

INTRODUCCIÓN. HERIDAS ABIERTAS

Mabel Moraña

Washington University in St. Louis

I. EL TEMA BIOPOLÍTICO EN AMÉRICA LATINA

Los trabajos que se presentan a continuación fueron convocados para el IV Congreso Internacional de Estudios Culturales Latinoamericanos llevado a cabo en Washington University, St. Louis, en los días 28 y 29 de marzo de 2013 bajo el título de "Open Wounds. Bio-Politics and Representation in Latin America / Heridas abiertas. Bio-Política y representación en América Latina". Como parte de la serie "South by Midwest", este congreso se articuló en torno al tópico vasto y complejo de la biopolítica, un tema tan cercano al corazón y a la historia de América Latina. En efecto, desde el trauma inicial de la conquista hasta las formas posteriores de dominación legitimadas por la república criolla y entronizadas en la modernidad, la cuestión geopolítica constituyó uno de los ejes principales del pensamiento y de las prácticas sociales y políticas de la región. Sería justo reconocer que al estudiar América Latina en sus distintos períodos y aspectos culturales, no hacemos casi más que analizar los giros biopolíticos que el continente asume a lo largo de su historia, las agresiones, formas de resistencia, discursos de legitimación y procesos descolonizadores que pautan la historia de las sociedades latinoamericanas y definen sus diversas formas de conciencia social. Desde un ángulo sin duda biopolítico se comenzó a debatir en el siglo XVI la naturaleza del indio, la existencia posible de su alma, los usos de su cuerpo y los desafíos que planteaba la hibridación del cuerpo social. Las imágenes que nos parecen más representativas de nuestra historia tienen todas que ver con el marti-

rio del cuerpo, desde los recogedores de perlas descritos por Bartolomé de Las Casas y el desmembramiento de Tupac Amaru hasta las manos mutiladas del Che Guevara, las flores óseas del artista colombiano Juan Manuel Echeverría y las siluetas transfiguradas de la cubana Ana Mendieta.

El Estado surge racializado en América Latina, es decir, marcado por la impronta de la clasificación social que la sociedad criolla reexaminará y reciclará en el republicanismo excluyente que se instaura con las independencias y se perpetúa en la modernidad. El tema biopolítico es connatural al proceso de formación de naciones y componente esencial en la emergencia y consolidación de la soberanía política. Es un elemento esencial en la ideología del progreso, informa los planes de blanqueamiento poblacional como en *Conflicto y armonía de las razas en América*, de Sarmiento, el pensamiento político del positivismo, los planes de mestización y los designios eugenésicos en distintos contextos. Así, aunque la biopolítica rige en América desde sus orígenes porque es parte esencial del colonialismo, será sin duda la modernidad la que otorgará a la biopolítica una agenda actualizada y con nueva apoyatura filosófica para fijar las estrategias de control y disciplinamiento del cuerpo social.

La perspectiva biopolítica y el vocabulario que la acompaña están, en efecto, tan naturalizados en el pensamiento continental que permean completamente nuestro lenguaje crítico y ficcional. Para referirnos solamente al terreno de la literatura y la cultura latinoamericana, abundan los ejemplos de representación simbólica de la relación entre Estado y sociedad planteada a partir de imágenes del cuerpo que se interrelacionan con la problemática del poder, creando un mundo simbólico marcado por el arrasamiento de individuos y comunidades y por las marcas que esa devastación deja en la subjetividad colectiva. Desde *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas hasta *Las venas abiertas de América Latina* de Eduardo Galeano, desde *En la sangre* de Eugenio Cambaceres hasta *Salón de belleza* de Mario Bellatin, desde *Historia del pelo* de Alan Pauls hasta *Estrella distante* de Roberto Bolaño, *Los ejércitos* de Evelio Rosero e *Impuesto a la carne* de Diamela Eltit, proliferan los intentos de materializar lo social y metaforizarlo recurriendo a imágenes organicistas, que ilustran sobre procesos históricos de desgarramiento social, fragmentación y aniquilación de la vida. De esta manera, parece imposible referirse a la historia latinoamericana sin pasar por las mutilaciones del cuerpo social, su deterioro, su desaparición real o imaginada.

