

ESTUDIOS SOBRE NECROPOLÍTICA. RECORTANDO UN CONCEPTO SITUADO

AUTORES: ÉTIENNE BALIBAR, ALEJANDRO BILBAO, BERTRAND OGILVIE.

ED. LOM, SANTIAGO, 2018.

RESEÑA POR: ISIS CASTAÑEDA¹ Y JUAN PABLO VILDOSO²

El concepto de necropolítica, en su génesis, interrelaciones y derivas, representa un ejemplo de cómo epistemologías y marcos culturales de diferentes continentes, pueden contribuir a crear un frente de resistencia ante la hegemonía neoliberal. Al mismo tiempo, da cuenta de la evolución de la crítica poscolonial desde la década del ochenta hasta nuestros días.

Propuesto por el camerunés Achille Mbembe a partir del par foucaultiano, biopoder-biopolítica, representa también su contracara y extensión³. De manera general, estos pueden entenderse como la forma de soberanía, es decir, de gobierno y en definitiva de poder, cuyo objeto es la vida biológica del hombre, ya sea a nivel individual o de población. En “La Historia de la sexualidad”, Foucault afirmó que el antiguo derecho soberano de hacer morir o dejar vivir, fue desplazado en la modernidad por un poder que hace vivir o que por el contrario abandona a la muerte. Este será el punto de arranque de Mbembe, quien toma las herramientas foucaultianas y las transforma en el marco del África poscolonial

centrándose en las prácticas de muerte, vinculando el biopoder con los estados de excepción y de sitio, para lo cual, es indispensable tener presente uno de los imaginarios más relevantes de la modernidad, la figura del otro como amenaza, a su vez apuntalada en un racismo histórico y biológico. Mbembe traza una genealogía de los dispositivos del necropoder: la plantación, los campos, el township del apartheid y la ocupación colonial de palestina. En todos ellos, la explotación del hombre por el hombre es llevada a un extremo en el que los cuerpos son reificados, mercantilizados y finalmente desechados.

A partir de estas nociones los tres autores del libro: Étienne Balibar, Alejandro Bilbao y Bertrand Ogilvie, enlazan una serie de ensayos que buscan problematizar el lugar de la política en los tiempos actuales y su relación con estallidos sociales y prácticas de violencia extrema. De cierta manera, y aun cuando el significante necropolítica no sea nombrado a lo largo del libro, recorre como un nervio la totalidad del texto. Al mismo tiempo, los argumentos y senderos trazados por los autores contribuyen a realizar una suerte de recorte en torno a aquél. En efecto, podemos aplicar al concepto de necropolítica la misma idea que Jameson a la de posmodernidad, vale decir, si es que existe tal, deberá encontrarse al final de recorrido y no en su inicio, tal es la apuesta de esta compilación.

En los primeros ensayos de este libro, Etienne Balibar sitúa el problema de la violencia en el seno de la política. Un elemento troncal será la pregunta

1 Psicóloga Clínica. Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile. Doctorante en Filosofía, Université Paris 8. Contacto: isis.castaneda.c@gmail.com

2 Psiquiatra-Psicoterapeuta, Doctorando en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte. Universidad de Chile, Instituto Psiquiátrico José Horwitz Barak. Contacto: juanpablovildoso@gmail.com

3 Aun cuando Foucault no escribiera un libro en el que desarrollara una teoría general de estas nociones, la reflexión en torno a ellas formó parte importante de los cursos que dictara en el College de France entre 1975 y 1979.

en torno a la “civilidad”, que nos remite al *politikon* de Aristóteles, es decir, a la concepción de la condición humana como inextricablemente política, como viviente de la polis, un viviente del espacio político. Dentro de esta lógica, el autor señalará que una de las tareas más complejas de la comunidad es la tramitación de la violencia, donde el entramado subjetivo y social se produce en las operaciones de una economía de la violencia.

En esta trama política-subjetiva se interesará por la extrema violencia, la que alude a las formas en que el sujeto en una determinada situación histórica, geográfica y social puede devenir *cosa*, desecho o directamente cadáver, a veces viviente, otras veces no. Este será el marco en el que define la noción de la *crueledad*, concebida como un modo de conversión de lo humano en su singularidad, pero también en todo su género, en inhumano. Se trata de hecho, de la destrucción del humano por sí mismo, planteando en palabras del autor, una de las más complejas interrogantes antropológicas, pues ubicará en el núcleo de la humanidad la tendencia a su destrucción. En este punto se encuentra, sin nombrarla explícitamente, con la noción de *necropolítica*, en la búsqueda de los mecanismos por los cuáles los cuerpos devienen meramente “carne”.

