice Basilio- continúa manifestándose hoy día con fuerza indeclinable.”

El “beato” Agustín, que fuera contemporáneo de Basilio y una de las autoridades más conspicuas e influyentes de la iglesia católica, intentó justificar en sus obras, desde el punto de vista de la concepción cristiana del mundo, el surgimiento de la generación espontánea de los seres vivos.

---

<sup>35</sup> Oparin I. Alexander, *El origen de la vida*, Op. Cit. p. 12.

<sup>36</sup> En el *Genesis* bíblico se muestra la manera en que el dios monoteísta fue dando origen a cada uno de los aspectos de la realidad hasta llegar a la vida humana en el sexto día. Según dicho libro, hizo al hombre y la mujer y les dio un lugar paradisiaco en donde vivir con armonía y tranquilidad. Dice el texto: “Entonces, Yahvé formó al hombre con polvo de la tierra, y sopló en sus narices aliento de vida, y existió el hombre con aliento y vida. Luego, Yahvé plantó un jardín en un lugar de Oriente llamado Edén”. *La biblia*, Ediciones Paulinas, Chile, 1989, génesis 2, p. 40.

Agustín aseveraba que la generación espontánea de los seres vivos era una manifestación de la voluntad divina, un acto mediante el cual el “espíritu vivificador”, “las invisibles simientes” infiltraban vida propia a la materia inanimada de la teoría de la generación espontánea con los principios dogmáticos de la Iglesia cristiana.<sup>37</sup>

Para estos pensadores la vida verdadera no estaba relacionada con el hombre biológico; el cuerpo era el enemigo al que se debía someter. La vida, si bien participaba del mundo, provenía de un más allá (dios) que a través de su “voluntad” o sus “simientes” la hacía posible. Era una vida doble, porque una era la verdadera y la otra, la que pertenecía al cuerpo, falsa. Esto fue posible porque en la cultura del medioevo se diversificaron prácticas que rechazaban la sensualidad. Prácticas muy específicas que se desarrollaron en los monasterios y tuvieron repercusiones en el resto de la sociedad.

El historiador Peter Brown en su obra: *El primer milenio de la cristiandad*<sup>38</sup>, analiza cómo los monjes cristianos, que en otros tiempos cuidaban sus cuerpos, asumieron un estilo de vida precario y lleno de horror ante los avatares del cuerpo. Por ejemplos; se cortaban el cabello a ras de la piel, descuidaban su aspecto, asumían horarios extenuantes, se flagelaban y profesaban una vida de humildad.

La vida, valorada a través de prácticas sensuales, que había producido el dispositivo de la antigüedad<sup>39</sup>, fue transvalorada. Triunfó, en su lugar, una perspectiva que le quitó toda fuerza al mundo entendido como materia. “Rebelión de esclavos”<sup>40</sup> le llamó Nietzsche al dispositivo cristiano que colocó en el centro de la cultura una forma de valorar que le quitó al cuerpo cualquier gesto afirmativo. La vida valorada en términos del resentimiento<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> *Ibidem*. p. 13

<sup>38</sup> Ver, Brown, Peter, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Crítica, Barcelona, 1997.

<sup>39</sup> Pensamos en las escuelas helenísticas en donde la premisa era el cuidado del cuerpo y una reafirmación de la vida sensual.

<sup>40</sup> La palabra esclavitud en la teoría Nietzscheana hay que entenderla no en términos de una jerarquía social ni racial, más bien, como una forma de valorar que pone en el centro lo bajo, destierra los instintos, reniega del dolor y resta fuerza a la sensualidad.

<sup>41</sup> El resentimiento, como figura cultural, supone que las fuerzas instintivas no pueden ser descargadas hacia fuera, por lo que se vuelven contra sí mismas. El ser humano se vuelve su propio enemigo, interioriza sus culpas.

La concepción de la vida fue atravesada por determinadas relaciones que llevaron a cabo lo que Jacques Le Goff nombra como una “revolución corporal”,<sup>42</sup> que consistió en la eliminación del lugar preeminente que tenía el cuerpo para las doctrinas antiguas. El cuerpo fue expulsado de la vida cotidiana y con esto se suprimieron prácticas culturales; teatro, circo, estadio y termas, imponiendo en su lugar prácticas que tenían que ver con la interiorización y el recogimiento espiritual como penitencia y confesión. De ahí surgió un nuevo tipo de ejercicio de poder que desplegó su objetivo hacia la interioridad. Este ejercicio de poder, Michel Foucault, lo analizó a través de la tecnología pastoral cristiana que, a diferencia de otras tecnologías, se dio a la tarea de vigilar y conducir cada aspecto del individuo hacia su salvación. Dice Foucault:

El tema de la vigilancia es importante. Hace resaltar dos aspectos de la dedicación del pastor. En primer lugar, actúa, trabaja y se desvive por los que alimenta y se encuentran dormidos. En segundo lugar, cuida de ellos. Presta atención a todos, sin perder de vista a ninguno. Se ve llevado a conocer al rebaño en su conjunto, y en detalle. Debe conocer no sólo el emplazamiento de los buenos pastos, las leyes de las estaciones y el orden de las cosas, sino también las necesidades de cada uno en particular. De nuevo, un comentario rabínico sobre el Exodo describe en los términos siguientes las cualidades pastorales de Moisés: enviaba a pacer las ovejas por turno, primero las más jóvenes, para que encontraran la hierba más tierna, luego las más viejas porque eran capaces de pacer la hierba más dura. El poder pastoral supone una atención individual a cada miembro del rebaño.<sup>43</sup>

La vida de cada una de las criaturas de dios se volvió susceptible de ser conducida a su salvación. Proliferaron exámenes de conciencia y pruebas. El cuerpo, cárcel del alma, debía vigilarse en cada uno de sus aspectos pues en todos resultaba sospechoso y un instrumento del mal. Le Goff<sup>44</sup> nos dice, que incluso el gesto se volvió uno de los principales males ya que permeó en la mentalidad de la cultura medieval una idea que consistía en adjudicarle a las huestes del demonio gestos de todo tipo. Sólo los demonios hacían movimientos en sus rostros. Esto significó que una buena vida cristiana consistía en erradicar los gestos y para ello hacía falta un sistema de vigilancia que, como un buen pastor, ayudara a los

---

<sup>42</sup> Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Altaya, Argentina, 1999. p.40.

<sup>43</sup> Foucault, Michel, *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Paidós, España, 1990, p.p. 102 y 103.

<sup>44</sup> Ver, Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Op. Cit., p. 40.

individuos a acabar con el mal que aparecía en las prácticas cotidianas y en sus cuerpos. El idealismo triunfó frente a una cultura del cuerpo y la materia.

Respecto al tema del gesto en la cultura del medioevo, hay una novela de Umberto Eco; *El nombre de la rosa*<sup>45</sup>, en que los personajes (Guillermo de Baskerville, perteneciente a la orden franciscana, y su ayudante) van a un monasterio, debido a que tenían como misión investigar una serie de asesinatos que habían sucedido. Lo que encuentran está relacionado con un libro de Aristóteles que tenía como tema principal la risa. Curiosamente todos los monjes muertos habían tenido contacto con él. Al final de la novela resulta que a éstos los habían asesinado por consultar dicho libro, que para el bibliotecario era un pecado, porque exaltaba un gesto humano, así que para vigilar y purificar a sus hermanos de orden había puesto veneno en los márgenes de las páginas para que todo aquel que lo leyera no pudiera transmitir lo que contenía. El gesto como el mal, como lo que quita a los seres humanos una vida pura. Además, que ese gesto haya sido la risa, significa que el dispositivo cristiano tuvo como principales elementos fuerzas reactivas que quitaron posibilidad a la alegría, pues de alguna manera ésta representaba una cultura que tenía que eliminarse. La vida no sólo se produjo como resultado de fuerzas abstractas (ideas, dios, voluntad divina, invisibles simientes) sino como un aspecto triste de materia. Finalmente, la vida que el idealismo produjo no podía valorarse más allá de ideales ascéticos. Éstos han formado parte de un dispositivo que frente a todo lo sensual, noble, afirmativo, alegre, impone la negación. Dice Nietzsche al final de *La genealogía de la moral*:

No podemos ocultarnos a fin de cuentas qué es lo que expresa propiamente todo aquel querer que recibió su orientación del ideal ascético: ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra la materia, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo -¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, *una voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no

---

<sup>45</sup> Ver, Eco, Umberto, *El nombre de la rosa*, Ediciones Lumen, 1998.

deja de ser, una voluntad!... Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer la nada a no querer.<sup>46</sup>

Las luchas entre idealismo y materialismo tienen procedimientos para apropiarse del espacio de la cultura y producir subjetividades. En el caso de la cultura que valora la vida en términos resentidos la subjetividad que produce adquiere valores ascéticos y renuncia a la sensualidad. La vida no como una cuestión biológica sino como una cuestión ideal. Por ello hay que pensar que en la cultura grecolatina (antisensual) y del medioevo fue imposible que se figurara al ser humano como un ser biológico, esto implicaba asumir que la vida pertenecía a la materia y eso no formaba parte del imaginario del dispositivo idealista.

¿En qué condiciones un dispositivo materialista se colocó como narrativa dominante para enunciar la vida del que como analizamos más adelante el racismo nazi se apropió y produjo su valor? Alexander Oparin sostiene que a mediados del siglo XVII surgió, gracias al estudio de la naturaleza, una nueva manera de valorar la vida que respondía a procesos objetivos<sup>47</sup>. Esto porque los análisis que emprendieron, a decir de Oparin, los “hombres de ciencias” permitieron dar cuenta de procesos de la vida más allá de la perspectiva de la generación espontánea. Los análisis mostraban que la vida sólo era posible por lo vivo, es decir, nada podía nacer de lo muerto, sino de procesos que la vida misma desplegaba. Así se abrió un nuevo momento para la cultura materialista que puso en cuestión los valores de la teología y la superstición. Además, las academias de ciencias tomaron un papel rector en cuanto a la administración del saber (recordemos que en el medioevo el saber era administrado por la iglesia). Las fuerzas se reorganizaron dando paso a un materialismo que se consolidó en el discurso científico y se apropió de la cultura. Sucedió lo que Nietzsche había visto con la muerte de dios, es decir, sus sombras tomaron el lugar<sup>48</sup>. Las sombras del dispositivo idealista se transvaloraron y dieron nacimiento a una narrativa científica (axiomática) que no por ello dejó de ser dogmática y parcial. El mismo Oparin muestra lo anterior al final del capítulo que

---

<sup>46</sup> Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, España, 2000, p.p. 204 y 205.

<sup>47</sup> Por objetividad hay que entender las leyes constantes de la naturaleza (que elaboran ciertos saberes) y dan cuenta de sus procesos.

<sup>48</sup> Ver, Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Fontamara, México, 1996, p.p. 257 y 258.

hemos analizado, cuando sostiene que, respecto al problema del origen de la vida, únicamente las ciencias naturales modernas pueden dar un cuadro acertado.

El discurso científico se apropió de la cultura, pues de cualquier suceso buscamos una explicación racional que se construya a partir de los “hechos naturales”. La ciencia se ha apropiado de las maneras de anunciar la vida; esto es lo que nos interesa analizar en el próximo apartado de nuestra investigación. ¿Por qué? Porque así podemos entender las condiciones que permitieron que el ser humano se figurara como un ser biológico e históricamente fuera posible entender la vida como un proceso orgánico traspasado por axiomas.

### 1.3. Vida; propiedad del discurso científico (Un dispositivo axiomático)

A partir de mediados del siglo XVII, un dispositivo axiomático, produjo procedimientos y discursos para dar cuenta de la vida. Éste se encargó de elaborar esquemas en donde ésta se presentó regida por leyes y principios objetivos que asumieron que así funcionaba. Se valoró como un hecho que tenía leyes universales e indubitables; como si fuera una esencia y no estuviera traspasada por relaciones de fuerzas y dispositivos. Irrupción del discurso científico.

En este dispositivo se reorganizaron nuevas prácticas, saberes, reglamentos y elementos heterogéneos. El siglo XVII fue un siglo en que imperó el método experimental, es decir; a la naturaleza se le “extrajeron” leyes que daban cuenta de ciertos hechos y éstos se podían experimentar. Como si la naturaleza no fuera producto de dispositivos que le otorga leyes y principios o la organizan de determinadas maneras.

La naturaleza carece de leyes, no es la adecuación de la cosa a nuestra conciencia. Dicha adecuación es arbitraria y las leyes que le adjudicamos son producto, como nos mostró Nietzsche<sup>49</sup>, de una violencia que le imponemos a lo que llamamos así. La naturaleza y sus leyes vienen de fuerzas que organizan y producen el conocimiento. La ciencia y el poder guardan una estrecha relación. Al respecto, en una serie de conferencias que Michel Foucault impartió en Río de Janeiro, entre los días 21 y 25 de mayo de 1973 y que llevan por título: *La verdad y las formas jurídicas*, plantea dos maneras de elaborar la historia de la verdad que presenta de la siguiente manera:

La hipótesis que me gustaría formular es que en realidad hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte, creo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, ahí donde se definen un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de

---

<sup>49</sup> Nietzsche, Friedrich, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral “. *El libro del filósofo*, Op. Cit. p. 85.

subjetividad, dominios de objetos, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior, de la verdad.<sup>50</sup>

Desde esa segunda historia de la verdad vamos a analizar diferentes perspectivas que la biología elaboró de la vida. La biología entendida como una ciencia que trata los problemas fundamentales de la vida orgánica (natural), pues el triunfo de este dispositivo colocó como fundamento a la materia, de ahí el desarrollo del método experimental. En otras palabras, analicemos la manera en la que se produjo una valoración de la vida en términos biológicos. Esta manera de valorar ha permitido el despliegue de un tipo de relación de poder que tiene a la vida (entendida en términos biológicos) como su principal campo de intervención.

La segunda mitad del siglo XVII fue conflictiva porque en ella tomaron fuerza nuevos elementos de un dispositivo que se propuso, de manera definitiva, racionalizar el mundo y construir una verdadera ciencia que diera cuenta de los fenómenos más allá de la religión y el idealismo. Aristóteles y el espíritu religioso fueron desterrados. En su lugar, se empezó a instrumentar una cultura anclada en el *Discurso del método*<sup>51</sup> y pedía como condición de verdad principios claros y precisos. La razón se colocó como condición principal para ello. Esto significó la producción de una “subjetividad burguesa”. René Descartes no sólo sentó las bases para traducir la realidad a un método racional, también dio cuenta de una subversión que estaba en proceso dentro de Occidente. El cógito Cartesiano tuvo su primera puesta en escena en la revolución francesa (1789), misma que a través del guillotinado de Luis XVI mostró que el curso de la historia ya no era una propiedad de dios. El hombre se había apropiado de la historia y se colocaba como soberano del sentido; aunque hay que aclarar que René Descartes propuso como sentido de la realidad al sujeto burgués, ya que éste podía hacer uso de razón y no dependía de ningún tipo de poder. Recordemos que para este tiempo era importante

---

<sup>50</sup> Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, España, 1998, p. 17.

<sup>51</sup> El *Discurso del Método* fue una obra principal de René Descartes y paradigma del pensamiento moderno. En ella, el pensador francés, muestra la importancia que tiene el método racional para llegar a conocer los fenómenos de manera precisa y verdadera. Este filósofo parte del prejuicio de que a través de un método racional la realidad puede ser traducida a principios y axiomas. Realidad y método se corresponden de manera precisa, por ello fue posible que la observación y la experiencia se volvieran los mecanismos más importantes de la ciencia.

que el pensamiento racional fuera autónomo, aspecto que no podía cumplir ninguna otra clase social excepto la burguesa. El monarca dependía del clero y dios, el pueblo de los nobles y burgueses; por lo que la subversión del pensamiento sólo era posible en la burguesía a la que pertenecía René Descartes.

Por lo que se refiere al argumento que sostiene que la revolución francesa fue una revolución burguesa, hay que revisar las prácticas que encuentra el historiador Erick Hobsbawm<sup>52</sup> en su obra: *Las revoluciones burguesas*, en las que analiza cómo nuestro presente tuvo de fondo dos acontecimientos históricos que lo produjeron. Él se refiere a la revolución francesa y a la revolución industrial. Ciencia y tecnología como bases del mundo moderno.

La biología, que todavía no tenía este nombre, pues Lamarck se lo dará hasta el año 1802, estaba constituida por investigaciones que se desarrollaban en Holanda, Dinamarca e Italia. En este último país un nombre marcó el derrotero del nuevo dispositivo; Francesco Redi. Con él se asestó uno de los primeros golpes a la idea de generación espontánea que desde la antigüedad había sido la forma de valorar la vida. La vida es una cuestión que tiene historia.

Para Redi lo vivo no podía surgir de lo no vivo o de alguna semilla divina. La vida tenía un carácter continuo. Para demostrarlo, llevó a cabo algunos experimentos que le permitieron interrogar los hechos. De esa manera ponía fin a una manera de proceder que funcionaba con prejuicios y dogmas. En nuestra investigación el dispositivo del que participó Redi y que llamamos dispositivo axiomático, también funcionó con prejuicios, pues partió del supuesto de que la naturaleza estaba constituida por leyes y principios racionales que impuso la subjetividad burguesa.

El experimento que llevó a cabo Redi consistió en lo siguiente: en unos frascos de gran abertura colocó pedazos de carne, a unos los tapó y a otros los dejó al descubierto, después de un tiempo se dio cuenta que en los frascos que habían estado al descubierto la carne estaba llena de gusanos y en los frascos que había

---

<sup>52</sup> Ver, Hobsbawm, J. Eric, *Las revoluciones burguesas*, Punto Omega, Madrid, 1976.

tapado la carne se conservaba sin ningún tipo de accidente. Para confirmar que la vida no surgía de manera espontánea, volvió a realizar el experimento cambiando, en esta ocasión, el material para sellar los frascos de manera que la carne estuviera aireada y así pudiera también llenarse de gusanos lo que no sucedió. A partir de ahí concluyó que de la carne no había surgido vida de manera espontánea, más bien, las moscas habían depositado sus huevos produciendo de esa manera lo vivo. Así nació, como dice un historiador de la biología, Jean Rostand; “la concepción de la continuidad vital que tenemos aún hoy, pero que sólo se impondrá dos siglos más tarde, después de interminables controversias.”<sup>53</sup>

Karl Kerényi en su obra; *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*<sup>54</sup>, afirma que en la antigüedad había dos formas para referirse a la vida; la primera era la zoé y la segunda bios. Zoé hacía referencia a la vida general y bios a la forma de vida con su caracterización. Zoé era la vida que traspasaba plantas y animales, mientras que bios designaba una forma de vida<sup>55</sup>. Esta distinción la ha retomado Giorgio Agamben en su obra *Homo Sacer* para mostrar que los límites entre una y otra se han difuminado en el dispositivo del biopoder.

Lo que en otro tiempo constituía la distinción entre la vida humana y lo que no, está puesto en cuestión en la política de nuestro tiempo. Por eso para Agamben el campo de concentración es el paradigma, porque en él se despojó al hombre de toda forma y se le colocó como vida biológica. Es decir, como “vida continua” que tiene funciones básicas como respiración, alimentación y crecimiento. En nuestro tiempo hay una afirmación política del dispositivo biológico pues éste define a la vida de acuerdo con relaciones de poder que la reducen a funciones básicas. Este tema es el núcleo de nuestra investigación, por el momento es importante señalar que la manera de valorar la vida que produjo el dispositivo de la biología tiene sus

---

<sup>53</sup> Rostand, Jean, *Introducción a la historia de la biología*, Artemisa, México, 1986, p.p. 9 y 10.

<sup>54</sup> Ver, Kerényi, Karl, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 2004.

<sup>55</sup> Aristóteles, en la *Ética*, también hizo una distinción entre la vida en general y la vida que él llamó vida activa. La primera es aquella que se caracteriza por los procesos de nutrición y crecimiento, mismos que llevan a cabo plantas, animales y la vida en general; mientras que la vida activa es propia del hombre pues siempre tiende a un fin que involucra una forma. Por ejemplo; la forma de vida del médico tiene como fin la salud. Para Aristóteles esta era la forma de distinguir lo humano de la vida en general.

antecedentes en la distinción que hacía la antigüedad entre zoé y bios. Distinción que está de manera recurrente en la obra de Aristóteles y servía para separar la vida humana de bestias u otra lógica de lo viviente. En el siglo XVII el espectro de la zoé apareció en la obra de Francesco Redi y marcó el desarrollo del discurso biológico. Aunque apuntemos, como lo hace Kerenyi, que el discurso de la biología entendió la vida como zoología, es decir, aquello que traspasa a ésta en general; zoé, y no como bios, pues esta manera de figurar la vida involucraba la biografía y caracterización.

Los experimentos de Redi no fueron los únicos elementos que provocaron el desarrollo del dispositivo axiomático, también hay que mencionar la importancia que tuvo la producción de una tecnología que definió los derroteros de esta figura de la vida; el microscopio. Cabe mencionar que la tecnología ha tenido un papel crucial en la historia, toda vez que ha permitido la producción de dispositivos y la articulación de culturas. T. K. Derry y Trevor I. Williams en su obra; *historia de la tecnología desde la antigüedad hasta 1750* plantean lo anterior. La tesis que recorre su obra consiste en lo siguiente: no podemos pensar la historia humana sin la tecnología pues ésta ha sentado las bases de culturas. La tecnología ha dado la posibilidad a la vida humana de dominar el medio natural y desplegar su potencial. Por ejemplo, la obra sostiene que la construcción de barcos y otras tecnologías permitió a Grecia y Roma consolidarse como culturas. Por lo que se refiere a Grecia dicen:

La derrota final de los invasores persas en el 479 ante los griegos guiados por Atenas marca la ascendencia de los griegos entre las naciones y la de Atenas entre los estados griegos. Durante dos generaciones fue la cabeza de un Imperio tributario: los atenienses alcanzaron su época dorada, aquélla en la que la estatua criselefantina de Palas Atenea, debida a Fidias, presidía una capital embellecida como ninguna otra. Mas para la historia de la tecnología es quizás más importante señalar que la posición de Atenas, como principal centro comercial y metrópoli del mediterráneo, sobrevivió durante mucho tiempo a su declive político. Industrializada hasta un punto que entonces constituía una verdadera novedad y ayudada por el hecho de que la cuna de la democracia tenía una población compuesta en un cincuenta por ciento por esclavos, Atenas habría muerto de hambre a no ser por la

perdurable reputación de su alfarería, de sus muebles, que permitían la llegada de los barcos cargados de grano al Pireo.<sup>56</sup>

Las tecnologías han tenido un papel central en las culturas; han permitido el dominio del ambiente natural y el desarrollo de prácticas humanas. Además, y en esto hay que poner atención en lo que nos dice Agamben, también han operado como formas de gestionar, dirigir, orientar los gestos y los comportamientos del ser humano. Es decir, la tecnología también ha sido una fuerza para gobernar las poblaciones y ámbitos humanos. Un celular es un medio de comunicación y de funciones virtuales, pero al mismo tiempo es un procedimiento de gobierno en el que están cifradas maneras de controlar un cuerpo y colocarlo bajo el poder del capital, pues pagar un plan y recargas acrecienta el capital de empresas telefónicas. La tecnología también ha estado traspasada por relaciones de poder y ha funcionado como biopoder.

Volvamos a la tecnología que fue un elemento definitivo en el dispositivo axiomático; el microscopio. El 19 de mayo de 1673 ocurrió algo crucial en el dispositivo de la vida, Antoni van Leeuwenhoek, envió a la Royal Society de Londres una serie de cartas en las que describía sus observaciones de diferentes objetos que había puesto bajo la lente del microscopio. En ellas hablaba de las cosas que eran invisibles a simple vista y que contenían formas de vida. Leeuwenhoek había descubierto el mundo invisible. Un mundo que reforzaba la teoría de la continuidad de la vida y permitía defender que ésta surgía de animálculos o gérmenes que se encontraban esparcidos por el ambiente, aunque fueran invisibles.

El microscopio produjo un mundo que antes del siglo XVII era inobservable. Esta tecnología transformó las relaciones y orientó el comportamiento humano hacía un discurso que explicaba la realidad a través de leyes. La vida fue explicada a través de leyes objetivas y racionales. Se volvió una cuestión de la ciencia que en ese momento comenzaba a consolidarse y que más tarde Lamarck denominó biología. Se produjeron prácticas, esquemas de pensamiento, algunas instituciones tomaron importancia que en otro momento no tenían, como las academias de

---

<sup>56</sup> Derry T, K, y Williams Trevor, *Historia de la tecnología desde la antigüedad hasta 1750*, XXI, México, 2004, p.p. 26 y 27.

ciencias, el mismo Leeuwenhoek es testimonio de ello, pues sin las academias sus observaciones difícilmente hubieran permeado al resto de la sociedad. En fin, el microscopio fue una tecnología clave en el dispositivo axiomático que para nuestra investigación produjo una mirada de la vida. Incluso es el dispositivo que más efectos tiene en nuestro presente pues cuando se trata de decir algo sobre la vida recurrimos a él y suponemos que, por tener a la ciencia como eje, puede dictar la verdad sobre la vida. Aunque a nosotros nos interesa rastrearlo históricamente para entender una cuestión política que concibe a la vida como nuda vida y produce efectos en la sociedad mexicana.

Otro nombre hay que mencionar, por lo que se refiere a este dispositivo; Luis de Hamm, quien con la idea de poner en la lente del microscopio una gota de semen humano en 1677, contribuyó en el desarrollo de la teoría de la generación. Dicha teoría consistía, aunque en ciernes, en creer que la vida era el resultado de un proceso de generación que se daba en los organismos. Así, por ejemplo, Regnarus de Graaf había descubierto el folículo ovárico de los mamíferos. En sus experimentos con conejos, había llegado a la conclusión de que el huevo se hallaba primero en el ovario, después en la trompa uterina y finalizaba en el útero en donde se desarrollaba. Sus experimentos permitieron sentar las bases de una teoría que adquirió fuerza y definió a la vida como un proceso de generación. Claro, la teoría de la generación también fue un campo de batalla pues los elementos que unos y otros proponían se enfrentaban. Aunque lo que tenemos que destacar es que ya estaba en curso una nueva manera de valorar la vida que la definía como continuidad natural.

Como ya anotamos, fue a raíz de teorías y experimentos de Leeuwenhoek, Luis de Hamm y Regnarus que se desplegó la teoría de la generación natural. Ésta abrió disputas debido a que algunos defendieron una perspectiva que sostenía que la generación de la vida se daba porque había gérmenes que la provocaban a los que se les llamó *preformacionista*; mientras que otros, impulsado por cierto egoísmo, se negaban a admitir que la vida se generaba a partir de formas tan elementales como gérmenes y por ello propusieron que ésta era el resultado de la

mezcla de las simientes a los que se les llamó *epigenéticos*. Dicha querella daba cuenta de un acontecimiento y los cambios que el siglo XVII involucraba. El cuerpo biológico había tomado la escena y elementos para un nuevo ejercicio de poder estaban configurándose. Y a pesar de que había elementos fantásticos como nos dice Jean Rostand<sup>57</sup>, pues “los epigenéticos aún creían que los animales inferiores eran creados por generación espontánea”, ya estaba en funcionamiento un dispositivo que valoraba la vida a través de principios racionales.

El hombre biológico tomó la escena de este dispositivo porque se revaloró la materia. La noción de materia que se produjo a mitad del siglo XVII atendió a la subjetividad burguesa que impuso a la naturaleza leyes y axiomas. El cuerpo fue valorado a partir de ello, por eso surgieron visiones mecanicistas como la de René Descartes que con su división entre pensamiento y cuerpo había sentado las bases para sostener que fuera del pensamiento la naturaleza estaba constituida por mecanismos, uno de ellos, el cuerpo. O la perspectiva de Julien Onfray de La Mettrie que en su obra: *El hombre máquina*, plantea que el cuerpo es una máquina de placer que se reduce a los sentidos. En este siglo tomó importancia cierto materialismo que, si bien fue la garantía de una nueva explicación, se construyó en un dispositivo que valoró la vida como un proceso de la materia. La materia concebida a partir de un orden objetivo y leyes precisas.

Pero continuemos con el análisis de este dispositivo. Ya vimos que se parceló y definió la vida como continuidad a partir de la teoría y experimentos de Francesco Redi y que el microscopio tuvo un papel crucial en la confirmación de ésta. Además, desarrolló una teoría de la generación que provocó una pugna en torno al origen de la continuidad de la vida. Ahora bien, para poder destacar la continuidad de la vida era necesario orientar la diversidad de ésta, organizarla, de manera que no se perdiera en el caos. Aquí tenemos que destacar las aportaciones de Carl Linné quien como un Aristóteles de su tiempo se dio a la tarea de clasificar metódicamente a los seres vivos. En 1735 presentó una nomenclatura binaria, en la que proponía

---

<sup>57</sup> Ver, Rostand, Jean, *Introducción a la historia de la biología*, Op. Cit., p. 26.

designar a cada especie por un nombre doble, uno sustantivo que correspondería al género y el otro adjetivo que correspondería a la especie. Dice Rostand:

Así, para Linné, el perro, el lobo, el zorro y el chacal son todos canis (familiaris, lupus, vulpes, aures); el gato, el león, el tigre, el jaguar, el leopardo, son todos Felis (catus, leotigris, ornas, pardus); el caballo y el asno son Equus los dos.

Esta forma de agrupar, de aproximar a los seres por afinidades y de designar por un término común (nombre de género) a todos los que ofrecen suficiente parecido, no dejaba de sugerir, en cierta manera, la idea de un parentesco real entre las especies que formaban un mismo género.<sup>58</sup>

La teoría de Linné partió del supuesto de que las especies eran inmutables, por lo que su variedad era sólo un accidente. En su propuesta estaba la intención de aceptar un orden natural invariable respecto a las especies pues creía que venían de un padre común. Esto significaba que el origen de la vida se mantenía invariable y que lo único que cambiaba era la descendencia. Por eso a la teoría de Linné se lo conoció como teoría *transformista* pues tuvo que aceptar que los padres originales se transformaban en su descendencia. Claro, transformación que respondía a una nomenclatura constante. Linné no sólo aceptó la continuidad de la vida también le dio una organización.

Otra teoría que hay que destacar para este dispositivo es la que propuso Georges- Louis Leclerc, caballero y conde de Buffon (1707) quien, a partir de sus estudios multidisciplinarios, situó la vida en el conjunto general del cosmos. Buffon supo hacer converger diferentes disciplinas (biología, física, geología, astronomía) que le proporcionaron los elementos para colocar la vida como una interacción compleja. En su teoría, apareció por primera vez la idea de que la vida orgánica y la inorgánica interactuaban. La naturaleza (lo vivo) estaba traspasada por lo inorgánico (lo muerto), por ello muchos de sus estudios se centraron en los restos fósiles en los que vio restos de especies perdidas.

Para Buffon la naturaleza es la soberana y la vida como parte de ella se encuentra traspasada por leyes sencillas como la atracción y el calor. En la teoría

---

<sup>58</sup> *Ibidem.*, p.p. 29 y 30.

de éste la idea de que la naturaleza es una realidad fuera de los juicios humanos tomó fuerza de manera que consideró que aceptar por juicios objetivos lo que provenía de nuestras normas era un error. Esta idea, que está en páginas anteriores de este capítulo, la produjo el dispositivo axiomático que planteó que la naturaleza no era algo producido por la perspectiva humana sino lo dado. Esto es un espectro del pensamiento del medioevo que creía que la realidad estaba constituida por dios y que el ser humano sólo tenía que aceptar a ésta tal cual.

En Buffon encontramos todavía estos espectros que vienen de la teología, incluso cuando define a la naturaleza, aunque pretende tener una visión dinámica y objetiva de ella no deja de mostrar las influencias de ciertos dogmas como el de que la diversidad siempre es un fenómeno de la unidad, por no decir de dios. Dogma que también está en la teoría transformista de Linne. Dice Rostand sobre la noción de naturaleza del conde Buffon:

La naturaleza de Buffon, eterna parturienta, trabaja incesantemente, manifestando una actividad perpetua. Incansablemente, se hace y se deshace, se construye y se destruye, puesto que las <<moléculas orgánicas>> constitutivas esenciales de la sustancia viva, apenas liberadas de sus antiguas combinaciones, componen otras nuevas. Este perpetuo balancear entre la vida y la muerte, entre el acrecentamiento y el perecimiento, se traduce además por un como equilibrio fundamental: en todo momento, la cantidad de vida del globo permanece constante. Esta naturaleza, en fin, hace gala de una unidad tremendamente impresionante en el conjunto de sus producciones. Un ojo avizor discierne el parecido detrás de la aparente diversidad, la proximidad a pesar de la lejanía. Entre los seres vivos hay continuidad, eslabonamiento; se pasa del uno al otro por gradaciones, por matices.<sup>59</sup>

La necesidad de encontrar unidad en la vida traspasó a estos científicos. La vida empezó a valorarse en términos de axiomas, pero éstos fueron sombras del pensamiento teológico o al menos conservaron muchas de ellas.

La historia del pensamiento biológico, que fue el pensamiento que se apropió de la explicación de la vida a partir de la segunda mitad del siglo XVII, también es una historia de intereses y batallas. En ella encontramos censuras, concesiones

---

<sup>59</sup> *Ibidem.*, p. 38.

como la de aceptar ciertos dogmas, intereses de instituciones y desplazamientos de poder. Los ejercicios de poder permitieron que esta manera de narrar la vida tomara el espacio de la cultura. Un ejemplo de las batallas que ha librado el discurso de la ciencia lo narra Norbert Elías en *Conocimiento y poder*<sup>60</sup> cuando se refiere a los efectos que provocó en la estructura del poder eclesiástico la observación del espacio celeste que realizó Galileo. En el tiempo de Galileo, la iglesia controlaba la explicación sobre el orden del cosmos de manera que sus investigaciones ponían en cuestión a éste. La explicación que la iglesia tenía era una síntesis de las tesis de Aristóteles y Ptólomeo que sostenían que el cosmos estaba constituido por siete cielos y mientras más alejados de la tierra se encontraban eran perfectos porque se acercaban a la casa de dios. Lo anterior suponía que la tierra era un lugar imperfecto e impuro y los otros cielos no podían estar así. Lo que demostró Galileo es que los cuerpos celestes que habitaban otros cielos no eran más perfectos que la tierra; esto molestó mucho a los miembros de la iglesia quienes se negaron a reconocer las tesis de Galileo. Finalmente, la interpretación que triunfó fue de Galileo porque era un acontecimiento de subversión que operaba en la cultura de Occidente y la ciencia.

En 1740, Charles Bonnet, a través de observaciones de la vida animal, en específico de los pulgones, descubrió la reproducción virginal o partenogénesis. Esto significó que la vida era producto de una preformación germinal a partir de la cual se desarrollaba. Bonnet aisló uno de los pulgones y se dio cuenta que no había participado en la concepción otro, llegó a la conclusión de que la vida era el resultado de una preorganización. Una vez más la vida aparecía como una continuidad, en el caso de Bonnet incluso bajo la influencia de un filósofo; Gottfried Leibniz, quien en su *Monadología* había dicho que: “Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lugares parece diferente por completo y se multiplica según las perspectivas, ocurre igualmente que, debido a la multitud infinita de substancias simples, hay como otros tantos diferentes universos, que no son,

---

<sup>60</sup> Ver, Elías, Norbert, *Conocimiento y poder*, Piqueta, Madrid, 1994, p.p. 75 y 76.

empero, sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada Mónada.”<sup>61</sup>

Bonnet llevó algunas tesis de la filosofía de Leibniz al terreno de la ciencia y adoptó una perspectiva donde la vida aparecía como producto de una preorganización. La vida como la evidencia de que todo está lleno y que los cuerpos se encuentran en una continuidad en donde unos afectan a otros. La influencia de las tesis de Leibniz en los científicos del siglo XVIII es notable, principalmente en sus valoraciones de la vida.

Kaspar Friedrich Wolff, también influenciado por la filosofía Leibniziana, afirmó en su *Theoria generationis*, que el preformismo formaba parte de una visión ingenua sobre la vida porque consideraba que el animal se hallaba de manera diminuta en el germen y no tomaba en cuenta el problema de la formación del ser. Wolff consideró que mientras el problema de la formación del ser no lo asumieran como parte de las preocupaciones respecto a la vida no se tendría claridad, por eso se dio a la tarea de investigar el desarrollo orgánico. Así observó de manera detallada la transformación de los polluelos desde el momento en que sólo eran una membrana hasta que llegaban a tener todas las partes de su cuerpo. A Wolff le interesaron las metamorfosis vitales, de forma que él produjo una concepción dinámica de la vida opuesta a las concepciones estáticas que le precedieron. Legó una ciencia positiva del desarrollo que tiempo después tuvo influencia en las perspectivas de Lazzaro Spallanzani, Jean Lamarck, Etienne Geoffroy, Georges Cuvier y Carlos Darwin entre otros.

En 1777 Lazzaro Spallanzani asumiría de lleno la concepción dinámica de la vida en sus experimentos. Para éste fue más importante observar cómo se efectuaban las metamorfosis vitales que reflexionar en torno al fenómeno de la vida. Por ello se le recuerda más como un investigador de la naturaleza que como un teórico. A Spallanzani se le deben las primeras fecundaciones artificiales que registra la historia de nuestra cultura. Éstas consistieron en poner en un campo experimental a sapos y ranas y desde ahí observar cómo se generaban las

---

<sup>61</sup> Leibniz, G. W., *Monadología*, Hyspamerica, Buenos Aires, 1983, p. 39.

mutaciones. Así vio que al embadurnar los huevos vírgenes de las ranas con el licor seminal de los sapos se detonaba el proceso de fecundación y se podía ser testigo de todas las mutaciones que adquiriría la vida en estos animales.

A finales del siglo XVIII comenzó el estudio positivo de la fecundación que a pesar de estar envuelto en las querellas entre animalculistas y ovistas; epigenéticos y preformativos ponía en la escena del dispositivo axiomático un nuevo derrotero para la valoración de la vida y sentó las bases para la teoría de la evolución.

En cuanto a la teoría de la evolución tenemos que mencionar el nombre de Jean Lamarck, quien contra la tradición que le precedía y que consideraba el mundo vivo como algo que no manifestaba ningún progreso, sostuvo la teoría de que la vida estaba en evolución que marcó a la biología posterior; principalmente la teoría Darwinista. Debemos considerar que la idea de progreso es una que ha construido la cultura de Occidente y, como nos muestra el análisis de Robert Nisbet<sup>62</sup> ha formado parte de la escena desde la cultura griega aunque tuvo su triunfo en el periodo que va de 1750 a 1900, momento en el que se volvió una idea popular sobre todo para los intelectuales y científicos europeos. En el campo de la biología tuvo sus efectos en teorías, por ejemplo la de Lamarck, que partieron del principio que señaló que la vida estaba intervenida por el progreso y se desarrollaba a través de leyes naturales que daban cuenta de su ascenso necesario e ininterrumpido. En su *Filosofía zoológica*, Lamarck argumentó que los seres vivos son productos de la naturaleza y que éstos progresan de lo más sencillos hasta lo más perfectos. De manera que el mundo vivo aparecía como el resultado de un continuo progreso. Ese progreso involucraba también al ser humano. Con esta teoría se produjo también la idea de que el ser humano y el animal tenían un parentesco debido al desarrollo de la evolución misma. Aquí comenzaba una perspectiva de la vida que no sólo la definía como continuidad sino como evolución.

Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, un poco después de Lamarck, se encargó de reforzar la idea de la evolución de la vida y sostuvo que la naturaleza formó a todos los seres vivos de acuerdo con un plan. Esto suponía que la vida tenía un principio

---

<sup>62</sup> Ver, Nisbet, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, España, 1998.

desde el que se desarrolló pero había variado de mil maneras. Esta teoría destacó la variabilidad de las especies, lo que implicaba que la vida daba cuenta de una diversidad impresionante.

Con Georges Cuvier apareció en el escenario la necesidad del pasado para entender las leyes de la vida. Este científico, por haber participado en el esquema del progreso, dio importancia al pasado para entender la evolución. De ahí la importancia que su teoría otorgó a la ciencia de los fósiles. Para éste la vida no se reducía a lo visible y para entenderla se debía volver al pasado. Con ello reforzaban las ideas de sus predecesores que veían un principio en la evolución. Este principio mantenía una organización de la vida que independientemente de su variabilidad evidenciaba un momento primigenio de su desarrollo.

El discurso de la biología mostró su necesidad de encontrar un fundamento natural para la vida y este derrotero continuó hasta el descubrimiento de la célula en 1839 y en 1962 la estructura básica de la vida de la que dio cuenta el DNA, por mencionar dos. En los dos casos fue evidente que el dispositivo axiomático buscó valorar la vida a través de un origen. La vida evolucionaba, por supuesto, pero esa evolución sólo estaba justificada si tenía un fundamento científico.

1839 fue un momento crucial en el devenir de este dispositivo. Los alemanes Schleiden y Schwann elaboraron una teoría celular que defendía la existencia de una estructura elemental de la vida. Lo que había sido el objeto de las disputas del pensamiento biológico por mucho tiempo por fin llegaba a un momento de claridad y precisión. La vida podía valorarse a través de una estructura orgánica precisa que tuvo varios antecedentes pero que adquirió relevancia con los pensadores antes mencionados.

La palabra célula se había acuñado en la obra de un científico inglés llamado Robert Hooke en 1665, quién a través de sus observaciones microscópicas había descubierto una estructura alveolar o porosa que simulaba un panal de colmena. Así a estos poros minúsculos que ya había descubierto en vegetales les dio el nombre de células. Esta palabra que Hooke tomó del latín hacía referencia a una cámara pequeña. En el marco de la obra de Hooke no tuvo mayor relevancia, pero

dentro del despliegue del pensamiento biológico se volvió la pieza clave para narrar la vida. La célula fue colocada como unidad elemental y origen de la vida.

Para ir cerrando este apartado es necesario analizar los planteamientos básicos de la teoría de la evolución (1859) de Charles Darwin y su perspectiva de la vida. Antes hay que subrayar que, la idea de progreso que estableció su imperio en la cultura de Occidente a partir de 1750, adquirió un lugar destacado en la teoría de Darwin y se vio reflejada en sus planteamientos básicos pues éstos tuvieron como eje central la idea de un tiempo que se encontraba en constante ascenso y creaba mejores condiciones de sobrevivencia. La vida, dentro de esta lógica, se definió como producto de un tiempo progresivo que daba cuenta de sus avatares y adaptación.

En 1859 salió a la luz pública una obra que confirmó muchos de los presupuestos que se habían desarrollado en el dispositivo de la biología; esta fue el *Origen de las Especies*. Su autor, Charles Darwin, era un aventurero y autodidacta que después de un largo viaje alrededor del mundo mostraba sus experiencias y análisis de las especies que había observado a bordo del Beagle<sup>63</sup>. Sus evidencias, que resumió en la obra mencionada, confirmaron la valoración de la vida que desde la mitad del siglo XVII se había instrumentado; la vida como continuidad orgánica. En la obra de Darwin, esta visión perduró y junto a ella se desarrollaron cuestiones inéditas que tenían resonancias de una obra que este científico leyó en 1838 para distraerse, esa obra fue *Ensayo sobre la población* de Robert Malthus. En su obra, Malthus mostraba una tesis que a Darwin le permitió pensar la vida en el contexto de la evolución y adaptación. La tesis consistía en lo siguiente:

En los reinos animal y vegetal la naturaleza ha esparcido los gérmenes de la vida con enorme abundancia y prodigabilidad. Ha sido, en cambio, relativamente parca en cuanto al espacio y el alimento necesarios a su conservación. Los gérmenes de vida contenidos en un trozo de tierra, dada una alimentación abundante y espacio donde extenderse, llegarían a cubrir millones de mundos al cabo de unos pocos años. La necesidad, esa imperiosa ley de la naturaleza que todo lo abarca, se encarga de restringirlos manteniéndolos dentro de los límites prescritos. Tanto el reino de las plantas como el de los animales se contraen bajo esta gran ley restrictiva, y el

---

<sup>63</sup> Beagle fue el nombre que se le dio al barco en el que Charles Darwin recorrió el mundo.

hombre, por mucho que ponga a contribución su razón tampoco puede escapar a ella. Entre las plantas y los animales, sus efectos son el derroche de simientes, la enfermedad y la muerte prematura. Entre los hombres, es la miseria y el vicio.<sup>64</sup>

Estos planteamientos de Malthus dejaron su impronta en la obra de Darwin, principalmente en lo que se refiere a la necesidad y la lucha que ésta desencadena. A través de los capítulos del *Origen de las especies* aparece la ley de la necesidad como una ley que delimita lo vivo. La vida es la lucha a la que están sujetas todas las especies en la cadena evolutiva. De tal suerte sobreviven sólo aquellas especies que se han adaptado a su medio y en la lucha interna de su propia especie logran confirmarse. Para Darwin el mismo principio de la multiplicación que Malthus había planteado en su obra, funcionaba en el ámbito de la formación de las especies. Las especies tiende a multiplicarse y eso provoca que no todas sobrevivan pues cada generación debe dar su tributo a la muerte (la necesidad), de tal forma que en la variabilidad de cada especie sobrevive aquella que mejor haya adquirido caracteres ventajosos, útiles y favorables. Así la naturaleza lleva a cabo una selección en la que de forma silenciosa prepara y adapta a los seres según sus condiciones de existencia.

La evolución de la vida está traspasada por la selección; cada especie deja a su descendencia una multiplicidad de caracteres que le ayudan a sobrevivir. La paleontología atestiguaba para Darwin el paso de las especies en la vida y permitía elaborar su clasificación y describir los caracteres que habían heredado. Este saber daba cuenta de los avatares de la vida desde sus comienzos y de una comunidad de descendencias que remitía a un padre común. La vida para el autor de *Origen de las especies*, tenían un origen que se aseguraba por la estructura interior desde la que había evolucionado hasta dar cuenta de la formación actual de las especies. La evolución de la vida se presentaba como una estructura con un origen bien definido y un desarrollo que tendía al progreso. La vida valorada a través de su evolución fue uno de los aportes de Darwin.

---

<sup>64</sup> Malthus, Robert, *Primer ensayo sobre la población*, Alianza, España, 1993, p. 54.

Nos quedaría por analizar otros derroteros que tomó el dispositivo axiomático como la teoría de Pasteur y su idea de que cualquier vida microscópica viene de gérmenes, la de Oscar Hertwing que dio fundamento a la reproducción sexual por medio de cromosomas, el Neodarwinismo de August Weismann, la teoría de la hormonas de Brown Sequard que dio una importancia crucial a éstas sustancias químicas en el proceso de la vida, la embriología experimental de Laurent Chabry y Wilhelm Roux que retomaron el análisis de diversos grupos de animales y el desarrollo de sus huevos a través del método experimental, las leyes de la hibridación de Johann Mendel que consistieron en mostrar las potencias de la vida en el cruce de especies, Hugo de Vries y sus teoría de las mutaciones de la vida, Thomas Hunt Morgan y su teoría de los genes.

En fin, continuar analizando a cada uno de estos discursos extendería nuestro análisis de manera excesiva e innecesaria puesto que el interés de la investigación consiste en mostrar cómo, un dispositivo que denominamos axiomático, se apropió de las formas de enunciar la vida y naturalizó al ser humano, lo cual fue condición de posibilidad para "(...) la entrada de la vida en la historia"<sup>65</sup> como sostiene Foucault cuando se refiere a un nuevo tipo de ejercicio de poder que dató en el siglo XVIII y nombró como biopoder.<sup>66</sup>

El hombre biológico que produjo el dispositivo que analizamos, generó las condiciones para que se instrumentara un tipo de poder que asume al ser humano como una cuestión biológica y reduce poblaciones a funciones básicas que tienen que ver con procesos de la vida orgánica como nutrición, crecimiento, salud, habitación, sexualidad y muerte. Este dispositivo permite que la distinción clásica que hacía el pensamiento político entre una forma de vida y la vida general se borre, por lo que estamos en un momento en el que la vida no sólo es concebida en términos biológicos (biopolíticos), también es depredada y reducida a mercancía

---

<sup>65</sup> Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 1- la voluntad de saber*, S.XXI, México, 2000, p. 171.

<sup>66</sup> Aunque Foucault no fue el primero en usar la palabra. Al Respecto recomendamos la lectura del texto de Esposito, Roberto, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, en el que aparece una breve genealogía de ésta.

(necropoder). Atravesamos un tiempo en que las relaciones de poder se han reorganizado y son la trama de prácticas disciplinarias, de torturas y suplicios.

#### **1.4. Vida; un devenir nazi (Un dispositivo racista)**

En 1933, con el ascenso del nacional socialismo, las potencias de la vida se asumieron como políticas de Estado de manera radical. Ascenso del partido nazi al poder y con él de saberes que instrumentaron relaciones sociales y definieron dinámicas de la vida en términos biológicos y médicos. La vida se volvió un devenir nazi.

Ninguna otra sociedad se preocupó de poner la estructura del Estado al servicio de una voluntad racial que persiguió y exterminó a los que redujo a una raza temida porque valoró que enfermaban la vida. Salvajes, proletarios, mujeres, judíos, gitanos, negros, homosexuales, comunistas; se volvieron enemigos de la política de Estado nazi. Ésta, asumió que la vida era un valor supremo al que, como en ningún otro momento de la historia de Occidente, debía cuidar de los pliegues de la vida que como cáncer o bacilos pretendían enfermarla. Aunque la vida entendida como manifestación del pueblo (volk) alemán, único que merecía tener un lugar en la naturaleza. La vida como continuidad sí, bajo la condición de que ésta fuera la continuidad de sangre alemana.

A través de figuras médicas y biológicas los nazis se encerraron en una burbuja con la que impusieron distancias respecto a lo diferente; lo que representaban un error natural o la sangre impura. Por ello, si una sociedad se tomó en serio la defensa y el cuidado de la vida (en términos biológicos); esa fue la nazi. Si el siglo XVIII fue el momento en el que la “vida entró en la historia”, sólo con el nazismo se volvió el objeto mismo de la política, su razón de ser. Esta es la singularidad del fenómeno nazi y también nuestra herencia. Después de la producción de los campos de concentración y exterminio no podemos quedar indiferentes. Suscribimos lo que escribió Georges Bataille a las políticas de exterminio: “Auschwitz nos obliga a pensar la imagen del hombre. La imagen ya es inseparable de una cámara de gas.”<sup>67</sup> Lo suscribimos no porque nuestra intención sea jerarquizar experiencias dolorosas y sostener que unas valen más que otras, no, lo que nos interesa es mostrar que los fragmentos de la historia de la vida que

---

<sup>67</sup> Cohen, Esther, *Los narradores de Auschwitz*, Paidós, México, 2010, p. 176.

presentamos en los apartados anteriores devinieron en Occidente un dispositivo racista y de exterminio que debemos pensar desde un presente atravesado por relaciones de violencia radical y producción de cuerpos como zoé y mercancías.

Uno de los primeros actos del partido nacionalsocialista, después de conseguir el control total sobre el Estado Alemán, fue una campaña de esterilización a través de la ley de prevención de descendencia con enfermedades hereditarias en julio de 1933. Dicha ley era un ejercicio de poder con el que empezaba de manera radical el proceso de separación entre las vidas que debían protegerse y las que tenían que eliminarse. Aunque la violencia nazi no sólo buscó eliminar las vidas que no merecían ser parte del “espacio vital”<sup>68</sup>, también buscó quitarles sus singularidades, lo que las hacía irreductibles; la vida cualificada que aparecía como bios y remitía a la biografía. De ahí toda la constelación de palabras que circunscribieron el espacio social y tenían su lugar en la biología y medicina. Piojos, virus, bacilos, cáncer como figuras para designar la vida enemiga; la diferente. Todas con el fin de quitar del cuerpo enemigo lo singular, diferente. El dispositivo nazi redujo la vida a una figura de desnudez biológica.

La producción de la vida como zoé que instrumentó la política nazi buscó la desintegración corporal, poner fin al anhelo de valorarla en otros sentidos que no fueran biológicos y raciales. Esas formas de valorar, como lo vimos en el análisis del dispositivo cultural, fueron producidas en luchas que entablaron perspectivas idealistas y materialista que de alguna manera valoraron la vida desde lo religioso, ético, pero no desde lo biológico. Con ésta se impuso una lógica de depredación que como dijo Rodolf Hess, uno de los ministros del nacionalsocialismo, sólo con ellos se volvió aplicable, se hizo parte de una realidad social: racismo de Estado.

Antes de asesinar, la consigna que tenían los soldados nazis era producir vidas desnudas, por ello a sus víctimas suprimían el nombre y en su lugar tatuaban un número con que volvían los cuerpos vidas anónimas, sin pasado y futuro. Sus víctimas entraban al espacio del delirio en el que ya no había sentido. El musulmán

---

<sup>68</sup> El espacio vital para los nazis era la tierra que tenía derecho a habitar únicamente la vida pura, la antropológicamente calificada para ello.

era la imagen de ello. En ésta si algo quedaba eran reflejos y actividades fisiológicas. Tan presente estaba este esquema corporal que se llamaba musulmán porque sus reacciones parecían a las de los creyentes del corán en estado de oración. Eran muertos vivientes. La maquinaria del poder nazi les había arrebatado toda voluntad y conciencia. Agamben señala “(...) No obstante, mientras la resignación del *muslim* reposa en la convicción de que la voluntad de Alá está presente en todo momento, en el más pequeño acontecimiento, el musulmán de Auschwitz parece haber perdido, por el contrario, cualquier forma de voluntad o de conciencia.”<sup>69</sup>

El nombre es un referente vital, de éste justamente reniega Odiseo (el paradigma del sujeto iluminista) cuando una vez que ha herido a Polifemo los hermanos de éste preguntan: ¿quién te ha herido? A lo que Polifemo responde; nadie. Odiseo eligió el anonimato. Para él significó el triunfo de la astucia racional pues se sustrajo a la responsabilidad<sup>70</sup>, para los miles de asesinados en el régimen nazi fue la eliminación de aquello que les hacía irreductibles a la vida desnuda. Dice Esther Cohen:

(...) en el nombre se concentra lo más íntimo y “narrable” del ser humano. Somos aquello que nuestro nombre ha ido acumulando a lo largo de una vida, el nombre es ese “signo voluminoso” del que habla Roland Barthes, cargado de un espesor pleno de sentidos ambiguos y contradictorios, un signo vasto y espacioso que aloja tanto la vida como la muerte, “el nombre es la frontera que divide el territorio del desierto del delirio”. Por ello, es necesario aferrarse a él porque desde dónde, se atrevería a decir Levi, poder morir si no se tiene un nombre desde el cual hacerlo, un lugar en el que pueda certificarse la muerte.<sup>71</sup>

El nombre es un lugar para la vida cualificada, cuando se extermina, se exterminan con él como dice Cohen “lo que habíamos acumulado”. En México, en los últimos sexenios se han eliminado los nombres de miles. Esto ha creado un miedo generalizado que no sólo ha impactado a familias de desaparecidos; la sociedad en general vive con miedo. Nuestra sociedad se ha vuelto una especie de

---

<sup>69</sup> Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-texto, España, 2005, p. 44.

<sup>70</sup> Ver, Max Horkheimer, Adorno, W., Theodor, *Dialéctica del iluminismo*, Sudamericana, México, 1997, p. 87.

<sup>71</sup> Cohen, Esther, *Los narradores de Auschwitz*, Op. Cit., p. 81.

campo de exterminio en el que la vida aparece como zoé y mercancía. El espectro del dispositivo nazi nos atraviesa y es necesario pensarlo como momento nodal en que la vida devino el objeto mismo de la política.

Roberto Esposito tiene una tesis que ayuda a pensar el dispositivo racial que produjo la sociedad nazi. Dice que el fenómeno de la política moderna puso la vida como objeto de la política y elaboró a ésta en el eje de la *inmunidad*. Para él, esta palabra produjo la noción de vida que defendieron los nazis y que está en el cruce de todo lo que sucede en nuestro presente.

La palabra inmunidad tiene varios sentidos, pero los que nos interesan son el político y médico. Este último un saber que tomó el espacio social desde finales del siglo XVIII. Inmunidad se opone a comunidad toda vez que significa lo que está exento o exonerado de la ley y no tiene obligación. Si lo que definía la política clásica era el conjunto que estaba regido por una misma ley a la que todos estaban obligados a dar, con la *inmunitas* esto deja de articular las relaciones y en su lugar se impone la voluntad de excepción, es decir, de aquello que no tiene obligación. La inmunidad es la política que toma a ciertas vidas como exentas y establece sobre éstas el poder de dar muerte; las vuelve soberanas para matar. Es una de las claves del racismo de Estado porque implica que el Estado debe crear inmunidad para defender su espectro social de lo que considera vidas peligrosas. El Estado se vuelve un dispositivo de desinfección.

En sentido médico, inmunidad se aplica a la resistencia natural o adquirida con la que ciertos organismos se defienden de alguna enfermedad o algún tipo de ataque infeccioso. Si un proyecto político dio marcha a este sentido de inmunidad fue el nazi. Éste llevó a su radicalidad las potencias de la vida (entendida como inmunidad) y la defendió de agentes que caracterizó como contrarios a ésta. La vida que habían inmunizado; la del pueblo alemán. Esto es la lógica del Uno-todo, propia de las sociedades totalitarias. Dice Esposito: “El monoteísmo político –la idea de que a un único Dios debe corresponderle un único rey y un único reino- expresa la esencia misma de la inmunización en su versión más violenta; el cierre de fronteras

que no toleran nada externo a lo propio, que excluye la idea misma de un afuera, que no admite nada ajeno que pueda amenazar la lógica del Uno-todo.”<sup>72</sup>

La lógica del Uno-todo que impusieron los nazis asumió como modelo político la medicina. Este modelo les permitió ver su proyecto como una cura social. Así, mediante una serie de ejercicios de poder, impusieron una medicina (inmunización) con la que pretendieron eliminar la parte infectada y los agentes sociales amenazantes. Su lógica convirtió a la vida en una cuestión biológica y médica. Esta concepción de la vida, que ya había desplegado el dispositivo axiológico de finales del siglo XVII (la vida como continuidad natural), logró imponerse. Fue una concepción que correspondió a un “materialismo vulgar” como sostiene Peter Sloterdijk<sup>73</sup> de las perspectivas que redujeron la materia a lo objetual y mecánico. Un materialismo que concibió a los cuerpos como máquinas<sup>74</sup> y procesos orgánicos. Una visión mecánica de la vida había triunfado (misma que el capitalismo contemporáneo ha explotado de manera radical). En ese sentido los nazis radicalizaron ese materialismo y le impusieron un modelo: el médico. Modelo que les permitió administrar y seleccionar los cuerpos sanos de los enfermos.

En la película *Lista de Schindler*<sup>75</sup>, hay una escena en la que después de un discurso sobre la sangre y el volk (pueblo), los nazis entran a los ghettos a sacar a los enemigos para hacer una labor de limpieza. Una vez que éstos están fuera, colocan en la plaza sillas y mesas. En las mesas ponen papeles y plumas para llevar a cabo la administración y registro. Después entran los médicos, con sus batas blancas que dan cuenta de inmunidad y comienza la selección. Ordenan formar

---

<sup>72</sup> Esposito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, España, 2009, p. 118.

<sup>73</sup> En su obra: *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Pre-textos, España, 2000, Peter Sloterdijk hace una crítica desde un Nietzsche trágico al materialismo vulgar de cierto tipo de ilustración que redujo la materia a objeto y a causalidad mecánica.

<sup>74</sup> La concepción del cuerpo como una máquina se mostró de manera radical en la filosofía de René Descartes, aunque fue un espectro que asumieron otros pensadores como Julien Offray de La Mettrie; éste radicalizó las tesis de Descartes y no sólo propuso la idea de un cuerpo máquina sino la de un cuerpo planta debido a que la máquina daba un margen a pensar en una abstracción. La propuesta de un hombre máquina no permitió ninguna abstracción, fue el resultado del dispositivo axiológico pues el cuerpo al igual que una planta es un organismo que se basta a sí mismo pues es producto del orden natural.

<sup>75</sup> Spielberg, Steven, dir. *La lista de Schindler*. Protg. Liam Neeson y Ralph Fiennes. Amblim Entertainment, 1993.

filas; una para mujeres y otra para hombres. La vida del enemigo puesta en cuestión en una política de inmunidad. Los médicos tienen el poder de distribuir y gestionar los cuerpos. Ellos deciden quién muere y quién todavía es productivo. La lógica de explotación laboral también funcionaba como una lógica de selección pues la vida enemiga que carecía de fuerza laboral era exterminable. En la película los médicos incluso examinan los cuerpos como si se trataran sólo de órganos y funciones. Les abren la boca, les obligan a hacer ejercicios, les revisan las axilas, les miden la frente, en fin, su razón calcula la potencia para el trabajo o inutilidad.

El médico para la sociedad inmunizada se volvió una figura de autoridad. Gerhard Wagner, el führer de los médicos sostuvo que tenían “el papel que antaño correspondía a los sacerdotes”.<sup>76</sup> En la concepción de la vida que produjo el dispositivo racista triunfó un materialismo en que las batas sustituyeron a las sotanas y la ciencia relegó la religión y los ideales; una nueva sombra tomaba el lugar de la religión. Materialismo que instrumentó medidas en contra de todo aquello que ayudaba a reconocer la diversidad de la vida y sus excesos. En la política del Uno-todo no existe la diversidad de la vida. La vida deviene una cuestión monocorde y en el caso de la política nazi se definió a través del modelo médico.

“La biología aplicada”, el modelo médico, que el totalitarismo nazi impuso como orden social echó abajo la concepción aristotélica de la “buena vida”. Esta concepción aludía al ciudadano, a quien se diferenciaba de la vida general. El ciudadano Aristotélico se diferenciaba porque había librado y dominado las necesidades referidas al orden del trabajo y labor. Era buena por ello, porque no estaba sujeta a las necesidades de la vida pura; necesidades que tenían que ver con la sobrevivencia y procesos biológicos. Para Hanna Arendt, en el escenario de la política se volvía posible porque ser ciudadano significaba participar en el espacio de la polis. Se participaba en la polis en la medida que con palabras se persuadía para definir la comunidad. “Zoon logon ekhon (ser vivo capaz de discurso)”<sup>77</sup> era la clave de esta política. Con el triunfo de la política totalitaria lo primero que se

---

<sup>76</sup> Esposito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Op. Cit., p. 146.

<sup>77</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 54.

erradicó fue el discurso como ámbito de la comunidad. En su lugar se impuso una política que dio paso a la violencia como la única manera de resolver los conflictos.

Fin de la política que en la palabra tenía la posibilidad de articular la comunidad y despliegue de un proceso de biologización de la política que en nuestros días casi ha totalizado nuestros espacios sociales. Aunque ello no quiere decir que el nacionalsocialismo no haya elaborado retórica como nos lo muestra la obra; *La palabra y el puño. Perfiles de la retórica nazista en el Mein Kampf de Adolfo Hitler*<sup>78</sup>, más bien apunta a sostener que la retórica que elaboró se redujo a prescribir e imponer un sentido racista a lo social como lo señalamos más arriba. Su retórica se produjo para inmunizar, no para pensar el derrotero de la comunidad (política). De ahí que la vida en nuestra cultura se haya entendido principalmente como un efecto médico.

Al final de nuestra investigación buscaremos pensar la vida como diferencias que resisten, como plurivitalidad que no es subsumida a procesos de globalización que la hacen entrar a la política del Uno-todo sino mantenerla en su irreductibilidad. Sólo si pensamos la vida como diversidad, como deviniendo diferencias, podremos cuestionar de manera frontal el discurso racista. Discurso con el que las relaciones de poder se articulan y no necesariamente alude al mito de sangre pues funciona como política de guerra en el exterior contra los bárbaros y en el interior contra los rebeldes. Discurso que tuvo su emergencia histórica en la lucha de razas que apareció en el siglo XVII<sup>79</sup> y significó la emergencia de dispositivos de poder en donde el principio clásico del poder soberano estaba en cuestión; el derecho de vida o muerte que éste poseía de manera exclusiva se desplazó a la defensa racial de la sociedad.

En el racismo nazi el derecho de vida o muerte se generalizó, no sólo el führer tenía este derecho, también lo poseía la sociedad del Reich que tenía que luchar contra razas que aparecían como enfermas. El pueblo en general estaba legitimado

---

<sup>78</sup> Ver, Vidal, Ramírez, Gerardo, *La palabra y el puño. Perfiles de la retórica nazista en el Mein Kampf de Adolfo Hitler*, UNAM, México, 2003.

<sup>79</sup> Ver, Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el colegio de Francia (1975-1976)*, FCE, Argentina, 2000, p.p. 63 y 64.

y obligado para dar y procurar la muerte de extraños y quienes aparecían como amenazas incluyendo, si la situación lo requería, la propia. La defensa de la raza no sólo fue contra el extraño, involucró a los alemanes que tenían algún defecto o discapacidad. Decretaron leyes para perseguir a los homosexuales porque los consideraban depravados y enemigos internos de una raza pura.

El proceso cruzado de politización de la vida y biologización de la política que articuló el racismo nazi provocó, como han documentado los historiadores del nacionalsocialismo<sup>80</sup>, una violencia que después de someter cuerpos a un sistema de vigilancia constante (para lo que se dictaron leyes excepcionales) mutó en una biopolítica que administró el racismo de Estado y terminó en una necropolítica que constituyó el núcleo del proyecto de exterminio. De la gestión de la vida el vector se desplazó a una industria de la muerte. Industria que produjo millones de muertos y que no ha sido exclusiva del proyecto nacionalsocialista, la sociedad mexicana es ejemplo de ello. Arendt nos mostró que, la industria de la muerte ha sido el esquema de la política moderna; una política en que la vida se reduce a funciones de sobrevivencia y la gestión de ésta en su base biológica deviene muerte. En los casos recientes que traspasan el contexto mundial lo hemos visto en la proliferación de políticas que por un lado gestionan la vida promoviendo campañas contra el tabaco y el cuidado de la salud y por otro desarrollan “guerras preventivas” en las que miles mueren porque los imperios pretenden atacar y limpiar de la lucha política al que consideran enemigo. Recordemos la guerra que el gobierno de G. Bush emprendió contra Irak en el 2003 y en la que después de lanzarles desde sus aviones sándwiches con mermelada (versión pop del paraíso de Bush) les aventaban bombas; o la crisis de refugiados que vive Europa y que nos muestra que el problema de nuestro tiempo es que la vida está puesta en cuestión en la política.

Podemos decir que el racismo como cuestión de Estado se confirmó en el espacio de la sociedad nazi. Ahí, el devenir histórico de un discurso que emergió en el siglo XVII y que consideró que la sociedad estaba recorrida de un extremo a otro

---

<sup>80</sup> Por ejemplo, Enzo Traverso.

por un enfrentamiento entre razas, tomó la escena considerando que su proyecto consistía en inmunizar a la sociedad contra las diferencias vitales. Pero debemos sospechar que en algún momento del devenir de Occidente en realidad se hayan reconocido las diferencias, más bien parece que nuestra cultura no ha sido capaz de reconocer los pliegues de la vida sin asimilarlos a la lógica de Uno-todo o eliminarlos como fue el caso del nacionalsocialismo y la colonia en México que analizaremos en el siguiente capítulo de nuestra investigación.

Esta ha sido la relación entre vida y poder que ha producido la cultura. Por ello, en los dispositivos de poder del capitalismo contemporáneo nos hemos vuelto vida desnuda, es decir, la vida a la cualquiera puede dar muerte pero es insacrificable. Esto quiere decir que vivimos traspasados por dispositivos en los que la distribución de cuerpos ya no apela a la ley como forma de vida y tampoco a lo sagrado, somos considerados sólo vísceras o mercancía. Esta es la política de la vida que el capital contemporáneo ha reorganizado y producido.

La figura de la vida que impuso la política nazi creó un doble juego; uno respondió al concepto de hiperhumanidad que crearon desde su perspectiva racial y otro la imposibilidad de “seres vivos” para estar al nivel de dicha noción por lo que instrumentaron su exterminio. Para Simona Forti, la hiperhumanidad que defendió adquirió fuerzas porque permitió responder a la pregunta; qué es lo humano. La respuesta la encontraron en la literatura culta nazi<sup>81</sup> y en los mecanismos racistas que impusieron. Estos dieron las condiciones para unificar y crear inmunización a través de la sangre. Lograron definir lo humano a través de un mito<sup>82</sup> de sangre que significó una ruptura con la tradición que había buscado definirlo desde otras perspectivas. La vida se redujo a la biología que fue donde se distribuyeron todas las vidas que no se adecuaron a su concepto de ser humano. Produjeron un humanismo biológico. Pero no sólo las vidas extrañas fueron distribuidas en dicho

---

<sup>81</sup> Libros como *Humanitas* de H.F.K Gunter, *El mito del siglo XX* de Rosenberg o *Mein Kampf* de Hitler, por ejemplos.

<sup>82</sup> Respecto al mito de sangre remitimos a la obra de Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, titulada; *El mito nazi*, en la que plantean que los nazis lograron la unificación porque produjeron una mitología que tuvo su base en la pureza de sangre. Mitología que a nosotros nos parece es también la base de la inmunidad y el del Estado de excepción.

concepto, también el pueblo alemán se definió en términos biológicos sólo que en su caso la biología no respondía a una continuidad (zoé) sino a la excepción (hiperhumano). Su concepto de ser humano atendió a una visión de la sangre superior y pura. Esto estructuró relaciones asimétricas en las que ciertas formas de vida quedaron en la imposibilidad de participar de lo hiperhumano. Dice Forti:

En la exaltación totalitaria de la sangre, aunque también en el ennoblecimiento del defensor del trabajo, generalmente en una inédita primacía otorgada al cuerpo –desde la construcción del cuerpo Hombre Nuevo a la aniquilación del cuerpo superfluo y corruptor-, se perfila una nueva utilización y valoración de lo biológico, que pone en evidencia la implicación total de una existencia desnuda en la trama del poder. De modo que el proyecto ideológico, más allá de sus contenidos específicos, no hay que entenderlo simplemente como una religión secularizada que exige adhesión de fe total; ni hay que entenderlo solamente como la justificación que legitima el desmantelamiento del sistema jurídico y legal. La ideología mucho más que un *instrumentum regni* para obtener consenso y obediencia, es un dispositivo que permite cambiar y redefinir los límites de lo humano; de lo que está incluido y de lo que de vez en cuando está excluido del gran cuerpo de la humanidad, del organismo de la Hiperhumanidad. De ahí la constatación de que los *leger* no sirven tan sólo para exterminar, sino también para experimentar la modificación de la realidad humana, su producción en serie y también su transformación en material orgánico.<sup>83</sup>

La política nazi puso a prueba la realidad humana en términos biológicos. Le impuso a la vida un valor en que la diferencia vital fue eliminada. Fue el momento en el que el cruce entre poder y vida mostró su capacidad destructiva. Si para la política de la antigüedad clásica la zoé no era objeto político, para la política moderna se volvió el ámbito por excelencia de ésta y su lugar de experimentación.

La impronta que los nazis legaron a la cultura recorre nuestros espacios sociales y nos interpela, traspasa nuestro cuerpo, nos encuentra donde menos lo esperamos. La vivimos toda vez que ante nosotros proliferan políticas y prácticas que reducen la vida a una cuestión biológica o mercancía y reafirman un esquema totalizante y unitario de ésta.

---

<sup>83</sup> Forti, Simona, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Herder, España, 2008, p.p. 15 y 16.

En este capítulo planteamos una topografía de las relaciones entre vida y poder que se han producido en Occidente y han devenido horror. Por ello si un proyecto político triunfó fue el nazi y tenemos que estar alertas para no confirmar esta herencia y mantener una actitud crítica frente a políticas que la reivindican y producen un espectro político lleno de violencia y muerte. Antes de pasar al siguiente capítulo, en el que haremos un recorrido por las relaciones que se produjeron entre vida y poder en México durante la colonia y se articularon en un dispositivo que nombramos bionecropoder (esta es la singularidad de las relaciones en el México actual), nos gustaría cerrar éste con dos preguntas que aparecen en la *introducción a la vida no fascista* que hizo Foucault a la obra *Antiedipo* de Félix Guattari y Gilles Deleuze porque nos parece que en ellas están cifradas otras formas de pensar la vida o al menos de reconocerla como plexos de diferencias, flujos, multiplicidades. Las preguntas son: “¿Cómo eliminar el fascismo de nuestros discursos y de nuestros actos, de nuestros corazones y de nuestros placeres? ¿Cómo desalojar el fascismo que se ha incrustado en nuestro comportamiento?”<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Ver, *Introducción a la vida no fascista* prólogo de Michel Foucault para la obra; Anti-Edipo de Gilles Deleuze y Félix Guattari en <http://anarquiacoronada.blogspot.mx/2014/02/una-introduccion-la-vida-no-fascista.html>.

*Pero más importante es la forma en que opera el poder de muerte: La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la medina o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama, poblado por hombres con mala fama. Allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte.*

Achille Membe

## Capítulo II. Vida y Poder; una historia de su devenir en México

### 2.1. Bionecropoder; la impronta de nuestro tiempo

La palabra bionecropoder la proponemos como estrategia discursiva para pensar el dispositivo de poder que ha tomado el espacio de la sociedad mexicana y valora la vida como mercancía y la reduce a forma biológica. Por supuesto, esta figura que proponemos tiene tradiciones de las que ya hemos comenzado a dar cuenta y aquí nos gustaría sintetizar para tener claro el dispositivo que recorre nuestra sociedad.

Pensar los ejercicios de poder que recorren la geografía del país requiere apropiarse del vocabulario de nuestra tradición occidental pero también de una tradición que ha desplegado en Sudamérica y que configura problemáticas que responden a lugares y contextos muy específicos. Por mencionar dos; *Capitalismo Gore* de Sayak Valencia (México) y *Formas comunes: animalidad, cultura, biopoder* de Gabriel Giorgi (Argentina) quienes a través de sus respectivas obras muestran la especificidad de las relaciones de poder en sus países. En el caso de Sayak Valencia éstas se piensan a través del narcotráfico y la economía política que traspasa la realidad mexicana. En el de Gabriel Giorgi, con la experiencia histórica de la dictadura militar (como el golpe de Estado 24 de marzo de 1976) y ciertas obras literarias, *La pasión según G.H.* de Clarisse Lispector entre otras, le permiten sacar la noción de vida del biopoder (Zoé) y explorarla desde los textos de algunos escritores y desde la historia argentina.

Estos textos son usados en un análisis de las relaciones de poder desde perspectivas del pensamiento latinoamericano que, si bien recurren a categorías conceptuales de Occidente para pensar dispositivos, tienen la necesidad de hacerlo desde lugares muy específicos que tienen historias y procesos culturales diferentes. Desde estas perspectivas nosotros nos apropiarnos de un vocabulario y hacemos nuestro análisis del dispositivo de poder que recorre la geografía de México. Reiteramos que no dejamos de utilizar ciertas categorías de Occidente pues sin ellas difícilmente hubiéramos reconocido la problemática del poder y su relación con la vida, pero lo hacemos en la medida en que nos permiten analizar los ejercicios que traspasan las relaciones en un lugar tan contradictorio en su historia como

México. Haciendo eco de lo que plantea Elizabeth Valencia, reconocemos la indigencia de nuestra historia, las narrativas que muestran negatividades y dan cuenta de prácticas que desestabilizan el orgullo nacional y la idea de una modernidad capitalista exitosa. Escribe Elizabeth:

¿Qué pasaría si estuviéramos dispuestos a aceptar la indigencia en nuestra historia, si enfocáramos nuestra atención en la fundación de Tenochtitlán, más que en su grandeza? Hallaríamos la mendacidad y la penuria de seres humanos que viajaron durante más de siete siglos para encontrar la señal que Quetzalcoatl les había vaticinado, un águila devorando una serpiente parada sobre un nopal. Importante sería recordar también que tan enigmático símbolo se hallaba en un lago salobre, en un pedregoso y estéril islote que nadie disputaba. Luego, en lugar de discernir en qué posición se encontraba el águila respecto del nopal y la serpiente -ocupación ociosa que se plasma en las modificaciones que a lo largo de los dos últimos siglos ha sufrido nuestro glorioso Escudo Nacional-, recordaríamos que desde aquellos primeros tiempos las serpientes han sido comidas ante el hambre y la sequía.<sup>85</sup>

Esta realidad, con sus mendacidades, penurias y diferencias es la que nos interesa; para ello proponemos pensar las relaciones que la recorren como relaciones de un dispositivo de poder que nombramos bionecropoder. Con esta palabra hacemos referencia a cierto tipo de relaciones que se circunscriben a un territorio, el mexicano, y a una estrategia discursiva en la que tomamos las categorías de Occidente para pensar nuestra situación política. Con ella, nombramos un dispositivo que si bien funciona como una gestión de vida y población; el biopoder, que desde la tradición de Occidente se organiza a través del principio “hacer vivir y dejar morir”, también funciona con el principio “hacer morir y dejar vivir” propio de otro dispositivo de poder que siguiendo el análisis de Achille Mbembe y Zayak Valencia nombramos necropolítica.<sup>86</sup>

Hagamos un breve recorrido por la historia de estas palabras para tener el contexto de las perspectivas desde las que formamos esta figura. Edgardo Castro<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Valencia, Elizabeth, *Viaje por la experiencia moderna*, UNAM, México, 2014, p.23.

<sup>86</sup> Para Mbembe y Valencia este dispositivo produce muerte. En el caso de Mbembe responde a la lógica del apartheid y la colonia, en el de Valencia, a la del capitalismo gore.

<sup>87</sup> Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Op. Cit., p. 59.

nos dice que la palabra biopoder aparece principalmente en dos obras de Michel Foucault; *Historia de la sexualidad- voluntad de saber 1* y la clase del 17 de marzo de 1976 del curso *Defender la sociedad*. En la primera se muestra, una vez que se ha desarrollado la formación del dispositivo de la sexualidad y ha planteado la cuestión del racismo biológico, un racismo que se volvió de Estado (como fue el de la sociedad nazi). A propósito de esta cuestión, Roberto Esposito aclara la relación entre biopoder y racismo de Estado. Para Esposito esta relación tuvo su momento paradigmático en los totalitarismos pues en ellos las potencias de la vida se insertaron en la política de manera plena. Si una sociedad se preocupó de las potencias de la vida y su defensa fue la nazi como lo mostramos en el apartado anterior. Ésta tuvo como eje de sus procedimientos políticos la defensa de la salud y un tipo de vida que impuso como racialmente superior. Por ello dio muerte a las vidas que la amenazaban y eran un riesgo para su salud. El racismo se volvió el núcleo de la razón de Estado Nazi en la medida en que permitió establecer una política de la vida que, en pos de su salud, pretendió exterminar las diferencias y la diversidad de lo viviente.