En las artes plásticas, la metáfora del cuerpo social hecho carne —carne rasgada, lacerada, tensada por el dolor y el miedo, hipertrofiada en el grito mudo de la pintura, la escultura o el *performance*— adquiere múltiples for-

mas. Uno de los ejemplos más impactantes puede encontrarse en el catálogo de la exposición colombiana *Habeas Corpus*, realizada bajo la curaduría de Jaime Borja y José Alejandro Restrepo en 2010, enmarcada por los textos que componen *58 indicios sobre el cuerpo, extensión del alma* de Jean Luc Nancy. La exposición presenta ejemplos que van desde reliquias a sacrificios, imágenes de mortificación y automutilación que obligarían a repensar la teoría del Barroco, particularmente la saturada estética funeraria en sus múltiples formas coloniales y contemporáneas. La muestra iba, no por casualidad, complementada por materiales que ilustran sobre otro corpus alternativo bajo el título de *Cuerpos amerindios. Arte y cultura de las modificaciones corporales*, donde se estudia la relación entre comunidad y cuerpo en la población de los ticuna y nukak baká en la Amazonía colombiana. Aunque se presentan ejemplos invalorable que ilustran sobre la idea del cuerpo como campo de batalla, de acuerdo a la expresión de Barbara Kruger, la relación biopolítica queda planteada como desafío para el espectador interesado, a partir de esos materiales. Ambas muestras logran introducir junto al tema del cuerpo y del poder que lo atormenta, la temática de la otredad, que atraviesa de modo a veces explícito, a veces de manera afantasmada, la cuestión biopolítica, sobre todo en sociedades poscoloniales.

Más explícita resulta la propuesta de la artista argentina Cristina Piffer (Buenos Aires, 1953), quien trabaja con lo que ha sido definido como "violencia encarnada" (hecha, literalmente, carne), utilizando para componer sus piezas vísceras y sangre deshidratada, así como grasa y carne de animales que en ocasiones aparecen prensadas en planchas de acrílico transparente o sujetadas por ganchos de acero. A través de una estética a la vez poderosa y sutil, las piezas remiten a episodios precisos de la historia argentina, desde los enfrentamientos entre federales y unitarios que representara Esteban Echeverría en *El matadero* hasta los genocidios que tuvieron lugar durante "la conquista del Desierto", sugiriendo claras connotaciones vinculadas a contextos políticos más recientes. "La materia orgánica opera en estas obras como una inquietante metáfora de los cuerpos borrados de la historia", como indica Fernando Davis en el breve catálogo que acompañó la muestra. Tripas trenzadas de vacunos, vísceras conservadas en formol, sangre utilizada como pintura para imprimir billetes, pasan a constituir objetos estéticos donde asoma la génesis violenta de la nación, los ejercicios de la fuerza y del poder político y los costos sociales de la consolidación nacional. Las piezas remiten así, mediatizadamente, a las luchas políticas del siglo XIX y a la vinculación entre economía y política, vida y poder, ética, estética e ideología. Reinstalan el elemento carnal,

la corporalidad, en contextos depurados y asépticos, sin borrar del todo las resonancias truculentas que evocan los elementos biológicos convertidos en dispositivos estéticos, al mismo tiempo abstractos y testimoniales. Concretamente, las piezas de Piffer evocan las técnicas del degüello y el desollamiento correspondientes a los momentos mismos de emergencia de la nación Estado, con alusiones al genocidio de indígenas, a los mataderos y al arrasamiento de la naturaleza. La obra alcanza su significado sobre todo en el contexto de las celebraciones del Bicentenario y a partir de sus referencias tácitas a las torturas de la dictadura.

La dimensión biopolítica está presente no sólo en la retórica organicista que asimila tempranamente nación a cuerpo colectivo y enfermedad a conflicto social, sino en el vocabulario que define identidades y estrategias de control y disciplinamiento. Los regímenes militares del siglo xx utilizaron hasta la saciedad las metáforas que reafirmaban la necesidad de extirpar el cáncer del socialismo, que había llegado a contaminar la integridad del cuerpo social. Incorporaron así nociones que legitimaban el exterminio como purificación que habilitaría, como sucediera antes con el nazismo, la prevalencia de un cuerpo superior que llegaría a su realización plena al subsumirse en las dinámicas y valores impuestos por el poder político.

El discurso biopolítico informa las aproximaciones al racismo, el mestizaje, la eugenesia, las políticas de género y sexualidad, las decisiones que afectan los índices de esperanza de vida, la explotación laboral y la manipulación demográfica. El lenguaje con que nos referimos a fenómenos tan variados como los del terrorismo, la violencia, el narcotráfico, la violación de derechos humanos, la impunidad política, el control de la natalidad, el comercio de órganos, las innovaciones biotecnológicas, la eutanasia, etc. están asimismo imbuidos de la perspectiva biopolítica, que se proyecta en todos los aspectos políticos, históricos y sociales, abarcando creencias, rituales, producción simbólica y políticas públicas, es decir, todo lo referido a la relación entre cuerpo y Estado, vida y poder, cotidianidad y lenguaje jurídico, experiencia cotidiana e instituciones.