El problema de la *crueledad* es situado entonces en torno a la destrucción del sujeto como categoría ciudadana, pero también, y al mismo tiempo, en su dimensión subjetiva, que siguiendo a Hannah Arendt (2006) en los *Orígenes del totalitarismo* abarcaría “su personalidad jurídica, su personalidad moral, y su individualidad diferenciada” (Balibar, p. 19). En este punto el autor enfatiza en que se trata de una tendencia a la eliminación que escapa a la utilidad social, pero que, al mismo tiempo, es funcional a una cierta economía de la violencia que produce una (des)utilidad radical.

Para avanzar en su abordaje de la *crueledad* diferenciará dos formas de la violencia extrema, que exhiben un cruce de dos modalidades de destrucción. En primer lugar, aquellas que reducen a los seres humanos al estatus de cosas eliminables e instrumentalizables en el mundo de las mercancías y, en segundo lugar, aquellas que individualizan a los objetivos de su destrucción. Estas serán denominadas respectivamente ultra-objetivas y

ultra-subjetivas. Dichas categorizaciones, establecidas con una finalidad meramente explicativa y no sustancial, no buscarían explicar las causas de la violencia, por el contrario, pretenden formular una estructura de los efectos, donde la causa se hace presente justamente por su ausencia. De este modo establece una racionalidad en torno a la dimensión de la *negatividad* en que “la medida se convierte en exceso y la relación en no relación, ya sea por la desaparición o por la absolutización de la figura del adversario, ubicándose en el límite del discurso y de la metáfora” (Balibar, 2018, p. 24). Es en este espacio en que la pregunta en torno a la violencia se encontrará con los límites del pensamiento representacional y binario, donde el humano avanza hacia la destrucción de su propia categoría, produciendo un conjunto de transgresiones que tienden a desdibujar los límites entre sujeto y objeto, entre autor y víctima.

De este modo se instala un campo de “producción destructiva”, bajo la forma de un *imperativo categórico*, de la destrucción de aquello que se ha definido como humano. Curiosamente, como destacará Bertrand Ogilvie más adelante, en la época donde más se han defendido los derechos humanos. En este punto, siguiendo a Derrida (2010) en “Estados de ánimo del psicoanálisis” se pondrá en juego la hipótesis de una tendencia de la vida de volcarse contra la vida misma, es decir, de su asociación constitutiva con la *pulsión de muerte*.

Desde este marco epistemológico-político el autor retornará a su interrogante por las formas de civilidad en la ciudadanía “moderna”, dentro de la cual seríamos productos y actores de un derecho universal, pero que en su universalidad evocaría la forma de una “comunidad sin comunidad”. En este sentido la civilidad versaría sobre el modo en que una comunidad histórica, geográfica y social, en sus dimensiones “objetivas” y “subjetivas” se conforma y se hace cargo de la extrema violencia, es decir, de aquella tendencia a la destrucción de sí misma. Nos parece importante el énfasis en la destrucción de sí misma, en la medida en que la extrema violencia no avanzaría necesariamente hacia la destrucción de un orden o de la paz, sino que, hacia la destrucción del conflicto mismo, que sería la base de la historicidad de una comunidad.

El ensayo de Alejandro Bilbao puede comprenderse como un largo rodeo para ubicar los eslabones que permitan enlazar la necropolítica con la idea de *la inconsistencia de la política*, que estaría además en su base. Mediante esta última expresión denota la insuficiencia actual de la política para establecer los fundamentos de la habitación colectiva. Sin embargo, dicha sentencia sería testimonio de una fallida operación histórica, a saber: el intento de conjuración del asesinato por parte de la política de la lógica de filiación humana. Esto quiere decir que no hay ningún fundamento real de la gobernabilidad ni de los sentidos de la democracia. La inconsistencia sería el resto de tal operación, resto que ha sido históricamente conjurado mediante las ideologías del Dios padre y, tras la secularización, del mercado y el estado nacional-social.