Puede parecer exagerado, pero si una sociedad ha triunfado en el diseño de las políticas modernas y contemporáneas ha sido la nazi. Ésta fue la primera en articular las políticas de Estado como biopoder y proponer una defensa de la vida en términos médicos. Esta impronta, que nos parece la especificidad de la sociedad nazi no fue posible en otra experiencia histórica, la colonia en México por ejemplo; porque en ella la defensa de la sociedad no atendía solamente a una cuestión de raza también se articulaba en torno a la defensa de una religión que otorgó unidad: la católica. Lo que no quiere decir que el racismo haya estado excluido de la sociedad colonial, sólo significa que atendió a otros aspectos, más cercanos a la necropolítica. La colonia fue una fábrica de muerte que se produjo principalmente porque los indígenas tenían otras concepciones culturales y religiosas, es decir, no se adecuaban a los esquemas de valor del vencedor y en esa medida se valoraba su vida o muerte.

El biopoder en la genealogía de Foucault está datado en el siglo XVIII cuando las sociedades europeas se reorganizaron y entraron al proceso civilizatorio donde el poder soberano se volvió insuficiente para articular las relaciones sociales. El siglo XVIII fue un siglo bisagra debido a que por un lado puso fin al suplicio y por otro significó el comienzo de bioproducción. El biopoder tomó el espacio social y a través de la administración de la vida en sus aspectos básicos logró disciplinar a los cuerpos e introducirlos en el proceso de producción que el capitalismo industrial exigía. El biopoder como sistema de relaciones fue producto de una sociedad que necesitaba integrar los cuerpos en la producción industrial. El cuerpo, para estas relaciones de fuerza, tiene el carácter de instancia productiva; por ello, su principio es la vida, la conservación y defensa de ésta.

Foucault, al que le debemos la creación de la palabra,<sup>88</sup> escribió (a través de ella) la historia de las prácticas sociales<sup>89</sup> del siglo XVIII europeo, en específico de Francia e Inglaterra. Con ella, nos mostró que el poder no es un objeto natural que mantiene su sentido original, sino que está sujeto a la discontinuidad de la historia. Dice; “Luego de la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa anatomopolítica sino lo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana.”<sup>90</sup> Con este argumento Foucault dató nuevas prácticas sociales y dio cuenta del nacimiento de una palabra que se ha vuelto el modelo de análisis de las relaciones de poder que tienen a la vida como objetivo. Esta es la tradición de la que nos hemos apropiado para hacer el análisis del dispositivo de poder que recorre México, mismo que toma a la vida en sus funciones básicas. Así, en los últimos gobiernos han entrado a escena social políticas que tienen que ver con salud, educación, seguridad, trabajo, energéticos, etc., de las que vivimos sus consecuencias y que son espectros del biopoder.

---

<sup>88</sup> La poética del pensamiento dice Giorgio Agamben.

<sup>89</sup> Este es un argumento que se lo debemos al historiador Roger Chartier quien en *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marín*, Manantial, Argentina, 1996, sostiene que al contrario del “giro lingüístico” que pensaba que no existen más que juegos del lenguaje; la obra de Foucault y los historiadores mencionados articulaban las construcciones discursivas del mundo social con la construcción social de los discursos.

<sup>90</sup> Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Op. Cit., p. 220.

El 8 de diciembre de 2006, cuando la guerra contra el narcotráfico fue declarada, se reorganizaron fuerzas que gestionan la vida a través de su defensa y la administran en sus múltiples peligros; inestabilidad económica, bajos resultados en los indicadores internacionales educativos<sup>91</sup>, sindicatos como obstáculos para el progreso, fugas de dinero en los sectores energéticos y salud propiciadas por funcionarios corruptos del gobierno aunados al narcotráfico que se volvió su principal enemigo, aunque únicamente como estrategia de campaña electoral pues la mayoría tenemos presente que en élites del Estado mexicano se encuentran los narcotraficantes de alto rango. En una entrevista que hizo el periodista Julio Scherer a uno de los narcotraficantes del cártel de Sinaloa, Mario Zambada, le preguntó su opinión sobre la guerra que el gobierno mexicano había declarado contra ellos. Este último le contestó que en una guerra hay bandos opuestos y que él no veía al enemigo pues en el corazón del sistema están ellos.

El narcotráfico ha servido para justificar un Estado imperialista que a través del miedo impone un esquema de exterminio. El miedo<sup>92</sup>, en el caso de la sociedad mexicana es un factor político que instrumenta el espacio social y desvía nuestra atención de problemas políticos que surgen por el proceso de globalización que provoca desocupación, vulnerabilidad, despojo de los recursos naturales y represión. Proceso que articula una bioproducción económica donde se deciden las vidas que importan de las que no y es invizibilizado por el miedo que reproducen y confirman las instituciones del Estado con sus signos y sintaxis. De esta manera se producen demandas de seguridad en que militarización y vigilancia del país se

---

<sup>91</sup> Recordemos que la reforma educativa fue impulsada justo por la petición del organismo internacional encargado de hacer entrar la globalización (económica) a los países que se encuentran a la periferia del desarrollo; la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos).

<sup>92</sup> El miedo para la teoría política moderna no sólo tiene esta función, nosotros le damos ésta porque en la sociedad mexicana el miedo no termina con el pacto social, al contrario, constantemente el pacto lo reproduce para imponer políticas imperialistas y mantener sus lógicas de dominio; aunque esta no es la única lectura, pensemos en la teoría moderna del Estado de Hobbes como ejemplo. Para éste, el Leviatán es la forma que adquiere la voluntad popular para acabar con el miedo que atraviesa el estado natural. El Leviatán es el factor político que acaba con la condición de guerra. Dice Hobbes en la segunda parte del Leviatán que explica la formación del Estado: “La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra (...) Hobbes, Thomas, *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 1998, p. 137.

vuelven de primer orden y se incrementan prácticas autoritarias. Esta demanda de seguridad atiende a miedos que el dispositivo de poder genera. Norbert Lechner, quien analizó el miedo como factor político nos dice:

El miedo por la integridad física y por la seguridad económica destaca como la punta de un iceberg por lo demás invisible. Una angustia, ese miedo difuso sin objeto determinado, corroe todo; se desmoronan las esperanzas, se desvanecen las emociones, se apaga la vitalidad. Nos invade el frío; nos paralizamos. Se dice que la vida no vivida es una enfermedad de la cual se puede morir. Pues bien, corremos peligro de muerte. Un modo de morir antes de la muerte es el miedo. La gente muere de miedo.

El autoritarismo genera una “cultura del miedo”. El término, acuñado por Guillermo O Donnell para Argentina, da cuenta de las violaciones de los derechos humanos como experiencia masiva y diaria. Vivimos la impronta del autoritarismo bajo la forma de una cultura del miedo. Y esta herencia persistirá, aunque desaparezca el régimen autoritario.<sup>93</sup>

En México este miedo se reproduce en políticas de lo que podemos llamar, tomando el mote de Félix Guattari; Capitalismo Mundial Integrado.<sup>94</sup> Este tipo de capitalismo tiene como características su descentramiento de los núcleos de poder de las estructuras económicas y su ejercicio en estructuras productoras de signos, sintaxis y subjetividad. El miedo ha tomado dimensiones que producen relaciones en las que lo importante no es únicamente mantener con vida cuerpos para disciplinarlos y administrarlos, haciéndolos entrar a la lógica del dominio, sino darles muerte porque ésta se ha vuelto rentable. Parafraseando a Achille Mbembe podemos decir que el biopoder es antecedente de un tipo de dispositivo de poder que estructura una economía de muerte. Aunque aquí marcamos una singularidad, pues en México no se presenta como antecedente sino como un dispositivo en el que se superpone. Para nosotros el dispositivo de poder funciona como control de vida y al mismo tiempo como administración de muerte; esto es lo que entendemos por bionecropoder. Por lo que se refiere al que administra la muerte, Mbembe en su obra<sup>95</sup> aparecida en el 2006 lo ha nombrado; necropolítica.

---

<sup>93</sup> Lechner, Norbert, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Flacso, Santiago, 1987. p.23.

<sup>94</sup> Ver, Guattari, Félix, *Tres ecologías*, Pre-textos, España, 1996.

<sup>95</sup> Ver, Mbembe, Achille, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Melusina, España, 2011.

Con esta palabra Mbembe hace referencia a una lógica de relaciones de poder que describen el horror de un juego de dominio en donde matar al enemigo del soberano (que no es sólo el Estado<sup>96</sup>) es el principal objetivo. Para Mbembe, como para nosotros, desde esta lógica de dominio, es preciso replantear el análisis. Él lo hace pensando en las experiencias de colonización y apartheid que han marcado a la historia de África; nosotros desde nuestra historia de colonización pero también desde las prácticas que traspasan el presente del país, mismas que están marcadas por procesos históricos en donde el colonizado fue producido como vida salvaje, que era una variante de la vida animal, y que hoy se ejercen a través torturas y suplicios contra cuerpos que no entran u obstaculizan lógicas de dominio cultural y económico.

El salvaje para el colonizador era lo radicalmente diferente, vida horripilante, una especie de alíen (extraño) al que debía imponer su epistemología de conquista para conservar su imagen soberana. Por ello consideró su deber, divino no sólo político, civilizarlo. Es decir, valorar la vida de éste en términos de su pensamiento y cultura. Las prácticas para lograr dicho cometido fueron una mezcla de crueldad, tortura y violencia extrema; como la matanza del templo mayor en la fiesta de Tóxcalt. La fiesta del Tóxcalt era una fiesta que los mexicas hacían en honor a su dios Huitzilopochtli y que caía cerca de los rituales cristianos de resurrección. Los conquistadores se horrorizaron de la cultura extraña, diferente, por lo que decidieron matar a todos los que participaban de la festividad. Su deber era civilizarlos, enseñarles la religión verdadera. Así se narra este pasaje de conquista:

Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales: dieron un tajo al que estaba tañendo: le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron: lejos fue a caer su cabeza cercenada.

Al momento todos acuchillan, alancean a la gente y le dan tajos, con las espadas los hieren. A algunos les acometieron por detrás; inmediatamente cayeron por tierras dispersas sus entrañas. A otros les

---

<sup>96</sup> En nuestro país existen grupos de delincuencia y narcotráfico que no forman parte de instituciones del Estado pero toman decisiones en espacios sociales e imponen Estado de excepción, por ejemplos, Michoacán y Guerrero en los que gestionan cuotas de piso, desaparecen, secuestran y deciden incluso sobre alcaldías y municipios para resguardar sus intereses.

desgarraron la cabeza: les rebanaron la cabeza, enteramente hecha trizas quedó su cabeza.

Pero a otros les dieron tajos en los hombros: hechos grietas, desgarrados quedaron sus cuerpos. A aquellos hieren en los muslos, a éstos en las pantorrillas, a los de más allá en pleno abdomen. Todas las entrañas cayeron por tierra. Y había algunos que aún en vano corrían: iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos.<sup>97</sup>

En este pasaje de conquista tenemos un fragmento de la historia del dispositivo, en México, que Mbembe nombró necropolítica y que hoy se presenta (con sus diferencias, debido a que las técnicas de tortura hacen uso de otras formas e instrumentos), con prácticas de violencia radical relacionadas con el narcotráfico y los sujetos endriagos. Violencia que configuran un dispositivo de poder paralegal. Pensemos en los 43 estudiantes y en miles de desaparecidos que en los últimos gobiernos se han producido desde las instituciones del Estado aunado a las campañas militares y policiacas contra los que han sido considerados enemigos de éste. Indígenas, activistas sociales, mujeres, desempleados, prostitutas, homosexuales, marginados por la pobreza que han sido criminalizados. En general, hay producción de vida desnuda “(...) es decir la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable”.<sup>98</sup>

La violencia la ejerce el Estado aunque ya no es su monopolio, lo que hace que, como sugiere la filósofa Griselda Gutiérrez Castañeda amplíemos la mira más allá de “la violencia del poder” y la analicemos en términos del “poder de la violencia” cuyos efectos no podemos calcular puesto que “enfrentamos niveles de desarreglo social e institucional, porque muchas de las expresiones de violencia que hoy nos agobian desbordan los cauces políticos y tiene un estatus diferente que el de la mera ilegalidad, ya que remiten a un orden paralelo que por encima de los principios de un pacto social y las reglas institucionales abren un espacio y unas prácticas de paralegalidad.”<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Autores varios, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, UNAM, México, 2013, p.98.

<sup>98</sup> Agamben, *Giorgio, Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Op.Cit., p.18.

<sup>99</sup> Gutiérrez Castañeda, Griselda “Pensar Ayotzinapa” en Rosaura Martínez, Mariana Hernández y Homero Vázquez (Coordinadores) *Pensar Ayotzinapa*, México, UNAM/Almadía, 2018. p. 64.

Dicha paralegalidad significa que el Estado de excepción, es decir, la suspensión de la ley en el espacio social no es facultad exclusiva del Estado sino también de grupos que están fuera y dentro de las instituciones de éste<sup>100</sup>; el narcotráfico y los grupos paramilitares, por ejemplo. Lo legal y lo ilegal se confunden. Las fuerzas se reorganizan en torno a esto. Es el Estado de excepción del que nos ha informado Agamben y que circula en nuestra realidad. Estas fuerzas articulan la realidad a través del bionecropoder en el que la violencia adquiere dimensiones extraordinarias.

En México el bionecropoder es el dispositivo con el que funciona el Estado de excepción. A través de él se producen una auténtica política de exterminio con la que, por una parte, se clasifica la vida como mercancía y por otra la vida que debe eliminarse porque no tiene ninguna utilidad en el imperialismo. De esta manera se instrumentan prácticas de violencia radical y gestión que producen desaparecidos, torturas, enfrentamientos en avenidas entre grupos de narcotraficantes y fuerzas militares. Un estado de guerra de todos contra todos. Biopoder y necropoder se han ensamblado de forma que la sociedad mexicana vive Estados de excepción. Carlos Fazio sostiene que vivimos en un “Estado de excepción no declarado”. Declarado o no, los ejercicios de poder nos muestran que se han reorganizado las relaciones en nuestro país, aunque hay que señalar que dicho Estado de excepción no se presenta de la misma manera en todo la República Mexicana porque en cada geografía la depredación y exterminio adquiere características locales. Estas relaciones son la cuota que pagamos para entrar al concierto económico internacional pues como dice Fazio: “Los grupos de la economía criminal no son fenómenos aislados de la sociedad –una conspiración de maleantes contra el Estado limpio-, sino más bien una especie de empresa, de carácter ilegal y a la vez informal y legal, con un pie bien implantado en los sectores cruciales de la sociedad

---

<sup>100</sup> Estos grupos aglutinan lo que podemos denominar pequeñas soberanías, es decir, formas de organización que están más allá del derecho y los códigos sociales.

y el Estado: el mundo financiero y el de los negocios, el aparato de seguridad y judicial, y la política.”<sup>101</sup>

Bionecropoder como impronta de nuestro tiempo, en México, significa producción de cuerpos disciplinados y normalizados (que se producen como mercancías) pero también por la producción de muerte y administración de suplicios y torturas. Necropoder y biopoder están superpuestos, ensamblados. Esta perspectiva muestra su diferencia con los planteamientos de Agamben quien considera que la teoría política de Occidente se construyó como una cuestión biopolítica desde sus comienzos y no es un fenómeno de la modernidad como Foucault y Hanna Arendt lo dataron, pues desde la antigüedad el hombre fue valuado como un animal en la política y no como un animal político. Por ello el “homo sacer” es un viejo arcano del derecho romano.<sup>102</sup> Lo anterior es problemático porque no permite pensar pliegues diferenciales de la vida de otra manera que no sean biológicos; derrotero de todo ejercicio de poder desde la antigüedad hasta nuestros días. Este discurso ontologiza la biopolítica. En: *biopolítica y colonialidad* encontramos una lectura crítica de las tesis de Agamben que nos hace entrar en desacuerdo respecto de sus planteamientos, principalmente los que asumen perspectivas metafísicas y colonialistas en torno a la biopolítica. En el texto, los autores analizan el vínculo que Agamben establece entre los viejos arcanos del derecho y las tecnologías del capitalismo y detectan que éste carece de herramientas históricas, además de que contribuye a ratificar la idea de Europa como centro. Escriben:

De una parte, una teleología del capitalismo que se desenvuelve incorporando elementos de la tradición griega y romana. En general, no habría mayores objeciones a esta caracterización si se tuviese en cuenta que se trata de apropiaciones de conceptos y prácticas que también deberían contextualizarse. Sin embargo, no parece claro el vínculo, tanto en términos de procesos como en términos de acontecimientos singulares, entre unos

---

<sup>101</sup> Fazio, Carlos, “Vivimos en un Estado de excepción no declarado”. *Jornada Online* 21 de abril del 2016. <<http://www.jornada.unam.mx/2016/04/21/politica/007e1pol>>

<sup>102</sup> Enzo Traverso da herramientas para señalar diferencias tanto de Giorgio Agamben como de Michel Foucault, pues mientras el primero señala que hay una ontología biopolítica, el segundo la asume desde su genealogía como un dispositivo de poder que surgió en el siglo XVIII, para Foucault la disciplina y normalización se volvieron mecanismos del capitalismo industrial.

arcanos del derecho y una sociedad capitalista contemporánea y sus tecnologías de control poblacional. Más bien, lo que asegura tal vínculo es la ontología que recorre el proyecto de Agamben. Una ontología que reduce, pasando por operaciones complejas asimilables a una idea de Europa, la dimensión histórica de los procesos que constituyen la heterogeneidad llamada Europa. En este punto valdría preguntarse con legitimidad si no se trata de una operación llevada adelante por los efectos de una categoría hiperreal, tal como las concibe Dipésh Chakrabarty, la cual está menos destinada a ordenar los procesos y encuestas históricas de las sociedades asiáticas, africanas y latinoamericanas y más dirigida a asegurar la estabilidad ontológica de la historia europea, aún en el reconocimiento de sus monstruos. Por otra parte, habría que pensar no en la creciente politización de la nuda vida como derivación indefectible de un entramado metafísico, sino en la producción política de nuda vida y de una metafísica diferencial que construye sub-humanidad desechable, necrosada en términos de Achille Mbembe.<sup>103</sup>

También reconocemos las limitaciones que para nuestro tiempo tiene el modelo de análisis de Foucault cuando se trata de pensar las violencias que traspasan a nuestros espacios sociales. Estas limitaciones se presentan porque como señaló Foucault; el biopoder fue el dispositivo que surgió con la sociedad industrial de finales del siglo XVIII y se circunscribió a Francia e Inglaterra. Para analizar las fuerzas que traspasan el dispositivo que recorre la realidad mexicana ya no da las herramientas suficientes porque la reorganización de éstas no está solamente en las lógicas que consideran la vida como ámbito de normalización y control. La estructura de dominación del Estado mexicano sin duda tiene como objetivo el control y gestión de la población como recurso, incluyendo recursos y bienes en los que ésta se encuentra. No es extraño que en los últimos sexenios las políticas que se han implementado a lo largo de la geografía de nuestro país giren en torno al despojo del territorio y recursos naturales. Políticas que se adecuan a la lógica del biopoder que tiene como principal objetivo la vida, pero la vida considerada como un continuo biológico, como recurso que tiene por marco poblaciones desde las que se controla y gestiona. Este es el poder que traspasa la sociedad mexicana, sin duda, pero se ha ensamblado con un poder que produce muerte y tortura. Nosotros creemos que el bionecropoder en México responde a una

---

<sup>103</sup> Oto de Alejandro y Quintana Marta María, *Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo Sacer*, Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.12: 47-72, enero-junio 2010. Pp. 59-60.

economía criminal; la del narcotráfico, las instituciones de gobierno y el mercado. Estos están sometidos al imperio de la economía del capitalismo mundial integrado, y para ser parte de ella como sostiene Sayak Valencia, necesita primero limpiar el espacio social de todos aquellos cuerpos que impiden el desarrollo de políticas o sistemas de relaciones mercantiles. Segundo, a través de la violencia garantiza que la sociedad civil viva en una guerra de todos contra todos que permite imponer cualquier tipo de política autoritaria hacia el interior, porque produce un miedo generalizado que mantiene a las personas en expectativa de su propia muerte. La sociedad desde esta lógica exige la militarización y la presencia policiaca con el fin de que garanticen su seguridad, aunque lo que esto ha garantizado es la producción de muerte desde las mismas fuerzas del Estado, que generalmente están coludidas con las fuerzas criminales. Tercero, nuestra historia tiene una fuerte carga de colonialismo con la que se nos enseñó que la muerte del otro, su cadáver, nos hacía sobrevivientes. Byung Chul Han sostiene que la figura del sobreviviente se produce en dispositivos que erradican la negatividad que configura formas de vida. Dice Han: “Así, la vivacidad se distingue de la vitalidad o capacidad de la mera vida, a la que le falta toda negatividad. El superviviente equivale al no muerto, que está demasiado muerto para vivir y demasiado vivo para morir”.<sup>104</sup> Por último, hay una educación en un sistema de valores cristianos donde la vida está en relación con la renuncia porque una y otra vez se nos recuerda que ésta es transitoria y que la verdadera está en otra parte. Esta forma de valorar la vida ha hecho que en cada uno de nuestros actos aparezca una indiferencia a ésta. Si la vida para el mexicano no vale nada, la muerte tampoco. Esto resuena en nuestras prácticas y tanto el orden del Estado como el del narcotráfico han capitalizado para imponer una política de exterminio que recorre nuestros espacios sociales. La tesis de Roger Bartra, que afirma: “Toda cultura, ante la inevitabilidad de la muerte individual, necesita crear rituales y símbolos que permitan que los muertos comiencen a morir en nosotros, (...), para no correr el riesgo de morir con ellos”<sup>105</sup>, es difícil de sostener en una cultura en la que justamente ocurre lo contrario; vivimos una pobreza de rituales y

---

<sup>104</sup> Han, Chul Byung, *La agonía de Eros*, Herder, España, p. 44.

<sup>105</sup> Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 2000, p. 78.

símbolos que nos permitan comprender la muerte de los nuestros pues estos son producidos en serie y como “nuda vida” a los que se les arrebató todo rasgo de singularidad y biografía. De muchos incluso se desconoce el paradero de sus cuerpos por lo que es imposible despedirlos a través de rituales o símbolos tanto públicos como privados. La lucha por los rituales y símbolos la vemos en las madres, padres y activistas sociales que se niegan ver a sus hijos o familiares reducidos a vísceras y masas corporales que es a donde les confinan la violencia del poder y el poder de la violencia. Por ello, en el movimiento por la paz con justicia y dignidad<sup>106</sup> una de las propuestas políticas consiste en crear rituales y símbolos para hacer visible la violencia que pretende eliminar el nombre y la singularidad de cada vida. Violencia que es la impronta de nuestro tiempo porque se produce desde el tejido de relaciones que articula el bionecropoder.

Este dispositivo que traspasa la realidad mexicana tiene una historia de la que ya empezamos a dar cuenta desde nuestra tradición occidental, por ello en el próximo apartado analizaremos las relaciones que se produjeron entre vida y poder en un momento histórico crucial para el devenir de nuestro país: la colonia. Hacer dicho trabajo de análisis lo consideramos crucial porque dará herramientas para analizar procesos en los que se figuró la vida desde conflictos, luchas, intereses de clase y dominio. Vayamos a elaborar esa historia del devenir de la vida y poder en México también para tener una perspectiva de nuestro presente.

---

<sup>106</sup> Uno de estos símbolos fue la marcha que este movimiento realizó en el 2011 desde el centro de Morelos y que prácticamente atravesó el país recogiendo y haciendo memoria del dolor que embarga a México. Pero no sólo elaborando la memoria sino haciendo del dolor un factor político de lucha y justicia.

## 2.2. La colonia; la vida como figura política de conquista

Uno de los problemas que planteó la conquista de América fue la alteridad (la vida diferente). Esto en un contexto político-económico donde las naciones, en geografías europeas, comenzaban a consolidarse frente a sus enemigos. Para España, que reconquistó Granada y expulsó a moros y judíos el 6 de enero de 1492, América significó un reto en términos de conquista porque fue el momento en que la cultura de Occidente midió sus avances militares y económicos frente al nuevo mundo, además puso a prueba el dispositivo cultural que había desplegado. Aunque decir que puso a prueba resulta problemático ya que “lo otro” fue la reafirmación de un dispositivo que se articuló en la lógica del Uno-todo por la que fue asimilado y construido.

La vida se produjo como una figura política de conquista y desde ahí se valoró. Sobre el nuevo mundo se impusieron estrategias para asimilar todas las diferencias que involucraba la alteridad de los indígenas. Lo que ocurrió en los lugares conquistados fue la imposición de valores y formas de pensar cristianos. Los ideales cristianos, en la historia de nuestra cultura, han tenido pretensiones de universalidad con las que han disfrazado etnocentrismos<sup>107</sup>. La vida de los otros con quienes se encontraron los conquistadores no fue valorada desde su singularidad sino desde proyectos de conquista que la concibieron como vida animal, fuerza de trabajo (la del esclavo) o mercancía. Tzvetan Todorov lo describe así:

Para seguir siendo coherente consigo mismo, Colón establece distinciones sutiles entre indios inocentes, potencialmente cristianos, e indios idólatras, que practican el canibalismo, o indios pacíficos (que se someten a su poder) e indios belicosos, que merecen ser castigados de inmediato, pero lo que importa es que aquellos que no son cristianos sólo pueden ser esclavos: no existe un tercer camino. Se le ocurre entonces el proyecto de que los barcos que llevan animales de carga de Europa a América sean cargados de esclavos a la vuelta, para evitar que regresen vacíos mientras se espera encontrar oro en cantidades suficientes; es evidente que la equivalencia implícita que se establece entre bestias y seres humanos no es gratuita.<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> Tzvetan, Todorov plantea en su obra *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*, S.XXI, México, 1991, p.21; que la acepción que se le da al vocablo etnocentrismo consiste en “elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco.”

<sup>108</sup> Tzvetan, Todorov, *La Conquista de América. El problema del Otro*, S.XXI, México, 2008, p. 54.

La clasificación de Colón estaba ceñida a la lógica de dominio en la que el indígena, su vida, no podía ser valorada desde su radical diferencia. Es decir, para ser humano primero tenía que aceptar la fe cristiana y la superioridad civilizatoria de los colonizadores. El otro sólo aparecía como una imagen del yo conquistador. Imagen que se dibujó a través de la subjetividad moderna y que tuvo su proceso histórico en lo que va de “(...) 1492 a 1636 (momento en el que Descartes expresa definitivamente el ego cogito en el *Discurso del Método*), recorre el primer momento de la constitución histórica de la Modernidad. La España, y el Portugal de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal.”<sup>109</sup>

Esto fue la asimilación de lo nuevo, aunque parezca paradójico confirmó el egocentrismo europeo y en ese sentido la lógica del Uno-todo. La asimilación es una palabra que adquirió fuerza en la Europa de las colonias. Ésta hay que entenderla como un ejercicio de poder por medio del cual, en los territorios descubiertos, se impusieron programas civilizatorios que se presentaron como universales. En nombre de la superioridad cultural y moral se impuso a los conquistados un espíritu mesiánico en el que incluso se jugaba su humanidad. Había un mesianismo porque como dice Todorov respecto al asimilador “(...) es aquel que quiere modificar a los otros para que se asemejen a él; en principio, es un universalista (cree en la unidad del género humano), pero, por lo común, interpreta las diferencias de los otros en términos de deficiencia con respecto a su propio ideal.”<sup>110</sup> De esto participó Colón, que vio en su empresa no únicamente la manera de extender el comercio y encontrar una nueva ruta para éste, también y esto hay que destacarlo, la asumió como cruzado que llevó más allá de sus fronteras la vida cristiana. Vida que para él era superior en todos sentidos porque aspiraba a la universalidad de lo humano.

Colón y los colonizadores practicaron un tipo de humanismo<sup>111</sup> que puso como modelo humano al hombre cristiano. Este humanismo sirvió para articular el

---

<sup>109</sup> Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Plural, Bolivia, 1994, p. 11.

<sup>110</sup> Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*, Op. Cit., p. 387.

<sup>111</sup> Para Peter Sloterdijk el humanismo cristiano fue uno de los que definieron a la cultura europea hegemónica. Ver al respecto su obra: *Normas para el parque humano*, Siruela, España, 2008, p.41.

dispositivo que estableció una distinción tajante entre la vida que merecía vivirse de aquella que quedaba en el plano de lo bestial.

El humanismo impuso un discurso a través del cual los colonizadores clasificaron la vida con fines políticos pues como dice Todorov, mantuvo una forma de concebir al ser humano en donde no había lugar para un tercer camino; fuera del modelo cristiano la diversidad de la vida aparecía como alien (extraña). Este humanismo estableció el imperio de la conquista en nombre del cual miles de indígenas fueron exterminados. Se produjo un dispositivo de muerte; y si bien funcionó como un poder pastoral, pues su objetivo era guiar a los indígenas a su salvación, dicha salvación se resolvía en la decisión del pastor (conquistador) de dar la muerte. Tengamos presente que se dudaba de la humanidad de los indígenas por lo que no se cometía ninguna afrenta contra lo humano si eran eliminados. En la colonia, la lógica de la pastoral cristiana europea se ejerció de manera contraria. El objetivo no era como señaló Foucault de los cristianos europeos; conducir sus vidas a la salvación sino todo lo contrario, darles muerte si no podían asimilarse.

Un dispositivo que funcionaba con el principio de muerte se había instalado para regular la expansión europea. Aunque hay que precisar que el exterminio de la vida diferente que impuso la conquista no tuvo como principales fines una limpieza racial<sup>112</sup>; lo que sí ocurrió con el dispositivo racista de los totalitarismos del siglo XIX en el que se desarrolló una politización de lo biológico, sus fines eran principalmente religiosos por lo que las relaciones de poder sobre la vida, en la conquista de México, se produjeron principalmente por una política de asimilación religiosa.

La conquista estableció relaciones asimétricas en que los indígenas quedaron sometidos a los españoles. Como dice Enrique Dussel, en 1492 no se dio

---

<sup>112</sup> No por ello descartamos perspectivas como la de Ramón Grosfoguel para quien el nacimiento del discurso racista atendió a una cuestión religiosa, razón por lo que sitúa el análisis de éste en el sometimiento del nuevo mundo durante el siglo XVI. Para él hay dos tipos de racismo: biológico y cultural, lo que debemos pensar, pues efectivamente la colonia significó la articulación de relaciones asimétricas en donde el colonizado se concibió como inferior porque su cultura era diferente, estaba en la zona del no-ser.

un descubrimiento de lo otro, más bien se impuso un dispositivo de encubrimiento y el “mito moderno”<sup>113</sup> mostró su violencia e irracionalidad.

El encubrimiento que instrumentó el etnocentrismo, produjo una figura de la vida desde las relaciones asimétricas de conquista. La vida no se concibió como “vida nuda” (la de los cristianos conversos) pues era sacrificable desde la idea cristiana. El modelo cristiano impedía que la vida quedara sin forma. El entrecruzamiento entre vida y religión no permitió que ésta fuera considerada un *continuum biológico*. Y aunque podemos rastrear prácticas que hacen pensar en un biopoder, no encontramos relaciones organizadas de esta manera pues el principio no era administrar poblaciones o al individuo en sus funciones vitales, sino dar la muerte en nombre de un ideal considerado superior: el cristianismo. El dispositivo de poder funcionaba en términos de soberanía, su objetivo no era mantener la vida, su imperio era la muerte. La muerte que se volvió la facultad y el procedimiento por excelencia del conquistador y que tuvo como resultado el exterminio de miles de indígenas.

Pero también pensemos en qué forma concebían los otros, los conquistados, la muerte, ese acontecimiento que para Sayak Valencia “(...) representa la gestión del último y más radical de los procesos del vivir”<sup>114</sup>. Para el imperio azteca la muerte era una verdadera catástrofe sólo desde una perspectiva estrechamente individual porque desde el ámbito social era parte de la misión que la sociedad tenía que cumplir para mantener la vida. Según uno de los mitos aztecas, su pueblo había quedado comprometido con los dioses porque éstos se habían sacrificado para dar vida a todas las cosas, por lo que su deber político-religioso, era mantener la vida en general. Para mantenerla, los dioses libraban todos los días una batalla en que se ponía a prueba la responsabilidad del pueblo. Alfonso Caso dice del mito:

Por eso, al nacer el dios, tiene que entablar combate con sus hermanos, las estrellas, y con su hermana la Luna, y armado de la serpiente de fuego, el rayo solar, todos los días los pone en fuga y su triunfo significa un nuevo día de vida para los hombres. (...) Todos los días se entabla este divino combate; pero para que triunfe el Sol es menester que sea fuerte y

---

<sup>113</sup> Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Op. Cit., p.7.

<sup>114</sup> Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, Melusina, Barcelona, 2010, p. 143.

vigoroso, pues tiene que luchar contra innumerables estrellas del norte y sur, y ahuyentarlas a todas con flechas de luz. Por eso el hombre debe alimentar al Sol; pero, como dios que es, desdeña los alimentos groseros de los hombres y sólo puede ser mantenido con la vida misma, con la sustancia mágica que se encuentra en la sangre del hombre, el *chalchíuall*, el “líquido precioso”, el terrible néctar de que se alimentan los dioses.<sup>115</sup>

No había afrenta más fuerte para la sociedad azteca que el descuido de los deberes para con los dioses, en ello se jugaba el orden y la vida misma. La vida estaba en relación estrecha con la muerte pues ésta adquiría su dimensión simbólica en relación con la primera. Pensemos la muerte como sacrificio para la vida. Desde esta perspectiva tenemos que preguntarnos cuáles son los espectros que esta manera de valorar tiene en nuestro presente, específicamente cuando se trata de pensar el dispositivo de poder que en otras partes de la investigación llamamos bionecropoder. Dispositivo que impone sus lógicas a la vida y produce muerte. Esto sin pretender igualar la sociedad azteca a la nuestra, tenemos claro que han vivido otro tiempo, con sus propias necesidades y prácticas sociales. Sólo analizamos algunos espectros de nuestra historia porque queremos pensar nuestro presente.

La importancia que tenía el discurso religioso en el ámbito social era central para la cotidianidad de los aztecas, por eso muchas de las prácticas que encontraron los conquistadores fueron interpretadas como fenómenos de barbarie. Prácticas que mostraban la diferencia radical porque no se adecuaban al ideal universal que portaban los hombres de ultramar. Por ejemplo, mientras para el pueblo azteca, que tenía sometidos a otros pueblos de Mesoamérica<sup>116</sup>, no había nada máspreciado que la sangre humana (alimento de los dioses); para los conquistadores no había nada máspreciado que el oro. Esto porque los proyectos de conquista tenían como eje posicionar a países europeos en la hegemonía económica por lo que el saqueo de recursos (el oro principalmente) de los lugares

---

<sup>115</sup> Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, FCE, México, 1985.

<sup>116</sup> Sobre el imperio que mantenían los Azteca sobre el resto de los pueblos de Mesoamérica recomendamos la obra de Geoffrey W, Conrad y Arthur A. Demarest: *Religión e imperio*. Consejo Nacional para la Cultura y la Artes, México, 1990. En ella los autores hacen un análisis del papel que tenía la religión como medio de organización social y militar. Ésta justificó el imperio, la grandeza de una cultura, pero también su derrota.

conquistados, propio del capital mercantilista<sup>117</sup>, tuvo un papel central en el desarrollo civilizatorio del proyecto moderno, por un lado, por otro sentó las bases de la formación del Estado-nación que se consolidó en el siglo XIX.

Dos concepciones económicas entraron en conflicto, aunque con el desarrollo de la conquista, la del pueblo azteca fue encubierta, excluida. Una respondía al orden político religioso, mientras que la otra se organizaba en torno al principio de escasez, la percepción de que los recursos en algún momento se agotarían, de ahí el afán de los conquistadores por acumular y generar riqueza de acuerdo con el sistema de producción mercantilista. La otra, una economía que estaba regida por el exceso y en la que el oro no tenía valor de intercambio.

El oro para los aztecas sólo era parte de un decorado que confirmaba el lugar primordial que tenían sus dioses en el orden social. Si un valor tenía éste, se jugaba en el ámbito del ritual y de la economía de consumición donde todo era sacrificable. Georges Bataille quien analizó este tipo de economía escribió:

El sentido de esta profunda libertad se da en la destrucción, cuya esencia es consumir sin beneficio lo que hubiera permanecido dentro del encadenamiento de las obras útiles. El sacrificio destruye lo que consagra. No se trata de destruir como el fuego, basta con que quede roto el lazo que une la ofrenda al mundo de la actividad lucrativa; pero esta separación debe tener el sentido de un consumo definitivo; la ofrenda consagrada no puede volver al orden real. Este principio abre la vía al desencadenamiento, libera la violencia reservándole el terreno en el que reina sin rival.<sup>118</sup>

La vida en un caso estaba sujeta al dispositivo político-religioso de sacrificio y por otro a un dispositivo que tenía como principal elemento la economía mercantil en la que todo adquiría el carácter de útil o era eliminado. Mientras en uno, vivir significaba formar parte de la comunidad por medio de lo sagrado, en otro significaba estar sujetos a los intereses de la corona y al vínculo de una religión que

---

<sup>117</sup> El mercantilismo fue el régimen político-económico que se desarrolló durante los siglos XV, XVI y XVII y estableció que “la prosperidad de una nación dependía de una fuente llena de lingotes de oro y plata. Por esta razón se deseaba alcanzar un equilibrio comercial favorable, en el que los productos exportados fueran de mayor valor que los productos importados, con los que se fomentaba un flujo de pagos en oro y plata que aumentaría la cantidad de metales. Spielvogel, J., Jackson, *Civilización de Occidente, Volumen B*, Thomson, México, 2003, p. 393.

<sup>118</sup> Bataille, Georges, *La parte maldita precedida de la noción de gasto*, Icaria, Barcelona, 1987, p. 94.

era preciso llevar más allá de los territorios europeos pues era la única que podía otorgar humanidad. Llevarla más allá también significó extender una cultura de muerte frente a lo que resistía a ella. España ya había comenzado el proceso civilizatorio de expansión reconquistando los territorios que habían estado bajo el dominio del mundo islámico y judío y tuvo su plenitud en el siglo XV con la conquista de Granada. Dicho proceso involucró una política de muerte en la que el otro fue reducido a sin razón. Proceso que construyó la misma idea de Europa. En el *Cantar de Roldán* uno de los cruzados dice de los musulmanes: “¡Con nosotros va el derecho, y con estos mandrines va la sin razón!”<sup>119</sup>.