Obsesionada por lo que Judith Butler llamara la "vulnerabilidad social de los cuerpos", la biopolítica se despliega a partir de las nociones de contagio, deformación, anomalía, monstruosidad, desviación, corrupción y degeneración. Se considera al cuerpo social como equivalente al cuerpo individual, premisa que permite aproximar derecho y medicina no sólo en el terreno del lenguaje, sino en el nivel ético y epistémico. En efecto, el discurso político y la conceptualización de los males sociales han apelado, en diferentes épocas y desde distintas posiciones ideológicas, a las imáge-

nes de enfermedad, amputación, prevención, contagio y autopreservación, así como a las de la curación y el restablecimiento, léxico que da evidencia de la existencia de concepciones que adhieren a la noción de patologización del cuerpo social y a la política como terapéutica de sanación de los males que introduce el conflicto social, conceptualización a partir de la cual se intenta legitimar la distribución de las funciones sociales y los grados de poder que las sustentan.

FOUCAULT Y LA TRADICIÓN FILOSÓFICA OCCIDENTAL: TEORIZACIÓN DEL CUERPO POLÍTICO

Si éste fuera el espectro total que cubre la noción de biopolítica nos encontraríamos frente a una forma nueva, universalizada y casi oximorónica, de nombrar el ejercicio del poder político, ya que, como ha sido anotado por la crítica, toda política se fundamenta justamente de acuerdo con el modo en que la vida es definida y valorada y por las estrategias que se despliegan en relación a ella. Biopolítica sería entonces, uno de los nombres que damos a la filosofía social, al estudio de las distintas formas históricas de soberanía, al modo en que individuo y comunidad regulan sus interacciones, a la manera, en fin, en que el cuerpo político —*the body politic*— asimila el orden jurídico, el cuerpo de la ley. Veremos, sin embargo, que la perspectiva biopolítica no sólo es más precisa y acotada que las concepciones anteriores sobre las funciones del Estado y la soberanía, sino que tiene también alcances positivos que vale la pena considerar.

Históricamente, Michel Foucault será quien dará el paso de la teorización del poder soberano a las formas individualizadas en que se ejerce y se aplica el poder en la época contemporánea, esclareciendo la genealogía de las formas anónimas y colectivizadas de disciplinamiento social. Su trabajo enfoca entre otros temas, prioritariamente, el estudio de la imposición de distintos regímenes de verdad que permitieron definir la salud y la anomalía, las normativas de la sexualidad y otras modalidades de ingeniería social inherentes a la modernidad. La profundización de la lógica de la biopolítica sería, sin embargo, tarea de filósofos posteriores.

La relación poder/saber que la teoría de Foucault define como el núcleo mismo de sus indagaciones constituye, en efecto, una vertiente ineludible para el análisis de los procesos de producción e institucionalización del conocimiento en la modernidad y para la comprensión de los procesos epistémicos que acompañan las transformaciones del capitalis-

mo. Su obra se articula en torno al creciente protagonismo del cuerpo (individual y colectivo: el cuerpo humano y cuerpo social) como el punto de convergencia de poder y saber. Ése será el lugar, entonces, donde se anudan las dinámicas de producción capitalista y de control político, por un lado, y de resistencia y deseo, por otro, constituyendo una arena de lucha material y simbólica de innumerables significaciones.

Ya desde Hobbes, Nietzsche y las filosofías sociales que acompañan —o que se oponen férreamente— al fascismo, se percibe que el concepto de biopolítica se va perfilando cada vez de manera más técnica y precisa como designación de una frontera, como el límite mismo en que vida y poder se vinculan para condicionarse mutuamente, pero también como la instancia en la que vida y poder pugnan por establecer sus propios dominios, reclamando cada uno para sí un lugar epistemológico específico y particularizado. La biopolítica nombra así el momento de quiebre y de inflexión en el que conocimiento, poder y acción social confluyen y se materializan sobre el cuerpo social definiendo sus formas de existencia y el lugar que el individuo y la comunidad ocuparán más allá de su singularidad, como componentes de totalidades a las que designamos con los nombres de *población*, *multitud*, *ciudadanía*, *masa*, espacios conceptuales generadores de significado y energía colectiva. Sin embargo, la sociedad no es solamente un espacio de confluencia, sino también de conflicto, y es justamente hacia la teorización de los antagonismos sociales, sus discursos de legitimación y las luchas por hegemonía epistémica, económica, política y social, que se encaminan los debates sobre la vida y el Estado.

En *Defender la sociedad* (1997), refiriéndose al racismo y a las políticas estatales relacionadas con el tema, Foucault expone la noción de *biopoder* como tecnología de control social, demostrando que las fronteras entre violencia y poder son permeables y difusas y que diversas formas de agresión, proyectos de exterminio del Otro y estrategias de dominación colectiva subyacen a toda estructura de poder, no solamente las que existen centralizadas en el Estado y en las instituciones que habitualmente se identifican como centros de control político y social, sino también las que se encuentran diseminadas en el cuerpo social.

