

Genealogía del Estado desde América Latina

Carlos Juan Núñez Rodríguez

Yepolinhã mexicana



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinador de Humanidades

Dr. Alberto Vital Díaz

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretario Académico

Dr. Mario Vázquez Olivera

Secretario Técnico

Mtro. Felipe Flores González

Jefe de Publicaciones

Mtro. Ricardo Martínez Luna

GENEALOGÍA DEL ESTADO DESDE
AMÉRICA LATINA

La invención del Estado-Nación



CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

GENEALOGÍA DEL ESTADO DESDE AMÉRICA LATINA

La invención del Estado-Nación



Carlos Juan Núñez Rodríguez



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2016

Este libro, derivado del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica “Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano” (IN400412), se publicó con el apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM.

Núñez Rodríguez, Carlos Juan, autor.
Genealogía del estado desde América Latina : la invención del Estado-Nación / Carlos Juan Núñez Rodríguez. -- Primera edición.
205 páginas
ISBN 978-607-02-7895-2
1. Estado. 2. América Latina -- Política y gobierno. I. Título
JL960.N85 2015

Diseño de la portada: D. G. Marie-Nicole Brutus H.

Primera edición: abril de 2016

Fecha de edición: 30 de abril de 2016

D. R. © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8° piso,
Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México
<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN 978-607-02-7895-2

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Dedico este trabajo a:

Toda mi familia

Todos mis amigos y todas mis amigas

Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero

*“El león primero descuartiza a su víctima,
después bebe la sangre comiendo el corazón y
deja los restos para los zopilotes.
Nada hay que pueda contra la fuerza del león.
No hay animal que se enfrente ni hombre que no le huya.
Al león sólo lo puede derrotar una fuerza igualmente brutal,
sanguinaria y poderosa”*
EZLN. *Documentos y comunicados, T, IV,*
México, Era, 2003, p. 216.



*“Contrariamente a lo que había venido pensando durante
todo el trayecto por la selva, resultó que nuestros vencedores
no eran unos salvajes cerriles e incultos, sino que conformaban
una tribu organizada, perfectamente pertrechada y
con una civilización asombrosa”*
EUGENIO AGUIRRE, *Gonzalo Guerrero,*
México, Punto de Lectura, 2004, p. 170.



*“Preocupaciones, angustias, dudas, que ocultaba como si
se tratara de asuntos ominosos. ¿Tenía sentido todo aquello?
¿La aventura europea del África era acaso lo que se decía,
lo que se escribía, lo que se creía? ¿Traía la civilización,
el progreso, la modernidad mediante el libre comercio y
la evangelización? ¿Podría llamarse civilizadores a esas bestias de la
Force Publique que robaban todo lo que podían en las expediciones punitivas?
¿Cuántos, entre los colonizadores –comerciantes, soldados, funcionarios,
aventureros –, tenían un mínimo respeto por los nativos y los
consideraban hermanos, o, por lo menos humanos?”*
Mario Vargas Llosa, *El sueño del celta,*
México, Alfaguara, 2010, p. 63.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
--------------------	----

CAPÍTULO I

TRES DISCURSOS GENEALÓGICOS EUROPEOS.....	51
---	----

La genealogía política en Michel Foucault	54
---	----

Las contribuciones genealógicas de Giorgio Agamben.....	59
---	----

La biopolítica como inmunización en Roberto Esposito.....	72
---	----

CAPÍTULO II

CRÍTICAS A LAS BIOPOLÍTICAS EUROPEAS Y LAS PROPUESTAS DE ANÁLISIS DESDE LA VIOLENCIA.....	89
--	----

Las objeciones de Enzo Traverso	90
---------------------------------------	----

Las críticas de Ernesto Laclau.....	94
-------------------------------------	----

La necropolítica de Achille Mbembe.....	100
---	-----

La violencia de Estado, más allá de la biopolítica	108
--	-----

CAPÍTULO III

EL ESTADO, LAS NACIONES, LOS PUEBLOS Y LAS CULTURAS EN AMÉRICA LATINA: UN GRAN DEBATE.....	121
---	-----

Las definiciones de Luis Villoro	124
--	-----



La formulación de la nación republicana y la nación liberal,
 desde la perspectiva de Ambrosio Velasco 137
 La etnogénesis de Federico Navarrete 143

CAPÍTULO IV

DOS ACERCAMIENTOS A LA VIOLENCIA DE ESTADO
 EN AMÉRICA LATINA 151

La violencia de Estado desde los relatos
 de un movimiento social Indígena 155
 El relato historiográfico del proceso social genocida
 del Estado argentino hacia los pueblos indígenas..... 161

CONCLUSIONES 179

BIBLIOGRAFÍA 189

INTRODUCCIÓN



I

“¡Viva México, hijos de la chingada! Verdadero grito de guerra, cargado de una electricidad particular, esta frase es un reto y una afirmación, un disparo, dirigido contra un enemigo imaginario, y una explosión en el aire”.¹

Con este análisis el poeta y ensayista mexicano Octavio Paz elabora su clásico estudio a propósito del verbo chingar y de su contenido histórico-trágico sobre La Malinche. Más allá de los debates que ha originado la reflexión sobre lo mexicano que realizó el premio nobel de literatura, me interesa rescatar únicamente la idea de ruptura, enfrentamiento, diferenciación e identidad que se expresa en dicha frase y en el análisis del autor. Pues más

¹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a “El laberinto de la soledad”*, México, FCE, 2014, p. 82.



adelante plantea: “La Chingada es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza. ‘El hijo de la Chingada’ es el engendro de la violación, del raptó o de la burla”.²

Ahora bien, Paz indica que esa violencia que expresa el verbo chingar y el sustantivo la chingada sirven para comprender un proceso histórico, más allá de él; se puede agregar que es donde lo que aconteció fue precisamente lo que podríamos llamar la primera violación moderna: “Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias”.³

Es decir, estamos ante la formulación de una ruptura que inicia con la expansión del mundo europeo hacia otros continentes y, cinco siglos después, en vez de cerrarse se ha ampliado. Dicha ruptura ha ocasionado múltiples movimientos sociales y políticos, además de que las ciencias sociales e incluso la filosofía intenten dar explicaciones que permitan comprenderlas. Diversos derroteros han recorrido las ciencias sociales y la filosofía en su intento de explicación, sin lugar a dudas, los temas de multiculturalidad e interculturalidad representan un paso significativo en la formulación de la crítica al Estado moderno; se puede decir que han sido desarrollados en diversos sentidos y perspectivas.⁴

² *Ibid.*, pp. 87 y 88.

³ *Ibid.*, p. 94.

⁴ En la medida que esta temática no la desarrollamos en este libro nos limitamos a recomendar algunas lecturas que resultan relevantes y significativas: Ana Luisa Guerrero Guerrero, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos* UNAM-CIALC, 2011. De la misma filósofa, *Derechos humanos y ciudadanía en América Latina en Latinoamérica*, en *Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 51, 2010-2, UNAM-CIALC. Además, están los siguientes autores: Giovanni Sartori, *Sociedad multiétnica*; Charles Taylor, *Multiculturalismo y política del reconocimiento*; Will Kymlika, *Ciudadanía multicultural*; Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*;



Más allá de esos derroteros, aquí se escogen otros, pues en este trabajo se aborda el tema del Estado en América Latina. Se intenta mostrar desde una perspectiva genealógica, biopolítica y necropolítica la invención del Estado, sus tecnologías de poder, su poder de hacer morir, hacer vivir y hacer sobrevivir; además de los dispositivos inmunitarios que llevan al genocidio; también las discusiones a propósito del Estado, la nación, la cultura, la etnia, etcétera. Por todo lo anterior, se aborda al Estado como una anomalía que produce efectos para los habitantes de este lado del mundo, devastadores en términos de negación histórica, subjetiva, cultural; dominio, despojo, saqueo y genocidio.⁵

El trabajo resulta crítico a las concepciones genealógicas eurocéntricas, es multidisciplinario y antihegemónico. Para lograrlo está dividido en una introducción, en cuatro capítulos y la conclusión. En la introducción se plantea una discusión sobre la pertinencia de la filosofía de la liberación y las epistemologías críticas, por un lado, y, por otro, la invención del Estado, para este último tema se abordan a Michel Foucault, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Enrique Florescano, Carlos Montemayor, Héctor Díaz Polanco y

Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad*; Michel Hard y Antonio Negri, *Imperio*; Franz Hinkelammert, *Yo soy si tu eres*; Raúl Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*; Žižek Slavoj, *¿Quién dijo totalitarismo?* y León Olive. Este último plantea: “Hemos comentado que una de las principales confrontaciones que se han dado en México es entre el ideal alimentado por la cultura dominante desde la Conquista, de promover una cultura única a la cual deberían converger todas las demás y la posición que pugna por el abandono de ese ideal, por el reconocimiento de que hay de hecho una diversidad cultural, y que es deseable que todos los pueblos se preserven y florezcan en su diversidad, en vez de asimilarse a un único patrón de corte occidental moderno”, León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2008, p. 61.

⁵ Cfr. Harvey David, *El enigma del capital*, Madrid, Akal, 2010; y *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007.



Luis Villoro. En el capítulo uno se analizan tres genealogías europeas: Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Esposito. El segundo capítulo aborda una revisión crítica y se plantean líneas de problematización y teóricas con respecto a las genealogías europeas mencionadas a partir de la revisión de algunos trabajos de Enzo Traverso, Ernesto Laclau, Achilles Mbembe, Daniel Feirstien, Carlos Montemayor y Héctor Díaz Polanco. En el tercer capítulo se intenta mostrar lo complejo de la definición y las distinciones entre etnia, cultura, pueblo, Estado y nación a partir de los planteamientos de Luis Villoro, Ambrosio Velasco y Federico Navarrete. En el capítulo cuatro se analiza una visión genealógica con respecto a los pueblos originarios argentinos, y por último, se reflexiona a partir de lo que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional define como violencia de Estado. Todo ello nos permite marcar líneas genealógicas de investigación en América Latina con respecto al Estado.