Luego de historizar las violencias de conjuración en los mundos trágico y judeo-cristiano se aboca a la época actual pero indicando que, aun tras la muerte de Dios, las configuraciones ideológicas asentadas en la figura del buen pastor continúan siendo uno de los mayores soportes de la conjuración-saturación de la inconsistencia, especialmente en los fundamentalismos, tanto religiosos como los vinculados a la democracia-liberal: “El fundamentalismo (...) actúa igualmente en las representaciones del individualismo democrático y en la plétora de discursos que son construidos a propósito de la idea del individuo político por las democracias dichas liberales” (Bilbao, p. 84). Este último señalamiento merece una indagación más profunda y tal vez podría enlazarse, entre otras propuestas, con las nociones de: realidad integral (Baudrillard), realismo capitalista (Fisher) y con lo enunciado por Rancière (a quién Bilbao sigue de cerca) en *Odio a la democracia*:

Según esta visión, no hay más que una sola realidad, y ella nos deja la alternativa de interpretarla: nos pide únicamente respuestas adaptadas que son siempre las mismas, más allá de nuestras opiniones y aspiraciones. Esa realidad se llama economía: en otros términos, lo ilimitado del poder de la riqueza (Rancière 2012, p. 111).

Esta forma de fundamentalismo que podríamos llamar, sin alejarnos demasiado de la propuesta de Bilbao, neoliberal, tiene consecuencias directas para la existencia humana. En este punto, la inconsistencia de la política se articula con la idea de necropolítica, otra vez, sin nombrar el concepto:

La deriva economicista de los estados liberales debería conducir a nuevas apreciaciones sobre lo que Foucault llama biopolítica, pues las producciones de excedencia —como operaciones de resto de este tipo de política—, movilizan importantes focos de reflexión relativos a la vida humana y al estatus político de los individuos. En este contexto de observación advienen las vidas precarias, las vidas marginales y nunca nombradas, los colectivos de la excedencia condenados a un tipo de existencia que es la del desecho (Bilbao, p. 87).

Bilbao enlaza las actuales poblaciones de excedencia con las palabras: plebe, en el sentido que Hegel le da en su Filosofía del derecho, el lumpen proletariado descrito por Marx y lo que los nazis denominaban: franjas de existencia inhumana. A esta cadena, para la que casi cualquier calificativo se torna débil, también debería sumarse la reflexión de Agamben (2005) en torno a la figura del musulmán, último estado de degradación del ser humano deportado en el campo. En la actualidad no se trataría de poblaciones que vivan bajo la amenaza de la pobreza o el yuyo de la desigualdad, sino de aquellos sobre los que se cierne el terror de la aniquilación o de una existencia ubicada entre la vida y la muerte: pandemias, genocidios, depuraciones étnicas y trabajos de muerte:

En el imperio de la rentabilidad y la extracción de bienes de usufructo, la excedencia humana no es sólo un saldo de resto, ella brinda insumos no deleznable a la explotación de material humano destinado a rentabilizar la exclusión. El comercio de órganos, el tráfico de niños y mujeres, completa el cuadro de la excedencia (Bilbao, p. 99).

Ahora bien, esta forma paradigmática de la violencia extrema de conjuración de la inconsistencia de la política en nuestro tiempo, la ideología neoliberal, que culmina por concebir a lo humano como un equivalente de cosa u objeto, generando las ya mencionadas poblaciones de excedencia, desencadenaría formas de violencia radicales e incontrovertibles que colapsan (o tornan inverosímil) el ideario ilustrado de civilización y progreso:

(...) una sociedad regida únicamente desde lo alto, desde el pasado, o desde la ley y la obligación, se encuentra condenada a desfallecer en la esterilidad, en el formalismo o en el horror. Este es por lo demás el gran desafío de las sociedades actuales, sumergidas en una lógica de lo abierto que solo promueve, en exclusividad, violencias rapaces y nudas (Bilbao, p. 95).