En relación con el tema de la soberanía, que es esencial en el pensamiento biopolítico, Foucault atiende a una transformación que juzga esencial en la definición del poder estatal: en lugar de abrogarse el derecho de matar para conservar su hegemonía y eliminar el conflicto social, desde el siglo XVIII el poder afirma su control sobre la sociedad a partir de su regulación de todos los aspectos relacionados con la vida. De ahí que el énfasis del Estado

recalga crecientemente no ya sobre la dominación territorial, sino sobre el control poblacional: distribución y diseño de los espacios públicos, regulación de la salud pública, legislación del régimen laboral, etc. La Revolución Industrial y el desarrollo del capitalismo impulsan un disciplinamiento capaz de asegurar el desenvolvimiento de los ritmos productivos, así como el adiestramiento educativo y militar de los ciudadanos, con miras a la capacitación individual y el orden colectivo. Se inicia así la relación indisoluble entre modernidad y biopolítica, que se apoya en nuevas formas de estructuración del Estado y las instituciones que acompañan su funcionamiento.

Recuperando en buena medida ideas de Hegel y Nietzsche, Foucault avanzará la reflexión acerca de las tecnologías del poder y de la diseminación de los mecanismos de control social más allá de las estructuras institucionales y jurídicas, abriendo la corriente del pensamiento biopolítico como una de las más productivas vías de acceso para el estudio de la subjetividad (pos)moderna y de la relación entre política, capitalismo y corporalidad. La compleja relación entre vida y poder se convertirá en el foco principal de la teorización biopolítica, la cual, reconociendo como punto de inflexión la obra del filósofo francés, se desarrolla y toma nuevos rumbos en los trabajos de Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Antonio Negri, entre otros. Estos autores analizan los procesos de biologización del Estado en sus derivaciones sociales y políticas, atendiendo a los discursos de legitimación de sus políticas y a los alcances éticos e ideológicos de las mismas. Estos pensadores vuelven sobre los temas de la soberanía, la constitución y naturaleza del Estado moderno y la implementación de la ley, tratando de determinar las relaciones que rigen, en distintos contextos, la administración de la vida, no solamente en la conformación de los imaginarios colectivos, sino a través de las prácticas concretas que se dirigen a la sociedad civil. La reflexión biopolítica, abarca, en este sentido, un amplio registro de temas éticos y políticos, desde las regulaciones eugenésicas hasta las políticas étnicas y raciales, pasando por el tratamiento de la naturaleza, los estudios demográficos, la regimentación del trabajo, la defensa de derechos humanos y las aproximaciones al estudio y eliminación de la violencia política y social.

3. DESPUÉS DE FOUCAULT: AGAMBEN, HARDT/NEGRI, ESPOSITO

El pensamiento posfoucaultiano tomará, desde el punto de vista filosófico, nuevos rumbos. Como es sabido, las teorías biopolíticas de las últimas décadas comienzan por señalar los vacíos dejados por Foucault en su

concepción de las relaciones entre poder, vida y conocimiento. Roberto Esposito señala que en Foucault la relación entre vida y ley habría permanecido como un vínculo enigmático que no permite comprender si la biopolítica moderna constituye en Occidente un último resabio del poder soberano o su cancelación definitiva. Según Hardt y Negri, Foucault no habría advertido las transformaciones que la biopolítica sufre en la posmodernidad donde las fronteras entre lo político y lo económico, lo productivo y lo reproductivo tienden a disolverse. A su vez, la distinción de Agamben entre *bare life* o vida biológica y existencia política, proveniente de Benjamin, abrirá nuevas avenidas teóricas, potenciando aspectos ya presentes en el pensamiento anterior. Por un lado, las nuevas perspectivas se orientan en la dirección mítico-histórica que tiene en René Girard uno de sus exponentes principales, proponiendo los temas del sacrificio, la expiación y la relación entre la violencia y lo sagrado como uno de los puntos de reflexión. Por otro lado, se analizará la función –y construcción– del enemigo externo o interno como uno de los elementos que sustentan los mecanismos defensivos de la comunidad.

En *Homo sacer* (1995) Giorgio Agamben se concentra en la convergencia de ley y vida, es decir, en las relaciones entre el poder soberano y la *nuda vida*. Los conceptos de *Homo sacer* y de *nuda vida* (respectivamente, aquel que por encontrarse fuera de la ley puede ser asesinado impunemente por el Estado soberano, y la vida entendida en su estatus puramente biológico) sirven para articular la genealogía de la biopolítica como atributo de la soberanía y para demostrar que, desde el Derecho Romano, el poder político se funda no en la ley, sino en el ejercicio impune de la violencia. Esta dimensión mítica del derecho y su relación con la vida, así como el potencial de la violencia como posibilidad coercitiva administrada a partir del poder, integran desde la antigüedad el dominio de la soberanía política y cristalizan en el *estado de excepción*. En esta situación límite a la que se refieren Benjamin, Derrida y otros, la ley es suspendida aunque permanece en estado de latencia dando lugar a ese espacio anómico del que habla Agamben en el que se instaura la “fuerza de ley” (donde la tachadura de la palabra indica la simultánea presencia del concepto y la interrupción de su aplicación).