Dicha genealogía consistirá en confrontar primero a las concepciones eurocéntricas que relatan aspectos exclusivamente europeos; segundo, mostrar que efectivamente el Estado moderno es una imposición violenta a los habitantes de América Latina; tercero, plantear que la violencia y el genocidio que se han cometido en América Latina se han enfocado en principio contra un conjunto de pueblos indígenas u originarios durante un periodo de casi doscientos años; cuarto, mostrar las concepciones sobre la violencia y algunas prácticas genocidas por parte del Estado.

II

Si bien este trabajo parte de una serie de planteamientos genealógicos formulados en Europa, en especial por Michel Foucault, no por



ello se queda a repetir acriticamente dicha perspectiva. Se asume dentro de una tradición del pensamiento latinoamericano, de la filosofía de la liberación, de la cual hay una larga escuela,⁶ de la sociología crítica que plantea Pablo González Casanova y de la epistemología del sur que formula Boaventura de Sousa Santos.

En pleno siglo XXI, sin lugar a dudas, la discusión sobre la existencia de una filosofía latinoamericana está fuera de toda pertinencia. Desde la perspectiva de la propia filosofía latinoamericana y la filosofía de la liberación, ellas surgen en el momento de la conquista y, de hecho, hay antecedentes filosóficos en las culturas precolombinas.⁷ Este último punto no es menor, porque desde las concepcio-

⁶ “La filosofía de la liberación se adelantó a su época impostando geopolíticamente la posibilidad de un pensar filosófico crítico desde la periferia del capitalismo, que se inició desde el siglo XV con el colonialismo y el racismo. Pensar la colonialidad fue el punto de partida, prerequisite para comprender la ‘localización’ del filósofo en su contexto histórico. Su implantación desde la praxis popular fue el segundo aspecto”, en Solís *et al.*, “La filosofía de la liberación”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [eds.], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, México, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009, p. 411.

⁷ “Con respecto a la tradición filosófica latinoamericana se plantean las siguientes características: 1) A partir de los desarrollos alcanzados por la historia de las ideas en la región, se avanza hacia la afirmación de una filosofía propia que se reconoce en ese pasado ideológico; 2) La postulación de una tradición filosófica latinoamericanista se contempla como contribución desde un proceso de autoconciencia y autoafirmación a un proyecto de unidad continental; 3) El reconocimiento de la inserción local de las ideas filosóficas no excluye su universalidad, sino que tiende a ubicar el lugar de América Latina en Occidente y la relaciones mantenidas con la cultura europea; 4) Se postula una noción ampliada de filosofía que permite reconstruir la diversidad de las manifestaciones expresivas que no se restringen a un modelo discursivo; 5) Se procura considerar especialmente el origen y función social que poseen las ideas estudiadas en su contexto histórico; y, por último, 6) La posibilidad de afirmar la condición latinoamericana de la filosofía es remitida a la historicidad de los sujetos dentro de una comunidad cul-



nes filosóficas de los pueblos originarios es que se dan los grandes debates contemporáneos, en América Latina, sobre la transformación de la sociedad capitalista.⁸ Lo central, entonces, es descubrir y plantear qué hace y práctica dicha filosofía por la propia necesidad y desde la realidad que experimentamos en estas tierras colonizadas y neocolonizadas desde el siglo xv a la fecha.⁹ Partimos de un reto que plantea el filósofo Mario Magallón:

En el inicio del siglo xxi y del tercer milenio empieza a ‘clarear’ en el terreno filosófico mexicano y latinoamericano una inquietud que va poco a poco concretándose. Aquella que considera de gran relevancia reflexionar sobre el pensar filosófico y las filosofías mexicana y latinoamericana.¹⁰

Es un tema central filosofar lo filosofado desde América Latina, además de filosofar con y desde lo pensado en otros campos disciplinarios de este subcontinente. Pero no nada más hay que pensar lo pensado, sino los problemas determinados desde su historicidad en esta región del mundo:

tural”, Dante Ramaglia, “La cuestión de la filosofía latinoamericana”, en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez [eds.], *op. cit.*, p. 382.

⁸ Cfr. D. Harvey, *op. cit.*; y Boaventura de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, 2010.

⁹ A propósito de la filosofía latinoamericana y de los nuevos rumbos que ha recorrido, cabe la siguiente reflexión: “Ninguno de quienes defendieron a los indígenas en el siglo xvi, ni de quienes se manifestaron en contra de la esclavitud en el siglo xviii llegaron a pensar desde el espacio y las experiencias de la herida colonial inflingida a indios y negros tal como la epistemología imperial clasificó la diversidad del Nuevo Mundo”, Walter Mignolo, “El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura”, en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez [eds.], *op. cit.*, p. 661.

¹⁰ Mario Magallón Anaya, *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, México, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2009, p. 48.



En este horizonte de reflexión es importante reconocer que la filosofía no es reducible ‘acto puro de reflexión’, sin la contaminación de la realidad sociohistórica, sino que está permeada por la ideología, pero también por las formas reflexivas y metódicas de las ciencias sociales y naturales.¹¹

Por lo anterior, esta investigación no es sólo una reflexión sobre la filosofía de corte europeo, ni sobre filósofos mexicanos o latinoamericanos, también incorpora sociólogos, antropólogos, historiadores principalmente. Ello permite pensar la realidad latinoamericana desde un horizonte multidisciplinario, en donde se discute el Estado como invención, extrañeza, dominio, imposición, despojo y prácticas racistas.

Por otro lado, pareciera ser que este libro versara sobre filosofía política,¹² pero no nada más, pues de fondo es un posicionamiento ético ante la expansión colonial europea y las prácticas neocoloniales europeas, canadienses y, sobre todo, estadounidenses; además, en contra del colonialismo interno. Es la reflexión sobre la relación cara a cara, la relación de la mismidad con la otredad, con la tercera persona. Por ello se puede aceptar que toda filosofía de la liberación es a su vez una ética y una política, es una ética-política:

¹¹ *Ibid.*, p. 12.

¹² Sin lugar a dudas hay un gran debate sobre lo que serían y estudian la filosofía y la filosofía política. A manera de ejemplo citemos los siguientes autores, sin pretender agotar el debate; Raúl Fonet Betancour indica: “La filosofía no es tanto estudio de textos como saber contextual. No es un mero saber o aprender ideas o sistemas de pensamiento, sino sobre todo un saber realidad y un saber hacer realidad”, Raúl Fonet-Betancourt, “La filosofía intercultural”, en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez [eds.], *op. cit.*, p. 640. Plantea César Cansino: “[...] entiendo por filosofía política un intento de sustituir el nivel de conocimiento de la esencia de lo político. Como tal, la filosofía política no puede renunciar a emitir juicios de valor acerca de su objeto”, Cansino, “La filosofía política”, *ibid.*, p. 458.



Es así que la filosofía de la liberación como praxis es una acción ética, comprometida y responsable con la sociedad, la cultura, la práctica política, la economía y la revolución teórico-práctica de un determinado momento histórico de América Latina, el Caribe y, por extensión, del mundo.¹³

Mario Magallón no es el único en plantear la necesidad de la relación entre ética y política. Se puede afirmar que hay un conjunto de autores que, a pesar de mostrar diferencias entre ellos, terminan asumiendo en diversos sentidos dicha relación. Uno de ellos es Enrique Dussel, quien plantea:

La solución entonces es diversa. En primer lugar, es necesario aceptar que la ética tiene principios normativos universales. Pero la ética no tiene un campo práctico propio, ya que ningún acto puede ser puramente ético. Siempre se juegan en algún campo práctico concreto (económico, político, pedagógico, deportivo, familiar, cultural, etc.). Por otra parte, la obligación ética se ejerce de manera distinta en cada campo práctico [...] Los principios políticos subsumen, incorporan los principios éticos y los transforman en normatividad política.¹⁴

Es decir, desde la perspectiva planteada por la filosofía de la liberación, que desarrolla Dussel, toda práctica política expresa principios éticos, lo cual, en esta genealogía se confirmará al analizar cómo la política consiste en la apropiación de la vida de la población y del cuerpo del individuo hasta hacerlo morir, sobrevivir o vivir; hasta llegar al genocidio a partir de las prácticas tanapolíticas y necropolíticas del necropoder.

¹³ Mario Magallón Anaya, *Discurso filosófico y conflicto social...*, p. 127.

¹⁴ Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006, p. 49.



Sin lugar a dudas esa relación entre ética y política también será planteada por el sociólogo Pablo González Casanova quien afirma: “El doble poder del capitalismo, con el Estado como coerción-mediación y el Mercado como dominio-negociación, no ha podido ser vencido por un doble poder del Estado democrático y moral y de la sociedad justa y soberana”.¹⁵

El Estado capitalista moderno ejerce coerción y permite el dominio y frente a ello hay que poner la posibilidad de una existencia justa, soberana y moral. Se puede plantear que la dominación y la coerción ya son formas éticas de ejercer y analizar la política. La resistencia a ello también sería un conjunto de formas éticas de plantear nuevas relaciones políticas y de poder.