En la nueva España se produjo una figura de la vida desde la política de conquista que la concibió como fuerza de trabajo esclava y a través de ejercicios de poder asimétricos que la valoraron como aquello que pertenecía a la periferia o a la zona del no-ser<sup>120</sup>. Europa se colocó como el centro frente al nuevo mundo que se interpretó como periferia, es decir, esa zona donde si bien había vida a ésta no podía otorgársele la categoría del ser pleno porque no era cristiana. Para Europa, en el nuevo mundo la vida se encontraba en estado primitivo y esto le permitió desarrollar un imaginario que venía de la sociedad feudal e impuso a lo Otro. Recordemos que la ruta misma de Colón estaba intervenida por éste. Intervenida porque a partir de las ideas de Ptolomeo se creyó que el mar de Colón era de aguas que hervían y habitaban seres fantásticos cercanos al fin del mundo. Era el mar tenebroso en el que todo tipo de empresa marítima estaba destinada al fracaso. Con ese imaginario, Colón se dio a la empresa y paradójicamente es el imaginario que tuvo efectos en la conquista del nuevo mundo porque a éste se le imprimió un espíritu de maravilla.

Gonzalo Fernando de Oviedo, un erudito, cortesano y soldado (nacido en España, 1478) quien vino por primera vez al nuevo mundo en 1513, pronto se interesó por las cosas del mundo conquistado y en su obra *Historia general y natural*

---

<sup>119</sup> Anónimo, *Cantar de Roldán*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1971, p.53.

<sup>120</sup> Estas nociones las tomamos del texto de Ramón Grosfoguel: *El concepto de <racismo> en Michel Foucault y Franz Fanon: ¿Teorizar desde la zona de ser o desde la zona del no-ser?*, *Tabula Rasa*, Bogotá-Colombia, No.16:79-102, enero-junio 2012. Ahí da cuenta de relaciones binarias en las que los conquistados fueron arrojados a la zona del no-ser.

de las Indias imprimió la percepción oficial que tenía España. En la correspondencia que entabló con el emperador Carlos V aceptó sin discusión la inferioridad natural de los indios. Oviedo conocía la épica renacentista y estaba influido por las novelas de caballería por lo que su obra tendía a lo maravilloso. Para éste el nuevo mundo estaba habitado por seres maravillosos. Creía que en las tierras de Perú había un gato monillo que “era en parte pájaro o ave y cantaba, cual ruiseñor y calandria”<sup>121</sup>. Esta visión era parte de lo que señalamos como una división entre zona del ser y del no-ser; por supuesto, la zona del no-ser no la podían habitar más que seres inferiores o la sin razón.

La vida fue valorada a través de una epistemología colonialista que estableció una jerarquía superior entre la vida del conquistador y la del vencido. El vencido se produjo como irracional y salvaje. Su mundo no podía tener la categoría ontológica del ser pues era el lugar de copias y sombras. Por ello el conquistador consideró su deber imponer la lógica del Uno-todo. Lógica que articuló un dispositivo en que la vida del otro fue reducida a una falta de ser o como dice Gabriel Giorgi “quiebre de la dignidad que hace reconocible la vida como humana”.<sup>122</sup> Este quiebre fue el procedimiento político que estableció la vida que merecía la muerte de la que no.

La figura de la vida se produjo en una constelación de fuerzas en que si bien a veces se valoró en términos positivos; como la del “buen salvaje”, el “exotismo” y el “primitivismo”, y que hacían alusión a ideas europeas que imponían esperanzas de un mundo mejor, generalmente funcionaban como parte del proceso de colonización en que la lógica de dominio elaboró una retórica de identidad. Todorov argumenta que la figura del buen salvaje<sup>123</sup>, que desempeñó un papel importante en los siglos XVI, XVII y XVIII, tuvo un efecto crítico en la mentalidad de viajeros, pero también en la mentalidad de los habitantes de Europa que con esta figura elaboraron una crítica de su proceso civilizatorio. Para Todorov la crítica se dio en tres registros principalmente. El primero en el ámbito de la igualdad económica, que veía en la vida de los salvajes la ausencia de jerarquías y subordinación, incluso por

---

<sup>121</sup> Monegal, Rodríguez Emir, *Noticias secretas y públicas de América*, Tusquets, Barcelona, 1984, p. 61.

<sup>122</sup> Giorgi, Gabriel, *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*, Op. Cit., p. 107.

<sup>123</sup> Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, Op. Cit., pp. 314 y 315.

esto para algunos como el barón de Lohantan<sup>124</sup>, la vida de los salvajes era parecida a la de los hurones. El segundo respondía a la idea de que la vida salvaje era minimalista y se conformaba con una producción de subsistencia, misma que no era diferente a la de animales. El tercero era la idea que los salvajes, como los animales, vivían conforme a la naturaleza<sup>125</sup>, eran libres y se conducían de acuerdo con la “luz natural”. En todos los registros anunciados la vida diferente se produjo a través del proceso civilizatorio que encubrió su narrativa y estableció una política de muerte pues justificaba el exterminio de quienes estaban, según dicha antropología, cercanos a la naturaleza y no podían ser más que animales. Si bien esta constelación de figuras sirvió para la crítica del ser europeo también, y esta fue la experiencia que se conoció en el nuevo mundo, articularon un dispositivo de muerte.

“El conquistador mata al varón indio violentamente o lo reduce a la servidumbre, y se acuesta con la india (aun en presencia del varón indio) se amanceba con ellas se decía en el siglo XVI.”<sup>126</sup> La violencia que se ejerció sobre lo otro atendió principalmente a intereses de orden religioso y económico. La vida devino mercancía porque entró a un orden en donde los cuerpos adquirieron valor sólo a través de su capacidad para extraer oro o porque se volvieron valor de cambio. Se produjo un cuerpo contrario al que proponen Félix Guattari y Gilles Deleuze que consiste en producir un cuerpo sin órganos; cuerpo que se desata de los territorios de poder porque es flujo de intensidades.

El cuerpo que produjo la conquista fue un cuerpo en que cada órgano fue localizado y colonizado. Cada parte fue capitalizada por el sistema mercantil que estableció sobre éste y la vida ejercicios de poder heterogéneos en que todo se llenó de oro y plata e imprimió a la cotidianidad aquel emblema con el que partió Hernán Cortés de Yucatán para conquistar México-Tenochtitlán: “Sigamos la cruz y sobre esta señal venceremos”. Se produjo un cuerpo con órganos lleno de

---

<sup>124</sup> El barón de Lohantan debido a sus experiencias de viaje logró ver otras formas de organización de la vida, aunque no pudo verlas más allá de su lógica de colonización.

<sup>125</sup> Este registro lo encontramos en el *Emilio o de la educación* de Juan Jacobo Rousseau quien publicó su obra en 1762.

<sup>126</sup> Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Op. Cit., p. 51.

monedas, por una parte, por otra, un cuerpo que si no funcionaba en este sentido se capitalizaba mejor como cadáver. Escribieron Guattari y Deleuze : “El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil”.<sup>127</sup> Al colonizado se le construyó un organismo que estaba tutelado por el juicio de dios y en nombre de éste también se destripó, mutiló, violó y arrebató su narrativa. Una necropolítica atravesó el territorio conquistado de la que todavía no se tiene una cifra exacta del número de cuerpos a los que aniquiló. La conquista fue un dispositivo productor de muerte que constituyó un caso paradigmático de genocidio. Dice Todorov:

Si alguna vez se ha aplicado con precisión a un caso la palabra genocidio, es a éste. Me parece que es un récord, no sólo en términos relativos (una destrucción del orden de 90% y más), sino también absolutos, puesto que hablamos de una disminución de la población estimada en 70 millones de seres humanos. Ninguna de las grandes matanzas del siglo XXI puede compararse con esta hecatombe. Se entiende hasta qué punto son vanos los esfuerzos de ciertos autores para desacreditar lo que se llama la “leyenda negra”, que establece la responsabilidad de España en este genocidio y empaña así su reputación. Lo negro está ahí, aunque no haya leyenda. No es que los españoles sean peores que otros colonizadores: ocurre que fueron ellos los que entonces ocuparon América, y que ningún otro colonizador tuvo la oportunidad, ni antes ni después, de hacer morir a tanta gente al mismo tiempo.<sup>128</sup>

La vida para la colonia se produjo en dos sentidos. En uno, se volvió un objeto mercantil y en otro el “ser para la muerte” sin que este enunciado tenga el mismo sentido que tiene en la filosofía del maestro de Alemania Martín Heidegger, para quien la muerte aparece como el modo de ser que el “ser ahí toma sobre sí tan pronto como es”<sup>129</sup> y el cual no puede ser arrebatado a una existencia auténtica. En la colonia la muerte no se concibió de esta manera y su lógica respondió a un dispositivo en el que los indígenas no podían aspirar a una existencia auténtica pues

---

<sup>127</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre- textos, Valencia, 2004, p. 164.

<sup>128</sup> Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Op. Cit., p. 144.

<sup>129</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1997, p. 268.

eran considerados seres inferiores. “Seres para la muerte” porque sus vidas estaban traspasadas por la necropolítica de asimilación. Por ello, en la última parte del apartado anterior dijimos que nuestra historia tiene una fuerte carga colonialista que enseñó que la muerte del otro, su cadáver, nos hacía sobrevivientes. Este espectro forma parte de nuestro presente porque traspasa prácticas de violencia en las que nos reconocemos como sobrevivientes y creemos que logramos ganar en el conflicto social; como los conquistados que lograban resistir o conservar la vida frente a la espada y cruz del español. Vivimos nuestra muerte a través del asesinato del otro. La muerte nos es indiferente como la vida, nos da lo mismo porque en todo momento se nos arrebatada, ajena a nosotros. Esta indiferencia la heredamos por medio de una pedagogía en la que morir es el resultado normal de procedimientos de muerte. Quizás por ello, como dice Octavio Paz; preferimos habitar nuestra soledad como “Filoctetes su isla”<sup>130</sup> y de esta manera dejamos que nuestros muertos se queden sin comunidad y memoria. Los hacemos una cifra más en las estadísticas del Estado policiaco.

También dijimos que nuestra herencia colonial nos educó en un sistema de valores cristianos donde la vida está en relación con la renuncia porque una y otra vez nos recuerda que ésta es transitoria y que la verdadera está en otra parte. Gerónimo de Mendieta, un misionero Franciscano, asumió en 1524 una perspectiva de este tipo y creyó que en nuevos territorios incluso podría surgir una nueva experiencia cristiana que no estuviera sujeta a los intereses y corrupción de la iglesia europea de su tiempo. Para él, la renuncia a placeres y pasiones era posible establecerla en el nuevo mundo; comenzar una utopía. De alguna manera esa utopía se instaló, aunque su condición fue una figura de la vida en que cada acto apareció anestesiado e indiferente ante ésta. Si la vida para el mexicano no vale nada, la muerte tampoco en términos que no sean económicos y morales.

Herencias que resuena en nuestras prácticas y Estado, narcotráfico, han capitalizado para imponer una política de exterminio que recorre nuestros espacios sociales. El presente está traspasado por una necropolítica que se refleja en micro

---

<sup>130</sup> Octavio, Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1998, p.70.

y macro prácticas, en medios de comunicación, en aspectos culturales como la llamada narcocultura. En ésta circulan canciones que edifican la violencia y la muerte. La cotidianidad está atravesada por ese sueño persistente de los poderes que consiste en “producir cadáveres sin comunidad, cuerpos con los que la comunidad no pueda establecer ningún lazo”<sup>131</sup>.

Desde lo anterior nos preguntamos; ¿Debemos suponer que en nuestra cultura los dispositivos de poder han funcionado de la misma manera que en Occidente? En algún sentido sí, pero en la colonia, que fue la primera experiencia de la modernidad que se presentó a nuestras culturas, el rostro que se conoció fue violento e irracional y en él la muerte estableció su soberanía sobre las sociedades conquistadas. No tuvimos la misma experiencia de la gestión de la vida y su cuidado para incrementar la fuerza laboral del capital industrial o para defender la sociedad en términos raciales como fue el caso de los fascismos del siglo XX. La lógica de la colonia en México y su modernidad fue otra; una fábrica de muerte en que la vida del colonizado no fue solamente gestionada en términos de normalización o sometida a eugenesia. Al colonizado se le redujo al no-ser y lo irracional, su cuerpo fue traspasado por metáforas de sangre. Su vida fue tratada en esos términos. Por ello se la trató como mercancía y ser para la muerte.

Desde ahí tratamos de dar cuenta de un discurso con poder explicativo que analice las relaciones de poder desde las realidades de nuestro país y su historia colonial. Nos parece que nuestro pensamiento es producto de un mestizaje en que filosofías de la tradición Occidental, por mencionar las que trazan nuestra investigación, Foucault, Agamben, Arendt, entre otras, no son suficientes para dar cuenta de nuestras problemáticas porque sus historias y procesos políticos son otros. Esto nos pide replantear el análisis y elaborar narrativas en las que, como hace la filósofa tijuanense Sayak Valencia, se propongan nociones para dar cuenta de un presente. Nociones que en nuestro caso atienden a la relación que el poder establece sobre la vida y produce dispositivos en que se gestiona, dirige, mutila y cercena nuestra cotidianidad.

---

<sup>131</sup> Giorgi, Gabriel, *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*, Op. Cit., p. 120.

### 2.3. Los campos de esclavitud como paradigma necropolítico de la modernidad colonial

La colonia fue un proceso civilizatorio que introdujo una política de muerte a la historia de México. En ella la vida fue valuada en torno al principio “hacer morir y dejar vivir” que produjo el asesinato de miles a quienes se consideró vidas sin importancia. Para esta parte de nuestro trabajo pensaremos en dos tipos de vida que fueron consideradas así: la del esclavo y la del indígena o más bien la de miles de cuerpos que atravesaron campos de trabajo en que fueron sometidos a esclavitud y asesinados.

Esta parte de la investigación hace alusión al título de un capítulo del texto de Giorgio Agamben; *Homo Sacer* porque sostenemos que el paradigma de nuestro tiempo no es sólo el campo de concentración sino el campo de trabajo esclavo<sup>132</sup> que atraviesa nuestra historia y nos tocó experimentar como modernidad. El esclavo para la colonia fue vida desnuda porque era la vida a la que se podía dar muerte sin que ello fuera un delito, pero tampoco un sacrificio (en términos sagrados). Las figuras del esclavo e indígena fueron reducidas a mercancías y sus cuerpos tuvieron como principio de valor la utilidad; se les construyó un organismo lleno de monedas de oro y plata como mencionamos en el apartado anterior. Sus vidas representaron el cruce entre la naturaleza y lo social, por ello, éstas quedaron en ningún lugar. Dice Georges Balandier sobre el esclavo:

El esclavo es percibido como un individuo de “ningún lugar”; es en parte un ser de la naturaleza (casi animal, casi cabeza de ganado), una cosa y una mercancía, un extraño y el elemento constitutivo de un orden económico y social, un hombre con la identidad borrada pero en principio recuperable. La vaguedad de su identificación lo vuelve temible y hace a su función incierta en la administración del orden y el desorden. Esa vaguedad se manifiesta con la ley más restrictiva y la presencia constante de la amenaza de una reducción al estado servil –a la muerte civil- de los sujetos notablemente insumisos a los mandamientos de la costumbre.<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> El campo de trabajo esclavo no fue homogéneo, así como la esclavitud tuvo múltiples ejercicios de poder, también los espacios que articuló fueron múltiples; espacios domésticos, campos de labor, la mina, el telar, la hacienda, como lugares paradigmáticos de la esclavitud y necropolítica colonial.

<sup>133</sup> Balandier, Georges, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Gedisa, Argentina, 1988, p. 103.

El esclavo y el indígena como figuras de esa modernidad violenta e irracional que traspasó el espacio de la sociedad colonial. Por ello sostenemos que el análisis de la política moderna de Giorgio Agamben no es suficiente cuando se trata de pensar nuestra historia y la situación de nuestro país. Incluso sospechamos<sup>134</sup> cierto eurocentrismo<sup>135</sup> de parte de éste toda vez que coloca el campo de concentración nazi como paradigma donde *physis* y *polis* desdibujan sus límites. ¿No se daba esta indistinción ya en la sociedad colonial y en específico en el campo del trabajo esclavo? Agamben continúa la lógica colonial que estableció el binomio entre la zona del ser y del no-ser y supone que el genocidio que merece colocarse como modelo (ser) es el que aconteció al mundo judío frente al cual otros no adquieren el estatus de ser. ¿Por qué no pensar al genocidio colonial como paradigma de la política moderna? ¿Acaso su argumentación está traspasada por la política imperial que como dice Judith Butler establece las vidas que merecen ser lloradas de las que no<sup>136</sup>?

Desde estas preguntas y sospechas planteamos que el campo de trabajo esclavo se presentó para la sociedad colonial como uno de los primeros paradigmas de la política moderna donde *physis* y *polis* desdibujaron sus límites. Fue una puesta en escena del poder soberano en donde la vida se produjo indefensa y fue arrojada a su máxima vulnerabilidad. Al esclavo y al indígena arrebató su radical diferencia e impuso un cuerpo al que trató como pura fuerza de trabajo; mercancía intercambiable y espacio de sacrificio para un dios que como bien lo señaló Marx podemos denominar: dinero. El dinero articuló las relaciones y se volvió la forma abstracta de la mercancía. Dice Marx en *El Capital* cuando analiza el proceso de producción de éste: “Puesto que todas las demás mercancías son tan sólo equivalentes particulares del dinero, y éste el equivalente general de las mismas,

---

<sup>134</sup> Esta sospecha es producto de una charla que se dio con un miembro de mi comité tutor; Armando Villegas Contreras, que cuestionó el compromiso político de Agamben con la agenda del Estado judío y también de la lectura de un texto de Antonio Negri que se titula: *El monstruo político. Vida desnuda y violencia*, en Fadini, Ubaldo, Antonio Negri y Charles Wolfe. *Desiderio del mostro. Del circo al laboratorio alla política*, Manifestolibro, Roma, 2001, pp. 179-211.

<sup>135</sup> Nos referimos a la toma de postura política que establece solamente un interés por lo europeo a tal grado que no reconoce lo que pasó en las zonas que sometió a depredación y violencia.

<sup>136</sup> Ver, Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

aquéllas se comportan como mercancías *particulares* ante el dinero como la mercancía *general*.”<sup>137</sup>

Éste tasó el valor de los cuerpos del esclavo y el indígena y los sometió a una serie de procedimientos de tortura y suplicio que produjeron al “homo sacer” en los campos de trabajo esclavo. Al respecto, tenemos el testimonio que narra la historiadora Alicia Bazarte de una esclava negra del siglo XVII en nueva España llamada María criolla quien fue vendida por Juan Rodríguez, un traficante de esclavos, a la familia de Francisco Rodríguez. De acuerdo con la investigación de Alicia Bazarte<sup>138</sup>, María Criolla fue torturada y sometida a trabajos forzados que le quitaron la vida.

La esposa de Francisco Rodríguez, doña Isabel, una vez que había sometido a María al obraje<sup>139</sup> solía amarrarla durante el día con cadenas al telar y a la pared para que María no pudiera tener ningún momento de reposo. Recordemos que para el imaginario de la colonia, esclavo e indígena eran flojos por naturaleza, de manera que tenían que civilizarlos en el trabajo. Esto provocó que María al paso del tiempo se enfermara de gota y tuviera constantes fiebres, lo cual la imposibilitaba para desarrollar otros trabajos que tenía que cumplir en casa de sus amos. Incluso en algún momento el hijo del matrimonio Rodríguez, Martín, mandó a que la azotaran dos veces al día como remedio a su pereza.

En alguna ocasión, narra Bazarte, el ama Isabel mandó a su esclava a altas horas de la noche a vender dulces a varios kilómetros de donde vivían, ésta regresó con los pies lastimados e hinchados y con ventas escasas, esto hizo enfurecer a su ama quien mandó a que le azotaran para que entendiera sus deberes de esclava, es decir, ser pura fuerza de trabajo. Finalmente, María, esclava negra, murió a los 22 años. Murió traspasada por un sistema de relaciones que estaba hecho para que así sucediera. Jurídicamente la esclavitud estaba protegida por un contrato que

---

<sup>137</sup> Marx, Karl, *El capital, Tomo I. El proceso de producción del capital*, S.XXI, México, 1991, p. 110.

<sup>138</sup> Bazarte, Alicia, “*El caso de la esclava negra (S.XVII)*”. Videoconferencia. Secretos Atrapados: Documentos del Centro de Estudios de Historia de México CARSO. 4 de diciembre de 2014.

<sup>139</sup> Esta palabra la utilizaban en la colonia para designar la mano de obra de los indígenas y esclavos que trabajaban en lugares donde se tejían paños o se bordaban telas.

señalaba principalmente derechos del amo sobre el esclavo que difícilmente era portador de éstos. Este era un dispositivo de sangre y muerte.

María es un caso de entre millones de cuerpos que fueron atravesados por esta política de muerte. Indígenas y esclavos fueron asesinados por el dispositivo de poder de la colonia. Por lo que concierne a los indígenas, se sabe que los colonizadores los ocuparon como esclavos al menos durante los primeros cincuenta años de la conquista. Incluso los primeros misioneros los tuvieron en esta condición pues en ese momento la esclavitud de éstos era parte de la mentalidad de los religiosos que consideraban que aquellos que no conocían la fe cristiana eran bestias y esclavizarlos no era pecado.

Esa mentalidad respecto a los indígenas terminó, o al menos se puso en cuestión con el debate que aconteció en la Junta de Valladolid organizada por el consejo de indias entre 1550 y 1551 en el Colegio de San Gregorio. Dicho debate oponía dos perspectivas de la colonización en América: la de Fray Bartolomé De las Casas y la del filósofo Juan Ginés de Sepúlveda. El primero defendía la humanidad de los indígenas. Claro, humanidad que debemos entender en el marco de un humanismo de conquista que en otro apartado dijimos era el hombre cristiano. El segundo trataba de legitimar el dominio y sometimiento de los indígenas a los españoles a través de la guerra justa. En los dos casos los argumentos respondían a la lógica del dominio colonial. Por ello pensamos que Enrique Dussell en su tesis sobre Bartolomé De las Casas<sup>140</sup> como el primer crítico de la modernidad se equivoca, porque éste pugnaba por un sometimiento a la fe en términos humanos, es decir cristianos, no por el reconocimiento de la diferencia radical del indígena. De las casas fue uno de los primeros en poner a debate una actitud que se consolidó en el siglo XIX en la política europea. Dice Michèle Duchet respecto a dicha actitud: “Pero el siglo que tan fácilmente se enternecen por la suerte de los pueblos salvajes y que se indigna ante la barbarie de los civilizados conoce un solo antídoto,

---

<sup>140</sup> Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Op. Cit. p.77.

realmente: civilizar a los salvajes, único fundamento moral de un humanismo de la conquista."<sup>141</sup>

La junta de Valladolid fue un procedimiento estatal en el que por primera vez se debatía la condición política de los indígenas, la vulnerabilidad que el dispositivo de conquista había producido en sus vidas. Para Ramón Grosfoguel, incluso, fue el primer debate racista en la historia mundial donde se decidió la primera identidad moderna que fue la del indígena. Nosotros cuestionamos la postura de Grosfoguel porque sostenemos que el racismo es el discurso que devino como resultado del cruce entre la ciencia y la política. Dice Grosfoguel:

La pregunta sobre si los <indios> tenían alma o no era ya una pregunta racista que remitía directamente en la época a la pregunta de si eran humanos o animales. En el imaginario cristiano de la época esto tenía importantes repercusiones porque si no tenían alma estaba justificado a ojos de Dios esclavizarlos y tratarlos como animales. Pero en el caso de que tuviera alma entonces era un pecado a los ojos de Dios esclavizarlos, asesinarlos o maltratarlos. Ese debate tuvo repercusiones fundamentales sobre los viejos discursos medievales de discriminación religiosa.<sup>142</sup>

El resultado del debate fue el reconocimiento de que los indígenas tenían alma por lo que era un pecado y falta de caridad cristiana asesinarlos y maltratarlos. Sabemos que estos resultados de la junta de Valladolid, que en realidad no falló a favor de ninguna de las perspectivas de manera contundente, tuvieron sus efectos en las prácticas debido a que crearon una figura jurídica del indígena que lo infantilizó y vio como hijo del emperador necesitado de tutela. Esto involucraba la idea de que el indígena no podía hacerse cargo de sus propiedades y su vida por lo que delegaba (puesto que tenía un alma) dichos ámbitos a la voluntad del colonizador.

En realidad, el dominio se volvió una cuestión política y económica que tuvo como consecuencias abolir la esclavitud para el indígena. Aunque la esclavitud continuó por otras vías, muchas veces veladas que radicalizaron el espacio de la

---

<sup>141</sup> Duchet, Michèle, *Antropología e historia en el siglo de las luces*, Siglo veintiuno editores, México, 1988, p.18.

<sup>142</sup> Grosfoguel, Ramón, *El concepto de <racismo> en Michel Foucault y Franz Fanon: ¿Teorizar desde la zona de ser o desde la zona del no-ser?*, Op. Cit., p.90.

necropolítica pues muchos indígenas fueron asesinados porque no servían para los trabajos o era más costoso mantenerlos con vida, por lo que su muerte se volvió rentable. Los españoles descubrieron, como dice Eric Williams; “que un negro valía lo que cuatro indígenas.”<sup>143</sup>

La transformación de la mentalidad de los españoles no fue el resultado de circunstancias morales (como la defensa de Bartolomé De las Casas<sup>144</sup>) sino económicas y políticas, en las que estaba en juego la reorganización del proceso de producción capitalista. Los imperios colonizadores se disputaban los territorios conquistados porque para ellos significaba el desarrollo de sus propias economías y la posibilidad de colocarse como eje rector de Europa. Las plantaciones de azúcar, tabaco y algodón aunadas a la explotación de los minerales del Nuevo Mundo fueron los recursos que les permitieron entrar en esta competencia. La esclavitud se volvió una estrategia económica de primera importancia pues articuló las relaciones asimétricas de un naciente capitalismo que en el siglo XVIII sería el industrial. Así como la esclavitud había sido la base de la economía griega y el imperio romano; en los tiempos modernos se volvió la fuente principal que abastecía de minerales, azúcar y café al mundo occidental.

España entró en este sistema económico, por lo que el indígena se volvió fuerza de trabajo no rentable a la que se le ocupó de otra manera o se obligó, una vez más, entrar a la política de muerte que desde la conquista se había instalado. Eric Williams acierta cuando menciona que la esclavitud afectó, en términos raciales, no sólo a los negros sino a los indígenas porque los colocó como físicamente inferiores para el trabajo y por lo mismo en una situación de vulnerabilidad. Citamos en extenso a éste:

Un prominente funcionario de la Española insistía en 1518 que le debía ser concedido el permiso para traer negros, que consistían una raza robusta para el trabajo, en lugar de nativos, pues éstos eran tan débiles que

---

<sup>143</sup> Williams, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Traficante de sueños, Madrid, 2011, p.36.

<sup>144</sup> La defensa de Bartolomé De las Casas, que algunos asumieron como un gesto de crítica, está en la lógica de dominio que consideró que la única forma de conquista que no provocaba culpa era civilizar a los salvajes, para ello se necesitaba crearles un alma. Este fue el aporte De las Casas, del que se arrepintió cuando ya entrado en años, en el convento de Atocha, se lamentaba de haber defendido a los indígenas.

solamente podían ser empleados en tareas que requerían poca resistencia, tales como cuidar de los campos de maíz o las granjas. Los futuros productos básicos del Nuevo Mundo, el azúcar y el algodón, requerían una energía de la cual los indios carecían, requerían al robusto <negro alodonero>; al igual que la necesidad de fuertes mulas para el azúcar originó, en Luisiana, el epíteto <mula azucarera>. De acuerdo con Lauber: Cuando se compara con las sumas pagadas por los negros en la misma época y lugar, los precios de los esclavos indios son considerablemente más reducidos.<sup>145</sup>

Al indígena se le desplazó de la esclavitud, no por razones de índole moral y virtud del conquistador que por fin reconocía la diferencia radical de la vida del nativo. Si la junta de Valladolid reconoció la perspectiva De las Casas no fue porque ello le pareciera justo, sino porque vio en la defensa de éste la posibilidad de justificar una política que atendía a los intereses económicos que atravesaban el mundo occidental y exigían un cambio en la política colonial. Como sostiene Eric Williams, de lo que se trataba era de reducir costos en la fuerza de trabajo y hacer más eficiente éste. Ello necesitaba un argumento en que el indígena no fuera considerado sólo una bestia y por esto exportar mano de obra a la que sí se usara como ganado, que fue lo que sucedió con los africanos. Un nuevo tipo de esclavitud era urgente para la economía de las colonias y fue la que se instauró en el Nuevo Mundo. Esto significó una oleada de exterminio para los indígenas pues muchos murieron en los campos de trabajo o a manos de los conquistadores que los consideraron inservibles. En esa economía política de muerte sólo sobrevivían los que podían ser explotados como fuerza de trabajo.

Nuevas figuras jurídicas entraron en juego, en éstas el indígena fue valuado en términos mercantiles y le dieron un espacio en los campos de esclavitud que funcionaron como espacios de muerte y torturas; la encomienda y el repartimiento. Figuras que involucraban el sometimiento de éste en relación con la idea humanista de una tutela que la corona asignaba no sólo a los indígenas sino al súbdito español en compensación por algún servicio prestado.

La encomienda fue un procedimiento jurídico del dispositivo de poder que atravesó el espacio social de la colonia y produjo un tipo de vida vulnerable y

---

<sup>145</sup> *Ibidem.*, p.36.

prescindible (la del indígena). Formalmente se estableció con las leyes de Burgos en 1512 y se caracterizó porque el rey tras los servicios prestados hacía responsable al súbdito español de un grupo de nativos para que los evangelizara y del producto del trabajo de éstos pudieran hacer su riqueza. En la Nueva España estaba presente ese hombre europeo que para la Italia renacentista era el condotieri. Hombre que se definía por su destreza militar, la aventura y porque en Europa provenía de estratos sociales pobres. El condotieri fue el oportunista del Nuevo Mundo, ese que acuñaba su fortuna de la explotación y dolor de indígenas y esclavos.

Muchos de los indígenas que pasaron por los campos de trabajo encomendero, que para nosotros fueron campos de muerte, perecieron por el trato brutal que recibieron de parte de sus amos, el trabajo excesivo que de ellos requerían, la dieta insuficiente, las enfermedades de los españoles o debido a la falta de capacidad que tenían los nativos para adaptarse a la nueva forma de vida. Para las sociedades prehispánicas, la forma de vida estaba regida por un sentido primordialmente sagrado por lo que la tierra, las relaciones, el cuerpo, la dieta, las labores respondían al espíritu colectivo que se tenía con ello. Por eso, si bien existían relaciones asimétricas donde el emperador era el centro de mando, éste era la representación de ese mundo en el que convergía lo sagrado y lo profano. Era una forma de vida donde el cuerpo no sólo servía para el trabajo, también era el cuerpo sagrado. Como señala Eric Williams: “<Someter al indio a las minas, a su trabajo monótono, malsano y severo, sin sentido tribal, sin ritual religioso [...] era como arrebatarse el sentido de su existencia [...] era esclavizar no solamente su músculo sino también su espíritu colectivo.”<sup>146</sup>

El proceso político de la colonia esclavizó el músculo y el espíritu colectivo de los indígenas; su vida se volvió prescindible, parte de una serie de relaciones que gradualmente le quitaron sus diferencias, hábitos y costumbres. Fue sometido a la norma del conquistador: la muerte.

---

<sup>146</sup> *Ibidem.*, p. 34.

El repartimiento fue otro procedimiento de dominio que atravesó el cuerpo de los conquistados. Éste tenía una correspondencia con la encomienda, aunque no estaba necesariamente vinculado ni jurídica ni prácticamente con ésta. El repartimiento era un sistema laboral de adjudicación de mano de obra indígena en provecho de la casta española que por una paga ínfima obligaba de manera periódica a los indígenas a trabajar temporalmente en casas o haciendas de éstos. Dichos lugares fueron verdaderos campos de exterminio por los que atravesaron miles de cuerpos que fueron esclavizados y reducidos a su radical vulnerabilidad.

El sistema del repartimiento estaba atravesado por tres principios; la coerción de los indígenas, la rotación semanal y la remuneración forzosa de acuerdo con la cuota establecida por las autoridades coloniales. A los conquistados se les obligaba a trabajar ocho días al mes en los dominios de los españoles sin que éstos tuvieran que vivir ahí, como sí era el caso de los indígenas que estaban sujetos a la encomienda. El repartimiento era un tributo que todo indígena debía darle a la corona por el hecho de estar en las tierras conquistadas y poder obtener algún beneficio de ella, es decir, poder continuar con vida. Forma de esclavitud velada por las nuevas disposiciones que provocó la junta de Valladolid que había reconocido la humanidad de los nativos. Este reconocimiento sólo fue una estrategia política que permitió explotar a los indígenas hasta la muerte y exportar mano de obra que era apta para las nuevas necesidades económicas de los vencedores que vieron al Nuevo Mundo como una fuente de recursos.

Esta lógica de dominio y sus figuras sometieron a miles de indígenas y africanos, que fueron transportados a los campos de muerte; minas, tierras de cultivo, haciendas, obraje y todo tipo de trabajos donde sus cuerpos sufrieron torturas y mutilaciones. Si bien en los campos de trabajo esclavo el exterminio no tenía como esquema un dispositivo axiomático (científico) que sucederá más tarde como lo veremos en el próximo apartado y se reorganizó con el dispositivo de muerte; sí tuvo como esquema un sistema económico, político y religioso que produjo relaciones asimétricas en las que el esclavo fue reducido a pura fuerza de trabajo. Esto tazó el cuerpo de acuerdo con su capacidad de resistencia y en esa

medida sobrevivieron aquellos que no eran exterminados por la explotación laboral; este cuerpo fue el de los esclavos negros. “Los esclavos negros fueron <la fuerza y el músculo de este mundo occidental”.<sup>147</sup>

La trata de negros se volvió la principal actividad comercial, porque proporcionaba ese músculo que requería el mundo occidental para consolidarse. En el siglo XVII entraron a Nueva España y Brasil aproximadamente (no hay datos precisos) 268 204 esclavos, de los cuales 70 000 por Veracruz, 135 000 por Cartagena de Indias, 44 000 por Buenos Aires y el resto por el Caribe y otras zonas. Todos concebidos como “ganado negro” destinado para servir a los colonizadores y morir en sus dominios porque era necesario que los civilizaran. Incluso como nos informa Michele Duchet, se produjo una taxonomía de la trata en la que los cuerpos fueron clasificados en relación a sus cualidades para entrar al sistema productivo. Nos dice que podemos encontrar en los relatos de viaje, por ejemplo, el de Des Marchais, una tipología de los habitantes de ciertas regiones como la de Judá y de Ardra. Escribe:

(...) los aradas son los mejores para la esclavitud, los más malos son los tevous (sudaneses), los negros “ayois” son los peligrosos, los “minois” [reino de Mina] son excelentes para el servicio doméstico. En cavazzi, encontramos una tabla completa de los “defectos naturales y morales de estos pueblos (...) envueltos aún en las tinieblas del paganismo”. Es una lista larga: vanidad, pereza, cobardía, malicia, dureza de corazón, envidia, falta de honradez, supersticiones ridículas. Para pueblos cuyo “natural” es tan malo que no hay salvación más que en la esclavitud, que los arranca de su condición miserable para convertirlos en hombres y cristianos.<sup>148</sup>

Esta taxonomía construyó un nuevo humanismo que sustituyó de manera parcial al que había tenido como centro a la figura del hombre cristiano. En su lugar, se impuso una concepción del ser humano que se articuló a partir de las ciencias naturales que recién empezaban a adquirir fuerzas. El discurso racista surgió de un sistema productivo que abasteció a los imperios y que necesitaba una antropología que tomó como modelo de hombre (el civilizado, que “naturalmente”<sup>149</sup> era superior)

---

<sup>147</sup> *Ibidem.*, p. 63.

<sup>148</sup> Duchet, Michèle, *Antropología e historia en el siglo de las luces*, Op. Cit., p. 34.

<sup>149</sup> El discurso de la superioridad del hombre civilizado lo construyeron las ciencias naturales, pero no debemos olvidar que ciertas filosofías jugaron un papel importante. Hegel, por ejemplo, en las *Lecciones de filosofía de*

frente a los indígenas del nuevo mundo y los que eran transportados de África que no tuvieron una junta de Valladolid, por lo que no dejaron de ser considerados infrahumanos.

En el siglo XVIII se efectuó una transformación en la política del nuevo mundo porque nuevos saberes se establecieron en los territorios conquistados que desplazaron, de manera parcial, al que regía las relaciones: el religioso. Estos nuevos saberes se organizaron a través del dispositivo axiomático (científico), que empezaba a tener fuerza en el mundo de los imperios y fue el vehículo de la nueva política que produjo la vida como hecho natural. Una nueva manera de valorar empezaba a hacerse espacio y a redefinir las relaciones de fuerza. Mientras que a comienzos de la conquista a título de cristianos los conquistadores regatearon la humanidad a los conquistados y a toda América indígena; el mundo de la razón, las luces y la ciencia establecía su reino y colocaba a los nativos de América bajo un nuevo dominio: el de las leyes naturales.

Un nuevo entrecruzamiento entre política y vida aparecía en el Mundo conquistado del siglo XVIII, que colocaba la vida del conquistado como naturalmente inferior. La vida diferente era tomada por la ciencia; el racismo se articulaba como discurso que daba cuenta de lo que debía considerarse una vida digna de ser vivida, humana. Leopoldo Zea lo dice de esta manera y sobre ello es el análisis de nuestro próximo apartado:

La América en general será vista como un Continente inferior, pero aún más la América Hispánica y Lusitana. La discriminación es ahora en nombre de la Ciencia; la ciencia física, la ciencia experimental. La inferioridad de la América y sus hombres tiene ahora un origen físico, natural. Es la tierra y la raza de estos hombres algo inmaduro, aún germinal; en ellas la creación natural apenas está desarrollándose. Se trata de un sub-continente y sus habitantes no son otra cosa que subhombres; proyectos de Hombres que aún no alcanzan su pleno desarrollo.<sup>150</sup>

---

*la historia*, sostiene que la inferioridad de los indígenas americanos es evidente hasta en la estatura. Aunque debemos considerar que al menos en el caso de América hay una esperanza a futuro en las lecciones hegelianas, no así para el caso de África que era el lugar de la barbarie.

<sup>150</sup> Zea, Leopoldo, *El Occidente y la conciencia de México*, Porrúa, México, 1987, p. 66.

#### **2.4. “Una modernidad civilizada”: la vida como figura de ciencia o el humanismo racional del imperio**

Para el siglo XVIII España ya no era considerada uno de los imperios más importantes y poderosos. Su condición de centro estaba en crisis, lo que la colocó en márgenes de la cultura y civilización occidentales. El poderío español había menguado debido al ascenso civilizatorio y económico de otros imperios europeos como el francés y el inglés. Ascenso que tenía como principales motivos los avances de éstos en ciencia y tecnología.

Erick Hobsbawm menciona que dos revoluciones burguesas transformaron el mundo occidental; una produjo la ciencia moderna (*la revolución francesa*), la otra, el avance de la tecnología (*la revolución inglesa o industrial*). Dos revoluciones que definieron el mundo moderno y que impusieron políticas y figuras de la vida distintas a las del mundo del siglo XV. En el siglo XV la vida se definía a través del discurso religioso; el humanismo cristiano. En el XVIII la ciencia y la tecnología se impusieron como discursos para figurar la vida.