Para Agamben el gran desafío de la filosofía es la comprensión de lo incomprendible e irrepresentable: el genocidio (cuyo paradigma sería el Holocausto) como violencia última contra la racionalidad, el sentimiento y la memoria. Convertido en el lugar de (re)producción de la muerte, el Estado crea a través del terror una inversión impensable del sistema jurídico. Esta

aberración supera, por su exceso de *realidad*, los modelos existentes de inteligibilidad perceptiva o conceptual. En el genocidio nazi convergen, por ejemplo, el racismo entronizado en el poder estatal y los propósitos disciplinadores supuestamente concebidos para proteger a la población, creando una dinámica de reproducción y diseminación de la muerte que institucionaliza la violencia como "higiene" radical del cuerpo social. Estado de excepción, soberanía, nación y violencia conectan con la idea del *Homo sacer* en tanto sujeto que, al ser situado fuera de la ley, escapa a su protección.

Los debates que estamos aludiendo producen un giro importante en los estudios sobre la violencia y entregan un importante repertorio de conceptos y de articulaciones teóricas para el estudio de temas tan variados como los relacionados con la raza (la discriminación, el mestizaje), el género, la colonialidad, la discapacidad y tantos otros tópicos vinculados al poder sobre el cuerpo y a la regulación de sus instancias de preservación y socialización. Tanto a nivel político como académico, el impacto de los estudios biopolíticos se proyecta a múltiples niveles, conduciendo a una serie de deslindes léxico-conceptuales.

Si los términos *biopoder* y *biopolítica* se utilizan en general como sinónimos, el primero se referiría más bien a los avances científicos que redundan en el mantenimiento y prolongación de la vida, mientras que el de *biopolítica* se reservaría para designar las formas en que tales avances o descubrimientos son implementados en la sociedad a través de políticas públicas. La relación entre ciencia, capitalismo y *biopolítica* resulta así innegable. No obstante, pensadores como Jean-Luc Nancy enfatizan el hecho de que la noción de *biopolítica* resulta redundante, en la medida en que toda política se define de acuerdo con la regulación de la vida y en estrecha relación con los avances técnico-científicos.

Como señala Thomas Lemke, la *biopolítica* se afirma, como una crítica profunda a las ciencias sociales heredadas de la modernidad, las cuales, afectadas por el culturalismo, han dejado de lado la necesidad de aproximaciones bioculturales o biosociales que permitan rescatar la complejidad que caracteriza la relación entre vida y poder, ley y existencia. De ahí que hayan surgido una serie de nuevas categorías y nuevas reformulaciones disciplinarias para la captación de aspectos que antes se consideraban pertenecientes a áreas separadas del saber y que ahora se analizan de forma combinada: política molecular, thanatopolítica, antropopolítica, biosocialidad, etnopolítica, bioeconomía, etnotecnología, etc. Estas combinaciones disciplinarias y epistemológicas marcan el territorio teórico y metodológico que acompaña los procesos de biologización del Estado y a los

debates filosóficos, sociales y políticos que lo acompañan. De estos debates se desprende la idea de que los cambios que registra la reflexión biopolítica se corresponden a su vez con modificaciones sustanciales en el nivel de producción de subjetividades colectivas, transformaciones que son correlativas a las distintas formas de conceptualizar la materialidad corporal en su doble dimensión, pública y privada.

En *Imperio*, al referirse a lo que llaman “la producción biopolítica”, Hardt y Negri indican que el tránsito de la *sociedad disciplinaria* a la *sociedad de control* tiene lugar cuando se produce una paradójica democratización de los métodos de dominación por la cual éstos se diseminan en el cuerpo social de modo que los sujetos interiorizan las conductas de integración y exclusión que eran detentadas por un régimen de dispositivos institucionalizados. Estos dispositivos regimentaban la sociedad y la sometían a sistemas específicos de represión y clasificación de la ciudadanía (manicomios, prisiones, escuelas, cuarteles, hospitales, etc.). La sociedad de control, que pertenece a la alta modernidad y a la sociedad posmoderna “podría caracterizarse por una intensificación y una generalización de los aparatos normalizadores del poder disciplinario que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas” (Hardt y Negri 36). En este nuevo paradigma de poder la resistencia también abandona su marginalidad para alojarse en el centro mismo de lo social. Citando “La naissance de la médecine sociale” de Foucault, Hardt y Negri recuerdan:

En la década de 1970 Foucault sostuvo en varios trabajos que no es posible comprender el paso del Estado ‘soberano’ del Antiguo Régimen al Estado ‘disciplinario’ moderno sin tener en cuenta en qué medida el contexto biopolítico fue progresivamente puesto al servicio de la acumulación capitalista: “El control de la sociedad sobre los individuos no se ejerce solamente a través de la conciencia o la ideología, también se ejerce en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista, lo más importante es la biopolítica, lo biológico, lo somático, lo corporal” (*Imperio* 39).