Ahora bien, González Casanova también invita a plantear los estudios determinados históricamente, es decir, se dan sobre un tiempo y un espacio, y desde un tiempo y un espacio, lo que lleva a la construcción de distintos conocimientos:

Las diferencias de una misma dialéctica compleja, dialogada y discutida colectivamente, conceptualizada y practicada, son tan importantes o más que las diferencias de distintas dialécticas. Si una dialéctica compleja es la que caracteriza a un sistema como el capitalista, las diferencias de esa dialéctica en el tiempo y en el espacio corresponden a una dialéctica hecha de muchas dialécticas. La misma filosofía, el mismo enfoque teórico, se proponen encontrar el sentido general en las distintas contradicciones. También buscan las diferencias en las contradicciones y la manera de descubrir el sentido desde cada situación contradictoria.¹⁶

¹⁵ Pablo González Casanova, *Las nuevas ciencias y las humanidades*, Barcelona, Anthropos-UNAM, 2005, p. 307.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 270 y 271.



Con lo cual, se plantea que la visión sistémica no está superada para Pablo González Casanova, al contrario, ella es la que permite descubrir, comprender y formular las contradicciones que se encuentran en el mismo sistema. Aunque el sistema genera distintas contradicciones según el espacio y el tiempo que se analice. Además en cada situación específica las contradicciones tendrán soluciones distintas. De ahí la importancia de pensar desde América Latina, filosofar desde esta región del mundo a partir de nuestras circunstancias históricas.

Por último, cabe mencionar al sociólogo Boaventura de Sousa Santos, quien plantea de forma original la necesidad de realizar una epistemología del sur, misma que consiste en superar lo que él denomina la línea abismal que separa el norte y el sur, el norte es el lugar de lo que los europeos han elaborado la ciencia y la religión, mientras que en el sur estaría el vacío y la nada de conocimiento. Por lo cual, hay que rescatar lo pensado en el sur.¹⁷ Cabe mencionar que este autor en uno de sus múltiples libros se dedica a analizar la refundación del Estado en América Latina en lo que va del siglo XXI y, con respecto a las reformas constitucionales en Ecuador y Bolivia, plantea:

Todos los cambios [...] derivan de la idea de Estado plurinacional obligan a una nueva organización del Estado en sí mismo, o sea, en cuan-

¹⁷ “El pensamiento abismal moderno sobresale en la construcción de distinciones y en la radicalización de las mismas. Sin embargo, no importa cómo de radicales sean esas distinciones ni cómo de dramáticas puedan ser las consecuencias del estar en cualquier lado de esas distinciones, lo que tienen en común es el hecho de que pertenecen a este lado de la línea y se combinan para hacer invisible la línea abismal sobre la cual se fundan”, Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI, CLACSO, 2009, p. 161.



to conjunto de instituciones políticas y administrativo-burocráticas de gestión pública y de planificación. Es verdaderamente a este nivel que se puede evaluar en qué medida el principio de la plurinacionalidad está presente en el nuevo pacto político y en qué medida este principio es relativizado y articulado con otros principios.¹⁸

Dicha refundación del Estado nacional en Estado plurinacional, producto de movimientos indígenas y fundados en la filosofía y el pensamiento político indígena, es la última manifestación de los movimientos de liberación que se ha experimentado en este subcontinente y, además, se muestran claramente como antiliberales e intentan construir una sociedad poscolonial, posneoliberal y pluricultural.

Más allá de lo anterior, la apuesta en general de este libro es recuperar lo propio en cuanto experiencia histórico-social, mostrar los límites del pensamiento genealógico europeo, indicar cómo dicha genealogía se puede enriquecer y reformular desde América Latina. En tanto reflexión de que la política se apropia de la vida y del cuerpo es una discusión de ética-política.

III

Hay un conjunto de afirmaciones que se realizan desde distintos campos disciplinarios que no pueden pasarse por alto, tal es el caso de una que en principio resulta inspiradora pero que al criticársele permite una apertura a otras temporalidades, latitudes, situaciones y experiencias históricas que se olvidaron deliberadamente o que nunca fueron pensadas. Por lo menos así lo parece la siguiente: “La

¹⁸ Boaventura de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina...*, p. 114.



melancolía que afecta la historiografía del siglo xx concierne al duelo de un pasado que se nos aparece hoy como una era de cataclismos, dominada por la figura de las víctimas”.¹⁹

Para la historiografía europea la violencia del Estado moderno se ubica en el siglo xx, aquí se propondrá que la violencia del Estado moderno empieza desde la fundación del mismo, es decir, desde el siglo xvi durante la conquista europea a los distintos continentes, en especial al Americano y Africano. Además, con la emergencia de los Estados-nación en el siglo xix dicha violencia se acentúa. El historiador italiano insiste en que la violencia se dio en el siglo xx:

[...] el siglo xx ha sido la era de la violencia, las guerras totales, los fascismos, los totalitarismos y los genocidios, pero también la era de las revoluciones que naufragaron y de las utopías que se desmoronaron. Está poblado de víctimas sin nombre y de vencidos en las batallas perdidas.²⁰

Contrariamente a lo que se afirma en la cita anterior, en este trabajo se pone a discusión la comprensión de la historia y la construcción del relato historiográfico que deja fuera la violencia y el genocidio que se cometió durante los últimos cinco siglos en América Latina. Es pertinente reformular el relato de la modernidad y sus primeros genocidios, que los europeos ubican en el siglo xx, el primer genocidio desde América Latina, que da pauta a la modernidad, es la Conquista; el segundo es el momento en que se alcanza la independencia y se da un genocidio reorganizador; el tercero es el genocidio al que se expusieron a los pobladores latinoamericanos

¹⁹ Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo xx*, Buenos Aires, FCE, 2012, p. 325.

²⁰ *Ibid.*, p. 324.



por las dictaduras militares del siglo xx; y el cuarto, el genocidio económico causado por el proyecto neoliberal.

IV

Es pertinente desarrollar la discusión con respecto al Estado desde una perspectiva genealógica, tal y como Michel Foucault la realiza, por ella, se pueden comprender distintas formas y maneras de abordar el análisis del Estado,²¹ me interesa plantear un aspecto poco trabajado pero que resulta de suma importancia para un análisis del Estado desde América Latina.²² Es pertinente, porque se aborda al Estado como una invención, como se verá a lo largo de todo el trabajo,²³

²¹ “La historia del Estado debe poder hacerse sobre la base de la práctica misma de los hombres, lo que hacen y la manera cómo piensan”, Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 409.

²² Aunque este libro se separa de la siguiente visión, cabe mencionarla como un ejemplo del uso de los análisis biopolíticos en América Latina: “Mentiras resultaron a la postre las tres grandes promesas de la modernidad: la *libertad* derivó en crónico estado de excepción, la *igualdad* desembocó en acumulación primaria permanente y la *fraternidad* devino biopoder”, Armando Bartra, “Preámbulo: la modernidad bárbara”, en Carlos Rodríguez Wallenius y Ramses Arturo Cruz Arenas [coords.], *El México bárbaro del siglo XXI*, México, UAM-Xochimilco, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2013, p. 31.

²³ Cabe mencionar que realmente es un tema poco tratado y menos desarrollado para un análisis biopolítico o genealógico, me remito a tres obras de reciente publicación, relativamente, y aunque el tema aparece indicado no es desarrollado en ningún sentido analítico, teórico, histórico, político o genealógico. Los autores a los que me refiero son Edgardo Castro en su *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011; y a Miguel Morey, *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014; y en *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014. Por no rememorar estudios anteriores que ni siquiera hacen mención del tema.



es decir, que no es una realidad trascendental,²⁴ ni un dato empírico, es un constructo del saber político, de la filosofía política, el cual, surge como un intento de dar inteligibilidad a un conjunto de instituciones y de prácticas de poder:²⁵ “El Estado es la idea reguladora de la razón gubernamental. Quiero decir con ello que el Estado, en este pensamiento político que buscaba la racionalidad de un arte de gobernar, fue ante todo un principio de inteligibilidad de lo real”.²⁶

Es decir, el Estado surge de un intento de comprensión de lo dado,²⁷ es una invención del pensamiento político, que por lo demás permite comprender la realidad desde relatos jurídico-filosófico e histórico-político.²⁸ Desde dichas comprensiones el Estado cobrará inteligibilidad y realidad para cumplir múltiples relaciones de poder, entre lo más relevante se pueden destacar dos aspectos que menciona Michel Foucault.²⁹ El primero es que se piense en el futu-

²⁴ “au lieu de partir des universaux pour en déduire des phénomènes concrets, ou plutôt que de partir des universaux comme grille d’intelligibilité obligatoire pour un certain nombre de pratiques concrètes, je voudrais partir de ces pratiques concrètes et passer en quelque sorte les universaux à la grille de ces pratiques”, Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard-Seuil, 2004, pp. 4 y 5.

²⁵ “El Estado que sería, si se quiere... no sé muy bien cómo decirlo... principio de inteligibilidad y esquema estratégico, digamos, para emplear una palabra anacrónica con respecto a la época de la que les hablo: la idea reguladora”, Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población...*, p. 328.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ “El Estado, por lo tanto, es un esquema de inteligibilidad de todo un conjunto de instituciones ya establecidas, todo un conjunto de realidades ya dadas”, *ibid.*, p. 329.