Un nuevo dispositivo, de leyes naturales y axiomas científicos, articuló la cultura de Occidente y produjo un hombre biológico como figura de la vida que impactó al Nuevo Mundo. Este dispositivo ensambló un discurso racial que se impuso a los cuerpos a través de principios científicos con los que se les sometió a políticas de explotación y exterminio que tienen sus efectos en nuestro presente. Esto posibilitó la medicalización de la sociedad que recorre y traspasa ámbitos macro y microfísicos. Estamos sujetos a un dispositivo que medicaliza el espectro social y excede el ámbito de la enfermedad pues está dirigido a garantizar la normalidad del individuo en cada parte de la vida. Foucault nos dice: “un sistema social que debería ser dirigido por un sistema de leyes codificadas, puede afirmarse que en el siglo XX los médicos están inventando una sociedad, ya no de la ley, sino de la norma. Los que gobiernan en la sociedad ya no son los códigos sino la

perpetua distinción entre lo normal y lo anormal, la perpetua empresa de restituir el sistema de normalidad”<sup>151</sup>.

Este es el legado del siglo XVIII y contrario a la tesis de Bolívar Echeverría<sup>152</sup> que considera que éste no fue un siglo que imprimiera su impronta en nuestra cultura como la modernidad alternativa del barroco, nosotros sostenemos que el proceso civilizatorio del siglo XVIII reorganizó de manera contundente las relaciones de poder que intervienen la vida, es decir, produjo una nueva figura de ésta que como bien piensa Foucault se inscribe en una táctica política de medicalización y gestión de las poblaciones.

La colonización continuó por vías que, si bien postularon un proceso civilizatorio racional, también produjeron violencias que se justificaron por ese discurso. Los naturalistas europeos tuvieron un papel crucial en el nuevo dispositivo, el conde Buffon fue uno de ellos. Sostenía que todo lo que se había importado al Nuevo Mundo se había rebajado; plantas, animales, especias y toda forma de vida. Para este momento incluso los españoles, que tomaban la periferia europea, tenían una posición de inferioridad frente a otros pueblos que empezaban a construirse como racialmente superiores como el francés al que pertenecía Buffon.

Para el conde Buffon, la naturaleza del Nuevo Mundo se caracterizaba por su inferioridad. Para él, los elementos que traspasaban a ésta tenían algo contrario al crecimiento que mostraba en Occidente. Pensaba, que incluso los gérmenes, que en climas europeos alcanzaban su máximo desarrollo, en tierras salvajes se empequeñecían a consecuencia del cielo avaro y mal formado de esta parte del mundo. La naturaleza, esa “eterna parturienta” que había definido por su capacidad de hacerse y deshacerse, de crearse y destruirse no podía desarrollarse en tierras colonizadas. Esta incapacidad se presentaba como un axioma natural porque aquellos que la habitaban desconocían la propiedad (discurso que ya Ginés de Sepulveda había sostenido en nombre de dios) y debido a esto no podían ejercer ningún imperio sobre la tierra, los animales y los elementos. Escribió Buffon:

---

<sup>151</sup> Foucault, Michel, *La vida de los hombres infames*, Editorial Altamira, Argentina, 1996, p.76.

<sup>152</sup> Ver, Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México, 2005.

(...) no habiendo dominado los mares, ni encauzado los ríos, ni trabajado la tierra, no era él mismo sino un *animal de primer orden*... Este “animal de primer orden” es inferior, físicamente inclusive al “Hombre”. “Si bien el salvaje del Nuevo Mundo tiene más o menos la misma estatura que el hombre de nuestro mundo, ello no es suficiente para que constituya una excepción al hecho general del empequeñecimiento de la naturaleza viviente en todo el continente que la habita. El salvaje es débil y pequeño en cuanto a sus órganos de generación. No tiene ni vello ni barba y carece de ardor para la hembra. Aun siendo más ágil que el europeo por su costumbre de correr es, sin embargo, mucho menos fuerte físicamente; es mucho menos sensible, y no obstante, más tímido y cobarde; no tiene ninguna vivacidad, ninguna actividad en el espíritu.”<sup>153</sup>

La argumentación de este naturalista participa de un saber de cuerpos y manifestaciones de la naturaleza en el que éstos no sólo aparecen como inferiores, por tener una cultura distinta, en la cita parece que no tienen cultura, más bien aparecen traspasados por leyes naturales que los colocan en una inferioridad sustancial. Para éste la inferioridad es una cuestión de orden natural. Los cuerpos que describe son inferiores porque físicamente así los diseñó la ley natural, por eso no tienen ni vello ni barba, son débiles e incapaces porque fueron programados naturalmente para ello<sup>154</sup>. La naturaleza que los rodea es evidencia porque la tierra está vacía y todo es inmaduro. He aquí el nuevo humanismo, que en nombre de axiomas racionales justificó el exterminio, la administración de la vida en sus diferencias radicales. Produjo una relación entre colonizador y colonizado que desplazó aquella de tipo bélico de las primeras colonias en la que la muerte del colonizado se establecía para defender e imponer religión y cultura. En su lugar se instrumentó una que, como bien lo ha señalado Foucault, es característica del discurso racista y sostiene que la muerte del otro es necesaria en términos biológicos. Escribió Foucault:

“Esto permitiría decir: “Cuanto las especies inferiores más tiendan a desaparecer, cuanto más individuos anormales sean eliminados, menos degenerados habrá en la especie, y más yo -como individuo, como especie

---

<sup>153</sup> Zea, Leopoldo, *El Occidente y la conciencia de México*, Op. Cit., p. 66.

<sup>154</sup> La idea de que la naturaleza tiene leyes y es la manifestación de un orden racional se la debemos a naturalistas y biólogos de finales del siglo XVII. Esto lo planteamos en uno de los apartados de nuestro primer capítulo que titulamos: “La vida; un dispositivo axiomático”. Lo que interesa resaltar de esta idea es que posibilitó una política de la vida en la que a través de una clasificación natural de ésta se articuló el racismo como nueva estrategia de colonización.

viviré, seré fuerte y vigoroso y podré proliferar”. La muerte del otro -en la medida en que representa mi seguridad personal- no coincide simplemente con mi vida. La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o del anormal) es lo que hará la vida más sana y más pura.<sup>155</sup>

La modernidad construyó su núcleo en estas distinciones biológicas (racistas) que consolidaron el progreso civilizatorio y desembocaron en la barbarie que traspasó al siglo XX y que nos persigue de muchas formas. Su principio; dominar la naturaleza a través de la razón lejos de entrar en decadencia se fortalece cada vez más. Los totalitarismos, como experiencias de la modernidad, no dan cuenta del debilitamiento de dicho principio sino de su despliegue pleno. El devenir de la vida nazi no fue una producción instantánea del régimen nacional socialista, su historia se remonta a la noción misma de modernidad que pretendió acabar con las diferencias vitales. La lógica de dominio de Uno-todo reafirmó su lugar central con el surgimiento del nuevo humanismo (racional) que rearticuló fuerzas y posibilitó nuevas estrategias para someter lo diferente, lo otro, que ha sido el principal temor de Occidente.

Una nueva relación entre saber y poder aparecía para establecer relaciones asimétricas en que la lógica de dominio pudiera justificar, en términos racionales, el sometimiento y exterminio de la vida diferente. Se produjo una figura de la vida que la hacía vulnerable no sólo por carecer de fe (que fue lo que definió la vida del indígena durante el siglo XV) sino, porque según leyes de la naturaleza, era una vida inferior. Un nuevo dispositivo de poder tomaba el espacio de la sociedad colonial e imponía a la vida del colonizado un régimen en que no sólo debían someterse a través de la violencia radical, también y esto es lo que interesa resaltar en este apartado, porque los saberes, en específico los naturalistas, describían que eran inferiores y para demostrarlo elaboraban una axiomática. El discurso de la inferioridad del colonizado ya no tenía como centro de producción únicamente el discurso cristiano, desde el que se establecía la zona del ser y se delimitaba respecto a la del no ser. Comienza una distinción, que para Ramón Grosfoguel,

---

<sup>155</sup> Foucault, Michel, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo del Estado*. Piqueta, Madrid, 1992, p. 265.

marcó el racismo del siglo XIX y consistió en considerar que había pueblos sin ADN y por lo mismo tenían que ser eliminados. Una “modernidad civilizada”, que ya no tenía como principio únicamente la muerte, se transfiguraba en un nuevo régimen; administrar la vida desde un dispositivo naturalista.

La vida y la muerte no son nociones propiamente científicas, religiosas o de otra índole, si bien los dispositivos han disputado su definición y a veces una figura ha triunfado sobre otras como lo señalamos en el primer capítulo de nuestra investigación, éstas han sido un espacio en disputa. La vida y la muerte en nuestra cultura son figuras políticas que, “(...) en cuanto tales, sólo adquieren un significado preciso por medio de una decisión”.<sup>156</sup> Estas decisiones en el siglo XVIII las tomaron los discursos naturalistas y biológicos. Esto nos hace problematizar la postura de Foucault de que la vida entró a la historia de manera plena en este siglo convirtiéndose en un objeto político. La vida desde antes de este siglo ya lo era, al menos en el México colonial, pues la figura de ésta que impusieron los conquistadores a los indígenas y esclavos fue la vida desnuda, hecha para la muerte; ¿no era esto ya la entrada de la vida a la historia? Pero más allá de esta problemática pensamos que en la historia de Occidente la vida ha sido una cuestión política que se volvió radical para el siglo XVIII porque fue el momento en el que la política interviene con un objetivo muy claro: distinguir la vida que debe defenderse como figura biológica de la que no, porque esta última es peligro para la supervivencia de la primera. Este objetivo desplazó el viejo derecho de hacer morir, por la administración y cuidado de los cuerpos (hacer vivir), que ha sido el campo mismo de la capacidad conformadora del proyecto civilizatorio moderno. Aunque para nuestra investigación este proyecto está ensamblado con un proyecto civilizatorio depredador.

Lo característico de esta modernidad es que el científico comienza (por eso en líneas más arriba dijimos que posibilita la medicalización de la sociedad) a moverse en las instituciones de la colonia con los privilegios que en otro momento sólo tenían los soberanos, es decir; los conquistadores y los misioneros. Lo que

---

<sup>156</sup> Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Op. Cit., p. 208.

significaba que vida y muerte ya no estaban sujetas al dispositivo de la conquista violenta solamente pues éste se ensamblaba con una racionalidad. Este fue el momento en el que surgió una política de la vida que se ocupó de administrarla en sus funciones básicas y desde un discurso que estableció una nueva conquista, por supuesto, civilizada, porque para explicar el sometimiento aludía a leyes naturales.

Una laicización del discurso de la vida se establecía como política de dominio. Para Grosfoguel, este proceso de laicización fue en realidad la aparición de un tipo de racismo, el biológico, pero no el primero, pues como sostiene; el primer racismo fue el que se produjo en la colonia bajo el modelo del hombre cristiano. Como ya lo dijimos en otra parte de nuestra investigación, para nosotros y en esto estamos de acuerdo con Foucault; sólo hasta el siglo XVIII apareció una tecnología de poder y saber que tenía como eje el cuidado de la vida en términos biológicos. En nombre de este proceso de laicización el europeo sujetó al indígena y a la vida diferente a una inferioridad de la que no podía liberarse pues ningún vehículo cultural, como sí lo había para los indígenas conversos y que era la iglesia, podía cambiar esta condición. Escribió Zea:

El Occidente descristianizado justifica así su intromisión en otros pueblos que le son diversos y a los cuales necesita subyugar. Los hombres de estos pueblos al igual que sus culturas son, no sólo diversos, sino inferiores. Pero esta inferioridad o diversidad no les viene, como sucedía ante los ojos de los misioneros cristianos, por alguna caída o pecado; no es el resultado de un autorrebajamiento, que, en el fondo es siempre expresión de un acto de libertad; sino algo fatal, ineludible como una ley física: los americanos son diversos e inferiores por naturaleza; pero naturaleza es un sentido físico y por ende determinado. La discriminación es ahora racial, por algo que el hombre no puede cambiar. El pecador puede arrepentirse y recuperar la humanidad perdida; el indígena no puede cambiar su color ni transformar su modo de ser habitual que le asemeja a los animales. El Occidental, partiendo de esta nueva distinción sobre su humanidad, le condena a ser siempre un infra-hombre, un animal o una bestia. Animal o bestia utilizable como se utilizan otros animales, pero nunca hombre en pleno sentido de la palabra. Estos seres no tienen otro destino que el servir de útiles o ser exterminados.<sup>157</sup>

---

<sup>157</sup> Zea, Leopoldo, *El Occidente y la conciencia de México*, Op. Cit., p. 68.

El dispositivo racional del imperio estableció distinciones entre un hombre verdadero y lo que era un infra-hombre; aquello a lo que le correspondía la zona del no ser. Impuso un humanismo que, si bien no se legitimaba con los preceptos de la fe, sí elaboraba una axiomática discursiva en que lo humano aparecía como racional, por ello, todo lo que no cumplía con ésta tenía que ser dominado. Recordemos una de las principales tesis de la filosofía moderna que sostenía: “conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esta suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza”<sup>158</sup>. La naturaleza, para los imperios, aparecía como lo “otro” y por esto en las zonas conquistadas, merecía no sólo ser dominada por representar lo irracional, sino porque en ella todo era inferior.

La idea que hace de la naturaleza nuestra única historia se consolidó en un discurso racional que produjo prácticas de todo tipo, desde aquellas que regulaban la población, los regímenes de trabajo, sexualidad, enfermedad, alimentación y muerte, además menguó el poder del dispositivo cristiano del siglo XVII que sistematizado en el pensamiento tomista y aprobado en el Concilio de Trento en la segunda mitad del siglo XVI, adjudicaba la existencia de estos ámbitos a las fuerzas de dios y en esa medida establecía los mecanismo que la iglesia y la corona debían imponer a los colonizados. Mecanismo que permitieron a estos poderes tener el manejo de la vida y muerte de los pobladores e “incluso controlar la circulación del conocimiento”<sup>159</sup>.

Con el humanismo racional de los imperios, las prácticas sobre los ámbitos de la vida atendieron a ejercicios de poder que se deshacían del halo religioso que por mucho tiempo había provocado muerte y dominio de la población del virreinato. Se impusieron procedimientos de poder que intervinieron las relaciones de los colonizados y como dice Fabrizio Guerrero Macmanus consolidaron una

---

<sup>158</sup> Descartes, René, *Discurso del método*, Alianza, España, 2003, pp. 134-135.

<sup>159</sup> García, Rubial Antonio, coordinador. *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca II*, Colegio de México y FCE, México, 2005 p. 555.

modernidad que extrajo “un léxico de la medicina y la ciencia”.<sup>160</sup> El médico y el naturalista se volvieron soberanos, por ello como señalamos en páginas anteriores; “las batas sustituyeron a las sotanas” y comenzó el tiempo biopolítico en el Nuevo Mundo.

En su texto, *Remedios contra la enfermedad y el hambre*<sup>161</sup> la historiadora América Molina del Villar describe de manera general las prácticas y discursos que se impusieron a la vida cotidiana de México del siglo XVIII. Narra ciertos años de crisis que asolaron la geografía de la sociedad y la articulación de un discurso biopolítico con el que se enfrentó la vulnerabilidad. De esta crisis cabe destacar una epidemia conocida como matlazáhualt<sup>162</sup> por los indígenas en 1739 y la falta de alimentos en 1785-1786. En los dos casos las instituciones y los discursos que históricamente habían organizado el espacio de la colonia, es decir, la iglesia y su teología, poco a poco fueron desplazados por las instituciones y discursos biológicos. Lo anterior no ocurrió de manera instantánea sino como resultado de procesos históricos y transformaciones sociales, algunos de ellos fueron decretos para frenar la migración, otros, la puesta en práctica del saber médico que extrajeron de distintos manuales, por ejemplo, un manual italiano escrito por Juan Francisco Capelo que reunía diversos consejos para enfrentar la peste negra de 1630 que azotó a Europa. Estos procesos hicieron que la sociedad se transformara. Si bien, como señala Villar, todavía se enfrentó la epidemia con procesiones y oraciones, incluso con remedios mágicos que venían de las creencias prehispánicas, como el caso de la curandera de un pequeño poblado de Tlaxcala que en 1737 fue juzgada por la inquisición; las prácticas y el saber médico empezaban a gestionar el espacio social de manera contundente. “La política insistía que los hospitales no sólo fueran lugares para atender y curar a los enfermos, sino también para recluirlos”.<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> Macmanus Guerrero, Mauricio, “La homosexualidad vista por la ciencia”. *La jornada*, [México, D.F.] 3 de enero de 2013, sec. Letras S: 198. (Web).

<sup>161</sup> Ver, Aizpuru, Gonzalbo, Pilar, *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo III. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, FCE, México, 2012, p. 179.

<sup>162</sup> La palabra es náhuatl y su raíz etimológica remite a: mátlatl (red) y záhualt, (sarna, erupción, granos) de forma que esta era una enfermedad que se extendía como una red de erupciones en el cuerpo.

<sup>163</sup> Aizpuru, Gonzalbo, Pilar, *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo III. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, Op, Cit, p. 188.

La higiene de las ciudades se presentó por un lado como la manera de hacer frente a la enfermedad que padecían, por ello la necesidad de que hospitales atendieran a los enfermos, por otro, como forma de establecer distinciones entre vidas que merecían defenderse de aquellas que no lo merecían porque implicaban un riesgo para las sanas. Por ello la política insistía en que a los enfermos se les recluyera en los hospitales. La higiene no sólo servía para sanar, también era una eugenesia social que protegía la vida de los colonizadores (por considerarlas vidas sanas) respecto de las de indígenas y esclavos (vidas enfermas por naturaleza). Las ciudades adquirieron un orden biopolítico en el que ciertos espacios sirvieron para proteger y otros se instrumentaron como lugares para morir. Éstos ordenados y señalados por un saber que también funcionó como medida de normalización. Como plantea Andrea Cavalletti al referirse a la tesis de Carl Schmitt; “No existen ideas políticas sin un espacio al cual sean referibles, ni espacios o principios espaciales a los que no correspondan ideas políticas”<sup>164</sup>.

El hospital se volvió el lugar por excelencia para vigilar movimiento y reacciones de cuerpos, aunque su espectro traspasó todos los ámbitos sociales porque la vida se figuró como un continuum biológico. La reorganización de las relaciones tenía que administrar sus aspectos básicos y por esto la ciudad se organizó a través de instituciones médicas e ideas políticas que las sostenían. Incluso, en el caso de la matlazáhuatl las otras instituciones y espacios se pusieron al servicio del hospital.

En las afueras de la Ciudad de México se establecieron lazaretos u hospitales improvisados con el objeto de concentrar a los enfermos pobres y evitar la propagación del contagio. Otros hospitales, como el Real de Naturales y San Hipólito, recluyeron a enfermos de ambos sexos e incluso se acondicionaron para recibir cadáveres. Por su parte, los lazaretos ubicados en las afueras de la ciudad fungieron como lugares de atención médica y de beneficencia pública. Los contagiados acudían a los hospitales para recibir por parte de las órdenes religiosas ayuda material de diverso tipo pues eran considerados sujetos de caridad cristiana.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> Cavalletti, Andrea, *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Adriana Hidalgo Editora, Argentina, 2010, p.7.

<sup>165</sup> Aizpuru, Gonzalbo, Pilar, *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo III. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, Op. Cit., p. 188.

El hospital como teatro del discurso médico organizó las instituciones y distribuyó los cuerpos de acuerdo con su jerarquía social; de esta jerarquía la población que más se vio vulnerada fue la que estaba sometida a la pobreza y no tenía posibilidades para hacer frente a la enfermedad porque biológicamente era concebida como inferior. Por ello, escribimos que el discurso médico también funcionó como un discurso de eugenesia social. Fue la manera en que la vida de los vencedores se blindó respecto de la de los vencidos. América Villar narra el caso de una casa de obraje de Tacuba en la que se dieron los primeros brotes de matlazáhuatl. Ésta tenía pésimas condiciones de higiene por lo que se volvió una tumba para muchos de los trabajadores que se encontraban en ella.

Dicha casa contenía a más de 100 operarios que se distribuían entre esclavos y trabajadores libres, aunque en este espacio difícilmente alguien era libre pues el trabajo era extenuante y una vez que comenzaba, el lugar se volvía una casa de encierro; por las noches la cerraban con candado para evitar cualquier intento de fuga. Las casas de obraje eran fábricas de muerte y gestión de vida. Éstas servían al Estado para garantizar la seguridad de una población (la privilegiada) que tenía derecho a vivir, de otra que en todo caso servía como fuerza de trabajo pero que era portadora de una vida prescindible, inferior.

La crisis alimentaria de 1785-1786 también funcionó como un ejercicio de poder para establecer relaciones asimétricas pues fue la pauta para que los alimentos prescribieran prácticas de seguridad. La falta de éstos hizo que un gran sector de la población, principalmente indígena y pobre, pereciera. La lógica de la inferioridad fue impuesta en la distribución de éstos porque la escasez provocó que las ciudades se volvieran centros de vidas que biológicamente tenían que protegerse pues en su mayoría estaban habitadas por españoles y criollos respecto de vidas que estaban en los márgenes y quedaron a la deriva. Incluso como nos dice Villar, se establecieron edictos para garantizar dicha división:

En 1786 la situación ya era insoportable y fue a partir de este momento cuando el virrey conde de Gálves llevó a cabo diversos proyectos e iniciativas para frenar la emigración y combatir la mendacidad; por ejemplo, en ese año el virrey promulgó un bando en el que prohibía que los indios y operarios

abandonaran sus tierras, pueblos y haciendas. Se consideró un lapso de ocho días para circular este bando; una vez transcurrido este tiempo, los mendigos serían aprehendidos sin “distinción de edad y sexo.”<sup>166</sup>

Se gestionaron procedimientos para asegurar a quienes tenía una posición de superioridad. La defensa de la sociedad se organizó a través de prácticas biopolíticas con las que surgió una modernidad civilizada en que la vida se figuraba como objeto de la ciencia, de una ciencia racial. Un nuevo orden se producía en espacios y prácticas que representaban el despliegue de dos modelos espaciales y complementarios: el de la lepra y el de la peste, o sea el de la comunidad pura y el de la sociedad ordenada. Aunque esto sólo significó una racionalización de la muerte y la imposición de una economía a los cuerpos. “El racismo asegura entonces la función de la muerte en la economía del biopoder, sobre el principio de que la muerte del otro equivale al reforzamiento biológico de sí mismo como miembro de una raza o una población, como elemento en una pluralidad de una raza o una población.”<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, p.196.

<sup>167</sup> Foucault, Michel, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo del Estado*, Op. Cit, p.267.

*El único Estado capaz de frenar la expansión mafiosa es el que devuelve fuero comunitario y garantiza los mecanismos de deliberación interna, un Estado restituidor de ciudadanía comunitaria. Sólo las comunidades con tejido social vigoroso, políticamente activas y dotadas de una densidad simbólica aglutinante tienen la capacidad de proteger a todas sus categorías de miembros, mantener formas de economía basadas en la reciprocidad y la solidaridad y ofrecer un sentido para la vida. Cuando esa opción existe, la muerte como proyecto es rechazada.*

Rita Segato

## Capítulo III. Capitalismo y bionecropoder; un dispositivo recorre México

### 3.1. Un dispositivo singular. El capital tras bambalinas

Nuestro país está traspasado por un dispositivo del que hemos intentado reconstruir su historia (en el capítulo anterior) para hacer una lectura política de figuras vida. Historia que atiende a una serie de tecnologías y procedimientos de poder que, en complicidad con saberes, han producido lógicas de lo viviente y colocado cuerpos en relaciones asimétricas en que son vulnerables. Dicha historia, por haberse tramado en proyectos de conquista y explotación nos ha legado (con diferencias y rupturas) una situación en que control de vida y administración de muerte constituyen las caras de una misma moneda. Es decir, y como ya lo propusimos en el apartado que lleva por título: *Bionecropoder; la impronta de nuestro tiempo*, en México biopolítica y necropolítica están ensambladas; se yuxtaponen en este dispositivo que gobierna los espacios sociales. Aunque hay que observar que dicho dispositivo no se articula de la misma manera en toda la geografía mexicana pues en algunos Estados su efectividad en control de vida es distinta a su efectividad en administración de muerte. Por ejemplo, en el Estado de Morelos, la producción de muerte se ha incrementado en últimos años bajo el auspicio de políticas estatales que ratifican relaciones en las que depredar y torturar cuerpos se ha vuelto algo común e incluso normal. Morelos se ha destacado por ser un territorio en donde la violencia campea con toda libertad y donde cotidianamente se producen feminicidios, torturas, desapariciones, etc. A diferencia de otros lugares de la república en los que todavía podemos hablar de Estado de derecho y en que el gobierno tiene el control del espacio de ciudadanos y quehaceres. Pensemos en la Ciudad de México que recientemente ha consolidado políticas de control de los cuerpos. Por mencionar una; la legalización de la marihuana para usos médicos que ya está en función en delegaciones como Cuauhtémoc.

Con lo anterior no queremos moralizar ejercicios de poder y decir que en algunos lugares la violencia radical no existe y en otros sí, lo que buscamos es reconocer diversas prácticas en las que se hace efectivo ese dispositivo singular que llamamos: bionecropoder. Legalizar la marihuana, es un ejercicio de violencia

diferente al que se ejerce sobre un cuerpo y lo tortura para después arrojarlo a una fosa. No proponemos una lectura ilustrada en la que el control de la vida aparecería como un triunfo de la razón, más bien proponemos que, aunque el contrato social burgués pretenda legitimarse más allá de la violencia termina por ponerse en cuestión por ésta. Las relaciones de poder circulan, mutan, por lo que no podemos sostener que un Estado es violento por naturaleza frente a otro que por naturaleza no lo es, esta dicotomía es la que tenemos que superar. Más bien tenemos que estar alertas a las prácticas diferenciadas de violencia, que en el caso de nuestro país van de la vida a la muerte y se reorganizar con frecuencia. Como propone Ana María Martínez de la Escalera: “Puesto que violencias hay muchas, es conveniente distinguirlas aunque al hacerlo haya que cuidarse de no privilegiar un criterio o valoración, sea definición o uso, sobre otros.<sup>168</sup> Coincidimos con esta tesis aunque también proponemos pensar los ejercicios de poder con la perspectiva de un dispositivo que sería la condición de posibilidad de éstos y la singularidad de los procedimientos de poder en nuestro país.

Un dispositivo que está sujeto a la economía política del Capital<sup>169</sup> contemporáneo. Funciona para imponer los proyectos imperialistas de explotación de recursos, individuos y espacios. Éste permite que las luchas de clase se ratifiquen e instrumenten vulnerabilidades que con menor o mayor intensidad atraviesan las relaciones sociales.

El bionecropoder es un dispositivo que tiene tras bambalinas el Capital contemporáneo, mismo que ha mutado y no sólo produce cuerpos disciplinados. Recordemos que para Foucault las tecnologías disciplinarias surgieron por la necesidad que tenía el “Capitalismo industrial” de ocupar cuerpos en los procesos

---

<sup>168</sup> Susana Bercovich H. y Salvador Cruz Sierra (coordinadores), *Topografías de las violencias. Alteridades e impasses sociales*. El colegio de la Frontera, México, 2015, p.17.

<sup>169</sup> El Capitalismo es un sistema económico y político que se define porque los medios de producción están sujetos a la propiedad privada. La propiedad privada produce relaciones en las que todo está intervenido por el dinero y la explotación. El trabajo, en este sistema, sólo es la pieza de una maquinaria que produce plusvalía, es decir, el excedente de dinero que acumulan el capitalista, el dueño de los medios de producción. En los *manuscritos económico-filosóficos de 1844* Marx define el capital como “(...) el poder de gobernar el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder, no por sus cualidades personales o humanas, sino en cuanto es propietario del capital. El poder de compra de su capital, a que nada puede resistirse, le confiere su poder.” Marx, Carlos, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1844, p.33.

de producción, por ello, las fábricas se volvieron campos disciplinarios por excelencia. La sociedad disciplinaria tuvo tras bambalinas un Capitalismo que pedía cuerpos normalizados y productivos; ésta desplazó al poder soberano que funcionaba con principios como dar muerte, apropiarse de la tierra y sus productos: la obediencia. Dicho desplazamiento se produjo, no porque la sociedad se volvió virtuosa y entonces eliminó la muerte, sino porque la economía política se reorganizó en el ámbito de la producción y la división del trabajo.

Otro análisis que pone atención a las mutaciones que atraviesa el capitalismo es el de Gilles Deleuze, quien observa las nuevas tecnologías de control que produce el sistema económico-político que no confina los cuerpos a espacios de encierro (fábricas, hospitales, escuelas, orfanatos, cárceles) sino que funciona al “aire libre” y gestiona la vida a través de nuevas prácticas de dominio. La sociedad de control, que expone Deleuze, es el dispositivo que el Capital contemporáneo articula para imponer el orden social porque ya no necesita el encierro como ejercicio del poder. Su dominio se ejerce a través de la deuda<sup>170</sup>, del trabajo al aire libre, las TICs, sistemas de consumo, medios de entretenimiento, la cultura psy,<sup>171</sup> etc, a través de los cuales produce subjetividades híbridas y flexibles. Este dispositivo se organiza con la idea de libertad que el capital ha producido y por esto pasa por ser un dispositivo “cool” que entiende las diferencias, cuando en realidad, es un sistema de dominio bastante conservador que se adapta muy bien a la ideología del mercado mundial. ¿Qué puede haber de libertad en un sistema que ha dominado la historia de la civilización occidental de distintas formas desde hace siglos?

---

<sup>170</sup> En su obra: *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Maurizio Lazzarato, sostiene que; “El <<hombre endeudado>> está sometido a una relación de poder acreedor-deudor que lo acompaña a lo largo de toda la vida, desde la cuna hasta la tumba. Si antaño nos endeudábamos con la comunidad, con los dioses, con los ancestros, ahora estamos en deuda con el <<dios>> Capital. Lazzarato, Maurizio, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Amorrortu, Buenos Aires, 2013, p. 39.

<sup>171</sup> Por cultura psy hay que entender procesos de subjetivación que funcionan como ejercicios de dominio que regulan y reproducen formas estereotipadas de existencia. Éstas se arraigan en el inconsciente y la cotidianidad psíquica. El término lo sacamos del texto de Guattari; *Las tres ecologías*, Op. Cit., p. 58.

Foucault y Deleuze analizaron dispositivos que funcionan para ratificar y mantener el tipo de relaciones que tejen al sistema capitalista. Cada uno lo hizo atendiendo a ciertas condiciones históricas y acontecimientos que se daban en su contexto cultural, pero pensemos justo por esto, que los dispositivos no funcionan de la misma manera en todas las regiones del mundo, que en cada una se reorganizan de forma diferente y mutan como lo hace el sistema capitalista pues éste funciona con ellos. Marx y Engels ya habían registrado la capacidad de mutación del sistema capitalista cuando en el *Manifiesto del partido comunista* declaran que la burguesía es revolucionaria y transforma los ámbitos sociales de tajo. Cito en extenso a Engels y Marx:

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profano, y los hombres, al fin se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.<sup>172</sup>

La capacidad de mutación del capital es una problemática que debe mantenernos con mirada atenta porque constantemente está reorganizando las relaciones sociales. En nuestro país no es la excepción. Aquí ha mutado de muchas formas, aunque lo que le distingue es que procede a través de prácticas que involucran control de los cuerpos y su exterminio. Pasa de un dispositivo inmunitario a uno depredador, se confunden uno con otro<sup>173</sup>. En México no es posible hablar de una sociedad disciplinaria en donde el orden y el control de cuerpos sería la

---

<sup>172</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico, *Manifiesto del partido comunista*, Ediciones de lenguas extranjeras, China, 1987, p.p. 36 y 37.

<sup>173</sup> Foucault ya había planteado que el biopoder procede de dicha manera en sus cursos del colegio de Francia, éstos están compilados en el texto: *defender la sociedad*, de manera más específica en la clase del 17 de marzo de 1976, aunque lo plantea como un desplazamiento. En nuestra investigación planteamos que son procedimiento combinados, se ensamblan, aparecen al mismo tiempo.

característica de las relaciones ni tampoco el control al aire libre de los sujetos flexibles. No es posible hablar de la misma manera en la que lo hicieron los filósofos franceses, aunque claro que nos dan herramientas<sup>174</sup> para pensar nuestro contexto político. Además, si tenemos en cuenta que el capital tiene una capacidad de mutación extraordinaria, no es posible seguir usando de la misma manera las nociones que éstos plantearon para nuestro tiempo porque las relaciones han cambiado, se reorganizaron.

Raúl Zibechi en su artículo<sup>175</sup>; *Narco y feminicidio: el control de los espacios abiertos* sostiene que las tecnologías de poder que analizaron Foucault y Deleuze funcionan en el norte del mundo, que históricamente se posicionó como el horizonte de zonas del ser, pero no en las zonas que fueron colonizadas y producidas como zonas del no ser, periféricas. Para él, no es acertado pensar que la deuda sea una técnica de dominio exitosa en las zonas del no ser porque son demasiado pobres para endeudarse y sus condiciones de vida producen relaciones diferentes, heterogéneas respecto de las hegemónicas.

Para Zibechi, y en esto coincidimos, tenemos que pensar de otro modo las lógicas de dominio que se instrumentan en México donde el capital reorganiza la cotidianidad desde necesidades diferentes. Éste impone relaciones que exigen la desaparición de comunidades que no se integran al proceso de desarrollo de la economía política que poco a poco se extiende y atraviesa tradiciones, lenguas, culturas y formas de organización. Lenin ya había analizado algunas características de este tipo de dispositivo en; *Imperialismo; la fase superior del capitalismo*<sup>176</sup>, donde expone prácticas de dominio mediante los cuales funciona el imperialismo que impone un orden hegemónico de los territorios. Para él, la característica

---

<sup>174</sup> En un diálogo entre Foucault y Deleuze aparece la consideración de la teoría como “una caja de herramientas”. Es preciso que ésta sirva, que se use de manera crítica contra las relaciones de poder existentes. De esta manera es como nos planteamos el uso de sus análisis. El diálogo a que nos referimos aparece en: *Microfísica del poder y se titula; Los intelectuales y el poder*, Piqueta, Madrid, 1992, p. 85

<sup>175</sup> Zibechi, Raúl, “Narco y feminicidio: el control de los espacios abiertos”, Jornada Online 5 de agosto del 2016, <http://www.jornada.unam.mx/2016/08/05/opinion/018a1pol>

<sup>176</sup> Lenin, V., *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*. Ediciones de lenguas extranjeras, China, 1975.

principal de este tipo de fase consiste en que la forma de organización capitalista que vigilaba sus fronteras, los límites, ha dejado de funcionar. En su lugar se desarrolla una que tiende a la expansión puramente conquistadora y mercantilizadora de lo que encuentra a su paso. Le llama fase imperialista porque pretende imponerse como modelo monolítico de toda forma de comunidad y vida. Amalia Fischer escribe sobre la cultura imperialista de Occidente: “(...) en el fondo el Occidente solamente respeta aquello que es como él, respeta la diferencia del otro sólo cuando ésta es derrotada”.<sup>177</sup>

Narcotráfico y feminicidio, desde la perspectiva que nos interesa y compartimos con Zibechi, serían prácticas del imperialismo. Las dos sirven a éste para imponer su expansión y erradicar núcleos que impiden su éxito. Frente a comunidades que se organizan de otras formas y no están mediadas por el “valor de cambio”<sup>178</sup>, el imperialismo, que es la fase en la que se extiende el capital contemporáneo, despliega violencias por medio del narcotráfico y grupos de la delincuencia alimentados por una burocracia permeada por la corrupción. Éstos sirven de manera sistemática para imponer las geografías de lo que enunciamos como dispositivo de bionecropoder. Geografías en donde la “ontología de conquista”; ser y no-ser, forman parte de una estrategia geopolítica de conquista y donde la zona del ser tiende a eliminar la del no ser que ella misma produce.

Narcotráfico y feminicidio, lejos de ejercer relaciones de poder pervertidas, son piezas fundamentales en el dispositivo que pensamos. Imponen ejercicios de fuerza por los que debe pasar nuestra realidad social si queremos, como dice Sayak Valencia, entrar al orden mundial de la economía política que nos avasalla. Por un lado, el narcotráfico ataca las comunidades en las que los jóvenes no son domesticables, y por otro a través del feminicidio (que muchas veces responde a

---

<sup>177</sup> Amalia Fischer citada en Gargallo Francesca, *Ideas feministas Latinoamericanas*, Ciudad de México, México, 2006. p. 23.

<sup>178</sup> Para Marx el valor de cambio representaba la forma acabada de la mercancía. En el *Capital* dice respecto a esto: (...) el valor de cambio se presenta como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar. El valor de cambio, pues, parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía (valeur intrinseque) (...). Marx, Carlos, *El capital. Crítica a la economía política. El proceso de producción de capital. Libro primero*, Siglo XXI, México, 1991. p. 45.

políticas estatales), los espacios en que las mujeres no obedecen ni al esposo ni al cura y declaran su rebelión contra toda forma de dominio. El papel que éstos tienen consiste en una guerra declarada contra todas aquellas poblaciones que se resisten a entrar en las relaciones que el orden imperialista produce. Por ello los sectores más vulnerables son los primeros en entrar a su dispositivo de exterminio y control. Dice Zibechi:

El problema es que esta realidad (el papel del *narco* y del feminicidio) no se puede percibir desde la academia o desde las instituciones estatales. Hay que estar allí, en la favela o en la comunidad, para comprender hasta qué punto las autoridades son cómplices y, de modo muy particular, los aparatos armados del Estado. En muchos barrios los *narcos* se instalaron protegidos por policías o militares. Unos y otros trabajan en la misma dirección: neutralizar a los de abajo. La única forma de hacerlo, en este periodo, es mediante el exterminio masivo. Eso es la tormenta.<sup>179</sup>

El narcotráfico y el feminicidio cumplen un papel efectivo en el teatro social que instrumenta la economía política que traspasa nuestros espacios y cuerpos. Son, como dice Zibechi, cómplices de los aparatos armados del Estado que los utilizan, entre otras cosas para la contrainsurgencia. Quizás, con esta clave, también podríamos pensar lo que les ocurrió a los 43 estudiantes desaparecidos en Guerrero y a mujeres que todos los días desaparecen y son depredadas. Con estas prácticas pagamos nuestra cuota para entrar al mercado internacional que exige cuerpos que deben integrarse al proceso de producción y al tipo de subjetividad que le conviene al imperialismo. Subjetividad que tiene como modelo un sistema de valores que centra sus necesidades en la “blanquitud”<sup>180</sup>.

La blanquitud es una noción que necesitamos aclarar para precisar a qué nos referimos con la subjetividad que produce el Capital. Primero, esta noción implica un mandato en términos éticos, exige una forma de ser que se hace performativa en el grado de productividad que alcanza un individuo. Es un tipo de ascetismo que logra su éxito en todo un conjunto de rasgos que van desde la apariencia física del

---

<sup>179</sup> Zibechi, Raúl, “*Narco y feminicidio: el control de los espacios abiertos*”, Op.Cit., p. 33.