Hardt y Negri llegan así a “identificar la nueva figura del cuerpo biopolítico colectivo” como una forma inédita de subjetividad cuya dimensión social y comunicativa permite llegar a “lo que finalmente Foucault no logró comprender”: “la dinámica real de la producción que tiene lugar en la sociedad biopolítica” (*Imperio* 40).

Como expansión de la teoría foucaultiana, la biopolítica afirmará el lugar de la vida como el centro neurálgico de nuevas formas de dominación

que en la modernidad abandonan el modelo de la soberanía en favor de un paradigma disciplinario y de control social que se basa en la regulación de la existencia individual y colectiva. La implementación biopolítica abarca un amplio espectro que va desde el control de la natalidad hasta la eutanasia, pasando por variadas formas de eugenesia, administración de la salud, regulación de la discapacidad, legislación de la represión y el castigo (el encarcelamiento, la pena de muerte), legalización o criminalización de prácticas, productos y formas de intercambio (medicamentos, drogas, tráfico de órganos), sometiendo la existencia humana a las fuerzas de movilización del capital y a los poderes en los que el capital se sustenta. Como Deleuze anota en su estudio sobre Foucault, el énfasis ha variado de la ley a la vida, con lo cual ésta se afirma como la forma más eficaz de la resistencia a la fuerza:

When power becomes bio-power resistance becomes the power of life, a vital power that cannot be confined within species, environment or the paths of a particular diagram. Is not the force that comes from outside a certain idea of Life, a certain vitalism, in which Foucault's thought culminates? Is not life this capacity to resist force? (*Foucault* 93).

Conectando con las ideas de Agamben, el filósofo Roberto Esposito, otro de los grandes teóricos de la biopolítica, entiende que el concepto de inmunidad es clave para definir esta nueva misión del poder como salvaguarda de la salud colectiva, exponiendo así el vínculo insoslayable entre vida y orden jurídico. Esposito enfatiza el hecho de que los conceptos de *immunitas* y *communitas* tienen en común el elemento del *munus*, término que significa al mismo tiempo don y veneno, contacto y contagio. Si en la *communitas* el *munus* circula libremente, la *immunitas* lo deja sin efecto, fija sus límites, lo acota, cancelando su acción, ejerciendo al hacerlo una negatividad positiva que recuerda la dinámica entre el dominio del Derecho y la acción de la violencia como su garantía implícita, su amenaza y al mismo tiempo su condición de existencia y permanencia (*Diez pensamientos* 279). Se trata en ambos casos de la idea de una negatividad constitutiva que asegura en última instancia el mantenimiento de la vida, aunque depende de un delicado e inestable equilibrio que puede conducir, si se desestabiliza, a la destrucción total. Según Roberto Esposito los procesos de biologización del Estado cristalizan cuando la modernidad asume la necesidad de administrar la relación entre comunidad y poder soberano inmunizando a la sociedad contra la amenaza del conflicto social. Esposito vincula así *comunidad e inmunidad* llamando la atención

sobre las estrategias de preservación de la salud social y sobre los mecanismos que se ponen en práctica para defender al organismo colectivo de los anticuerpos políticos, económicos o sociales que puedan atacarlo.

El filósofo italiano rastrea en la primera década del siglo xx, en los escritos de Rudolf Kjellen, particularmente en *El Estado como forma de vida* (1916), el origen de una concepción del Estado donde éste no es visto como institución que resulta de un contrato social, sino como un organismo total provisto de cuerpo, alma y espíritu, elementos que forman una unidad que, como el ser humano, está alentada por instintos y necesidades. En el Estado se prolonga así, en nueva forma, la naturaleza, que en la teoría de Hobbes era justamente el estrato que la sociedad debía desplazar y superar para alcanzar el orden social. Para Esposito, el paradigma de la inmunidad es el eslabón perdido en la teoría de Foucault, el elemento que permite articular vida y política y entender el sentido de las regulaciones que la ley intenta imponer en el desarrollo natural de la existencia colectiva. La primera cosa que quiere entonces esclarecer Esposito es la relación entre biopolítica y modernidad, la dimensión histórica, epocal, del concepto y su aplicabilidad en distintos contextos espacio-temporales y en distintas culturas.