²⁸ “[...] el Estado funciona en esa razón política como un objetivo, es decir, algo que debe alcanzarse al término de las intervenciones activas de esa razón, esa racionalidad. El Estado es lo que debe haber al cabo de la operación de racionalidad del arte de gobernar”, *ibid.*

²⁹ “El Estado es, por lo tanto, principio de inteligibilidad de lo que es, pero también de lo que debe ser...Principio de inteligibilidad y objetivo estratégico; a mi parecer, esto propone su marco a la razón gubernamental que se denomina precisamente razón de Estado”, *ibid.*, p. 329.



ro, es decir, que se autoconserva.³⁰ El segundo, que toda relación sea microfísica o macrofísica no puede dejar de ser comprendida como parte de las relaciones que se establecen bajo la lógica de la razón de Estado³¹ y del principio de autoconservación:³²

El verdadero problema de esa nueva racionalidad gubernamental, por ende, no es tanto o únicamente la conservación del Estado en un orden general; es la conservación de cierta relación de fuerzas, la conservación, el mantenimiento o el desarrollo de una dinámica de fuerza. Pues bien, creo que para poner en acción una razón política que se definirá esencialmente a partir de la dinámica de fuerzas.³³

Entonces, se está ante el intento de establecer relaciones institucionales que generen un conjunto de relaciones de fuerza para

³⁰ “Ce que j’avais essayé de repérer, c’était l’émergence d’un certain type de rationalité dans la pratique gouvernementale, un certain type de rationalité qui permettrait de régler la manière de gouverner sur quelque chose qui s’appelle l’État et qui, par rapport à cette pratique gouvernementale, par rapport à ce calcul de la pratique gouvernementale, joue le rôle à la fois d’un donné, puisqu’on ne gouvernera qu’un État que se donne comme étant déjà là, on ne gouvernera que dans le cadre d’un État, c’est vrai, mais l’État sera en même temps un objectif à construire. L’État, c’est à la fois ce qui existe, mais ce qui n’existe encore pas assez”, Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique...*, pp. 5 y 6.

³¹ “Et la raison d’État, c’est précisément une pratique ou plutôt une rationalisation d’une pratique qui va se situer entre un État présenté comme donné et un État présenté comme à construire et à bâtir”, *ibid.*, p. 6.

³² “El Estado como manera de hacer, el Estado como manera de pensar; creo que no es, (con seguridad), la única posibilidad de análisis cuando se quiere hacer su historia, sino una de las posibilidades de suficiente fecundidad; fecundidad ligada, a mi juicio, al hecho de ver que, entre el nivel del micropoder y el nivel del macropoder, no hay nada parecido a un corte, y que cuando se hable de uno (no) se excluye al otro. En realidad, un análisis en términos de micropoderes coincide sin dificultad alguna con el análisis de problemas como los del gobierno y el Estado”, Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población...*, p. 409.

³³ M. Foucault, *ibid.*, pp. 340 y 341.



mantenerse, preservar las instituciones y crear nuevas instituciones, disciplinas, saberes y subjetividades.³⁴ Se crean mecanismos, dispositivos y tecnologías para gobernar tanto a nivel microfísico como macrofísico.³⁵ Estamos ante la elaboración de tres categorías principalmente: razón de Estado, arte de gobernar³⁶ y gubernamentalidad.³⁷ Pero antes de retomarlas para nuestros intereses, es perti-

³⁴ “L’art de gouverner doit alors fixer ses règles et rationaliser ses manières de faire en ses proposant en quelque sorte pour objectif de faire passer à l’être le devoir-être de l’État. Le devoir-faire du gouvernement doit s’identifier au devoir-être de l’État”, M. Foucault, *Naissance de la biopolitique...*, p. 6.

³⁵ Tal vez convenga revisar los trabajos de Sergio Pérez Cortés: “nuestro propósito ha sido sostener que Foucault participa en un proyecto genuinamente filosófico que descansa en una reflexión crítica que hace uso de la historia sin, por tanto, convertirse en un historiador o en un científico social. Reconstruir las condiciones históricas de posibilidad de ciertos saberes e instituciones o de ciertas formas de experiencia del sujeto trajo consigo, de manera inevitable, una serie de problemas en torno a la relación entre el pensamiento, su historia y la filosofía, es decir, colocó en el centro del debate la cuestión de la razón y la racionalidad”, Sergio Pérez, “Michel Foucault: las condiciones de una historia crítica”, en Gustavo Layva [ed.], *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, México, Anthropos, UAM-Iztapalapa, 2005, pp. 397 y 398; “[...] lo que hay es una crítica metódica a las categorías cruciales de las ciencias humanas, al objeto que es pensado, al sujeto que lo piensa, al sujeto que es pensado y que se piensa”, Sergio Pérez, “La crítica metódica de Michel Foucault”, en Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva [eds.], *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, México, FCE, UAM-Iztapalapa, 2012 (a), p. 522; “La genealogía se encargará entonces de mostrar la manera en que el individuo ha sido convertido en ‘objetivo’, en el ‘blanco’, de las acciones de un poder y de las reflexiones de un saber”, Sergio Pérez, “Tres formas de crítica a la razón de la modernidad: Hegel, Marx, Foucault”, en Sergio Pérez Cortés [coord.], *Itinerarios de la razón en la modernidad*, México, Siglo XXI-UAM-Iztapalapa, 2012 (b), p. 88.

³⁶ “J’ai voulu étudier l’art de gouverner, c’est-à-dire la manière réfléchie de gouverner au mieux et aussi et en même temps la réflexion sur la meilleure manière possible de gouverner”, M. Foucault, *Naissance de la biopolitique...*, p. 4.

³⁷ “También quise señalarles que esa *ratio* gubernamental, esa razón gubernamental, esbozaba algo que era a la vez su principio y su objetivo de la razón gubernamental, era el Estado”, M. Foucault, *Seguridad, territorio, población...*, p. 328.



nente detenerse en la reflexión genealógica que realiza Michel Foucault:

Mon problème est tout inverse. Je pars de la décision, à la fois théorique et méthodologique, qui consiste à dire: supposons que les universaux n'existent pas, et je pose à ce moment-là la question à l'histoire et aux historiens: comment pouvez-vous écrire l'histoire si vous n'admettez pas a priori que quelque chose comme l'État, la société, le souverain, les sujets existe?³⁸

Si bien el Estado no existe como una realidad trascendental, entonces se puede decir que se le inventa, no debemos olvidar que precisamente para los estudios genealógicos el origen no existe, en vez de él, está la invención, producto de relaciones de fuerza, rechazo y desprecio.³⁹ El Estado es inventado y creado por relaciones de fuerza, instituciones existentes, por los discursos jurídico-filosófico e histórico-político, por la razón gubernamental, por el racismo:

L'État, autrement dit, n'est ni une maison, ni une église, ni un empire. L'État est une réalité spécifique et discontinue. L'État n'existe que pour lui-même et par rapport à lui-même, quel que soit le système d'obédience qu'il doit à d'autres systèmes comme la nature ou comme Dieu.⁴⁰

Es decir, el Estado es una invención que se reproduce a sí mismo a partir de prácticas discursivas y prácticas institucionales. Desde él se inventa y se impone, a través de él (sus prácticas), una nueva realidad. La cual, encontrará su fundamento discursivo en el arte de

³⁸ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique...*, p. 5.

³⁹ Cfr. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, conferencia uno.

⁴⁰ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique...*, p. 6.



governar y la razón gubernamental.⁴¹ De esas tecnologías se desprenderá la invención de una serie de categorías políticas entre las que se encuentran: población, sociedad civil y nación:

Ya se oponga al Estado la sociedad civil, la población o la nación, de todos modos, éstos son los elementos que se ponen en juego dentro de la génesis del Estado y el Estado moderno. Y serán esos elementos, por lo tanto, los que van a jugarse, la historia de la razón de Estado, la historia de la *ratio* gubernamental, la historia de la razón gubernamental y la historia de las contraconductas opuestas a ella no pueden disociarse una de otra.⁴²

La invención del Estado moderno implica que a través de un conjunto de tecnologías de poder se puedan consolidar las relaciones de fuerza que han dado origen al mismo, se está ante las prácticas discursivas e institucionales que legitiman el monopolio de la violencia y el ejercicio de la misma para conservar al propio Estado.⁴³ Ahora bien, dicha relación de fuerza es analizada a partir de la narración del propio Estado,⁴⁴ más que de las prácticas institucionales:⁴⁵

⁴¹ “La política como *mathesis*, como forma racional del arte de gobernar. La razón gubernamental postula entonces el Estado como principio de lectura de la realidad y lo postula como objetivo e imperativo. El Estado es lo que rige la razón gubernamental, es decir, lo que hace que se pueda gobernar racionalmente de acuerdo con las necesidades; es la función de inteligibilidad del Estado con respecto a lo real y lo que hace que sea racional y necesario gobernar”, Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población...*, p. 329.

⁴² *Ibid.*, p. 408.

⁴³ “La materia prima, el objeto y al mismo tiempo el principio de inteligibilidad de la razón política ya no sería el incremento de los territorios, sino el crecimiento de las fuerzas del Estado;... la expansión de las fuerzas estatales;... la armonización de las fuerzas de los Estados en alianzas políticas y provisorias”, *ibid.*, p. 339.

⁴⁴ “Mi intención era señalarles que la aparición de una razón gubernamental dio origen a cierta manera de pensar, de razonar, de calcular. Esta manera de pensar, razonar y calcular es lo que en su tiempos se denominaba política”, *ibid.*, p. 328.

⁴⁵ “Alors donc ‘gouvernement’ au sens étroit, mais ‘art’ également, ‘art de gouverner’



En lo sucesivo, el arte de gobernar va a consistir, no en recuperar una esencia o permanecer fiel a ella, sino en manipular, mantener, distribuir, restablecer relaciones de fuerza, y hacerlo en un espacio de competencia que implica un desarrollo competitivo. En otras palabras, el arte de gobernar se despliega en un campo de relaciones de fuerza. Y eso es, a mi parecer, el gran umbral de modernidad de dicho arte.⁴⁶

Se puede afirmar que la obra de Michel Foucault, en la etapa genealógica, desarrolla la perspectiva de las relaciones de poder, sin entender otra cosa por él que relación de fuerza, es decir, el poder es relación de fuerza que se experimenta a partir de una situación y posición estratégica.