<sup>180</sup> Blanquitud es una palabra que tomamos de Bolívar Echeverría y aparece en su obra: *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, p. 60. Ésta nos sirve para pensar la producción de cuerpos en el proceso “civilizatorio que vive México”.

cuerpo y el entorno, con un alto grado de limpieza y orden, hasta la propiedad en el lenguaje y los gestos que siempre debe ser mesurada, todo esto tienen como fin establecer una dicotomía que separa tajantemente a los “ganadores” de los “perdedores”. Separación que se caracteriza por el grado de producción que cada uno alcanza en la cadena de explotación. Los perdedores generalmente son los que no logran alcanzar el éxito en dicha cadena y por lo cual son prescindibles; posiblemente en México la gran mayoría estamos ahí, de forma que sólo las clases ricas tienen la posibilidad de entrar al concierto del mercado mundial, es decir, volverse ganadores, pertenecer a las zonas del ser. Segundo, es una noción de carácter racial que toma como modelo e ideal fisiológico al hombre blanco norteamericano. En nuestros días lo vemos en las políticas migratorias de Estados Unidos que defienden la supremacía blanca y en los argumentos que profiere el presidente de Estados Unidos (Donald Trump) en los que establece que no hay nada por encima de los Estados Unidos. En su discurso de toma del poder declaró:

Nosotros, reunidos aquí hoy, emitimos un nuevo decreto para que se escuche en todas las ciudades, en todas las capitales extranjeras y en todos los salones del poder. A partir de este día, una nueva visión gobernará nuestra tierra. A partir de este día, va a ser sólo “Estados Unidos lo primero” – Estados Unidos lo primero. Todas las decisiones sobre el comercio, los impuestos, la inmigración y los asuntos exteriores se harán en beneficio de los trabajadores estadounidenses y de las familias estadounidenses. Debemos proteger nuestras fronteras de los estragos de otros países que fabrican nuestros productos, robando nuestras empresas y destruyendo nuestros empleos.<sup>181</sup>

Estos discursos estructuran un dispositivo racial, inmunitario, que protege a la población norteamericana de lo que consideran enemigos de la raza blanca, entre ellos y particularmente el pueblo de México. Tiene razón Jean Braudillard cuando sostiene que nuestro tiempo tiene como metáfora al “niño burbuja” debido a que la asepsia que despliegan los dispositivos racistas tiende a totalizar el espacio social. Dice Braudillard: “Este niño burbuja prefigura el futuro, la asepsia total, la

---

<sup>181</sup> Embajada de los Estados Unidos en Cuba, “Discurso de la toma de posesión del presidente Trump”. *Embajada Online 20 de enero del 2017*. <https://cu.usembassy.gov/es/discurso-de-la-toma-de-posesion-del-presidente-trump-2>

eliminación de todos los gérmenes: forma biológica de la transparencia”<sup>182</sup>. Esta metáfora articula prácticas de violencia como lo sucedido recientemente en Virginia<sup>183</sup>, por dar un ejemplo. Los discursos raciales ratifican una subjetividad que se impone como modelo del imperio y que en el caso de México producen relaciones que exigen una conducta que, por una parte, depreda al que está en la línea de los perdedores, y por otra empodera, porque los hace entrar al modelo de blanquitud, a los que se posicionan como ganadores, aunque para ello éstos tengan que limpiar del espacio social a los que sólo son un obstáculo para el avance del proyecto civilizatorio del capital ya sea por medio de la violencia radical o de políticas que suprimen derechos y gestionan la vida (neoliberalismo). En otra parte de nuestra investigación analizamos un dispositivo racial que funcionaba inmunizando su espacio social en términos biológicos (la política nazi); y redujo la vida a mera zoe, es decir, a cuerpos sin ningún tipo de singularidad y derecho. En nuestro tiempo dicho dispositivo es un brazo armado de la fase superior del Capital.

En México el bionecroder no sólo funciona a través de una inmunidad racial, también su inmunidad se torna económica y cultural, es su singularidad. No sólo extermina para proteger las vidas que importan sino porque la economía política a la que obedece necesita limpiar sus espacios de aquellas manifestaciones de la vida que no entrar en su progreso civilizatorio.

Narcotraficantes y sicarios son subjetividades que cumplen una función de limpieza por una parte y por otra son híbridos que se ciñen al modelo de blanquitud que la economía requiere. Sayak Valencia lo ha analizado de la mejor manera; éstas son prácticas en las que se empoderan los hombres para entrar a una economía que los explota y les sirven para confirmar su virilidad. Por ello, las últimas generaciones de narcotraficantes y sicarios han transformado su estilo de vida. Estos, buscan asumir patrones de blanquitud como consumir ropas de marcas

---

<sup>182</sup> Baudrillard, Jean, *El otro por sí mismo*, Anagrama, España, 1994, p. 32

<sup>183</sup> El 13 de agosto del 2017 en Charlottesville, Virginia, tras la realización de una marcha de blancos racistas pertenecientes al grupo: “Unir a la derecha”, un grupo de opositores fue violentado por los participantes a ésta. El saldo fue de tres muertos y veinte heridos. Esta violencia es resultado del odio racial que reproducen (discursivamente) las instituciones del Estado y provocan un ambiente social en el que grupos de extrema derecha toman las calles y expresan así, que éstas les pertenecen, inmunizan el territorio.

transnacionales, automóviles que atraen las miradas por sus altos costos y por su atractivo estético, propiedades que rebasan millones de pesos, gustos exóticos que consisten en tener zoológicos privados o lujos como adornar sus armas con diamantes u oro. Muchos hijos de jefes de carteles (narco-juniors), incluso estudian en universidades extranjeras y saben hablar diferentes idiomas. A las mujeres las utilizan como trofeos que deben ser expuestos frente a sus enemigos. Les pagan cirugías costosas y les compran toda clase de lujos con el fin de ganar prestigio entre pares. La blanquitud como requisito para entrar al mercado mundial.

También debemos pensar la función que cumple la economía del narcotráfico en los flujos del capital contemporáneo y que sirve a éste para lavar su dinero o para salir de sus crisis. Éste moviliza los dineros de los bancos y, muchas veces, permite que éstos sostengan su sistema de crédito. Al respecto, Roberto Saviano, menciona la investigación de dos economistas de la Universidad de Bogotá, Alejandro Gavira y Daniel Mejía, quienes revelaron que 97,4 por ciento de lo que proviene del narcotráfico se blanquea en rutas bancarias de Colombia, Estados Unidos y Europa. Dice Saviano:

El blanqueo se realiza a través de un sistema de paquetes de acciones, un mecanismo de <<muñecas rusas>> por el que el dinero en efectivo se transforma en títulos electrónicos y se hace pasar de un país a otro. Cuando llegan a otro continente están casi limpios, y sobre todo son posibles de rastrear. Así, los préstamos interbancarios han sido sistemáticamente financiados con el dinero procedente del tráfico de droga y de otras actividades ilícitas. Algunos bancos sólo se han salvado gracias a ese dinero. Una gran parte de los 352.000 millones de narcodólares estimados ha sido absorbida por el sistema económico legal, perfectamente blanqueda.<sup>184</sup>

El narcotráfico no sólo limpia el espacio social, también participa de los movimientos de una economía que gobierna el panorama de las instituciones. Parafraseando el eslogan del negocio de Carlos Slim, *Telcel*, podríamos decir que; “todos somos territorio del narcotráfico” porque a través de los bancos, que se han vuelto amos y señores de nuestra existencia, éste es capaz de condicionar y dirigir los rumbos de los estados y sus incipientes democracias. Pensemos en la situación

---

<sup>184</sup> Saviano, Roberto, *CeroCeroCero. Cómo la cocaína gobierna el mundo*, Anagrama, España, 2014, p.321.

de nuestro país que en últimos sexenios ha sido presa de manera brutal de la narcoeconomía que no sólo dicta políticas estatales, sino que se ha apropiado de la cotidianidad de forma que ha reducido la vida a una mera cuestión instrumental. La vida que sirve (porque consume o pervive en la violencia) se conserva; la que no, es atravesada por fuerzas que la suprimen o por políticas donde queda en una vulnerabilidad extrema. La gestión de la vida muta a gestión de la muerte y viceversa. En otra parte de nuestra investigación escribimos que esto es una cuestión de sobrevivencia porque estamos rodeados de prácticas que nos enseñan que conservar la vida frente a la muerte del vecino significa un triunfo en términos sociales. Es la lucha por sobrevivir no sólo en términos económicos y políticos, es la ratificación del *bios* social mismo. Nuestras relaciones giran en torno a una mezquindad que hace que amigos, parientes y quienes nos rodean se vuelvan nuestros enemigos porque de lo que se trata es de convertirnos en vidas exitosas, de confirmarnos como individuos en un orden civilizatorio imperialista. El sueño de los poderes del que nos habla Gabriel Giorgi, que consiste en “dejar cuerpos sin comunidad”, se instala como un dispositivo de poder que normalizamos y naturalizamos. Dispositivo que tiene una historia y que para nuestra investigación es el que ha producido en nuestro país una de las últimas fases del capital. Coincidimos con la idea de Giorgio Agamben que dice que el capitalismo en su fase extrema “apunta a la creación de un absolutamente improfanable”, nosotros añadiríamos que este improfanable apunta a una figura de la vida que sólo es capaz de concebirla en términos instrumentales o de exterminarla.

### 3.2. Estado nación / Mercado nación

La figura del Estado nación con la que se organizó el capitalismo del siglo XIX es insuficiente para pensar nuestro tiempo. Pero hagamos un poco de historia; si para el romanticismo alemán, la nación significaba *Volksgeist* (genio nacional) y remitía al espíritu local, la lengua, la tierra, la sangre; todo lo que hacía al genio único e insustituible de un pueblo; para finales del siglo XIX, adquirió otra textura.

Para finales de este siglo y producto de luchas que entablaron juristas, pensadores y poetas, la figura de nación adquirió una resignificación. Ya no representaba la singularidad del alma de un pueblo como lo habían establecido los románticos y conservadores, sino el cuerpo de asociados que podía regirse por una ley común. Esta forma radicalmente distinta de concebir la nación se elaboró en la revolución francesa (1789) y se caracterizó por haber constituido un sujeto colectivo que no aludía a la originalidad de su alma para justificar su unión, más bien, atendía a la igualdad que debía reinar entre sus miembros. Sieyes define a la nación de esta manera: “La nación es un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y que están representados por la misma legislatura”.<sup>185</sup> Un nuevo concepto de nación irrumpió en la historia. Éste cuestionó los privilegios que la nobleza europea mantenía, la cual creía que su jerarquía estaba dada en su nacimiento y por derecho divino. Una nueva manera de concebir la política se ponía en juego.

Los revolucionarios<sup>186</sup> opusieron a los conservadores un concepto de nación que ayudó a construir el capitalismo moderno, el mundo moderno. Un sistema como lo mencionamos en otras páginas, que cortó de tajo las relaciones sociales hasta entonces vigentes y daba cuenta como dicen Engels y Marx; del “velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares”<sup>187</sup> propias del mundo feudal y sus reminiscencias de sangre y suelo que lo habían definido. Un mundo en conflicto se consolidaba, es decir, por una parte, los conservadores

---

<sup>185</sup> Finkelkraut, Alain, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1987, p.p. 14 y 15.

<sup>186</sup> El historiador Eric Hobsbawm incluso sostiene que el grupo que dio unidad efectiva al movimiento fue el grupo de los burgueses. Al respecto recomendamos ver el texto: *Las revoluciones burguesas I y su capítulo III; La revolución francesa*, texto que citamos en otra parte de la investigación.

<sup>187</sup> Marx, Carlos, *El manifiesto del partido comunista*, Op. Cit., p. 36.

defendían los límites de la nación y por otra los revolucionarios pugnaban por rearticular la nación en torno a la idea de libre asociación. Pensemos la manera en que la nueva figura de nación daba cuenta de los cambios que atravesaban al sistema de producción. Figura que produjo la burguesía, misma que era la expresión de un mercado y una industria que tenía un carácter cosmopolita y que exigía ampliar sus fronteras más allá de la producción nacional. La nación no era solamente el “genio de un pueblo”, también se construía como “los asociados que viven bajo una ley común”. Aunque observemos que la ley común a que aludían los revolucionarios franceses, en realidad, era la presión que la economía ejercía para liberar las fronteras comerciales. Escribieron Engels y Marx:

En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento de las regiones y naciones que se bastaban a sí mismas, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la producción intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas.<sup>188</sup>

El Estado nación, que se delimitaba de acuerdo con el genio del pueblo, ya no era funcional para los rumbos que exigía el reordenamiento del capital. Como lo menciona la cita de Engels y Marx; el aislamiento de las regiones se vio interpelado por el intercambio universal. Intercambio que no sólo se dio en un registro económico, también involucró la transformación del orden cultural. Este fue el momento en el que el orden burgués tuvo la oportunidad de exportarse y colocarse como hegemónico. Esto significa que la noción burguesa de nación ha configurado nuestro tiempo, aunque en ello, como ya lo mencionamos al comienzo de este subtema debemos poner atención porque creemos que ya no es suficiente para pensar nuestro presente y la situación política por la que atraviesa nuestro país.

Pero volvamos al análisis de la figura de nación que se consolidó durante el siglo XIX y pasó periodos conflictivos y penosos. Para el historiador, Geoffrey

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, p.p. 37-28.

Bruun<sup>189</sup>; la Europa del siglo XIX vivió procesos contradictorios en los que se construyeron las naciones atravesadas por luchas entre quienes pugnaban por un nuevo orden, basado en las constituciones, y quienes pretendían restaurar el orden monárquico. Una de las estrategias políticas que instrumentaron los que defendían la restauración monárquica fue la unidad. El espectro del arraigo a la sangre y tierra llamaba a la defensa de los límites territoriales y de los intereses económicos locales. Había un fervor nacionalista que pedía volver a una política monárquica y reorganizar todo desde ahí. Para los simpatizantes de éste, la ley no era algo que se pactaba en procesos sociales, sino que atendía a una naturaleza divina por lo que no podía modificarse. Un intento político que instrumentaron las naciones conservadoras durante la primera mitad del siglo XIX fue el Congreso de Viena.

En 1814, en Viena, que entonces era la capital del Imperio Austriaco, muchos miembros de la realeza europea se reunieron. Príncipes, reyes, archiduques y sus esposas, acompañados por sus representantes diplomáticos y por supuesto de sus sirvientes se encontraron con el emperador Francisco I para decidir los rumbos de la política europea. Francisco ofreció a sus distinguidos huéspedes, conciertos, bailes, manjares, suntuosas fiestas y partidas de caza. Días enteros transcurrieron en vigilia debido a los múltiples placeres que aquel encuentro ofreció a sus invitados. Todos ellos, justo por este estilo de vida entre otras causas, buscaban un fin: concertar un acuerdo de paz que les permitiera acabar de una vez con las ideas revolucionarias, la mayoría había luchado contra Napoleón y la cultura que la revolución había promovido. Pretendían acabar con el desorden por el que a sus ojos atravesaba Europa. Y lo lograron temporalmente, pues durante casi un siglo Europa se decidió a través de la unidad de Gran Bretaña, Austria, Prusia y Rusia. El congreso de Viena se volvió garante de un orden precario que en principio restauró las instituciones que los revolucionarios habían mermado y confirmó las leyes que daban estabilidad a los privilegios que monarcas y reyes necesitaban. El poder soberano fue reestablecido y con él se rearticuló la idea de nación como lugar de sangre; de asociación entre los vivos, los muertos y los que están por nacer.

---

<sup>189</sup> Ver, Bruun, Geoffrey, *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*, en particular el capítulo; la penosa construcción de las naciones (1848-67), FCE, México, 1988, p.p. 79 a 122.

Para los conservadores, la nación no debería considerarse como lo sostuvo uno de sus ideólogos, Edmund Burke; “nada más que un convenio de asociación en un tratado de pimienta y café, a tomarse por interés temporal y a disolverse al capricho de las partes”<sup>190</sup> La nación volvía a tomar el centro de la unidad y no podía disolverse a capricho ni por decisión de los vinculados. “El doble cuerpo del rey”<sup>191</sup> estaba ahí como evidencia de que era la voluntad divina que todos se mantuvieran cohesionados pues de otra manera se ponía en peligro el orden hecho por dios.

El congreso de Viena garantizaba un orden que estaba lejos de la paz pues uno de los principios que regían su política era la intervención de ejércitos poderosos en países en que se presentaban revoluciones. Esta política de principios del siglo XIX se refuncionalizó en el nuevo orden mundial (el imperio) que acaba con fronteras nacionales, pero se impone como sistema de dominio que pretenden ser policía mundial. Esta policía internacional incluso se otorga el derecho de llamar “Estados canallas” a naciones que resisten a sus políticas. Los otros siempre aparecen como “Estados canallas” que a falta de orden y civilización necesitan de la buena voluntad del poderoso para poder tener un sistema de vida digno. Dice Noam Chomsky: “(...) un <<Estado canalla>> no es sencillamente un Estado criminal, sino un Estado que desafía las órdenes de los poderosos, quienes, desde luego, están exentos.”<sup>192</sup> Los espectros de las monarquías absolutas europeas atraviesan el nuevo orden mundial. Nuestro país está intervenido por las decisiones de éste, últimamente lo vimos en el clientelismo de la clase política de nuestro país en los acuerdos migratorios y en la renegociación del TLC. El clientelismo de la clase política mexicana muestra una estrategia económica y cultural para desaparecer e intervenir sectores que desafían órdenes del imperio. El

---

<sup>190</sup> Spielvogel, Jackson J. *Civilizaciones de Occidente*, Thomson, México, 2004, p. 582.

<sup>191</sup> Al respecto revisar la obra del historiador Ernst Kantorowicz titulada: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza Universidad, España, 1985, en la que sostiene que la teoría medieval de la realeza estaba construida sobre la idea del doble cuerpo del rey. Uno era natural (sometido a las flaquezas y debilidades consustanciales al ser humano) y político otro (invisible, inmortal, infalible y destinado a una continuidad histórica sin interrupción).

<sup>192</sup> Chomsky, Noam, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Paidós, España, 2000, p. 45.

bionecropoder es un dispositivo que sirve al capital para imponerse en México; para consolidarse como sistema imperialista.

En el caso de siglo XIX, la política de intervención era la estrategia que la monarquía absoluta opuso a una clase burguesa que se peleaba los rumbos del mundo europeo y sin duda también definió la historia de Latinoamérica y de nuestro país. Latinoamérica era el lugar del saqueo y la explotación para las monarquías europeas que por mucho tiempo mantuvieron su poderío sobre Europa a través de minerales y especias que exportaban de las colonias. El capital mercantil permitió mantener sus coronas y reinos; a cambio, los colonizados vivían sometidos a la fiebre de oro y plata que les impusieron dispositivos de exterminio y exclusión. Por ello en otras páginas planteamos que la colonia fue un paradigma de necropolítica.

La estrategia de intervención permitió a las monarquías europeas mantener el control del territorio europeo, aunque fue provisional pues la clase revolucionaria burguesa comenzaba a apropiarse de relaciones sociales y culturales. Bruun sostiene que por toda Europa continental cuando se les ponía a elegir, la gente prefería soportar el despotismo y el militarismo en vez de abrazar las causas revolucionarias, aunque finalmente triunfó el sistema burgués. Dice:

Sin embargo, se había producido un perceptible desplazamiento del centro de autoridad; la monarquía absoluta estabase cambiando, por revolución o por evolución, en monarquía constitucional; el poder de la aristocracia dueña de tierras iba en decadencia; y el poder de la burguesía iba en aumento; en Inglaterra, Francia y Bélgica era la influencia dominante en el Estado. Pero el sufragio todavía estaba vinculado a requisitos de propiedad o de pago de rentas, el poder político seguía en manos de las clases medias y superiores, y aunque, en ocasiones, disputaban, se sabían unir en defensa de sus intereses comunes. La cláusula esencial de las constituciones burguesas del siglo XIX era la del carácter sagrado de la propiedad privada. Cuando esta cláusula se ponía en tela de juicio, el liberal burgués característico reaccionaba exactamente igual que el conservador característico. Podía defender la igualdad política en teoría, pero de hecho no estaba dispuesto a fomentar el igualitarismo económico.<sup>193</sup>

Los movimientos revolucionarios del siglo XIX fueron procesos burgueses que permitieron al sistema de producción capitalista imponer un nuevo orden. Éstos

---

<sup>193</sup> Bruun, Geoffrey, *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*, Op. Cit., p.p. 91-92.

elaboraron las condiciones para que los sistemas de dominio burgués dejaran de circunscribirse al Estado nación y comenzaran el proceso civilizatorio de expansión. Podemos decir que con la reorganización del poder que instrumentó la clase burguesa también empezó el espectro ecuménico que hasta nuestro presente tiene el sistema de producción del mercado. Espectro que ha estado marcado por una voluntad política que pretende legitimar el dominio en un esquema constitucional, de contrato y ha naturalizado la propiedad privada que asume como base de sus relaciones sociales. Como menciona la cita de Bruun; “los burgueses estaban dispuestos a defender la igualdad política en teoría, pero en cuanto se discutía la propiedad no defendían el igualitarismo económico”. Marx analiza este aspecto en sus *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)* cuando estudia las teorías económicas burguesas y reconoce en éstas la justificación de la explotación y el enriquecimiento de los dueños de los medios de producción.

¿Qué transformó de la figura del Estado nación la cultura burguesa? Transformó la manera en que se organizaban los pueblos la cual respondían a una economía local y un sistema de relaciones que no estaba sometida a un convenio de libre asociación (la economía burguesa), sino a tierra y sangre, de tal forma que el Estado se definía como lugar en que los individuos compartían lazos sagrados. En el Estado nación eran preponderantes los intereses políticos, los lazos sentimentales. La economía se circunscribía a las necesidades de cada región por lo que esto imposibilitaba que ésta adquiriera un carácter internacional. Los estados defendían sus territorios y límites; accionaban políticas que garantizaban conservar sus principios religiosos en su pureza.

Este mundo fue el que trastocó el mundo burgués, comenzó el tiempo del mercado, de la libre competencia que todavía conservaba muchas de las características de relaciones de producción anteriores pues defendía con celo sus fronteras, aunque la tendencia consistía en subordinar las políticas de éstas a los intereses del mercado que se imponía sobre lo local. Por ello, se empezaron a dar fenómenos de migraciones masivas a centros urbanos que se convirtieron en lugares en que el mercado y la industria tomaron el control.

Los procesos revolucionarios burgueses transformaron el Estado nación en Mercado nación. Ello implicó una transformación de las relaciones sociales; si para las monarquías la deuda era con la comunidad, los dioses y los ancestros, para la sociedad burguesa la deuda se centró en el dinero, en las leyes del mercado.

El dinero se transfiguró en el nuevo dios. El dinero que para Marx es: “La expresión relativa simple del valor de una mercancía.”<sup>194</sup> Se volvió la ley común, la misma legislatura. Por ello el mercado se convirtió en la figura por excelencia de la nación pues en ésta se aglutinaban todas las formas sociales intervenidas por el dinero. El espacio social devino el lugar de encuentro entre cosas no entre personas. Escribió Marx: “(...) no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas.”<sup>195</sup> Esos encuentros constituyeron la ciudad moderna; el ámbito en el que las formas del mercado poco a poco se fueron perfeccionando. La nación se volvió mercado.

Ciudad y mercado se volvieron sinónimos pues los mercados solicitaron tanto la aparición de ciudades como modificaciones estructurales de las mismas para poder colocar sus esferas de interés y negocios. La ciudad desde el triunfo de la burguesía ha sido el espacio en el que el capital teje sus relaciones. No hay espacio que no esté traspasado por intereses de éste, como bien lo ha dicho Antonio Negri: el “capital no es algo abstracto, lo vivimos en nuestras relaciones cotidianas”. Las naciones tienen la forma del mercado en tanto aglutina la vida de los individuos en torno a mercancías. Mercado y nación funcionan como entidades sociales que se corresponden. La nación a finales del siglo XIX no resguardaba ningún tipo de “genio del pueblo”. Podemos decir que la nación, con el triunfo de la burguesía, quedó sometida al mercado o al menos esa fue su tendencia. Dice Bolívar Echeverría: “Ahora, en la ciudad burguesa, sus habitantes se reconocen en tanto miembros de la comunidad de propietarios privados con derecho a participar en el mercado; la entidad social que los cohesiona como una fuerza que actúa en lo

---

<sup>194</sup> Marx, Karl, *El capital*, Tomo I/ Vol.I. Op.Cit., p. 86.

<sup>195</sup> Echeverría. Bolívar, *Modelos Elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de la lectura de Braudel y Marx*, Ítaca, México, p. 89.

profundo es el mundo de los “fetiches mercantiles”, con su dinámica y sus propias leyes”.<sup>196</sup>

El mercado, como lo apuntamos, se volvió la nación y progresivamente impuso dinámicas y leyes. Aunque es prudente señalar que a finales del siglo XIX ello significaba férreos sistemas de regulación de la producción. Los espacios, si bien estaban intervenidos por las leyes de la economía que defendía la propiedad privada, no funcionaban de manera arbitraria y al libre antojo de las necesidades de ésta, todavía existía una notable influencia de decisiones políticas en la regulación de los capitales, aunque su campo de influencia era mermado por una industria que se imponía de forma contundente. Pensemos en los análisis que hizo Marx, en *el Capital*, de la industria textil, de hierro y carbón. Éstas imponían sobre el cuerpo de la clase trabajadora una férrea disciplina y procedimientos con que se les arrebatava su fuerza laboral. La explotación no ocurría de forma arbitraria sino a través de una razón instrumental que organizaba producción y mercado mismo. Hay un capítulo del *Capital* que lleva por título; *la jornada laboral*, en la que se describen de manera puntual las relaciones de poder que se reproducían en la producción de hierro y textiles.

A las 2, a las 3, a las 4 de la mañana se arranca de las sucias camas a niños de la 9 a 10 años y se los obliga a trabajar por su mera subsistencia hasta las 10, las 11 o las 12 de la noche, mientras sus miembros se consumen, su complexión se encanija, se les embotan los rasgos faciales y su condición humana se hunde por completo en un torpor pétreo [...]. No nos sorprende que el señor Mallett o cualquier otro fabricante se presente y proteste contra toda discusión... El sistema, tal como lo describe el reverendo Montagu Valpy, es un sistema de esclavitud no mitigada: social, física, moral y espiritualmente.<sup>197</sup>

La producción no tenía un rostro desmesurado, en ella ocurría una dinámica de explotación que calculaba sus ganancias. Claro, esto no quiere decir que las leyes del mercado no se impusieran en el espacio social, sólo queremos hacer notar que la economía política del siglo XIX no procedía de la misma manera que en nuestros días, en los que si algo caracteriza al mercado es que se consolida en la

---

<sup>196</sup> *Ibidem*. p. 56.

<sup>197</sup> Marx, Carlos, “La jornada laboral” en *El capital*. Op. Cit. p. 293.

desmesura y totaliza no sólo el proceso de producción; el espectro social está atravesado por éste. Desde esta perspectiva pensemos lo que sostiene Negri cuando dice que el capitalismo contemporáneo funciona como biopoder. La razón de ello es que logró triunfar no sólo en el control del alma, también logró imponerse en el cuerpo, en los procesos biológicos y las necesidades básicas de la vida. Los poderes con que funciona el Mercado-nación ya no sólo se ciñen a la producción de mercancías (como ocurría en el siglo XIX) también, y esto es lo que los vuelve efectivos, producen subjetividades.

En México, el capitalismo (mercado-nación), no sólo funciona como un biopoder sino como un bionecropoder. Esta última figura nos parece más acertada para pensar una serie de prácticas que traspasan nuestra sociedad. Pero hagamos algunas consideraciones históricas.

En Latinoamérica y México en particular, los procesos revolucionarios del siglo XIX europeos también marcaron las formas de organización porque empezaron movimientos de liberación e independencia. Por lo que respecta a México, su independencia, ocurrida en 1810 tuvo influencia de la revolución francesa e ideas liberales que dominaban el horizonte. Miguel Hidalgo y el grupo independentista, se formaron en la cultura ilustrada que defendía la idea de un orden social basado en el contrato social, en aquello que miembros de una sociedad pueden acordar. Aunque tenemos que recordar que la sociedad a la que pertenecieron estaba dividida en castas; esclavos, indígenas, mestizos, criollos y peninsulares. La mayoría (de los independentistas) pertenecía a la casta de los criollos por lo que podemos decir que en el siglo XIX la idea de nación que se perfiló para la historia de nuestro país fue la que elaboraron los criollos. Grupo que logró derrocar a la monarquía española, aunque no cuestionó los privilegios de clase y el enriquecimiento de algunos de ellos; la independencia la llevó a cabo la clase ilustrada, la clase acomodada.

Con el movimiento de independencia sucedió algo parecido a la Europa revolucionaria; la cultura burguesa tomó el poder y definió a través de una renovación de las lealtades la unidad nacional. La renovación a la que aludieron los

independentistas hizo un llamado a reconfigurar los lazos sociales desde un pasado indígena. Este pasado permitió articular una lucha de emancipación que en ningún momento fue idea de indígenas sino de la clase acomodada. José Vasconcelos escribió sobre ello y nos da para pensar:

La idea de que la independencia tendiera a restablecer los poderes del indígena no fue idea de indígenas. La emancipación, ya se ha dicho hasta el cansancio, no la idearon ni la consumaron los indios. La idea de soliviantar a los indios aparece en los caudillos de la emancipación, que no encontrando ambiente para sus planes entre las clases cultas recurrieron al arbitrio peligroso de iniciar una guerra de castas, ya que no les era posible llevar adelante una guerra de emancipación. Y a este cargo no escapa ni Bolívar, que en Colombia lanzó a los negros contra los blancos a fin de reclutar ejércitos.<sup>198</sup>

La figura de nación que produjo la independencia no se gestó en vencidos; la elaboraron las clases acomodadas. Fue el momento en el que la burguesía, representada por la casta criolla, pugnó por una transformación de las instituciones y el espectro social. Fue el triunfo del mundo burgués en la historia de México y pensemos que con éste también triunfó una modernidad norteamericana que sigue reorganizándose y exigiendo que la estructura social en nuestro país se adapte a su economía política. Bolívar Echeverría analizó este fenómeno histórico en *Modernidad y Blanquitud*<sup>199</sup>. En este texto sostiene que en un primer momento la modernidad capitalista se fraguó en la Europa de los márgenes y se caracterizó por ser una modernidad católica, en otro, se caracterizó por una organización que se ordenó a través del espíritu de la ética protestante y partió del centro de Europa y se extendió a los países bajos, al norte, a Inglaterra y finalmente a EE. UU. Ésta ética sirvió al capital no sólo para afirmar un sistema de relaciones de producción sino para crea un tipo de subjetividad que como ya mencionamos tiene la forma de la blanquitud.

La modernidad norteamericana se perfiló en la independencia de México. Las clases cultas organizaron el país a través de exigencias que Estados Unidos imponía. Los criollos vociferaban abstracciones como libertad, igualdad y

---

<sup>198</sup> Vasconcelos, José, *Breve historia de México*, México, Trillas, 1998, p. 193.

<sup>199</sup> Ver, Echeverría, Bolívar, *Modernidad y Blanquitud*, Op. Cit.

fraternidad, mientras que promotores de la doctrina Monroe se encargaban de consolidar una modernidad capitalista que reemplazó la soberanía del europeo peninsular por la del blanco norteamericano. La nación mexicana se volvió un mercado a disposición del capital norteamericano. La doctrina Monroe fue la clave para ello. Ésta se articuló a través de estos principios: “no crear nuevas colonias en las Américas, no intervenir en los asuntos internos de los países americanos, EE. UU. no interviene en los conflictos relacionados con los europeos. Con estos principios comenzó un proyecto imperialista que ha considerado a nuestro país como un recurso para su sistema de explotación.

La nación independentista devino un mercado en el que los norteamericanos y sus capitales podían hacer negocios e imponer la lógica de la mercancía. En la historia de México no tuvimos una figura del Estado nación que eludiera “al genio del pueblo” aunque varios han sido los intentos para ello. La independencia con el recurso al mundo indígena como identidad, la revolución mexicana con una identidad integracionista que defendía la figura del mestizaje, por mencionar dos. Los procesos históricos no han sido suficientes para pensarnos como los románticos y europeos de principios del siglo XIX que se reconocían como parte de una tierra y una sangre. Tiene razón Octavio Paz cuando sostiene que el “laberinto”<sup>200</sup> es una metáfora que da cuenta de la soledad en el que estamos pues no nos reconocemos ni como indígenas, pero tampoco españoles o parte de los mundos que nos han colonizado. Nuestra experiencia es de extrañeza en nuestros propios territorios. De la única experiencia que hemos participado es de aquella a la que nos ha arrojado la colonia y la modernidad del capitalismo norteamericano que consiste en una estrategia de cohesión a través del fetiche de la mercancía. Nuestra nación ha sido el mercado que los EE. UU. ha producido. De ahí que de primera instancia parece que no podemos pensar la vida más allá de las figuras que las lógicas de dominio nos han impuesto. Esto produce prácticas que la medicalizan o depredan.

---

<sup>200</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Op.Cit., p. 70.

El capitalismo colonial y el capitalismo norteamericano<sup>201</sup> han organizado las condiciones para que en nuestras sociedades se impusieran dispositivos de biopolítica y necropolítica. Estos han funcionado como brazos armados que permiten que los rostros del capital se apropien de relaciones sociales e impongan en ellas sus intereses económicos y de clase. En la colonia española se desplegó una necropolítica que permitió que los reinos europeos se conservaran como potencia, por un lado, y por otro, a través de ésta fue posible limpiar los territorios conquistados de aquellos cuerpos que se negaban a entrar al proceso civilizatorio mercantilista que exigía que éstos sirvieran como mera fuerza de trabajo y asumieran la figura del hombre cristiano como modelo de humanidad. Sobre los cuerpos explotados recayó el principio: “hacer morir”. El capitalismo norteamericano desarrolló una biopolítica que tomó de la modernidad europea un modelo basado en la ciencia y la medicina. Desarrolló una política sobre la vida que se ocupa de administrarla en sus funciones básicas y desde discursividades que consideramos civilizadas porque para explicar el sometimiento aluden a leyes naturales y objetivas. El principio de su dominio no es “hacer morir” sino “hacer vivir” y permitir que manifestaciones de lo viviente que logran mercantilizarse sean protegidas. Toda manifestación de vida es patentada. Asistimos a un tiempo en el que hay una producción biopolítica desmesurada a nivel internacional, no se equivoca Antonio Negri cuando sostiene que el capital contemporáneo es principalmente una cuestión biopolítica.

En el caso de México también es verdad, finalmente participamos de un mercado mundial, pero lo que planteamos en el cuerpo de esta investigación es que no sólo se produce subjetividad. En nuestro país hay una industria de muerte que sirve justamente para producir la subjetividad (blanquitud) que necesita el capital norteamericano principalmente, pues con ella se depreda la vida que no cumple con los parámetros de ésta. Los dispositivos de la economía política dominante se han ensamblado en México y van de producción de muerte a vida comercializable. Narcotráfico y feminicidios, sostenidos por una cultura que ha creado una figura de

---

<sup>201</sup> La modernidad norteamericana ha tomado el modelo biopolítico de la sociedad europea para consolidarse como imperio económico y cultural.

la vida en la que ésta aparece sin valor, sirven como instrumentos que permiten consolidar lo que a lo largo de nuestra investigación llamamos dispositivo del bionecropoder. Un dispositivo que es necesario al capitalismo que atraviesa nuestros espacios sociales y de manera progresiva va conquistando territorios y formas de vida.

Sayak Valencia argumenta que para pensar el Mercado nación como forma de gubernamentalidad debemos considerar varios aspectos que se transformaron con la reorganización del capital global. Los enlista de la siguiente manera:

1. Mercado laboral desregulado.
2. Desterritorialización (segmentación internacional y descontextualización del ámbito propio de cada país).
3. Decodificación de los flujos financieros por la aplicación exacerbada de la política neo-liberal.
4. Estrategias aplicadas para que el dinero viaje a la velocidad de la información (maridaje de la economía con la tecnología).<sup>202</sup>

Sobre el mercado laboral desregulado, en México, en los últimos sexenios asistimos a proyectos políticos y jurídicos que tienden a hacer cada vez más vulnerables las relaciones laborales en instituciones tanto públicas como privadas. Desde 2009, año en que fueron aprobadas nuevas leyes laborales, asistimos a un esquema de empleo en el que los derechos que históricamente habían ganado trabajadores y garantizaban un sistema de trabajo seguro se han visto mermados. Parte de las estrategias que han utilizado los gobiernos neoliberales (gobiernos que impone el mercado nación capitalista) han consistido en atacar por bloques a los sindicatos más fuertes que organizaban comunidades de trabajadores, uno de los primeros fue el de *luz y fuerza* que en octubre del 2009 fue ocupado por la policía y marcaría su fin. Pero no sólo ese sindicato, el sindicato de trabajadores de la educación, de salud, etc., son blancos de políticas de un capitalismo que se presenta depredador y sin marco de regulación. Más bien, su marco de regulación está sometido a intereses de mercados tanto internacionales como nacionales que todos los días fluctúan y funcionan a través de las decisiones transnacionales y

---

<sup>202</sup> Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, Op. Cit., p. 31.

capitales poderosos. Decisiones que están traspasadas por incertidumbre y complejidad.

El mercado nación produce relaciones laborales vulnerables que también podemos reconocer como una tendencia a lo que teóricas como Saskia Sassen y Griselda Gutiérrez denominan “feminización del trabajo”. Ésta significa la producción de relaciones laborales en que las prácticas de explotación acrecientan la miseria y llenan la vida de sobre cargas que vuelven el trabajo un servicio y sujetan a horarios intra y extrasalariales que rompen con los marcos de regulación de la jornada limitada. Se produce una figura de la vida laboral obscena, no sólo por la explotación laboral, sino porque todos los días es atravesada por ejercicios de poder asimétricos y desiguales que carecen de intervención jurídica. Escribe Griselda Gutiérrez:

(...) se puede apreciar cómo desde el modelo económico la feminización contribuye a la productividad de la inversión y de manera importante al desmantelamiento de las condiciones laborales enmarcadas en políticas de protección vigentes hasta hace unas décadas; pero enfocada desde su deriva en términos sociales y culturales conlleva una articulación perversa, en tanto la tradicional devaluación del trabajo femenino incide en la propia devaluación económica del tipo de trabajo, pero como un efecto no parcial sino generalizado, es decir, es irrelevante si son hombres o mujeres quienes lo realizan. El no ceñirse a regulaciones laborales y respeto a los derechos de esa índole genera un deslizamiento entre “trabajo” y “servicio” que, al borrar su especificidad contribuye a los efectos enumerados y además hace propicio el crecimiento de fenómenos de violencia y acoso sexual en el propio espacio de trabajo.<sup>203</sup>

La desregulación del trabajo como sostiene Griselda Gutierrez hace propicio el crecimiento de las violencias y con ello crea espacios laborales en que las violencias campean con impunidad y sin ningún tipo de restricción, de manera que ésta es un procedimiento propicio del bionecropoder pues finalmente la vida es puesta en cuestión en su forma política. Un ejemplo de esto es el caso de las maquilas en Tijuana que producen cuerpos atravesados por prácticas que los distribuyen en espacios de indefensión. Pensemos en las trabajadoras que por estar

---

<sup>203</sup> Gutiérrez Castañeda, Griselda, *Mujeres en el contexto de la globalización: la especificidad y las derivas de su inserción*, (publicación en proceso) México, 2016, p. 14.

en contacto con materiales como el plomo enferman de cáncer y mueren en el abandono y la miseria. La desregulación del trabajo como parte de una política que administra vida e impone muerte.