La violencia ejercida por el sistema político se legitima como medio necesario para resguardar a la sociedad de un mal mayor, igual que la inmunidad inocular en el individuo dosis de la enfermedad para crear protección contra un ataque mayor que amenace con destruir el equilibrio vital. *Communitas. The Origin and Destiny of Community* (1998) e *Immunitas. The Protection and Negation of Life* (2002) son así desarrollos complementarios, en la medida en que los mecanismos de inmunización intentan resguardar —y en ese sentido reapropian *negativamente*— a la sociedad. El sacrificio de la vida existente se considera entonces una medida preventiva, necesaria y provisional, que permite salvaguardar la vida plena. En palabras de Esposito, “eso significa que, para conservar [la vida] es necesario introducir en ella algo que, por lo menos en un punto, la niegue para suprimirla” (*Immunitas*). La violencia de la ley inmuniza a la comunidad, que se fortalece ante cualquier otra amenaza de violencia que pueda surgir de sus propias dinámicas.

En la concepción biopolítica de la obra de Roberto Esposito se destaca la idea de la necesidad de factores externos que amenacen al cuerpo social, ya que de esta manera el poder justifica sus métodos:

La metáfora política es clara: si no existen enemigos externos, la comunidad descubrirá en su seno los agentes que la debilitan y que será necesario eli-

minar. Al hacerlo, se dañará a sí misma. Por eso, la inmunización preserva la vida del sujeto (medicina) y de la comunidad (política) a costa de generar amenazas a las que antes no se encontraba expuesta (Ugarte 80).

La relación que Esposito establece entre inmunidad y modernidad se basa en la idea de que el poder soberano teorizado por Hobbes utiliza la inmunización para proteger a la *communitas* de la tendencia congénita al conflicto. En otras palabras, la modernidad sería un efecto de la fuerza de autopreservación, un resultado de la necesidad del Estado de contar con un régimen de derecho —que incluye los estados de excepción— capaz de asegurar la posibilidad de la perpetuación de la ley como reguladora del orden social. Como productor y administrador de negatividad el Estado moderno protege y ataca a la comunidad en un mismo movimiento. El cuerpo individual y colectivo (el individuo y la comunidad) quedan apriados entre vida y ley, entre el potencial salvador de la *immunitas* y su naturaleza destructiva, sostenidos en el inestable equilibrio entre antídoto y veneno, preservación de la vida y destrucción de sus recursos de supervivencia.

Sin lugar a dudas, si el Holocausto sirvió en tantos enfoques filosóficos como el caso paradigmático de la activación radical del poder destructivo del Estado, el terrorismo con el que se inaugura el nuevo milenio alienta especulaciones igualmente estremecedoras a propósito de la naturaleza del poder y de la vida humana, y de la necesidad de redefiniciones que permitan aprehender el sentido de las dinámicas globales y la conceptualización de lo humano que de ellas derivan. Judith Butler plantea, por ejemplo, en vista de la situación de violencia global, la pregunta sobre el estatuto del ser humano, teniendo en cuenta constantes como su vulnerabilidad, así como las variantes de la sexualidad y el género, la cultura, la religión, la raza, resumiéndolo en el siguiente interrogante: “¿quién cuenta como humano?, ¿las vidas de quién cuentan como vidas?, y, finalmente, ¿qué hace que una *vida sea digna de llorarse?*” (82; énfasis en el original). La cuestión presentada por Butler rebasa, obviamente, agendas acotadas, como las del feminismo, para interpelar, en términos más amplios, a la cultura contemporánea de la guerra, por definición interminable, contra el mal, y a la forma espectral, desrealizada, que ha asumido en el contexto del terrorismo. De modo más preciso, las preguntas apuntan al mismo tiempo hacia la redefinición de la categoría de humanidad y hacia la reafirmación del *bios* como parte esencial de la *communitas*. Conectando la materialidad corporal con la dimensión pública, Butler señala:

El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad y agencia (*agency*): la piel y la carne nos exponen a la mirada de otros, pero también al tacto y a la violencia [...] El cuerpo su dimensión invariablemente pública. Constituido como un fenómeno social en la esfera pública, mi cuerpo es y no es mío. Entregado desde el comienzo al mundo de otros, lleva su huella, está formado dentro del crisol de la vida social (86).

La vulnerabilidad es así, a un tiempo, el punto débil y la fuerza secreta de *lo humano*, la que sustenta la cohesión entre los mortales y permite articularlos políticamente, configurar su agencia y definir sus vínculos con la *polis*, ese otro cuerpo igualmente vulnerable que contiene al individuo y lo rebasa.