Esta forma de violencia de conjuración específicamente contemporánea y su contracara de violencia no reductible, evidenciable en las periferias urbanas y el terrorismo religioso, para la que la noción de “subjetividades endriagas” de Sayak Valencia (2010) se torna útil, torna prioritario construir sentidos políticos alternativos, no identitarios ni hegemónicos. Para esto Bilbao recurre a un campo privilegiado, precisamente por su potencial de resistencia ante la saturación: el espacio público. A diferencia del espacio social, producido y colmado por y partir de los imaginarios conjuradores e ideologías normalizadoras: pueblo, raza, etnia, clase (a los que deberíamos agregar el de género) y desde el que emerge con fuerza el terrorismo de estado, el espacio público es el lugar de la habitación política conjunta, sin roles predefinidos ni lugares específicos de acción social; permite la acción colectiva como expresión de una agrupación; es el campo en el que se preserva el vínculo humano; un espacio amenazado de zozobra y de petrificación, pero que cuenta con el potencial para responder ante la violencia política extrema. Mediante la noción de espacio público retorna a la idea de la inconsistencia de la política, ya que aquél no es sino una más de sus formas: “En la relación que los pueblos esbozan con la política se develan

hoy, ante nuestra mirada, los modos que las colectividades poseen para obrar frente a la inconsistencia, evidenciando que ella yace allí para lo mejor o para lo peor” (Bilbao, p. 100).

Bertrand Ogilvie comienza reflexionando sobre la legitimidad de la violencia “Por mucho tiempo, la respuesta a la violencia fue la propia violencia: es decir, la misma violencia. Sin embargo, también desde hace mucho tiempo, la institución, incluso la más fallida, ha hecho valer sus derechos o su fuerza contra esta impulsión” (Ogilvie, p. 103). Ello, en vista de una aproximación analítica a las formas de violencia “actuales” y la afirmación de que quizás la nuestra sería la época más violenta, no obstante, aunque rechaza esta última fórmula de manera general, se interesa por las formas de violencia contemporáneas, planteando una pregunta en torno a la novedad de las formas de la violencia propias de nuestra época y cómo éstas se vuelven legítimas.

En busca de esta particularidad, recurre a Michel Foucault (2007) en “La volonté de savoir” donde instala como un elemento singular, desde el siglo XX, el modo en que distintos regímenes han practicado la violencia hacia sus propias poblaciones y como esta matanza se ha hecho en nombre de la necesidad “se educa a poblaciones enteras para que se asesinen mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. Las matanzas han llegado a ser vitales” (Ogilvie, p. 179). Es decir, la muerte avanzaría en nombre de la vida, de la especie y/o de la raza. Al respecto, en consonancia con Etienne Balibar, el autor marcará un énfasis que nos parece fundamental respecto del problema de la *crueledad* y es que estos fenómenos de destrucción masiva han sido acompañados de la también masiva extensión del discurso en torno a la defensa de los derechos humanos en el mundo entero. En este punto nos invita a dar un paso analítico al costado de la declaración discursiva, ya sea desde los derechos humanos o desde la pregunta “en el nombre de qué” la violencia sería válida o no, focalizándose en los procesos de producción y la posibilidad de construir un discurso desde la singularidad de situaciones concretas, más allá de una finalidad. Para ello, la noción de proceso es central, justamente porque nos moviliza desde

una lógica causal, hacia un pensamiento que no se fija a las entidades preestablecidas, sino que más bien, se produce en un trayecto analítico en torno a los elementos que analiza, los cuáles son producidos en el momento en que se efectúan.

Desde este punto de vista, no se trataría de unas violencias humanas y otras inhumanas, puesto que no habría naturalezas predefinidas, sino que estas se producirían contingentemente en el núcleo de la organización social, la que, a su vez en su materialidad, se entrama con emergencias singulares, procesos históricos y políticos. En este sentido, en palabras del autor, hablamos “de una violencia como efectuación continua de una potencia de la cual somos los elementos mismos” (Ogilvie, p. 118). Seríamos agentes y objetos de las violencias y, por lo tanto, seríamos potencialmente víctimas, y al mismo tiempo, tendríamos el poder de ser obstáculo o de potenciarlas. Entonces, en consonancia con Balibar, sitúa aquellas violencias tildadas de inhumanas en el centro de lo humano y abre un campo de *negatividad* que excede la representación.

Volvamos al problema de la violencia sin fin. A través de este recorrido, quizás ya podemos reconocer que no se trata de una violencia “ciega”, sino que, de una particular reflexividad, de una “intencionalidad in-tencional, una voluntad involuntaria, una subjetividad objetiva” (Ogilvie, p. 119) he ahí el problema de la representación. Aquí no se trata de dejar el espacio de lo “irrepresentable” como un mar oscuro y profundo en el cual habría que sumergirse, sino que más bien, de un modo de pensamiento que renuncia a re-presentarse. Dicha renuncia permite en un primer término avanzar hacia lo que creemos percibir como inédito y, ante ello, un modo posible sería responder por “vía negativa” a aquello que vincula la representación de la violencia al postulado de lo originario.