La segunda característica que propone Sayak Valencia nos hace pensar en uno de los ejes principales del Mercado nación que es la desterritorialización que habían diagnosticado Engels y Marx, como parte del triunfo del mundo burgués que rompía los límites nacionales por las necesidades que su economía alentaba. Aunque en nuestro tiempo no significa solamente la ruptura de los límites nacionales, además asistimos a territorios descontextualizados en que el capital global impone prácticas de saqueo de territorios e identidades. En México esto se hace evidente en pueblos indígenas donde a través de proyectos de extracción minera, urbanización, uso de recursos naturales, no sólo se pierden límites territoriales; los territorios son integrados a un sistema global de explotación en el que todo es transfigurado en mercancías o eliminado. Como sostiene Saskia Sassen: “mucho de lo que experimentamos y representamos como local resulta ser un microambiente de alcance global”<sup>204</sup>. Lo anterior exige que los espacios locales se integren al circuito global, aunque esto implique reorganizaciones de fuerzas violentas y depredatorias como el caso de México donde en últimos años experimentamos políticas de vida y muerte como formas de entrar al imperio del capital. El bionecropoder como dispositivo para integrar a los circuitos globales.

La tercera característica, decodificación de flujos financieros, en países con capacidad económica vulnerable como México se presenta con una desmedida especulación de parte de las empresas con respecto a sus ingresos y gastos en cada periodo de tiempo. El papel del Estado consiste en garantizar que los marcos normativos y aparatos burocráticos estén al servicio de intereses empresariales tanto locales como extranjeros. En nuestro país, reformas estructurales que han impuesto los últimos sexenios han tenido como objetivo principal hacer más rentables los flujos e inversiones económicas de empresas a tal grado que las

---

<sup>204</sup> Sassen, Saskia, *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos de transfronterizos*. Traficantes de sueños, Madrid, 2003, p.34.

necesidades y los intereses de la población no son una prioridad para los proyectos políticos gubernamentales. Las personas son consideradas cifras susceptibles de administrarse o depredarse. Finalmente, lo que importa es la consolidación de una economía que está al servicio de los capitales transnacionales. No es extraño que el gobierno de México se empeñe en ser parte del TLC aunque para ello tenga que aceptar cualquier tipo de condición que exijan EE.UU y Canadá. Al respecto recordemos que al comienzo del mandato de Donal Trump varias empresas habían planeado poner en nuestro país plantas productivas pero las retiraron porque no convenía a sus gobiernos y sus flujos financieros. El bionecropoder asegura que el capital transfigure las realidades locales en mercancías.

Por lo que se refiere a la última característica, pensemos la idea de Bolivar Echeverría de neotécnica. Para éste la modernidad capitalista adquirió fuerzas y logró imponerse en espacios sociales porque subsumió los valores de uso a un modelo racional matemático que a través de un delirio desenfrenado ha reducido cualquier manifestación de vida a acción programada y calculada. En otras palabras, el capital se ha apropiado del mundo subsumiendo cualquier aspecto de éste a la auto-valorización mercantil. Capital y técnica históricamente han construido su mundo en una correlación que articula un sistema de explotación/colaboración. Dicha correlación sería el producto de un devenir histórico en que el desarrollo tecnológico recentró su papel en la sociedad. Con la modernidad capitalista aconteció una revolución técnica que transformó las relaciones sociales.

La neotécnica inauguró la posibilidad de que la sociedad tuviera como base una interacción totalmente diferente entre individuos y naturaleza. Dicha interacción transformó por completo las maneras en que las sociedades arcaicas se acercaban a la naturaleza, lo extrahumano, que generalmente se presentaba como enemigo al que había que vencer o dominar. Para las relaciones que produjo la revolución técnica (siglo XVIII) lo otro se volvió un contrincante/colaborador que se integraba al proceso de mercantilización. Lo otro se volvió un objeto que sólo era considerado como resultado de la autoproyección del sujeto racional. La naturaleza dejó de existir como amenaza y se volvió un recurso para la plusvalía.

Engels y Marx en el *Capital* analizaron este acontecimiento histórico y observaron que la forma en que el capital se apropia de la máquina a partir de la revolución industrial sirve a éste para hacer más eficaz el trabajo y el sistema de producción en conjunto. Escribieron: “(...) la máquina deviene, en las manos del capital, en un medio objetivo y empleado de manera sistemática para arrancar más trabajo en el mismo tiempo. Ocurre esto de dos modos: mediante el aumento en la velocidad de las máquinas y por medio de la ampliación en la escala de la maquinaria que debe vigilar el mismo obrero, o del campo de trabajo de este último”<sup>205</sup>

La relación de explotación/colaboración entre economía y tecnología es crucial. Actualmente muchos de los procesos que desarrollan en la vida cotidiana se han automatizado a tal grado que no sólo esto se juega en el ámbito de la producción; la vida misma está controlada por tecnología. La tecnología determina nuestros quehaceres cotidianos y modula nuestros cuerpos, incluso asistimos a la configuración de un mundo que siguiendo a Paul Virilio podemos llamar ciber mundo<sup>206</sup>. En éste la realidad se desdobra y se cifra en imágenes que funcionan como estrategias en que los cuerpos se anestesian y ponen distancia entre unos y otros. Con éste ganamos lejanía pero perdemos cercanía. Ahora bien, esto no quiere decir que la tecnología deba desaparecer porque lo único que hace es someternos y mantenernos en la explotación, incluso pensemos que en México no todos los sectores tienen acceso a ellas, más bien, la tecnología abre posibilidades en las que se confirma el sistema de explotación global o en las que se busca nuevas posibilidades como señala Saskia Sassen cuando sostiene que hay contrageografías en que lo local puede articularse a través de redes virtuales y organizar políticas de resistencia frente a los procedimientos del imperio económico. Sostiene Saskia:

A través de Internet, las iniciativas locales se integran en una red global de activistas sin perder el horizonte de las luchas locales concretas. Posibilitan un nuevo tipo de actividad política transfronteriza, centrada en múltiples localidades conectadas digitalmente. Los activistas pueden

---

<sup>205</sup> Marx, Karl, *El capital*. Tomo I/Vol. 2. El proceso de producción del capital, Siglo XXI, México, 1979, p. 502

<sup>206</sup> Ver, Virilio, Paul, *El Ciber mundo, la política de lo peor*, Catedra, Madrid, 1997.

desarrollar redes para hacer circular no sólo información (sobre temas referidos al medio-ambiente, vivienda, política, etcétera) sino también formas de trabajo político y nuevas estrategias. Hay muchos ejemplos de este nuevo tipo de trabajo político transfronterizo. Por ejemplo, SPARC, fundada por mujeres y especializada en sus problemas, surgió en el esfuerzo por organizar a algunos de los habitantes de los barrios pobres de Bombay con el objeto de obtener una vivienda. Ahora sparc es una red internacional que integra grupos de algunas ciudades de América Latina y África, además de las grandes ciudades asiáticas.<sup>207</sup>

Estas contrageografías dan otros usos a las tecnologías y permiten visibilizar prácticas de opresión, cuestionan el supuesto maridaje entre ésta y el capital. Es cierto que el capitalismo ha usado la tecnología para reafirmar prácticas de explotación y depredación. En México lo vivimos con los proyectos de modernización que invaden territorios y en los que la tecnología está al servicio de grandes capitales como en el caso de los despojos que atraviesan la geografía del país y en que recursos de los pueblos indígenas son integrados a megaproyectos. La tecnología como forma de dominio o posibilidad para otras formas de relación.

Estas son formas en que se organiza la gubernamentalidad del mercado nación y consolidan el capitalismo contemporáneo. Capitalismo que difuminó los límites del estado nación y reorganizó relaciones a través de las necesidades del mercado global, por ello no creemos que en nuestro país históricamente hayamos tenido un estado nación, más bien, desde la independencia asistimos al triunfo del mercado nación norteamericano que actualmente promueve el bionecreporer como estrategia para eliminar (formas de vida) poblaciones que resisten sus políticas de depredación.

---

<sup>207</sup> Sassen, Saskia, *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos de transfronterizos*. Op. Cit, p.45.

### 3.3. *Homo sacer* en México

La vida está amenazada por violencia en sus distintas formas. Dicha amenaza Cesáreo Morales la analiza de la siguiente manera:

No hay afirmación común. Todo se suspende, el derecho se tensa, se cimbran las instituciones, la violencia legítima del Estado se extravía, y pierden su sentido “el construir” y “el habitar”. Todo se interrumpe, tiempo de la retención. Un sin tiempo de guerras regionales, terrorismos, criminalidad organizada que siembra de cadáveres las rutas del dinero, inseguridad en las calles del desastre, secuestros, homicidios, asaltos con violencia. Escenografías de la desolación, mujeres asesinadas, cuerpos tirados en cruces oscuros de la ciudad y parajes luminosos del desierto, decapitados, desmembrados, quemados, y millones de desaparecidos. Cada uno convertido en un simple punto de la curva probabilística del abandono. Esa es la experiencia de hoy, de esta mañana, del instante, la vida amenazada.<sup>208</sup>

La vida amenazada por un dispositivo de poder que atraviesa los espacios macrofísicos y microfísicos. Dispositivo que produce cuerpos vulnerables y hace que circulen en relaciones donde son expuestos a violencia radical y depredados. En México, aparece como una situación en que la permanencia de lo viviente se pone en entredicho en la política. Atravesamos, como sostiene Cesáreo, una situación de guerras regionales, secuestros, homicidios, asaltos con violencia, despojos de territorios y lógicas de poderosos se imponen sobre poblaciones que quedan indefensas y se vuelven vulnerables; provocando muerte y destrucción de éstas.

El capital se reorganiza a través de ejercicios de poder con los que el espacio de la vida desnuda, que estaba al margen de lo jurídico, va adecuándose de forma progresiva con el espacio de la política, de manera que uno y otro entran en una zona de irreductible indiferenciación que deshace límites que sostenían la política y posibilitaban la vida social. Las instituciones del Estado mexicano están rebasadas por fuerzas criminales que no sólo devoran el monopolio de la violencia (que al decir de Max Weber era monopolio del Estado) porque lograron intervenir los espacios públicos, también han pactado con la clase política que se sirve de éstas para imponer, como dijimos en los apartados anteriores, sus intereses y proyectos de

---

<sup>208</sup> Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos?: silencios de la vida amenazada*, S.XXI, México, 2010. p. 7.

desarrollo económico. Clase política que funciona en tanto pieza crucial de la mundialización financiera que conquista territorios e impone al dinero como paradigma social.

En la cuarta pieza que compone el rompecabezas mundial<sup>209</sup> titulada: *Mundialización financiera y globalización del crimen*, el subcomandante insurgente Marcos plantea una idea que es preciso retomar; dice que, durante la guerra fría, los delincuentes y grupos del narcotráfico, que creemos pertenecen al ámbito oscuro e infernal de la sociedad, adquirieron una imagen más respetable y no sólo se reorganizaron, también movilizaron sus cuadros hacía el modelo de la empresa. Estos grupos han sido piezas claves en la consolidación y triunfo del capital contemporáneo que derriba fronteras e instrumenta el espacio del mercado. Éstos han funcionado como brazos armados del sistema de producción que abre mercados, privatiza, promueve la desregulación del comercio y finanzas internacionales, de forma que también han globalizado sus actividades. En nuestro país, no reducen sus actividades al lavado de dinero de los capitales y bolsa financiera, se han “instalado en el corazón del sistema” como en alguna ocasión declaró Mayo Zambada, uno de los líderes del cartel de Sinaloa; por ello es difícil pensar que su función se reduzca a ser cómplices de un proceso civilizatorio que se centra en la biopolítica; en la administración y mercantilización de la vida. Su efectividad reside en que provocan una industria de muerte donde todo lo que está contra dicho proceso es destruido o eliminado. Por ello, sostenemos en nuestra investigación y tema de tesis que la figura (neologismo) para denominar el dispositivo que recorre a nuestro país es bionecropoder.

El capital en México se organiza a través del bionecropoder. De esta manera produce relaciones de dominación y espacios de excepción, impone una figura que el filósofo italiano Giorgio Agamben llama *homo sacer*. Esta figura hace referencia a una idea del derecho romano que servía para designar la manera en la que la sacralidad se relacionaba con la vida. *Homo sacer* era el cuerpo al que cualquiera

---

<sup>209</sup> Ver, Marcos, subcomandante insurgente, *7 piezas sueltas del rompecabezas mundial*, Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional 3, México, 1998.

podía dar muerte sin que ello tuviera consecuencias jurídicas y sin que su muerte fuera considerada un sacrificio. Era el cuerpo sin comunidad y sin posibilidad de asumir una forma de vida; en otro subtema dijimos que este es el cuerpo reducido a biología que se produjo a mediados del siglo XVII. Escribió Agamben:

Lo que define la condición del *homo sacer* no es, pues, tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, como, más bien, el carácter particular de la doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a que se halla expuesto. Esta violencia -el que cualquiera pueda quitarle la vida impunemente- no es clasificable ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio. Sustrayéndose a las formas sancionadas por el derecho humano y por el divino, tal violencia abre una esfera del actuar humano que no es la del *sacrum facere* ni la de la acción profana, y que es la que aquí tratamos de llegar a comprender.<sup>210</sup>

A nosotros nos interesa esta figura porque reorganiza espacios sociales en México y permite al capital financiero romper con formas locales de organización económica y política. El despliegue de la violencia se instrumenta a través de la economía dominante pero también por un esquema cultural que en otras partes de nuestro texto llamamos blanquitud. A través de la blanquitud se distribuye un marco de excepción que establece las vidas dignas de ser vividas de las que no. Los despojos de recursos naturales y guerras regionales que viven los pueblos indígenas son manifestaciones de esto. Para la economía política dominante, que también funciona como un humanismo de blanquitud, los pueblos indígenas son sólo territorios poseedores de recursos y sus pobladores mano de obra que puede ser usada para generar capital o en su defecto morir. Economía de muerte que divide el espacio entre zonas rentables y zonas de exterminio.

Esta manera de considerar el territorio y los habitantes de los pueblos indígenas no es nueva; en los proyectos colonialistas del siglo XV, que abrieron paso al capitalismo mercantil, el territorio y sus habitantes fueron considerado así, quizás una diferencia es que actualmente existen derechos humanos e instituciones encargadas de velar por la dignidad de las personas. Aunque ese es justamente el problema, porque a través de los derechos humanos la vida es capturada en el

---

<sup>210</sup> Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-texto. Op. Cit. p. 108.

orden jurídico-político. Es decir, los límites que la perspectiva política tradicional había señalado entre *nomos* y *polis* son difuminados con el advenimiento de tecnologías modernas y con los derechos humanos pues en estos ejercicios de poder la vida queda expuesta en su desnudez biológica. Dice Agamben:

En la zoe, politizada por las declaraciones de derechos, hay que definir de nuevo las articulaciones y los umbrales que permiten aislar una vida sagrada. Y cuando, como ya ha sucedido hoy, la vida natural está integralmente incluida en la *polis*, esos umbrales se desplazan, como veremos, más allá de las oscuras fronteras que separan la vida de la muerte, para poder reconocer en ellos a un nuevo muerto viviente, a un nuevo hombre sagrado.<sup>211</sup>

La vida natural se produjo como objetivo del poder a partir del siglo XVIII. La indiferencia que la vida natural tenía para el régimen medieval porque era parte de la creación de dios o límite que el mundo clásico había establecido entre vida natural y vida política, recordemos que Sócrates prefirió beber la cicuta antes que ser expulsado al mundo inhóspito, salvaje, porque era consciente que sólo en *polis* era posible la vida; nos muestran que la vida natural, zoe, no era el objetivo del poder. Como lo mencionamos en otras partes de nuestra investigación, nosotros creemos, contrario a Agamben que, no fue con la modernidad de los campos y de los derechos humanos que el espectro del *homo sacer* apareció. El *homo sacer* apareció en proyectos de colonización (que fue la modernidad que conocimos) y en específico con la esclavitud. Figura sobre la que los ejercicios de poder impusieron un régimen en el que la muerte no podía considerarse delito, pero tampoco sacrificio. Fue vida sobre la que los umbrales se desplazaron hasta volverla vida animal. Este es el peligro de nuestro tiempo; que esos umbrales continúen desplazándose hasta que no podamos establecer las fronteras que separan la vida de la muerte y en los que sea imposible diferenciar el campo de lo natural del de la política. Para Agamben esto tiene que ver con la reorganización de los dispositivos de poder que por un lado actúan a través de tecnologías individuales y por otro, por medio de tecnologías totalizantes que son las del poder soberano. Dicha

---

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 166.

reorganización sería la impronta de nuestro tiempo y debe mantenernos alertas toda vez que amenaza lo viviente.

En México, la reorganización del dispositivo de poder, que sirve al capital para imponerse como hegemónico, ha convertido a gobernados en *Homo sacer* en la medida en que cualquiera puede dar muerte y esto no implica consecuencias jurídicas pero tampoco significa sacrificio. Pensémoslo a través de violencias que atraviesan los espacios sociales y visibilizan prácticas en las que el límite entre *nomos* y *polis* se ha desplazado de forma que es imposible distinguirlo. Miles de desaparecidos, feminicidios que incrementan sus índices; Ayotzinapa, Tlaxiaco, Atenco, Acteal, fosas clandestinas aquí y allá, precarización del trabajo, privatización de los espacios públicos, sometimiento a leyes internas de seguridad; en pocas palabras una invasión de la vida y su correlato, la muerte. Espirales de violencias en que toman presencias soberanías y disciplinas. Festín de sangre en que cualquier forma viviente deviene botín de guerra. Suspensión de lo común en que morir y vivir convocaban al ejercicio del poder de la palabra y pensamiento y no a la excepción. Nuevas performatividades del capital en las que no sólo los escenarios biopolíticos atraviesan relaciones. En Latinoamérica y México en particular, la performatividad atiende a políticas de muerte que traspasan diferentes esferas sociales.

Compartimos la perspectiva de Antonio Negri cuando sostiene que el capital contemporáneo es biopolítica aunque, y es lo que sostenemos en nuestra tesis; en las zonas del no ser es prudente pensar de otra manera los desplazamiento que opera la confusión entre *nomos* y *polis*; por ello proponemos analizar los ejercicios de poder como disciplina, biopolítica y necropolítica que producen la figura del *homo sacer*. Criticamos la tradición occidental que piensa la modernidad capitalista únicamente como biopolítica. No es suficiente analizar lo que está pasando en diferentes geografías de México únicamente desde ahí, esto si reconocemos las violencias que todos los días opera un poder de muerte con el que cualquiera puede volverse vida desnuda. Achille Mbembe piensa (coincidimos con él) que la letalidad del poder tiene formas inusitadas en países colonizados porque en ellos la

soberanía funciona a través de dispositivos de poder que están al margen de la ley, mismos que involucran estereotipos racistas (blanquitud) con los que clasifican vidas que son consideradas dignas de vivirse de las que no. La política moderna se ha construido a través de la luchas de clases y guerras de razas,<sup>212</sup> con ésta última se articuló una transformación general de los individuos en cuerpos biológicos. Por ello, todas aquellas comunidades que constituyen lo que Archambault llama; “el cuarto estado”, son consideradas no sólo enemigos del Estado sino de raza que poderes deben eliminar del espacio vital. Obreros, pobres, insurgentes, jóvenes, mujeres, vagabundos, locos, indígenas, y todas y todos aquellos que quedan fuera de la ley son convertidos en salvajes, en zoe. El *homo sacer* se vuelve una figura que normaliza prácticas de depredación y violencia. Es ese espectro que, como en la tragedia de *Hamlet*<sup>213</sup>, regresa para cobrar venganza y marcar cuerpos, devorarlos. Aunque este regreso es histórico, adquiere su propia contingencia.

Nuestra historia colonial también es la historia de esta figura, por ello en el capítulo anterior asumimos que la modernidad que conocimos fue violenta y predadora; una modernidad necropolítica. Ésta sometió el mundo colonizado a dispositivos de poder, como obraje y encomienda, en éstos los cuerpos fueron explotados hasta la muerte. La esclavitud, que traspasó a indígenas y africanos, se volvió su forma por excelencia, hacemos eco de la perspectiva que tiene Mbembe cuando escribe que el esclavo fue “(...) el único ser humano cuya carne fue transformada en cosa y su espíritu, la cripta viviente del capital, en mercancía.”<sup>214</sup> El esclavo como el primer retorno del *homo sacer* que conoció la modernidad capitalista en México. Nuestra historia, en ese sentido, también es la historia del derecho soberano de matar pues en la colonia éste no estaba sometido a ninguna regla. La colonia como espacio de excepción paradigmático. El caso de la esclava negra que expusimos en otro lugar de nuestra investigación, la cual fue asesinada

---

<sup>212</sup> Foucault, en *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo del Estado*, nos dice que idea de raza articuló la política moderna. Ver, Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, Op. Cit., p. 71.

<sup>213</sup> En la tragedia de *Hamlet*, Shakespeare nos habla de un espectro que regresa al reino a tomar venganza por su asesinato. Éste es el padre de Hamlet, quien por su hijo clama venganza e intenta recuperar el reino

<sup>214</sup> Mbembe, Achille, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Futuro anterior, 2016, p. 30.

por sus amos o el de millones de indígenas y esclavos africanos que fueron asesinados en territorios colonizados con técnicas de tortura, nos revelan el dispositivo de muerte que administraba el mundo colonial y que configuró el *homo sacer* que hoy retorna aliándose con otros ejercicios de poder.

*Homo Sacer* se encabalga con la mundialización financiera que produce zonas de excepción en las que el derecho de muerte ya no es monopolio único de estados. Los grupos de la delincuencia y el narcotráfico también ejecutan dicha función. Éstos organizan “pequeñas soberanías” que sirven como brazos armados del proceso civilizatorio con los que se impone como único modelo político. Distinguir una autoridad suprema bajo estas condiciones se ha vuelto complicado, de ahí que también la idea del Estado tenemos que repensarla pues sus límites jurídicos son irreconocibles. En México hay estados en los que, si bien todavía el derecho funciona como forma de organización están traspasados por la violencia radical, en otros, ha sido desplazado de manera que ya no podemos distinguir los umbrales que señalan los límites entre una vida resguardada por la ley y una convertida en pura biología. Si analizamos algunas necropolíticas como Ayotzinapa, Atenco y los feminicidios que recorren el contexto nacional, reconocemos que en éstas lo que aparece es la imposibilidad de establecer el límite entre *nomos* y *physis*. En el caso de Ayotzinapa, incluso se plantea que los estudiantes desaparecieron porque las autoridades del estado de Guerrero estaban coludidas con grupos de delincuencia organizada que fueron los encargados de asesinarlos y desaparecerlos. Como escribe Mbembe; en la era de las guerras globales “(...) La mano de obra militar se compra y se vende en un mercado en el que la identidad de los proveedores y compradores está prácticamente desprovista de sentido”.<sup>215</sup> Esta identidad está desprovista de sentido porque el poder soberano, como ya lo dijimos al comienzo de este apartado, no es monopolio del Estado, está difuminado e incluso asume modelos como el de la empresa y desde ahí opera. Es decir, la delincuencia tiene una estructura burocrática que puede trabajar a través de un organigrama bien definido como el de la empresa. El poder soberano aparece

---

<sup>215</sup> Mbembe, Achille, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Op. Cit., p. 57.

heterogéneo: instituciones del Estado, modelos empresariales, grupos organizados de muchas maneras para asesinar. Nuestra situación es de múltiples soberanías que tienen el control de las geografías e imponen sobre éstas el derecho de muerte, la excepción. En este ambiente bionecropolítico que acumula osamentas y elimina cuerpos; el *homo sacer* amenaza con volverse la única figura política de vida que requiere el dispositivo. Por esto la resistencia también se articula en el ámbito de lo viviente, desde los intersticios que exceden cualquier espacio de poder.

Criminalidad que siembra rutas, que convierte cuerpos en mera biología e impide cualquier tipo de duelo y ritual con el que políticamente los muertos comiencen a morir en nosotros y vuelvan como dice H. Arendt a la esfera del *bios politikos*. Dice Hannah: “De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta. En México, la figura del *homo sacer* edifica muros soberanos que impiden que cuerpos, atrapados en la ruta criminal, puedan incorporarse al *bios politikos*. Nuestro tiempo es el de la fuerza y violencia radical; un tiempo en que los poderes cercan los cuerpos, los administran, pero también los depredan. Parafraseando a Hannah Arendt podríamos sostener que la situación de nuestro país está atravesada por formas “prepolíticas” en donde los cuerpos son tratados, paradójicamente, dentro de lo político como si estuvieran más allá de lo político. Ambivalencia que da cuenta de un tiempo en que vivir ha sido reducido, por el bionecropoder, a satisfacer las necesidades básicas y a esperar que las pequeñas soberanías ejerzan su derecho de muerte.

La vida está amenazada, recientemente el Estado mexicano puso en la escena política *Leyes de seguridad interior* con las que no sólo estamos por entrar a la reorganización de violencias, también con éstas, se ratifica una “guerra civil”<sup>216</sup>

---

<sup>216</sup> Giorgio Agamben plantea que la guerra civil es un factor político del Estado de excepción. Al respecto sugerimos revisar el texto de éste que se titula: *Estado de excepción*, Homo Sacer II, I, Adriana Hidalgo, Argentina, 2004.

que en los últimos sexenios de gobiernos capitalistas ha provocado que los gobernados, los que habitamos este país, seamos considerados enemigos de los poderes soberanos y en ello esté puesto en cuestión nuestro estatus de seres vivientes. Guerra de todos contra todos en que la excepción la dictan tanto las fuerzas del Estado como las fuerzas de grupos del narcotráfico. La vulnerabilidad se produce desde muchos frentes y crea condiciones para que nos volvamos vidas a las que cualquiera puede dar muerte.

Las leyes de seguridad interior que promueve el Estado mexicano ratifican la tendencia del capital para reducir la vida a una mera mercancía o aniquilarla; establecer el homo sacer como la única política posible. Esto, incluso, pone en cuestión uno de los proyectos del Estado moderno como la democracia. Giorgio Agamben piensa esta problemática en un texto titulado: *Cómo la obsesión por la seguridad hace mutar la democracia* y sostiene que se ha vuelto necesario analizar un concepto que parece sin importancia pero que ha suplantado cualquier otro concepto político: la seguridad. Éste hace tambalear la democracia pues por razones de seguridad, es decir, por evitar peligros, disturbios y desastres, el Estado impone procedimientos que funcionan a través de la excepción y dirige contra todo aquello que le amenaza. Por ello, muchas formas de vida se vuelven un peligro para el Estado y éste suspenden por un tiempo sus garantías legales para poder ejercer sobre éstas el exterminio. El Estado se concibe como una gran maquinaria médica que limpia de su espacio todo agente enfermo. En otro subtema dijimos que el Estado nazi asumió esto de forma rotunda porque con él el fin del Estado consistió en eliminar vidas que enfermaban vidas puras, políticamente sanas. En México esto lo hemos visto a través de ciertas prácticas de excepción que se han impuesto a ciertas comunidades como Atenco y Nochixtlan. En una se instrumentó la excepción porque sus habitantes se opusieron al proyecto del gobierno federal que era la construcción de un aeropuerto de manera unilateral, es decir, sin el acuerdo de la comunidad. En la otra, porque habitantes y grupos de maestros que luchaban en contra de las reformas educativas se opusieron a que la policía rompiera su manifestación. En los dos casos los ejercicios de excepción sirvieron para que el ambiente de seguridad estableciera su imperio. Para que el Estado reafirmara sus

poderes y mostrara su soberanía, pero una soberanía al servicio de capitales y de un mundo que ha edificado al dinero como dios.

Lo que se ha hecho visible con ello es la manifestación de ejercicios de poder soberano que, al servicio del capital, tienen tal grado de letalidad que ya no sólo funciona con la extrema vigilancia (que en México pretende legitimarse a través de leyes de seguridad interior) también el exterminio es su procedimiento principal. Coincidimos con Agamben cuando sostiene que la seguridad hace mutar la democracia. Ésta es el momento en el que *bios politikos* se suspende, imponiéndose en su lugar; el *homo sacer* que se vuelve figura por excelencia de la política. Agamben ha cifrado algunas problemáticas. Dice: “El axioma tácito, debemos correr el riesgo de enunciarlo aquí, es: “Todo ciudadano -en tanto que sea un ser vivo- es un terrorista en potencia.” Pero ¿qué es un Estado, qué es una sociedad gobernada por un axioma tal? ¿Es posible aún definirla como democrática, o incluso como política?”<sup>217</sup>

---

<sup>217</sup> Agamben, Giorgio, *Cómo la obsesión por la seguridad hace mutar la democracia*, (Le Monde diplomatique), enero 2014, p. 14.

### 3.4. La producción bionecropolítica en México

En *Capitalismo Gore*, Sayak Valencia tiene una tesis que, para nuestra investigación es el eje del bionecropoder. Para ella, el dispositivo con que funciona el capitalismo convierte los cuerpos en mercancías pues éstos son rentables en el mercado a través de tecnologías médicas y estéticas que los rejuvenecen o imponen cuidados, pero también como mercancías amenazadas cuya rentabilidad está en su muerte. Por ejemplo, el cuerpo secuestrado adquiere un valor como mercancía toda vez que su destrucción o conservación obtienen un precio. Dice:

Existe, entonces, una negociación con la muerte, ya sea que ésta se dé por medio de la adopción *strictu sensu* de las lógicas capitalistas o de un modo sincrético entre capitalista y ritual; éste es el caso de los criminales mexicanos que, en los últimos años, han enarbolado un culto a la muerte, deificándola y elevándola a la categoría de santa.<sup>218</sup>

De manera que no sólo la vida es el objetivo del poder, como señalan los análisis de biopolítica, también ese último y radical proceso del vivir que es la muerte. Vida y muerte como partes del mismo procedimiento del dispositivo que ha difuminado la línea divisoria entre gestión de vida y gestión de muerte.

Tenemos que preguntarnos si la noción de biopoder es suficiente para explicar las prácticas que en los últimos años se han reproducido en el contexto de nuestro país o más bien tenemos que ensayar otras formas de nombrar y reconocer nuestras situaciones. Como dice Valencia; “repensar contextualmente”<sup>219</sup> para no seguir atrapados en nociones que si bien dan cuenta de algunos aspectos no nos permiten pensar los ejercicios de poder que producen cuerpos reducidos a zoe. Principalmente si analizamos situaciones en las que cada día es más evidente una producción necropolítica en que “pequeñas soberanías” tienen un papel central pues son las que llevan a cabo ejercicios de poder sobre el cuerpo individual y sobre el cuerpo de la población. Ejercicios que están fuera de lógicas “humanistas y racionalista” pero no de proyectos de mercantilización y depredación de vida con los que funciona la hegemonía del capital.

---

<sup>218</sup> Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, Op. Cit., p. 141.

<sup>219</sup> *Ibidem*.

Nuestra perspectiva es distinta a la de Valencia cuando sostiene que las “pequeñas soberanías” están organizadas por cuerpos disidentes e ingobernables que disputan al Estado su poder para oprimir, de manera que éstas crean un poder paralelo al Estado que lo rebasa y disloca. Al contrario, “esos poderes paralelos” en cierto sentido son nómadas porque se desplazan en dos planos; salen de las mismas instituciones del Estado hasta los márgenes de éste. Operan en lo legal e ilegal, no son fuerzas ingobernables pues están gobernadas por capitales que usan las formas del Estado para consolidarse. Pensemos en los negocios que tiene el narcotráfico y sirven para lavar su dinero, con éstos declaran impuestos y hacen tratos con autoridades gubernamentales. En nuestro contexto nacional lo vemos cada vez que algún narcotraficante es puesto en prisión y se destapa la red de complicidades que tenía con instituciones del Estado. Fuerzas gobernadas por lógicas del capital que las subsumen y mantienen en las rutas del dinero. Rutas en las que el bionecropoder marca cuerpos, acumula osamentas, produce fosas, clasifica la vida que merece vivir y la que no. Producción bionecropolítica que captura cualquier tipo de vida que se resiste; la vuelve mercancía o la depreda. Aunque tenemos que señalar que el objetivo de nuestra investigación no sólo consiste en analizar este dispositivo político para asumir que no podemos hacer nada contra sus procedimientos letales. Nos interesa proponer que son posibles otras formas de producción política de lo viviente que le reconoce de manera afirmativa y proyecta otras formas de relaciones. De esto haremos algunos planteamientos en nuestra conclusión.

Las fuerzas criminales no abren espacios de disidencias, las violencias que ejercen no funcionan como medios de liberación; están en la vanguardia de procedimientos de subjetivación que produce el capital. Como lo escribimos en otra parte de nuestra investigación, las figuras criminales son traspasadas por el consumo y los ideales de blanquitud. Incluso hay estudios que sostienen que estamos ante una nueva generación de narcotraficantes a los que nombran: *narcojuniors*. Estos heredan fortunas y aparatos de seguridad de empresas criminales, viven en lujosas residencias, tienen automóviles de marcas prestigiosas, visten con ropas caras y lucen joyas exclusivas con las que adornan sus armas,

estudian en escuelas privadas en las que conviven con hijos de empresarios y políticos, aprenden varias lenguas y viajan a países exitosos para educarse en valores del capital. Subjetividades exitosas, blanqueadas por ideales de la sociedad de consumo. Sus violencias no producen la liberación de nada ni de nadie; confirman un proyecto de explotación económica, militar, social y política que no sólo clasifica y gestiona lo viviente, también establece la muerte como factor político.

Por lo anterior, nos parece que debemos cuestionar esa producción de subjetividades que articula la bionecropolítica, la cual no sólo garantiza el desarrollo del sistema económico dominante, también refuerza la producción de cuerpos bionecropolíticos. Porque el capital contemporáneo tiene un doble registro; uno consolida lo económico y otro construye un mundo para ello. Los capitales financieros, como lo anuncian Michel Hardt y Antonio Negri: “Producen subjetividades que a su vez son agentes dentro del contexto político: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes, lo que equivale a decir que producen productores.”<sup>220</sup> Aunque desde nuestra perspectiva no sólo producen subjetividades, también eliminan a las que no sirven sus propósitos, producen espacios de excepción a los que arrojan la vida desnuda, la vida que es prescindible para el dispositivo. No toda vida es gestionada como sostiene Hardt y Negri, lo que les hace creer que no hay vida desnuda y ninguna escapa al dinero. En México, si bien la vida está capturada por el dinero, la efectividad de éste se extiende a la muerte, a sus rutas; la muerte se ha vuelto rentable. Esta industria tiene un carácter económico y político, es decir, genera ganancias para diversos grupos, incluyendo a los criminales, pero también, a través de un mercado de entretenimiento (video juegos, series de televisión, películas, un ambiente de ejemplaridad moral de las figuras de narcotraficantes) normaliza un imaginario en el que las prácticas de violencia se vuelven parte de la cotidianidad, de forma que a fuerza de repetirse se invisibilizan y producen subjetividades que están diseñada para integrar las violencias y dejarlas como aquello que a cuenta gotas debe ser aceptado en soledad. En esta producción de subjetividad hay resonancias del argumento liberal

---

<sup>220</sup> Hardt, Michel y Negri, Antonio, *Imperio*, Op. Cit., p. 45.

que sostiene que cada individuo debe hacerse cargo de su vulnerabilidad y persona porque son su propiedad.<sup>221</sup>

Esta producción de subjetividad se articula a través de dicho argumento y sostiene la idea de una vulnerabilidad privada que no puede salir a lo público; supone que la violencia es algo natural a la vida y por eso estamos obligados a incorporarla a nuestros espacios pues pensar que podemos cambiar el estado de las cosas es ingenuo, imposible. Este es un factor político del dispositivo que se vuelve exitoso en la medida en que paraliza los cuerpos y los confina a espacios privados. Estos procedimientos vuelven invisibles pérdidas, miles de desaparecidos que tiene nuestro país y el dolor que produce la violencia radical. Su eficacia reside en la elaboración de un cuerpo que se encierra en sí mismo y es incapaz de pensar lo común, de volver su dolor una demanda pública. El dispositivo hace inoperante una perspectiva del cuerpo donde la vulnerabilidad sea reconocida y con ésta sea posible elaborar un amparo contra la intemperie a que arroja el capitalismo. Porque como escribe Butler, ello implicaría reconocer que:

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumentos de todo esto. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como un fenómeno social, mi cuerpo es y no es mío. Entregado desde el comienzo al mundo de los otros, el cuerpo lleva sus huellas, está formado en el crisol de la vida social; sólo más tarde, y no sin alguna duda, puedo reclamar mi cuerpo como propio, como de hecho tantas veces lo hago. En efecto, si niego eso que es previo a la formación de mi “voluntad”, mi cuerpo relacionándome con otros a quienes no elegí tener cerca; si construí una noción de “autonomía” sobre la base de la negación de esta esfera de proximidad física original e

---

<sup>221</sup> En el *Ensayo sobre el gobierno civil* Locke escribió: “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su persona. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello, la ha convertido en suya. Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Gernika, México, 1998, p.p.34-35.

involuntaria, ¿estoy negando entonces las condiciones sociales de mi cuerpo en nombre de la autonomía?<sup>222</sup>

El cuerpo queda encerrado en una “autonomía”<sup>223</sup> que impide participar en lo común, le confina a una especie de vida en la que su vulnerabilidad no puede ser politizada porque ésta se produce como un ámbito psicológico, moral o individual. La vulnerabilidad es introyectada de tal manera que el individuo tiene que sentirse no sólo amenazado por fuerzas depredadoras que le rodean sino culpable de ello porque las razones de su fragilidad son consecuencias de falta de esfuerzo personal para salir por sus propios medios de ésta. Como dijimos en alguna otra parte de nuestro texto, los dispositivos de poder impiden que los cuerpos puedan hacer comunidad de manera que cuando son torturados, desmembrados, arrojados a fosas, se confirma un necropoder que hace inoperante cualquier tipo de inscripción política, jurídica y simbólica que sea capaz de restituirlos a formas de organización social que les resguarden de ser considerados materia inerte o mercancía.

El éxito del capitalismo contemporáneo está en que no sólo confirma una estructura de explotación económica y de producción de mercancías, además reproduce subjetividades que reconocen su vulnerabilidad como una condición natural y parte de propiedades que deben resguardar en lo privado como sostiene Butler. El dispositivo de esta economía política funciona difuminando los umbrales que distinguían la persona de la no persona de tal manera que estabilizar la distinción se vuelve cada vez más difícil. Así la vulnerabilidad que el dispositivo produce distribuye las vidas que merecen vivirse de las que no, aunque hace irreconocible cuál es la vida que merece vivir. Por ello replanteamos algunas preguntas: ¿contra qué límites culturales y políticos luchamos al momento de querer recordar y restituir una historia para nuestros muertos? En otras palabras; ¿Cómo

---

<sup>222</sup> Butler, Judith, *Vida precaria. El poder de duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p.p. 52 y 53.

<sup>223</sup> Por autonomía hay que entender una forma de dominio que no permite el reconocimiento de nuestros entramados sociales y comunitarios. Butler crítica la idea liberal que supone que nuestra experiencia se circunscribe a nuestras necesidades y que difícilmente podemos convertir en una cuestión política pues ideológicamente triunfa la idea que confirma nuestra interioridad, nuestra “consciencia moral” por hablar en clave Nietzscheana.

podemos pensar el duelo público cuando el dispositivo lo impide de manera rotunda?