Ello lo plantea tanto para sus análisis microfísicos como para los macrofísicos, en este caso, a propósito del Estado, y un dispositivo que le permite incrementar su poder: las relaciones de fuerza que ejerce con respecto a los que forman parte de él, como sociedad civil, población, etcétera. Dicho dispositivo es lo que se denomina desde el siglo XVII policía.⁴⁷

La policía es el conjunto de las intervenciones y los medios que garantizan vivir, más que vivir, coexistir, serán efectivamente útiles a la

a sens étroit, puisque par 'art de gouverne' je n'étendais pas la manière dont effectivement les gouvernants ont gouverné. Je n'ai pas étudié, je ne veux pas étudier la pratique gouvernementale réelle, telle qu'elle s'est développée en déterminant ici et là la situation qu'on traite, les problèmes posés, les tactiques choisies, les instruments utilisés, forgés ou remodelés, etc.", Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique...*, p. 4.

⁴⁶ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población...*, pp. 355 y 356.

⁴⁷ "Desde el siglo XVII se empezará a llamar 'policía' el conjunto de medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de éste [...] la policía será el cálculo y la técnica que van a permitir establecer una relación móvil, pero pese a todo estable y controlable, entre el orden interior del Estado y el crecimiento de sus fuerzas", *ibid.*, p. 357.



construcción, al acrecentamiento de las fuerzas del Estado. Con la policía tenemos entonces un círculo que, a partir del Estado como poder de intervención racional y calculada sobre los individuos, va a volver al Estado como conjunto de fuerzas crecientes o que deben hacerse crecer, pero ¿por dónde va a pasar? Y bien por la vida de los individuos, que ahora, como simple vida, va a ser preciosa para el Estado.⁴⁸

Ese conjunto de relaciones de fuerza que fundan y funda la razón de Estado, el arte de gobernar y la razón gubernamental, permiten ampliar las funciones del Estado, que por un lado gobernará a la sociedad, la economía, la seguridad, la libertad y a la población; y por otro, a cada uno de los individuos en lo particular. En última instancia, el Estado inventa la policía para incrementar de manera exponencial su poder a través de nuevas relaciones de fuerza, pues ello le permite abrir una posibilidad en la modernidad que será, para algunos autores, el gran tema de la filosofía política: el golpe de Estado.

Digamos además que la policía es, el golpe de Estado permanente. Es el golpe de Estado permanente que va a darse, va a actuar en nombre y en función de los principios de su propia racionalidad, sin tener que amoldarse o modelarse según unas reglas de justicia establecidas en otra lado.⁴⁹

Foucault plantea un tema paradigmático de los Estados Modernos, y central para el pensamiento europeo en el siglo xx, con el análisis del golpe de Estado, ante la emergencia del nazismo, el fascismo y el racismo. El golpe de Estado permitirá garantizar, no sólo las rela-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 376.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 388 y 389.



ciones de fuerza a favor del Estado, sino establecer un límite ante las posibles amenazas al Estado. Ahora bien, tanto para nuestros fines, como dentro del desarrollo del pensamiento del propio Foucault, la principal amenaza es un conjunto de invenciones: del discurso de las razas, del racismo, de la mala raza, de la pureza de raza:

El racismo es, literalmente, el discurso revolucionario, pero al revés [...] fue una manera de dar vuelta esa arma, de utilizar su filo en beneficio de la conservación de la soberanía del Estado, una soberanía cuyo brillo y cuyo vigor no están asegurados ahora por rituales mágico-jurídicos sino por técnicas médico-normalizadoras.⁵⁰

La invención del racismo, de la pureza de la raza, de la mala raza, va a dar posibilidad de establecer nuevas relaciones de fuerza, va a permitir que el Estado invente nuevas subjetividades, nuevas poblaciones a las que habrá de gobernar y sobre las que se podrá ejercer una fuerza sin límites bajo el pretexto del peligro que representan para el propio Estado: “[...] el tema del Estado que era necesariamente injusto en la contrahistoria de las razas, va a transformarse en el tema inverso: el Estado no es el instrumento de una raza contra otra, sino que es y debe ser el protector de la integridad, la superioridad y la pureza de la raza”.⁵¹

El golpe de Estado y el racismo son un conjunto de prácticas Estatales que toma el análisis del Estado moderno; otro conjunto que adquiere dicho análisis tiene que ver con los conceptos que el liberalismo inventa:⁵² “Se puede hacer la genealogía del Estado mo-

⁵⁰ Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2001, p. 81.

⁵¹ *Ibid.*, p. 80.

⁵² “Estamos en el mundo del reglamento, el mundo de la disciplina. Debe advertirse con claridad, por lo tanto, que esa gran proliferación de las disciplinas locales y regionales que se presenciaron desde fines del siglo XVI hasta el siglo XVII en los ta-



dero y de sus diferentes aparatos a partir de una historia de la razón gubernamental. Sociedad, economía, población, seguridad, libertad; éstos son los elementos de la nueva gubernamentalidad cuyas formas, creo, aún conocemos en sus modificaciones contemporáneas”.⁵³

El liberalismo llevará a una discusión del Estado moderno con respecto a qué y cómo gobernar.⁵⁴ Pareciera ser que se inventa un discurso sobre la naturalidad de los fenómenos poblacionales y económicos, se trataría de reducir la intervención del propio Estado,⁵⁵ ello terminará siendo una gran contradicción y antinomia de la modernidad. La cual, consiste en cómo ejercer la razón de Estado, el golpe de Estado e incrementar la fuerza del Estado, establecer nuevas relaciones de fuerza del Estado y, a la vez, permitir que los acontecimientos sigan su curso ‘natural’. Es la enunciación de dos formas de ejercer el arte de gobernar pero que están superpuestas y que funcionan a partir de prácticas discursivas e institucionales distintas. Mientras en Europa, plantea Foucault, una línea de razón de Estado a la Gubernamentalidad, habría que detenerse en América Latina y resignificar histórica y contextualmente los conceptos de la biopolítica e incluso plantear nuevos conceptos a la luz del análisis histórico, antropológico y filosófico. “El Estado tiene a su cargo

lles, en las escuelas y el ejército se destaca contra el fondo de una tentativa de disciplinarización general, de reglamentación general de los individuos y el territorio del reino, en la forma de una policía ajustada a un modelo esencial urbano”, Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población...*, p. 390.

⁵³ *Ibid.*, p. 405.

⁵⁴ “Comercio, ciudad, reglamentación, disciplina: creo que éstos son los elementos más característicos de la práctica de la policía, tal como se la entendía en el siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII”, *ibid.*, pp. 390 y 391.

⁵⁵ “Como los mecanismos de seguridad o la intervención, digamos, del Estado tienen la función esencial de garantizar el desenvolvimiento de esos fenómenos naturales que son los procesos económicos o los procesos intrínsecos a la población, ése será el objetivo fundamental de la gubernamentalidad”, *ibid.*, p. 404.



una sociedad, una sociedad civil, y debe garantizar su gestión. Mutación fundamental, claro está, con respecto a una razón de Estado, a una racionalidad de policía que sólo tenía que ver con un agrupamiento de súbditos”.⁵⁶

Por todo lo anterior, se está ante el Estado moderno europeo que mostrará contradicciones irresolubles dentro del mundo europeo:

Por una parte, toda una sería de mecanismos correspondientes a la economía, a la gestión de la población, cuya función será, justamente, incrementar las fuerzas del Estado; por otra, un aparato o una cantidad determinada de instrumentos que van a asegurar la prohibición o la represión del desorden, las irregularidades, las ilegalidades, los diversos tipos de delincuentes.⁵⁷

Pero más allá de las contradicciones en Europa, me interesa plantear las contradicciones que se dan en América Latina con respecto a dicha invención y extrañeza.

V

Tanto Giorgio Agamben como Roberto Esposito desarrollan marginalmente la invención del Estado. Por ello, es pertinente detenerse brevemente en ello, pues sin duda son autores que han contribuido, de forma destacada, en la continuación de los estudios genealógicos, biopolíticos y tanapolíticos.

Aunque Giorgio Agamben plantea y equipara a la filosofía política con la metafísica, o se podría decir, que la filosofía sólo produce metafísica y, sin lugar a dudas, la filosofía política no podría ser la

⁵⁶ *Ibid.*, p. 401.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 404.



excepción. Es decir, el conjunto de conceptos modernos que elabora y reelabora continuamente no dejan de ser mera especulación metafísica.⁵⁸ Al ser toda la filosofía política metafísica, el Estado moderno sería una invención. Lo anterior, está en concordancia a lo planteado en el subapartado anterior y se desarrolló a lo largo de este libro. Se puede aceptar que el Estado no es un dato trascendental, sino una invención. Igual que otros conceptos como nación, nacionalidad:⁵⁹

No es posible comprender el desarrollo ni la vocación ‘nacional’ y biopolítica del Estado moderno en los siglos XIX y XX, si se olvida que en su base no está el hombre como sujeto libre y consciente, sino, sobre todo su nuda vida, el simple nacimiento que, en el paso del súbdito al ciudadano, es investida como tal con el principio de la soberanía.⁶⁰

La pertenencia y la identidad, la unidad, la homogeneidad, la igualdad, no se dan por nacimiento, nacionalidad no es una cuestión de nacimiento, ni la nación surge de ello.⁶¹ Es decir, el Estado moderno, junto con la soberanía y la nación forman parte de la invención del pensamiento moderno; el cual, llevó a la construcción de rupturas que garantizan la continuidad de la propia invención: del Estado.

⁵⁸ “La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos”, Giorgio Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 17.

⁵⁹ “La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo y lo que llamamos *campo de concentración* es precisamente tal separación. A un orden jurídico sin localización (el estado de excepción, en el que la ley es suspendida) corresponde ahora una localización sin orden jurídico (el campo de concentración, como espacio permanente de excepción)”, G. Agamben, *op. cit.*, p. 223.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁶¹ “La ficción implícita aquí es que el nacimiento se haga inmediatamente *nación*, de modo que entre los dos términos no puede existir separación alguna”, *idem*.