Asimismo, como antes se indicara, la noción de biopolítica no designa solamente el amplio espectro de estrategias represivas y reguladoras que hemos venido mencionando hasta ahora, a partir de las cuales se modela coercitivamente el orden social apelando con frecuencia a la violación de derechos individuales o a políticas de discriminación y disciplinamiento social. En otras palabras, la biopolítica no siempre se manifiesta como la puesta en marcha de conceptos y de dispositivos encaminados a la (re) producción de la muerte; no es siempre definible, entonces, como thanatopolítica. Potencialmente, puede llegar a desplegar un aspecto que, por comparación con la acepción anterior, podríamos considerar luminoso: el que auspicia una relación emancipadora en la que el poder reconoce sus limitaciones y deberes con respecto a la vida. En este sentido, la biopolítica se asocia con las estrategias de mantenimiento de energías y recursos vitales, con el respeto por las interacciones humanas, la salvaguarda de la naturaleza y la preservación de lo que existe.

Boaventura de Sousa Santos aboga, por ejemplo, por una pluralización epistemológica que comience por desautorizar la monocultura que ha engendrado formas también monológicas y de poder, afirmadas en conceptualizaciones homogéneas y excluyentes acerca de la función del Estado, la soberanía, la relación entre saber/poder y la relación entre vida y sistema jurídico. Según el sociólogo portugués, cinco lógicas han regido en Occidente con el objetivo de la producción de no-existencia: *la monocultura del saber* que reconoce la "alta" cultura y la ciencia moderna como los únicos criterios de verdad, *la monocultura del tiempo lineal* (como dirección definitoria de las ideologías del progreso, la revolución, la modernización, el desarrollo, el crecimiento y la globalización), *la lógica de la clasificación social* (basada en la naturalización de las jerarquías de raza y género), *la lógica de la esca-*

La dominante (en la que se privilegia la dimensión de lo universal y lo global), y la lógica productivista, asentada en la monocultura del crecimiento capitalista. A estas lógicas o monoculturas De Sousa Santos opone cinco ecologías destinadas a crear una apertura radical en los terrenos mencionados: la ecología de los saberes, la de la temporalidad, la de los reconocimientos (de los sectores invisibilizados por la modernidad), la de las transescalas y la ecología de las productividades alternativas (De Sousa Santos 98-159). Valga esta mención, que es imposible desarrollar aquí con la extensión que merecería, para indicar alguna de las vías para un replanteo radical de los lenguajes, objetivos y análisis prospectivos del tema biopolítico, sobre todo en lo que tiene que ver con sociedades poscoloniales o periféricas, donde las contradicciones sociales, los problemas de autoritarismo, dependencia y clasificación social se dan de manera más aguda que en contextos centrales.

En todo caso, el volumen que se ofrece al lector sigue la exhortación de Roberto Esposito, quien nos invita a “abrir la caja negra de la biopolítica” para explorar, desde esta dimensión, los temas que surgen de la realidad latinoamericana desde las instancias de su emergencia occidentalista hasta nuestros días. La dimensión filosófica arriba mencionada nutre, sin duda, la reflexión biopolítica en estas latitudes. Sin embargo, la especificidad de los problemas abordados requiere creatividad crítico-teórica y consideración de las circunstancias particulares que configuran el espacio diverso y tantas veces violentado de la historia continental. A ello se abocan los estudios que siguen, los cuales pueden ser leídos como múltiples calas en un tema infinito, tan extenso y al mismo tiempo tan puntual como la realidad a la que se refiere.

OBRAS CITADAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. New York: Zone, 1999.
- COOPER, Melinda. *Life as Surplus. Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle: University of Washington Press, 2008.
- BUTLER, Judith. “Violencia, luto y política”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, FLACSO, Ecuador, 17 (2003): 82-99.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Una epistemología del Sur*. México: CLACSO/Siglo XXI, 2009.

- DERRIDA, Jacques. *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos, 1997.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- *Immunitas. The Protection and Negation of Life*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- *Bios. Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1977.
- *The History of Sexuality*. 3 Vols. New York: Vintage Books, 1980-1990.
- *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- HARDT, Michael y Antonio NEGRI. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2002.
- LEMKE, Thomas. *Bio-Politics. An Advanced Introduction*. New York: New York University Press, 2011.
- NANCY, Jean-Luc. *58 Indicios sobre el cuerpo, extensión del alma*. Buenos Aires: Ed. La Cebra, 2007.
- UGARTE PÉREZ, Javier. "Biopolítica. Un análisis de la cuestión". *Claves de Razón Práctica*, 166 (octubre 2006): 76-82.
- VATTER, Miguel. "Biopolitics: from Surplus Value to Surplus Life". *Theory and Event (Electronic Journal)* 12, 2 (2009), <http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/summary/v012/12.2.vatter.html>.