El bionecropoder funciona produciendo poblaciones superfluas a las que ya no puede explotar pero con las que tiene que hacer algo, lo que significa que estas poblaciones son gestionadas y ubicadas por zonas en las que quedan bajo regímenes de seguridad y control que administran sus aspectos básicos como alimentación o vivienda en el mejor de los casos, en otros como en México, las poblaciones excedentes son sometidas a procesos en que se exponen a todo tipo de riesgos y peligros de forma que también puedan ser depredadas. Estamos frente a la reorganización de ejercicios de poder en que la población en general es considerada peligrosa. Dice Mbembe respecto a la situación: “El “devenir negro del mundo” es ese momento en que la distinción entre el ser humano, la cosa y la mercancía tiende a desaparecer y borrarse, sin que nadie –negros, blancos, mujeres, hombres- pueda escapar a ello”.<sup>224</sup>

En nuestro país esa distinción se borra a través de prácticas que clasifican a comunidades como peligrosas para la seguridad nacional; por ello “devenimos negros” y vida a la que cualquiera puede dar muerte. El narcotráfico y los grupos criminales sirven al capital para ratificar un entramado de relaciones en las que no hay lugar para comunidades que no se adecuen a lógicas de explotación, dominio y muerte. Hay una “violencia expresiva”, como dice Rita Laura Segato,<sup>225</sup> que sirve al poder económico y político para mostrar su letalidad sobre todo cuerpo disidente e insurrecto. Así procede el bionecropoder, despliega teatralidades con las que expresa fuerzas radicales que imponen mensajes y utilizan cuerpos como territorios porque no pueden expresarse a través de códigos y leyes.

En; *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Rita Laura Segato plantea un aspecto que nos parece nodal para analizar el bionecropoder y su producción. Dice

---

<sup>224</sup> Mbembe, Achille, *Crítica de la razón negra, Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Op. Cit., p. 44.

<sup>225</sup> Ver, Segato, Rita Laura, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Tinta limón, Buenos Aires, 2013.

que en el caso de las violencias que recorren México, pero en particular las que marcaron el cuerpo de las mujeres asesinadas en ciudad Juárez, lo que podemos reconocer es que no sólo forman parte de una economía material sino, y esto es lo hay que resaltar, son ejercicios de un poder que se expresa torturando, mutilando, desapareciendo. Por esto, en el cuerpo de las mujeres asesinadas hay es una escritura con la que los dueños del territorio y espacio confirman su fuerza. Más allá de pensar que los asesinatos fueron la obra de individuos aislados, con afecciones mentales o realizados por despechos pasionales, lo que tenemos que analizar son las relaciones de poder del que son expresión. Dicho poder, a través de la violencia radical, impone un régimen de colonización de la vida que a través del cuerpo de las asesinadas expresa que no podemos hacer nada en su contra. Cito a Rita Laura:

Es por su calidad de violencia expresiva más que instrumental - violencia cuya finalidad es la expresión del control absoluto de una voluntad sobre otra- que la agresión más próxima a la violación es la tortura, física o moral. Expresa que se tiene en las manos la voluntad del otro es el telos o finalidad de la violencia expresiva. Dominio, soberanía y control son su universo de significación. Cabe recordar que estas últimas, sin embargo, son capacidades que sólo pueden ser ejercidas frente a una comunidad de vivos y, por lo tanto, tiene más afinidad con la idea de colonización que con la idea de exterminio. En un régimen de soberanía, algunos están destinados a la muerte para que en su cuerpo el poder soberano grabe su marca; en este sentido, la muerte de estos elegidos para representar el drama de la dominación es una muerte expresiva, no una muerte utilitaria.<sup>226</sup>

La violencia expresiva, en la retícula del bionecropoder, da cuenta de una subjetividad que debe moldearse con los mandatos e intereses de los poderes soberanos, por ello este dispositivo debe mostrar su fuerza de manera ejemplar sobre cuerpos que tienen como fin portar las marcas de su dominio. A través de éstos se dice quienes mandan, los que deciden sobre vida y muerte. Sobre el cuerpo de las asesinadas se grabó un mensaje que no sólo tenía como destinatarios a otros grupos del sicariato o del crimen, la escritura fue dirigida a la población en general y en específico a todas aquellas comunidades que de alguna manera cuestionan el proyecto hegemónico del capital que está estructurado en el patriarcado. Aunque desde nuestro análisis asumimos que los asesinatos en Juárez también son

---

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 22.

utilitarios porque permiten que el capital pueda decidir, al promover el miedo y la precarización, condiciones laborales como jornadas, prestaciones, tipos de contratos, salarios, reimponer roles de género, establecer rutas de comunicación, zonas de vivienda, servicios. En otras palabras, al lado de la violencia expresiva está una violencia utilitaria con la que forma series de producción de cuerpos útiles y cuerpos depredados.

En México, por nuestra historia colonial, no sólo se ha organizado el espacio social a través de gestión de los cuerpos en sus aspectos biológicos básicos (salud, control de la natalidad, sexualidad, alimentación, vivienda) que son aspectos de biopolítica, es decir, el cruce entre la naturaleza y la historia. También se ha organizado por prácticas de depredación, tortura y muerte, por esto, nos parece que no es algo reciente que estemos viviendo una “feudalización de la vida”<sup>227</sup> como señala Segato; nuestra historia tiene muchas prácticas de este tipo como lo analizamos cuando planteamos que la esclavitud fue el paradigma necropolítico de la colonia. Pensemos los espacios que trazó para la esclavitud la necropolítica como campos de labor, minas, telares, haciendas, casas de obraje. Todos ellos espacios en que el cuerpo era sometido a ejercicios en que padecía una escritura dolorosa que como escribe Foucault del suplicio: “La muerte-suplicio es un arte de retener la vida en el dolor, subdividiéndola en “mil muertes” y obteniendo con ella, antes de que cese la existencia, “the most exquisite agonies”. El suplicio descansa sobre todo en un arte cuantitativo del sufrimiento.”<sup>228</sup>

El capitalismo en México produce cuerpos a los que arrebató la vida y son atrapados en lógicas de dolor que como dice Foucault del cuerpo-suplicio, se elaboran a partir de “mil muertes”. Sobre éstos se ciernen fuerzas depredadoras que no sólo buscan hacer redituable, en términos utilitarios el suplicio, también buscan dar un mensaje soberano para mantener las relaciones sociales intactas y los intereses financieros inalterados. La reorganización de fuerzas en el país no responde únicamente al proceso de “humanización y racionalización” que plantea

---

<sup>227</sup> *Ibidem*. p. 81.

<sup>228</sup> Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión moderna*, Siglo XXI, México, p. 39.

la cultura de Occidente desde el siglo XVIII y que al decir irónico de Enzo Traverso fue “un progreso de la humanidad y la razón” pues, y aunque parezca paradójico, a partir de dicho siglo ciertos acontecimientos tomaron el espacio social y pretendieron otorgarle al cuerpo dignidad. Después de la revolución francesa y la ejecución del rey Luis XIV, las relaciones de fuerza se articularon bajo la idea de que la sociedad tenía que regirse por la razón y los derechos del hombre. Por ello, la máquina que representó la entrada a un nuevo texto del cuerpo fue la guillotina. La guillotina como fin de suplicios y torturas. Alphonse de Lamartine, un poeta de la época, la describió de la siguiente manera:

Esta máquina inventada en Italia, que un célebre y humanitario médico de la Asamblea Constituyente llamado Guillotin trajo a Francia, reemplazó los atroces y degradantes suplicios que la Revolución quiso abolir. Los legisladores constituyentes consideraban que este mecanismo tenía, además, la ventaja de evitar el derramamiento de sangre provocado por la mano del hombre, mano responsable del golpe, a veces mal dado, y de reemplazarla en la ejecución por un instrumento sin alma, insensible como la madera e infalible como el hierro. Una vez que el ejecutor daba la señal, el hacha caía sola. Esta hacha, cuyo peso se centuplicaba a través de dos pesas atadas a su estructura, se deslizaba entre dos ranuras con movimiento horizontal y vertical a la vez, como el de una sierra, y separada la cabeza del tronco a su estructura, y separada la cabeza del tronco gracias al peso de su caída con la rapidez del rayo. Se lograba así suprimir el dolor y el tiempo en la sensación de muerte.<sup>229</sup>

Así comenzaba el tiempo biopolítico, el del saber. El cuerpo como espacio de metáforas médicas, biológicas, jurídicas, científicas. Fin del suplicio, comienzo de la normalización y homegenización; gestión de vida y territorio.

Este proceso histórico no es el mismo que atravesó la historia de nuestro país (aunque en muchos aspectos es una mezcla); en nuestra historia las conquistas y colonización se impusieron como ejes de relaciones sociales, organizaron maquinarias de tortura y muerte que todavía atraviesa nuestro presente. No sólo estamos en el tiempo biopolítico y producción de subjetividad útil para el sistema del capital, también estamos en el tiempo de la necropolítica que está ensamblada con el dispositivo que nombramos bionecropoder y produce muerte.

---

<sup>229</sup> Traverso, Enzo, *La violencia Nazi. Una genealogía europea*, FCE, Argentina, 2013, p. 29.

### 3.5. A modo de conclusión: ¿Cómo pensar la vida más allá del bionecropoder?

La vida no existe como tal, no es una esencia ni pertenece a una manifestación de la naturaleza que conserve su sentido; es una producción histórica que ha conocido invasiones, luchas, fuerzas, singularidades. Este es el planteamiento de nuestra investigación.

La relación entre vida y poder no puede ser narrada desde un discurso monolítico, sus figuras son múltiples, históricas; hacen estallar cualquier consideración que pretenda hegemonizarla. Por ello, en el primer capítulo analizamos diferentes dispositivos que produjeron formas de valorar la vida en Occidente. Algunos se articularon en luchas que entablaron discursos idealistas y materialistas a los que nombramos dispositivos culturales. Otros, con el triunfo del discurso científico, sujetaron la lógica de lo viviente a ejercicios de poder que dieron cuenta de ésta a través del esquema de razón y sus axiomas. Este dispositivo es el que, con su noción de vida, monopolizó desde finales del siglo XVII los discursos que se produjeron en la modernidad y que bien han servido a procedimientos de poder para gestionarla. Con éste se articuló un dispositivo racista que se concretó en la política nazi y estableció prácticas de clasificación de la vida: la vida sana y enferma. La vida devino una cuestión racial. Esta cuestión tenemos que repensarla pues mientras no tengamos una mirada crítica seguiremos ratificando un entramado político fascista respecto de ésta. Las preguntas<sup>230</sup> que planteó Foucault en el prólogo al *Antiedipo* son contemporáneas y debemos tomarlas en serio si queremos pensar la vida más allá de dispositivos de poder en que está amenazada.

Este dispositivo lo nombramos axiomático porque a través de principios de alcance universal ha pretendido reducir la vida a mera biología. Con él, se produjo un campo de fuerzas en el que irrumpió la vida en la historia; fue el momento en que, según Foucault, se cruzó vida e historia. Este cruce fue una demanda que el capital industrial necesitaba para hacer cuerpos útiles que pudieran adaptarse al proceso de producción. Nueva figura de vida que dio nacimiento al biopoder y que

---

<sup>230</sup> Las preguntas son: “¿Cómo eliminar el fascismo de nuestros discursos y de nuestros actos, de nuestros corazones y de nuestros placeres? ¿Cómo desalojar el fascismo que se ha incrustado en nuestro comportamiento?”

ha servido al capital para hegemonizar a ésta y producirla como mercancía y zoe. Esto no quiere decir que en otros momentos la vida no haya entablado relaciones con el poder. La vida ha sido una cuestión política pero se volvió radical para el siglo XVIII porque fue el momento en que la política la intervino con un objetivo muy claro: distinguir la vida que era digna de defenderse en tanto figura biológica de la que no. Este objetivo desplazó los dispositivos en que la vida se valoraba de forma mitológica, religiosa o de forma distinta. Es decir, fue el momento en el que una política de la vida se volvió hegemónica frente a otras.

Pensemos en la *política* de Aristóteles que establece la diferencia entre la vida como zoé y la vida como bios y que traspasó la teoría política por mucho tiempo. Cuando éste se refería al *bios politikos* estaba confirmando que únicamente en la polis era posible desplegar la vida más allá de la mera nutrición, sensación, crecimiento y declinación. De manera que la vida más allá de la política no era una cuestión que interesara al poder porque solamente como forma política era posible la vida humana. En uno de los argumentos más reproducidos de la *política* establece que sólo “los dioses y las bestias pueden estar más allá de la polis”, es decir, la zoé no era el objetivo del poder y sus ejercicios, simplemente este ámbito quedaba al margen. La política no se ocupaba de ello porque su objetivo era hacer posible la vida humana, revestirla e inscribirla en un sistema de relaciones en que participara de lo común. Esto es lo que Hanna Arendt llama la “vida activa” y que caracteriza porque ésta se produce en la *lexis* (discurso) y *praxis* (práctica). Estas características hacían posible que la política fuera justamente el “arte del bien supremo”, el espacio en el que la vida era realizable. Algo parecido sucedió en la cultura medieval, que aun cuando despojó a la vida de sus formas sensuales, la revistió de aspectos teológicos en que estaba garantizada su realización como vida, claro, también dichos aspectos permitieron que ciertas vidas fueran clasificadas y eliminadas como planteamos en el capítulo dos cuando dijimos que la colonia estuvo traspasada por un racismo cultural, aunque este racismo no se estableció como algo natural y esencial como sí lo fue el racismo del siglo XVIII. Para el racismo cultural, si un inferior no conocía la fe pero se convertía, en ese momento adquiría el estatus de vida digna porque era una vida que dios había elegido. Ahora bien, en

nuestra investigación hicimos una historia de la vida y el poder no sólo occidental, también realizamos la historia de esta relación en México a partir de la colonia. Esto porque nuestro interés era rastrear un problema que atraviesa el texto y consiste en analizar el dispositivo que nombramos: bionecropoder. Dicho dispositivo involucra prácticas de muerte y gestión de vida. Tenemos una doble herencia, por una parte, está la historia que Occidente nos legó y resuena en nuestras prácticas e imaginarios, por otra, la que nos legó nuestra historia colonial y en la que “racionalismo y humanismo” de la sociedad biopolítica no han logrado ser contundentes, como sostiene Mbembe; en los países con historias colonialistas el terreno fue propicio para que fructificaran prácticas de muerte pues en éstos la excepción era común. Nuestra historia es una historia de necropolítica en la que los campos de esclavitud fueron paradigmas de la colonia y lo moderno (porque esa fue la modernidad que conocimos). No estamos de acuerdo con Agamben cuando sostiene que el paradigma político de lo moderno es el campo de concentración, al menos no para la historia de México en la que proliferaron dispositivos de muerte y se reconfiguran en nuestro presente.

En México pensemos más allá del dispositivo biopolítico pues aun cuando también es nuestra herencia, no podemos analizar de la misma manera nuestra situación; nuestra historia tiene prácticas de tortura y sometimiento en las que el principio no ha sido mantener cuerpos con vida. La conquista espiritual, militar, las casas de obraje, la encomienda, el repartimiento, las haciendas, fueron espacios de necropolíticas en que cuerpos eran sometidos a prácticas de tortura y depredación. Las estadísticas que hay mencionan que 60 millones de indígenas fueron asesinados tras la conquista. Esto nos muestra una radiografía del poder soberano que en nuestro país se ha configurado y reconfigurado de muchas maneras. La “feudalización de la sociedad” que Rita Laura menciona no es un aspecto al que recién estemos asistiendo, es la historia de nuestro país. De ahí que pensemos que los análisis de la relación entre poder y vida en México no se ciñen a la biopolítica y podemos pensar de otro modo las prácticas, ensayar otras formas de nombrar y reconocer nuestras situaciones. Esto significa que también hay que considerar esas prácticas que no se reproducen en dispositivos de mercantilización del cuerpo y su

restitución al sistema de producción. Como lo señalamos en uno de nuestros últimos subtemas; hay una producción necropolítica que no mantiene el principio: “hacer vivir y dejar morir”, su lógica es contraria. El capital contemporáneo no funciona solamente con dispositivos de gestión de vida. Parece que, en periferias o zonas de no ser, es más efectivo despoblando territorios e imponiendo políticas de destrucción.

El mercado nación, que en nuestro país triunfó después de la independencia y es el único que conocimos, no es un orden social que garantice el progreso civilizatorio, si bien produce subjetividades biopolíticas que se mercantilizan y son susceptibles de venderse y gestionarse, es contundente en su letalidad contra lo viviente. Asistimos a un momento en que lo vivo se patentiza y es integrado a dispositivos en que se elabora como mercancía o depreda. Biopoder y necropoder mantienen un contrato social que tiene a la figura del *Homo Sacer* como su subjetividad. Una subjetividad que implica que cualquiera puede dar muerte sin que esto pase por delito y sin que sea considerado sacrificio. El cuerpo reducido a zoé y sin posibilidades de participar en lo común. El capitalismo mutó y en México producen poblaciones superfluas a las que no busca explotar pero integra en políticas de destrucción en que son arrojadas a procesos de exterminio. Éste es el devenir de la vida en nuestro país. Ahora bien; ¿estamos condenados a éste? ¿Podemos pensar la vida más allá de esos dispositivos?

En un pequeño texto de Gilles Deleuze titulado; *la inmanencia: una vida*, aparece una perspectiva de ésta que nos hace pensar más allá de esos dispositivos. Dice Deleuze: “(...) la vida no se define por lo que es, sino por lo que puede ser, por el poder de un cuerpo de afectar y ser afectado, de multiplicar sus conexiones, de crear nuevas relaciones, de aumentar su capacidad de actuar.”<sup>231</sup>

La vida no se deja atrapar, excede cualquier ejercicio de poder que intenta dominarla e inscribirla en su orden, multiplica sus conexiones, afecta y es afectada. La vida, sí como una cuestión política, pero no subsumida a la política hegemónica.

---

<sup>231</sup> Gilles, Deleuze, “La inmanencia: una vida” en Giorgi, Gabriel y Rodríguez Fermín (compiladores), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, Argentina, 2007, p. 38.

Es tiempo que la pensemos más allá de políticas que la destruyen y la articulemos en políticas que aumenten sus potencias, se reafirme, encuentre comunidad. La vida como ese campo que puede ser sometido a ejercicios de poder (como lo analizamos en nuestra investigación) en la que se gestiona o depreda, pero también como el terreno en el que proliferan otros mundos y la singularidad irrumpe, disloca taxonomías y ejercicios de poder; la vida como líneas de resistencias. Resistencias que producen otros modos de comunidad, otros mundos. Esos otros mundos no como utopías en que finalmente los ejercicios de poder desaparecen<sup>232</sup> y comienzan las verdaderas figuras de la vida. Esta no es la perspectiva con la que queremos concluir pues no creemos en un mundo perfecto ni acabado pero sí en uno que puede ser experimentado, habitado y pensado de otras maneras. Pensar la vida como resistencia sugiere que es un campo en pugna y por esto las luchas por figurarla se dan en la política y desde ahí se pueden producir de otras formas. Esas formas podemos pensarlas desde lo micro y macro político pues en muchas partes del mundo los proyectos del capitalismo progresivamente arrasan con poblaciones a las que vuelve prescindibles. Ante ello, las resistencias también se articulan desde muchos lugares, a través de contrageografías como sugiere Saskia Sassen, que reconfiguran otra política. Esto sucede en diversos lugares de nuestro país y en otras geografías, se construye a través de comunidades que gestionan sus propios espacios sociales, sus propias formas de cuidar lo viviente, de narrar la vida. Los caracoles zapatistas, las resistencias que llevan a cabo los pueblos para defender sus recursos naturales y sus territorios que también involucran defensas de relaciones que no están subsumidas al capital. La lucha que lleva a cabo el ecofeminismo y plantea relaciones distintas entre cuerpos y naturaleza. Al respecto, Yayo Herrero, una de las filósofas y activistas de esta corriente, sostiene que es urgente transformar nuestra política y marcar diferencias respecto a la forma en que

---

<sup>232</sup> Este modo de ver las conclusiones de nuestra investigación puede provocar que esta parte pase por romántica, ingenua o incluso que finalmente confabulemos con las narrativas capitalistas que hay y figuran la vida como mercancía o la depredan y parezca que cerramos proponiendo una especie de actitud liberal. Esa no es nuestra perspectiva, no pugnamos por pensar más allá de los despliegues de fuerzas, porque efectivamente implica acabar con la política; proponemos pensar la resistencia en el entramado de la política pero con la intención de defender otra forma de hacer política, como contrahegemonía por utilizar un término gramsciano.

el capital se preserva destruyendo naturaleza, sometiendo los cuerpos a una lógica de depredación y explotando su trabajo, desarticulando economías de subsistencia<sup>233</sup> que podrían reconfigurar relaciones no sólo económicas también políticas, de modo que el núcleo de interés no sea la vida administrada y calculada sino la construcción de un espacio político en el que organizar también consista en desatar la vida del poder hegemónico. Dice:

Ningún ser humano puede vivir sin una interacción con la naturaleza o sin recibir cuidado. Sin embargo, la sociedad occidental se ha construido sobre una peligrosa fantasía: la de que los seres humanos, gracias a su capacidad de razonar y conocer, podrían vivir ajenos a la organización y límites de la naturaleza y a las necesidades derivadas de tener un cuerpo.

Necesitamos poner en el centro la vida, pero no para capturarla en las fantasías de nuestros códigos antropológicos y políticas depredadoras. La vida, como dice Deleuze, no se define por lo que es sino por lo que puede ser. En esa posibilidad hay que figurarla porque si seguimos inmersos en las relaciones que produce el capital y traspasan lo económico, político, epistémico, simbólico, en pocas palabras; su semiótica, seguiremos en dispositivos bionecropolíticos que en México nos mantienen anestesiados e incapaces para reconocer que lo que llamamos “progreso” en muchas ocasiones es la destrucción de naturaleza, diferencias, necesidades de nuestros cuerpos y comunidades que se oponen a sus proyectos.

En Morelos, por ejemplo, existe un manifiesto de pueblos en que diferentes comunidades declaran su negativa a políticas de destrucción. El manifiesto es un llamado para elaborar una política que no se ejerza sobre la vida y permita lo que Roberto Esposito llama “una política de la vida”<sup>234</sup> que en nuestras sociedades se ha vuelto urgente. En algunos pasajes del documento se describe la forma en que procede la destrucción y privatización. Dice:

---

<sup>233</sup> Herrero, Yeyo, *El ecofeminismo como herramienta de transformación*, CTXXT Revista contexto, Número 159, 07/03/2018, España, p.1.

<sup>234</sup> Ver, introducción de la obra de Esposito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Op. Cit. Esto es la intervención de la vida en términos positivos, con el afán de organizar un mundo mejor. No hay fórmula, ni programa exacto para esto, sólo líneas de fuga, ejercicios políticos que muestran que es posible y que en gran medida depende de cómo nos organicemos e imaginemos comunidad.

Como ya ha ocurrido en muchos otros lugares del país, el agua profunda de los acuíferos se convierte en un bien privado, cada vez más escaso, más codiciado y más caro, mientras el agua rodada, que mal sobrevive en nuestros campos, aunque se mantiene como un agua barata es cada vez de peor calidad, por una contaminación que adicionalmente redundante en la destrucción de la diversidad de animales acuáticos o terrestres, así como de las plantas que crecen en las riberas de los ríos. Destrucción y contaminación de los manantiales, ríos, canales y apantales, y pérdida de los pozos artesanos, que implica la destrucción de nuestras formas de alimentación, plantas medicinales, posibilidades de higiene y nuestras formas de vida, con todo y la riqueza cultural que la sustenta<sup>235</sup>

Lo viviente necesita pensarse desde otros discursos que no sean los de las narrativas hegemónicas que reducen toda forma de vida a mercancías y depredan sus manifestaciones. La resistencia, entonces, también tiene que librarse en el ámbito de las políticas de la vida que construye nuestra cultura. En otras palabras, es necesario pensar lo viviente a través de contrahegemonías y más allá de los discursos resentidos que cada día proliferan y se apropian de espacios e intersticios de la cultura. Las discursividades resentidas sirven al capital para extender sus campos de acción y acabar con toda vitalidad que se reafirme. Si esto lo pensamos en clave política, podríamos aventurarnos a sostener que en México se hace visible en las prácticas de muerte y destrucción que llevan a cabo “pequeñas soberanías” y la economía política que organiza el Estado. El proceso civilizatorio pretende acabar con toda negatividad que se resista a sus embates, de manera que se vuelve difícil pensar políticas de la vida en las que el “exceso vital” desestabilice formas de identidad, de sustancializar y someter lo viviente. Con todos esos embates, lo viviente busca confirmarse, abrir espacios; busca sus cauces, sus conatos, por usar un término del filósofo Baruch Spinoza, quien de manera contundente elaboró una filosofía en la que toda manifestación de lo vivo “se esfuerza en preservar su ser”. Ello es lo que hay que pensar, de qué manera lo vivo puede configurarse en un espacio político que elabore condiciones para que lo viviente pueda perseverar en su ser. Es tiempo de pensar la vida más allá del lenguaje de la economía, la ciencia y la política hegemónica que no permite ver muchos procesos de ésta que no se

---

<sup>235</sup>Ecoportal.Net, *Manifiesto de los pueblos de Morelos*, [https://www.ecoportal.net/temas-especiales/desarrollo-sustentable/manifiesto\\_de\\_los\\_pueblos\\_de\\_morelos/](https://www.ecoportal.net/temas-especiales/desarrollo-sustentable/manifiesto_de_los_pueblos_de_morelos/)

expresan a través del valor monetario, científico-técnico o administrativo. Esto implica desatar o producir narrativas en que nuestros lenguajes disloquen sus principios antropológicos e identitarios, poner en duda visiones resentidas que acaban en taxonomías y axiomas que sirven para patentar lo viviente en el mejor de los casos y en el peor depredarlo. Pensemos en esas plantas que en lugares donde todo está en contra de que lleven a cabo su proceso vital abren espacios y confirman su ser. Así es la política de la vida que necesitamos, una que haga frente al horror, dominio y muerte, sea capaz de abrir intersticios hospitalarios, afirmativos. No tenemos una respuesta exacta del programa, fórmula o camino por seguir, sólo proponemos pensar posibilidades desde otro imaginario político que no tiene la última palabra, se sugiere como potencia y ésta puede adquirir muchas formas, ser como dicen los neozapatistas; “bolsas de resistencias” que producen otros mundos frente al imperio de las bolsas financieras.

## Bibliografía:

- Aristóteles, *Política*, Tecnos, España, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Obras biológicas (De Partibus Animalium, De Motu Animalium, De Incessu Animalium)*, Luarna, Madrid, 2010.
- Agamben Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, España, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-texto, España, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Medios sin fin. Notas sobre política*, Pre-textos, España, 2010.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué es un dispositivo?*, Revista de sociológica, año 26, número 73, pp.249-264, mayo-agosto de 2011.
- \_\_\_\_\_, *Estado de excepción*, Homo Sacer II, I, Adriana Hidalgo, Argentina, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Cómo la obsesión por la seguridad hace mutar la democracia*, (Le Monde diplomatique), enero 2014.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Anónimo, *Cantar de Roldán*, Instituto Cubano del Libro, La habana, 1971.
- Autores varios, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, UNAM, México, 2013.
- Amalia Fischer citada en Gargallo Francesca, *Ideas feministas Latinoamericanas*, Ciudad de México, México, 2006.
- Baudrillard, Jean, *La violencia de la globalización*, Madrid, Arena Libros, 2003.
- \_\_\_\_\_, *El otro por sí mismo*, Anagrama, España, 1994.
- Brown, Peter, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Crítica, Barcelona, 1997.
- Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 2000.
- Bataille, Georges, *La parte maldita precedida de la noción de gasto*, Icaria, Barcelona, 1987.
- Balandier, Georges, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Gedisa, Argentina, 1988.
- Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Bazarte, Alicia, "El caso de la esclava negra (S.XVII)". Videoconferencia. Secretos Atrapados: Documentos del Centro de Estudios de Historia de México CARSO. 4 de diciembre de 2014.
- Bruun, Geoffrey, *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*, en particular el capítulo; la penosa construcción de las naciones (1848-67), FCE, México, 1988.
- Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 2004.
- Cohen, Esther, *Los narradores de Auschwitz*, Paidós, México, 2010.
- Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, FCE, México, 1985.
- Cavalletti, Andrea, *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Adriana Hidalgo Editora, Argentina, 2010.
- Chartier, Roger, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marín*, Manantial, Argentina, 1996.

Chomsky, Noam, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Paidós, España, 2000.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 2004.

\_\_\_\_\_, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986.

\_\_\_\_\_, “Post- scriptum, sobre las sociedades de control” en *Conversaciones 1972-1990*, Pre-textos, España, 2006.

\_\_\_\_\_, “La inmanencia: una vida” en Giorgi, Gabriel y Rodríguez Fermín (compiladores), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, Argentina, 2007.

Donna Haraway, “Cyborgmanifest” in *Simians, Cyborg, and Women. There invention of natura*, Routledge, EE.UU., 1991.

*Diccionario de la Lengua Española*, 1992. Real Academia Española. 29 de mayo de 2005 <http://www.rae.es/nivel1/buscon/ntle.html>.

Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Plural, Bolivia, 1994.

Derry T, K, y Williams Trevor, *Historia de la tecnología desde la antigüedad hasta 1750*, XXI, México, 2004.

Duchet, Michèle, *Antropología e historia en el siglo de las luces*, Siglo veintiuno editores, México, 1988.

Descartes, René, *Discurso del método*, Alianza, España, 2003.

Eco, Umberto, *El nombre de la rosa*, Ediciones Lumen, 1998.

Elias, Norbert, *Conocimiento y poder*, Piqueta, Madrid, 1994.

Esposito, Roberto, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

\_\_\_\_\_, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, España, 2009.

Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México, 2005.

\_\_\_\_\_, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010.

\_\_\_\_\_, *Modelos Elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de la lectura de Braudel y Marx*, Ítaca, México, 2013.

Embajada de los Estados Unidos en Cuba, “Discurso de la toma de posesión del presidente Trump”. *Embajada Online 20 de enero del 2017*. <https://cu.usembassy.gov/es/discurso-de-la-toma-de-posesion-del-presidente-trump-2>

Ecoportal.Net, *Manifiesto de los pueblos de Morelos*, [https://www.ecoportal.net/temasespeciales/desarrollosustentable/manifiesto\\_de\\_lo\\_s\\_pueblos\\_de\\_morelos/](https://www.ecoportal.net/temasespeciales/desarrollosustentable/manifiesto_de_lo_s_pueblos_de_morelos/)

Foucault, Michel, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, Piqueta, España, 1992.

\_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad 1-la voluntad de saber*, S.XXI, México, 1991.

\_\_\_\_\_, *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Paidós, España, 1990.

\_\_\_\_\_, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, España, 1998.

\_\_\_\_\_, *Defender la sociedad. Curso en el colegio de Francia (1975-1976)*, FCE, Argentina, 2000.

\_\_\_\_\_, “Introducción a la vida no fascista”, en *Anti-Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari. [Http://anarquiacoronada.blogspot.mx/2014/02/una-introduccion-la-vida-no-fascista.html](http://anarquiacoronada.blogspot.mx/2014/02/una-introduccion-la-vida-no-fascista.html).

- \_\_\_\_\_, *La vida de los hombres infames*, Editorial Altamira, Argentina, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo del Estado*. Piqueta, Madrid, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Microfísica del poder*, Piqueta, Madrid, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión moderna*, Siglo XXI, México, 1998.
- Fazio, Carlos, "Vivimos en un Estado de excepción no declarado". *Jornada Online* 21 de abril del 2016. <<http://www.jornada.unam.mx/2016/04/21/politica/007e1pol>>
- Forti, Simona, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Herder, España, 2008.
- Finkelkraut, Alain, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1987.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España, 2006.
- Guattari, Félix, *Tres ecologías*, Pre-textos, España, 1996.
- Gutiérrez Castañeda, Griselda "Pensar Ayotzinapa" en Rosaura Martínez, Mariana Hernández y Homero Vázquez (Coordinadores) *Pensar Ayotzinapa*, México, UNAM/Almadía, 2018.
- \_\_\_\_\_, *Mujeres en el contexto de la globalización: la especificidad y las derivas de su inserción*, (publicación en proceso) México, 2016.
- Geoffrey W, Conrad y Arthur A. Demarest: *Religión e imperio*. Consejo Nacional para la Cultura y la Artes, México, 1990.
- Grosfoguel, Ramón, *El concepto de <racismo> en Michel Foucault y Franz Fanon: ¿Teorizar desde la zona de ser o desde la zona del no-ser?*, *Tabula Rasa, Bogotá-Colombia, No.16:79-102, enero-junio 2012*.
- García, Rubial Antonio, coordinador. *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca II*, Colegio de México y FCE, México, 2005.
- Hobsbawm, J. Eric, *Las revoluciones burguesas*, Punto Omega, Madrid, 1976.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 1998.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1997.
- Herrero, Yeyo, *El ecofeminismo como herramienta de transformación*, CTXXT Revista contexto, Número 159, 07/03/2018, España, 2018.
- Han, Chul, Byung, *La agonía de Eros*, Herder, España, 2014.
- Kerényi, Karl, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 2004.
- Kantorowicz, Ernst, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza Universidad, España, 1985.
- La biblia*, génesis 2, Ediciones Paulinas, Chile, 1989.
- Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y la cotidiano en el Occidente medieval*, Altaya, Argentina, 1999.
- Leibniz, G. W., *Monadología*, Hyspamerica, Buenos Aires, 1983.
- Lechner, Norbert, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Flacso, Santiago, 1987.
- Lazzarato, Maurizio, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Amorrortu, Buenos Aires, 2013.
- Lenin, V., *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*. Ediciones de lenguas extranjeras, China, 1975.
- Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Gernika, México, 1998.
- Michel, Hardt y Negri, Antonio, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

Malthus, Robert, *Primer ensayo sobre la población*, Alianza, España, 1993.

Max Horkheimer, Adorno, W., Theodor, *Dialéctica del iluminismo*, Sudamericana, México, 1997.

Mbembe, Achile, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Melusina, España, 2011.

\_\_\_\_\_, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Futuro anterior, 2016.

Monegal, Rodríguez Emir, *Noticias secretas y públicas de América*, Tusquets, Barcelona, 1984.

Marx, Karl, *El capital, Tomo I. El proceso de producción del capital*, S.XXI, México, 1991.

\_\_\_\_\_, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1844.

\_\_\_\_\_, *El capital. Crítica a la economía política. El proceso de producción de capital. Libro primero*, Siglo XXI, México, 1991.

Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos?: silencios de la vida amenazada*, S.XXI, México, 2010.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, España, 2000.

\_\_\_\_\_, *La gaya ciencia*, Fontamara, México, 1996.

\_\_\_\_\_, *“Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. El libro del filósofo*, Taurus, España, 2000.

Nisbet, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, España, 1998.

Negri, Antonio y Wolfe, Charles, *El monstruo político. Vida desnuda y violencia*, en Fadini. *Desiderio del mostro. Del circo al laboratorio alla política*, Manifestolibro, Roma, 2001.

Oparin I. Alexander, *El origen de la vida*, Editores Unidos, México, 1985.

Oto de Alejandro y Quintana Marta María, *Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo Sacer*, Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.12: 47-72, enero-junio 2010.

Octavio, Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1998.

Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, titulada; *El mito nazi*, Anthropos, España, 2002.

Rostand, Jean, *Introducción a la historia de la biología*, Artemisa, México, 1986.

Sasso, Robert, Villani, Arnaud, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Vrin, Paris, 2003.

Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Pre-textos, España, 2000.

\_\_\_\_\_, *Normas para el parque humano*, Siruela, España, 2008.

Spielberg, Steven, dir. *La lista de Schindler*. Protg. Liam Neeson y Ralph Fiennes. Amblim Entertainment, 1993.

Spielvogel, J., Jackson, *Civilizaciones de Occidente*, Thomson, México, 2004.

\_\_\_\_\_, *Civilización de Occidente, Volumen B*, Thomson, México, 2003.

Susana Bercovich H. y Salvador Cruz Sierra (coordinadores), *Topografías de las violencias. Alteridades e impasses sociales*. El colegio de la Frontera, México, 2015.

Saviano, Roberto, *CeroCeroCero. Cómo la cocaína gobierna el mundo*, Anagrama, España, 2014.

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

Subcomandante insurgente, Marcos, *7 piezas sueltas del rompecabezas mundial*, Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional 3, México, 1998.

Segato, Rita Laura, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Tinta limón, Buenos Aires, 2013.

Traverso, Enzo, *La violencia Nazi. Una genealogía europea*, FCE, Argentina, 2013

Tzvetan, Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*, S.XXI, México, 1991.

\_\_\_\_\_, *La Conquista de América. El problema del Otro*, S.XXI, México, 2008.

Vidal, Ramírez, Gerardo, *La palabra y el puño. Perfiles de la retórica nazista en el Mein Kampf de Adolfo Hitler*, UNAM, México, 2003.

Valencia, Elizabeth, *Viaje por la experiencia moderna*, UNAM, México, 2014.

Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, Melusina, Barcelona, 2010.

Vasconcelos, José, *Breve historia de México*, México, Trillas, 1998.

Virilio, Paul, *El Ciber mundo, la política de lo peor*, Catedra, Madrid, 1997.

Williams, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Traficante de sueños, Madrid, 2011.

Zea, Leopoldo, *El Occidente y la conciencia de México*, Porrúa, México, 1987.

Zibechi, Raúl, "Narco y feminicidio: el control de los espacios abiertos", Jornada Online 5 de agosto del 2016, <http://www.jornada.unam.mx/2016/08/05/opinion/018a1pol>

Zizek, Slavoj, *Órgano sin cuerpos. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, España, Pre-textos, 2006.

## Índice

<b>Agradecimientos</b> -----	2-3
<b>Planteamiento del problema</b> -----	4-8
<b>A modo de organización</b> -----	9-14
<b>Capítulo I. Vida y poder; una historia de su devenir en Occidente</b> -----	16-60
1.1 Dispositivo-----	16-21
1.2 Vida; luchas entre perspectivas idealistas y materialista (Un dispositivo cultural) -----	22-31
1.3 Vida; propiedad del discurso científico (Un dispositivo axiomático) -----	32-49
1.4 Vida; un devenir nazi (Un dispositivo racista) -----	50-60
<b>Capítulo II. Vida y Poder; una historia de su devenir en México</b> -----	62-108
2.1. Bionecropoder; la impronta de nuestro tiempo -----	62-74
2.2. La colonia; la vida como figura política de conquista -----	75-86
2.3. Los campos de esclavitud como paradigma necropolítico de la colonia----	87-97
2.4. “Una modernidad civilizada”: la vida como figura de la ciencia o el humanismo racional del imperio -----	98-108
<b>Capítulo III. Capitalismo y bionecropoder; un dispositivo recorre México</b> -----	110-157
3.1. Un dispositivo singular. El capital tras bambalinas-----	110-120
3.2. Estado nación/Mercado nación -----	121-138
3.3. Homo sacer en México -----	139-148
3.4. La producción bionecropolítica en México -----	149-157
3.5. <b>Conclusión: ¿Cómo pensar la vida más allá del bionecropoder?</b> ----	158-165
<b>Bibliografía</b> -----	165-170
<b>Índice</b> -----	171