Pero ellos no son permanentes ni definitivos, sino que se inventan y reinventan continuamente.⁶² La filosofía política moderna, junto con la metafísica, redefine los conceptos y las fronteras al no tener una existencia trascendental: “Las cesuras biopolíticas son, pues esencialmente móviles y aíslan en cada ocasión en el *continuum* de la vida una zona que está más allá de él y que lleva consigo un proceso de *Entwürdigung* y de degradación cada vez más acentuado”.⁶³

El límite de esa invención se da, en lo que Agamben denomina, Estado de excepción, el campo de concentración y el racismo.⁶⁴ Con lo que se está ante el límite de la invención del Estado, pues es la aplicación de la exclusión definitiva del mismo. Es decir, el Estado en lugar de llevar a la igualdad, libertad y fraternidad, reduce a los que lo conforman a una *nuda vida*.⁶⁵ De hecho, se puede afirmar que los conceptos de la filosofía política moderna son paradigmáticos, pero en última instancia una invención.⁶⁶

Roberto Esposito, más allá de Giorgio Agamben, plantea que la comunidad es algo ajeno y hostil para el individuo.⁶⁷ El cual intenta

⁶² “Una de las características esenciales de la biopolítica moderna [...] es su necesidad de volver a definir en cada momento el umbral que articula y separa lo que está dentro y lo que está afuera de la vida”, Giorgio Agamben, *Homo Sacer: ...*, p. 166.

⁶³ G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 88.

⁶⁴ “[...] la biopolítica del racismo va, por decirlo así, más allá de la raza y penetra en un umbral en el que ya no cabe establecer cesuras”, *ibid.*, p. 89.

⁶⁵ Sobre este, y otros conceptos del pensamiento filosófico de Agamben, se abordarán en el primer capítulo de este libro.

⁶⁶ *Cfr. Signatura rerum, Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.

⁶⁷ “La comunidad —en su significado más amplio de relación entre los hombres— no es uno de los tantos contenidos posibles de la filosofía, tampoco uno de sus problemas. Es su forma misma, una vez que el pensamiento, incluso en la modalidad más ‘singular’, sólo adquiere sentido a partir del horizonte común en el que, de todos modos, se sitúa”, Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 113.



ser regulado por el miedo, la culpa y la ley. Es una imposición y no un *a priori* histórico. Se puede decir que para este autor la comunidad es una invención de la filosofía política, ella es la imposición de la modernidad desde Hobbes a la fecha. De la misma surge una confrontación irreductible, que se da a partir de un conjunto de dispositivos inmunitarios:

El Estado moderno no sólo elimina el miedo a partir del cual originariamente se genera, sino que se funda precisamente en él, haciéndolo motor y garantía de su propio funcionamiento. Esto significa que una época —la modernidad— que se define a sí misma sobre la base de la ruptura con el origen, lleva por eso dentro de sí una impronta indeleble de conflicto y de violencia.⁶⁸

En donde el enemigo es lo que recorre todo el cuerpo político, es decir, que para el análisis biopolítico todo sujeto es potencialmente un enemigo.⁶⁹ Para que el Estado o la comunidad existan se requiere una imposición, producto de la violencia; el Estado que genera violencia a través de la ley:⁷⁰

La ley —no la voluntad— está en el origen de la comunidad, hasta tal punto que se podría llegar a decir que comunidad y ley son lo mismo: ley *de* la comunidad, en el doble sentido del genitivo: La ley prescribe la comunidad, que a su vez constituye el ámbito de pertinencia de la

⁶⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁹ “Esto quiere decir que la relación que une a los hombres no es la de amigo y enemigo, ni de enemigo y amigo, sino de enemigo y enemigo, dado que cada amistad temporaria es un instrumento [...] para la gestión del único vínculo social posible, es decir, el de la enemistad”, *ibid.*, p. 64.

⁷⁰ “Ya al pasaje, que hemos reconstruido anteriormente, del estado de miedo al miedo al Estado, provoca más de una perplejidad”, *ibid.*, p. 68.



ley. La ley es el orden de las cosas, en cuanto es el *nexus*, el *logos*, la *Urform*, que las mantiene unidas. Ella es la archidonación del mundo como ‘lugar común’ de los hombres.⁷¹

De forma paradójica la comunidad es una necesidad de la vida que lleva a la muerte.⁷² Ello desde la perspectiva de Esposito, pues para el pensamiento filosófico latinoamericano y antropológico es una condición de posibilidad de la vida y del individuo.

VI

Como parte del acercamiento al debate sobre el Estado en América Latina, es pertinente retomar algunos planteamientos de diversos autores que muestran la extrañeza que causa el concepto y la, supuesta, realidad del mismo.⁷³ Esto se puede percibir en formulaciones filosóficas o en relatos historiográficos, como a continuación se mostrará. De forma breve se recurre a dos historiadores: Enrique Florescano y Calos Montemayor, a un antropólogo: Héctor Díaz Polanco y, finalmente, a un filósofo: Luis Villoro.

Es pertinente comenzar con un par de historiadores que formulan distintos relatos historiográficos, pero en ambos casos el concepto de Estado, una vez que se funda México y desaparece la colonia, la Nueva España, se plantearía la existencia del Estado liberal, pero en

⁷¹ *Ibid.*, pp. 116 y 117.

⁷² “La vida en último análisis no es sino deseo (de comunidad), pero el deseo (de comunidad) se configura necesariamente como negación de la vida”, *ibid.*, p. 196.

⁷³ “El Estado es la *comunidad política institucionalizada*. Es decir, se trata del *estado de haberse dado instituciones suficientes para la vida cotidiana y el gobierno de la totalidad de la comunidad política*”, Enrique Dussel, *Filosofía política. Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009, p. 250.



ambos se verá que éste o bien no existe o resulta totalmente ajeno y hostil a los llamados pueblos originarios. Es decir, que continuando con nuestra perspectiva genealógica, no se percibe al Estado como dato empírico, ni realidad trascendental, sino como el intento de dar inteligibilidad a un conjunto de instituciones, desde donde se establece un dominio a partir de relaciones de fuerza, se impone una supuesta comunidad, la nación no existe y se funciona desde el racismo.

En el caso del historiador Enrique Florescano, la formulación del concepto de Estado es pertinente, porque él no plantea que el resultado del proceso de independencia sea lo que se podría denominar el Estado mexicano, sino indica que durante el siglo XIX en México se experimenta la constitución de una nación (concepto que por lo demás será problematizado en el segundo capítulo).⁷⁴ El resultado del proceso de independencia no es un Estado armónico, ni un pacto incluyente, ni siquiera la pacificación del país, sino que se está ante el intento de construir una nación:

Entre 1821 y 1846 los mexicanos ensayaron las más variadas formas de organización política: monarquía constitucional, república central, dictadura [...] De ninguno de esos moldes surgió la armazón política capaz de contener las desordenadas pulsiones partidistas que combatieron en la arena nacional. Inmersas en la afirmación de sus propios principios, sin percibir jamás que el arte de la política es una construc-

⁷⁴ “El siglo XIX es uno de los tránsitos históricos más cargados de promesas en la historia de México. Su trayecto se inaugura con el ascenso del país a la vida independiente, la construcción de la república y el trazo ilusionado de un modelo de la nación. Y al mismo tiempo es una época castigada por acontecimientos atroces; erosión de la unidad interna, lucha de fracciones, ingobernabilidad, invasiones extranjeras, pérdida de más de la mitad del territorio, guerra civil, trauma político, descalabro moral.”, Enrique Florescano, *Historias de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002, p. 317.



ción plural, un juego entre diversos intereses, que para ser manejados con cordura exigen primero ser aceptados como tales por las partes beligerantes.⁷⁵

Ante la imposibilidad de pacificar y conciliar los distintos intereses en el país, será hasta el siglo xx cuando se constituya el Estado mexicano. Además de las luchas y confrontaciones entre liberales y conservadores, se da una lucha contra los pueblos indígenas u originarios, mismos que nunca fueron incluidos en el proyecto de nación ni en el pacto que daría pauta al Estado mexicano: “Los problemas interétnicos se agudizaron cuando se quiso imponer al país, formado por grupos sociales de tradiciones encontradas, un proyecto histórico que en lugar de incluir a sus diversos componentes, excluía a una o más de sus raíces”.⁷⁶

Exactamente este es el tema con respecto al debate sobre la invención del Estado en México, y de manera general en América Latina. El proyecto que se inaugura una vez alcanzada la independencia del imperio español resulta ser una imposición para los pueblos originarios:⁷⁷ “Podría entonces decirse que el origen del drama que por cien años impidió fundar la nación fue un pecado original: desde el nacimiento de la república ninguna de las fuerzas políticas que la nutrían le dio cabida a las naciones indígenas en su proyecto histórico”.⁷⁸

Es decir, se está ante una situación histórica que es ajena a los pueblos de esta zona del mundo. Resultado de la imposición que se

⁷⁵ *Ibid.*, p. 318.

⁷⁶ Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación*, México, Taurus, 2001, p. 310.