Lo anterior, se suma a lo que a través del texto se configura como una característica central para la comprensión de las formas de violencia de nuestra época, que es la transformación de todos los elementos de una sociedad en mercancía, lo que por supuesto, no excluye a aquellos que se catalogan como humanos. En esta lógica, nuevamente

tocando nuestro concepto, quizás justamente no *representado*, la “necropolítica”, se han tendido a eliminar ciertas categorías de la población, desplazándolas al estatuto de “carne”, en la medida que, en tanto mercancía, todo elemento sería superfluo y reemplazable.

Aquí se hace presente la máquina de la violencia sistémica o industrial, resultado de una industria humana que elimina industrialmente a lo humano. De una violencia histórica, social y humana, pero que no encuentra su origen ni fin en ninguna de esas categorías, sino que es por sobre todo coyuntural, situacional. El autor se pregunta:

“¿No existe acaso una paradoja en buscar la esencia de aquello que toma su fuerza y debe su presencia justamente a la ausencia de una tal esencia? Pues uno de los componentes de la violencia reside en la ausencia de esencia de este ser que es su teatro” (ibídem, p. 129).

En este punto resulta nuevamente pertinente abrir una interrogante en conexión con el trabajo de Balibar, específicamente sobre la dimensión ultra-subjetiva de la violencia, es decir, la tendencia a la destrucción de grupos humanos específicos, con un rostro determinado, con una “esencia” monstruosa ¿será que justamente la violencia se encontrará en la búsqueda de categorización de aquello que ha quedado fuera del marco de lo viviente en una época?

Ogilvie retornará al problema del genocidio, propio de nuestra época y contingencia, como una violencia que se caracterizará por el hecho de que una parte de la humanidad decidirá que otra está de más. Esta “decisión” estará determinada por procesos históricos, puramente situacionales, como bien nos ha mostrado nuestro último siglo. Sin embargo, ello le otorga una renovada densidad a la problemática en torno a la posibilidad de la vida, pues en la eliminación del otro, la que muchas veces pasa por una afirmación de la propia identidad y supuesta posibilidad de existencia, se olvida forzosamente la codependencia social de la existencia humana, es decir, retomando nuevamente a

Balibar, se realiza un atentado a la humanidad en su amplia categoría. No obstante, pareciera que en las sociedades contemporáneas una de las principales estrategias de cohesión de un pueblo identificado con un Estado, ha sido a condición de dejar fuera de sí lo inconmensurable que amenaza su homogeneidad, su existencia instituida no insurreccional, es decir, aquello que representa el proceso de división inextricable que lo habita, y que representa en parte, su origen violento.

Justamente desde esta coyuntura el autor cierra el texto, rodeando la posibilidad de una vida colectiva, que oscila entre el otro y lo extranjero en nosotras/os mismas/os como condición de nuestra existencia, así como también de nuestra desaparición. De este modo, aquella condición de (in)existencia se intentaría ocultar constantemente como una manera de escapar de la posible desaparición de las categorías y materialidades con las cuales nos definimos, ya sea como sujetos y/o como sociedad, pero, tal como el retorno de lo reprimido, emerge como un proceso trágico del cuál no nos podríamos escabullir, sino que más bien convendría preguntarnos, a nuestro juicio, ¿cómo vivir con aquello extranjero que nos habita? en un mundo donde la explotación, extracción y destrucción de aquello heterogéneo a los poderíos

económicos y de Estado, avanza justamente hacia su propia destrucción. Así finalmente nos preguntamos ¿cómo habitamos el fin del mundo?

Los ensayos reunidos en el libro corresponden a ediciones de intervenciones realizadas en Santiago de Chile entre los años 2008 y 2016. Pensamos que junto a otra/os autora/es y grupos de investigación latinoamericanos, conforman un corpus sustantivo que permite reflexionar sobre los sucesos continentales y, más específicamente, intentar pensar el acontecimiento que ha sido nombrado como estallido, crisis o terremoto social.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2006) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. España: Alianza editorial.
- Derrida, J. (2010). *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2007). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Ranciére J. (2011). *El odio a la democracia*, España: Amorrortu.
- Valencia S. (2019) *Capitalismo Gore*, España: Ed. Melusina.