⁷⁷ “Muy pronto esa crisis cobró dimensiones inesperadas, porque ni el proyecto de fray Servando ni el de los llamados ‘indigenistas históricos’ figuraban los grupos étnicos realmente existentes, sino sólo los idealizados ancestros que según esta interpretación habían construido la nación indígena”, *ibid.*, p. 312.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 314.



pretende hacer, imposición de un conjunto de instituciones, las cuales, se van inventando y no responde a la realidad ni al contexto histórico, a partir de dicha imposición e invención se dará pauta a una ruptura que abarca desde principios del siglo XIX hasta inicios del siglo XXI. La invención y la imposición tienen sus orígenes en el clásico planteamiento liberal de negar la comunidad y afirmar la individualidad: “Más tarde, José María Luis Mora y la mayoría de los liberales adoptaron la tesis y proclamaron que ‘no hay más derechos en la naturaleza y en la sociedad que los individuales’”.⁷⁹

Con ello se niega la realidad histórica con respecto a la existencia de comunidades históricas, pueblos indígenas u originarios, que anteceden la llegada de los conquistadores españoles. Dichas comunidades históricas van a ser atacadas e intentarán desintegrarlas con las nuevas prácticas discursivas y las institucionales liberales. Entre las más socorridas: obligarlos a que no hablen su idioma, imponerles una religión, que olviden su pertenencia a una comunidad.⁸⁰

Se puede afirmar, desde la perspectiva de Enrique Florescano, que el siglo XIX es la evidencia histórica en donde se muestra la invención del Estado y la extrañeza que él causa a las comunidades históricas. Ambas situaciones (invención y extrañeza) se expresan a través de la violencia. Una primera violencia es el intento de imponer y fijar al Estado en una realidad donde no existe, en dicho intento se dará por casi cien años una lucha interna entre facciones por

⁷⁹ *Ibid.*, p. 315.

⁸⁰ “Para integrar a los indígenas a la nación, proponía que se les instruyera en la verdadera ‘religión católica; pero libre de errores y preocupaciones, en su pureza, en su verdad’. En segundo lugar, decía que ‘el sistema de comunidad y de aislamiento que debe quitarse completamente’. E insistía en una propuesta que habría de repetirse hasta nuestros días: ‘Debe procurarse [...] que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuera posible. Sólo de este modo [...] formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera’, *ibid.*, p. 319.



apoderarse de las instituciones que se van conformando y contra otros grupos, ya sean las comunidades históricas u otros grupos políticos. Es decir, que el Estado será producto de esa lucha, de esa violencia:

La secuela de pronunciamientos, luchas fratricidas, rebeliones, tragedias colectivas, ingobernabilidad, despojos territoriales y debacles social que recorre el siglo XIX está relacionada con la virtual inexistencia del Estado y el persistente anhelo liberal de constituirlo y hacer de él el vértice de la política nacional.⁸¹

Una segunda violencia es la que el Estado institucionaliza cuando se ha logrado consolidar, la cual, se acentúa contra las comunidades históricas, es decir, ellas enfrentan la violencia institucionalizada que permitirá surgir al Estado y estabilizarlo. Se está ante un conjunto de proyectos históricos que no pueden ser reducidos e incluidos en la nueva invención moderna, el Estado será la antítesis de las comunidades históricas:⁸²

La violencia extrema que caracterizó a las relaciones entre el Estado y las etnias indígenas en el siglo XIX debe entenderse como una consecuencia de la polaridad entre una concepción nacional intolerante y una mentalidad de pueblos identificados por lenguas y costumbres tradicionales, reacios al cambio y temerosos del contacto con el exterior.⁸³

Por otra parte, a partir de una revisión de la construcción historiográfica del historiador Carlos Montemayor, se puede comprender

⁸¹ *Ibid.*, p. 398.

⁸² “Una de las obsesiones de los políticos del siglo XIX fue instaurar el Estado nacional”, Enrique Florescano, *Historias de las historias de la nación...*, p. 347.

⁸³ Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación...*, p. 443.



al Estado Mexicano como ajeno a la realidad en su propio territorio, de hecho una estrategia del propio Estado es despojar de sus zonas de vida a las comunidades históricas: “[...] el elemento esencial que definió la actitud del México independiente frente a los pueblos indios siguió siendo la propiedad de la tierra. No importaba tanto declarar la inexistencia del *indio*, como derivar de ello la inexistencia de las propiedades de los pueblos indios”.⁸⁴

Un aspecto de la estrategia para construir el Estado Mexicano fue el despojo de la tierra a las comunidades, ello responde a la lógica de acumulación y a la estrategia liberal de ruptura de la comunidad histórica.⁸⁵ Este despojo resulta central dentro de la estrategia de violencia, pues con ello no sólo se priva de territorios históricos a las comunidades históricas, sino de recursos materiales y simbólicos para la vida. Sin territorio no hay alimentos. Como legitimación del despojo se reproduce un discurso racista, uno de raza que identifica como un mal a los pertenecientes a las comunidades históricas, es decir, el quitarles las tierras permitirá superar dicho mal que se percibía como una inferioridad:

Para los liberales del siglo XIX el indio era una carga que la colonia había heredado a la ‘nación’, un obstáculo para el desarrollo y la modernidad. Los gobiernos de México partieron de esta supuesta inferioridad de los pueblos indios y se propusieron redimirlos, en algunos casos mediante una nueva esclavitud o servidumbre; en otros por la represión.⁸⁶

⁸⁴ Carlos Montemayor, *Los pueblos indios de México hoy*, México, Planeta Mexicana, 2001, p. 96.

⁸⁵ “El pensamiento liberal se oponía frontalmente a la orientación comunal de la propiedad; por tanto, el apoderamiento de las tierras de estos pueblos fue el paso a seguir. Esto también determinó la resistencia de las comunidades indígenas en múltiples formas a lo largo del siglo”, *ibid.*, p. 67.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 68.



Pero no sólo se produce un discurso del mal, de la inferioridad y racista, sino que la invención, sea el Estado o la nación, verá como extraño a quien le antecede históricamente. Es decir, con ello se termina de construir una visión fetichizada de la realidad, se pasa de la invención e imposición del Estado y de la nación, que son extrañas para las comunidades históricas, a la concepción que lo extraño para el Estado y la nación son las comunidades históricas y sus integrantes.

Por su parte, el antropólogo, Héctor Díaz Polanco, plantea que el Estado es producto de una expansión y concepción evolucionista. Hay un conjunto de concepciones modernas como progreso, libertad, superioridad y civilización, que se imponen desde el Estado.

La gradual expansión del sistema-mundo, sirviéndose de la organización nacional, extendió los alcances del ‘malestar cultural’ y complicó su carácter [...] Uno de esos accesos, entonces aferrado a la fe en el progreso y al entusiasmo por la uniformidad civilizadora, se produjo con particular fuerza en la segunda mitad del siglo XIX, época del evolucionismo unilateral.⁸⁷

Entonces, se crea una fisura en las prácticas discursivas e institucionales que el Estado moderno impone, o se acepta el progreso, la libertad, la civilización y la supremacía del individuo, o se está en el atraso, servidumbre, incivilización y la comunidad arcaica. Cabe mencionar que el Estado produce un discurso que se desarrolla en dos direcciones, invención que toma como realidad uno de los dos elementos del discurso (progreso, libertad, civilización, superioridad) e inventa una realidad en las que las comunidades históricas son reducidas a la inferioridad; es decir, que la realidad es mitificada a partir del racismo y del progreso: “Se trata de los viejos adver-

⁸⁷ Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2010, p. 132.



sarios, enfrentados desde finales del siglo XVIII: el espíritu de las luces frente al espíritu del pueblo (*volksgeist*); el racionalismo de origen francés frente al romanticismo de cepa alemana [...] originó la falsa disyuntiva entre universalidad y particular”.⁸⁸

En el relato historiográfico y antropológico, más allá de la extrañeza que se expresa con respecto al Estado, el discurso filosófico también muestra su perplejidad ante el Estado moderno en México y América Latina. El horizonte filosófico político por excelencia es el pensamiento moderno, liberal y contractualista:⁸⁹

¿Cuál es la asociación política deseable? Para averiguarlo recurriremos a un viejo expediente. El pensamiento moderno tuvo preferencia por presentar la asociación política como el resultado de un contrato voluntario entre individuos. Antes, reinaría un ‘estado de naturaleza’, ausente de todo poder político. Sobre él se construiría el Estado.⁹⁰

El contractualismo se inicia con reduccionismo y falacias, nunca ha existido el estado de naturaleza, no hay acuerdo voluntario entre individuos. En su lugar están las comunidades históricas, las colectividades pertenecientes y constitutivas de ellas. Pero sí se impondrá un proyecto sobre los demás, mismo que sólo puede ser por la fuerza, por ello, Luis Villoro plantea:

La realidad es diferente. La sociedad no está constituida por individuos aislados, sino por una multiplicidad de comunidades y agrupaciones

⁸⁸ H. Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez, *México diverso. El debate por la autonomía*, México, Siglo XXI, 2002, p. 32.

⁸⁹ “El contractualismo responde a un rasgo de la modernidad: la racionalización de la sociedad, su concepción como una entidad colectiva homogénea, reducible a un conjunto de relaciones entre individuos iguales”, Luis Villoro, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, México, FCE, El Colegio Nacional, 2006, p. 251.

⁹⁰ *Idem*.



en que se integran los individuos; la asociación política no se basa en un contrato consciente entre sujetos libres, sino en la aceptación tácita que se impone a los individuos al socializarlos desde su nacimiento; el poder es resultado de un hecho bruto antes que de un contrato: una imposición por la fuerza.⁹¹

El Estado es una imposición por la fuerza para las comunidades históricas, incluso para los que no pertenecen a ellas, es un presupuesto de su existencia, pues una vez que nacen lo hacen bajo una relación de fuerza que se les impone, nunca hay consentimiento, se resuelve de facto.

El Estado moderno nace a la vez del reconocimiento de la autonomía de los individuos y de la represión de las comunidades a las que los individuos pertenecen. Desde su origen lo persigue una paradoja: propicia la emancipación de la persona y violenta los contextos colectivos en que la persona se realiza.⁹²

Luis Villoro, de forma implacable, muestra que el Estado no coincide con la nación ni con las naciones, es relevante la distinción porque no entiende por nación un proyecto político moderno, sino un conjunto de comunidades históricas que anteceden a la modernidad y a la pretensión de unificación. Esa distinción da pauta a que afirme: “Si entendemos por ‘Estado’ un poder político administrativo unificado, soberano, sobre un territorio limitado, que se reserva en él el monopolio de la violencia legítima, no siempre las naciones han coincidido con un ‘Estado’”.⁹³

⁹¹ *Idem.*

⁹² Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 2002, p. 80.

⁹³ *Ibid.*, p. 17.



Desde ya queda indicado un tema central en la obra de Luis Villoro: la distinción entre naciones, pueblos, culturas y Estado, discusión que abordaremos en el tercer capítulo de este libro. Por lo mientras, cabe mencionar que la pretensión de la modernidad de crear una unidad política homogénea no fue posible en América Latina, debido a la diversidad de comunidades históricas previamente existentes a dicha pretensión:⁹⁴

El Estado-nación moderno logra su consolidación definitiva con las revoluciones democráticas de los siglos XVIII y XIX [...] La sociedad no es vista ya como una compleja red de grupos disímolos, asociaciones, culturas diversas, que ha ido desarrollándose a lo largo de la historia, sino como una suma de individuos que convienen en hacer suya una voluntad general.⁹⁵

Ese conjunto de falacias van a permitir que se constituya un poder hegemónico, lo cual, lleva a plantear el Estado como dominación; es decir, no como acuerdo intersubjetivo, sino como dominación política:⁹⁶

Invencción de un grupo, el Estado-nación es resultado del dominio político de ese grupo sobre los demás. El espacio que ofrece para la realización de una nueva comunidad cultural es también el que permite la dominación de un grupo hegemónico mediante el monopolio de la violencia.⁹⁷

⁹⁴ “En América Latina, por ejemplo, la conciencia de la pertenencia a una nación específica precedió a su establecimiento como Estado”, *idem*.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁶ “El Estado-nación, consagrado por las revoluciones modernas, no reconoce comunidades históricas previamente existentes; parte desde cero, del ‘estado de naturaleza’, y constituye una nueva realidad política”, *idem*.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 34.



Ahora bien, dicha dominación se encubre a partir de reforzar una serie de prácticas discursivas y prácticas institucionales. Sin lugar a dudas, se ha elaborado un discurso filosófico que plantea la libertad, la igualdad, la seguridad, la vida y la propiedad como aspectos centrales que fundamentan la existencia del Estado.⁹⁸ Pero Luis Villoro plantea, confrontando dichas prácticas discursivas y clasificándolas como ideología, que al final de cuentas hay una visión unitaria de la sociedad y que todos los integrantes de la misma tienen que aceptarla:⁹⁹ “En todos los casos, una visión particular, propia de un grupo tiene que presentarse como si fuera la única válida para todo miembro de la sociedad. La concepción de bien común se convierte en ideología”.¹⁰⁰

El establecimiento del Estado moderno, sea para garantizar un orden o algún tipo de seguridad, se termina convirtiendo en dominación política, se implanta por la violencia, desconoce a las comunidades históricas y se impone de facto a todos los ciudadanos.¹⁰¹

Aunque el poder se justifique por el mantenimiento de la seguridad y el orden, no puede reducirse a esa función, para ser aceptado volunta-

⁹⁸ “El bien común de cualquier asociación política debe cumplir valores de la asociación como tal y de todos y cada uno de sus miembros. ¿Cuáles serían éstos? Se han mencionado varios; los más frecuentes son: seguridad, paz, orden, libertad, igualdad, solidaridad”, L. Villoro, *El poder y el valor: fundamentos...*, p. 269.

⁹⁹ “Las ideologías del orden cumplen una función: permiten la aceptación general de un convenio conforme al poder [...] Ponen el orden al servicio del más fuerte, consagran la desigualdad y la dominación”, *ibid.*, p. 280.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 279.

¹⁰¹ “El establecimiento de un orden político fue la primera respuesta racional contra el mal radical: la disgregación y la violencia generalizada. Pero la asociación para el orden crea un mal segundo: la dominación. La dominación es una segunda forma de disgregación y de violencia. Aísla a las personas y a los grupos, al oponerlos entre sí; la violencia que ejerce ya no es desordenada, consiste en la opresión misma del orden político”, *ibid.*, p. 280.



riamente por todos. Porque el hombre necesita resguardarse de la inseguridad, pero también del sin sentido. Para aceptar de buena gana un orden de dominación, requiere que le muestre cómo su pertenencia a él dota a su vida de un sentido. Una pregunta inquieta al poder ¿Cómo dar un sentido superior a la pertenencia a un orden político, sin romper con la estructura de dominación?¹⁰²

La reflexión de Luis Villoro, precisamente con esa postura, toma otros caminos, alejados, por el momento, de los intereses de este libro.

VII

Este libro se escribe dentro del marco del Proyecto PAPIIT IN400412 que se intitula *Genealogía y Deconstrucción del concepto de Dignidad de los pueblos originarios desde el pensamiento latinoamericano*, que coordina la Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero. El cual, es financiado por la DGAPA de la UNAM y permitirá la publicación del mismo. También agradezco todo el apoyo al Dr. Adalberto Santana, director del CIALC, quien brindó todo el apoyo y dio todas las facilidades para la presente publicación.

¹⁰² *Ibid.*, p. 279.

Capítulo I



TRES DISCURSOS GENEALÓGICOS EUROPEOS

La genealogía pone en cuestión a la modernidad, en específico podemos afirmar que lo que está a discusión, en lo que se refiere al pensamiento político y a los procesos histórico-políticos, es la concepción del Estado moderno.¹ El objetivo de este capítulo es analizar la producción que existe desde la filosofía, en especial la perspectiva genealógica, con respecto al Estado, lo cual, implica el uso de categorías como: biopoder, biopolítica, racismo de Estado, anormal, enemigo interno, guerra interna, producción de verdad, Estado, musulmán, testimonio, campo, Estado de excepción, nuda vida, dispositivo inmunitario, tanapolítica y genocidio.² Es precisamente la

¹ Ana Luisa Guerrero realiza un análisis con respecto a los planteamientos filosóficos políticos de la modernidad: “El paso de la comunidad imperfecta a la perfecta está mediado por el pacto, este concepto es el antecedente del que se observará en las teorías de Hobbes y de Locke, en el sentido de que sólo a través de éste se realiza la unión voluntaria de ceder el poder de toda la comunidad al gobernante; el pacto es la vía que da origen a la comunidad perfecta o sociedad política”, Ana Luisa Guerrero, *Filosofía política y derechos humanos*, México, UNAM, 2014, p. 103.

² “[...] la biopolítica alude a algo que atraviesa el modo en que acontece el ordena-



reflexión sobre la constitución y funcionamiento del Estado, lo que da pie a resignificarlo como una institución en permanente conflicto.³

Así, la pretensión de que el Estado moderno es producto de un pacto, de un contrato social, no corresponde a lo acontecido históricamente, ni se usa la idea de Estado de naturaleza como una construcción que permita legitimar la emergencia del Estado moderno.⁴ El gran giro que realizan los estudios genealógicos está en la perspectiva histórica y binaria; del conflicto y las rupturas que desarrolla y de las que parte, pues con ella plantea una fractura insuperable e irresoluble en el propio proceso de formación del Estado y su devenir; se está ante el conocimiento y comprensión de qué modalidad adquiere en la sociedad binaria y la solución temporal que da a las relaciones de fuerza que ahí se experimentan.⁵

miento de lo social, algo que se precipita en las formas y maneras diversas en las que se plasma el con-vivir”, Ignacio Mendiola, “La biopolítica como un pensar fronterizo”, en Ignacio Mendiola Gonzalo [ed.], *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 10.

³ “En primer lugar; Foucault adopta claramente la perspectiva de que el ‘hombre moderno es un animal’ [...] La noción foucaultiana de biopolítica depende de una comprensión de la animalidad en los términos de ‘la vida del cuerpo y de la vida de la especie’”, Vanessa Lemm, “El umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault y la cuestión de la vida animal”, en Ignacio Mendiola Gonzalo [ed.], *Rastros y rostros de la biopolítica*, p. 117.

⁴ Ana Luisa Guerrero nos aclara: “El estado de naturaleza es uno de los conceptos de la iusfilosofía más famoso y más discutido. Con Hobbes se inaugura la hipótesis del hombre en condiciones natural que no puede ser considerada en parte alguna de la historia”, Ana Luisa Guerrero, *op. cit.*, p. 172. Más adelante agrega la filósofa: “Hobbes habla del estado de naturaleza no en el sentido del hombre carente de casa, ropa, comercio, familia, etcétera, sino en el sentido del hombre que carece de pactos o contratos duraderos; se refiere a las relaciones de los hombres sin la regulación de su conducta por una organización política fundada en acuerdo apoyado por una fuerza unificadora”, *ibid.*, p. 174.

⁵ Aunque cabe matizar que desde las visiones que sostienen la concepción del pacto como un elemento central de la fundación del Estado moderno tampoco se afirma la relación entre autoridad y súbdito como armónica: “¿Cuáles son las



Esto nos pone ante un conjunto de temáticas de la filosofía política, como: definición de poder, constitución del Estado, del Estado moderno, pertinencia de los análisis genealógicos y biopolíticos, tanapolítica, genocidio y dispositivos inmunitarios.

Es pertinente dejar expuesta, desde la introducción a este capítulo, una de las definiciones que Michel Foucault plantea del Estado: “El Estado [...] no es otra cosa que el modo en que estos dos conjuntos continúan llevando adelante, de forma aparentemente pacífica, su guerra”.⁶ Esta perspectiva de la sociedad que está dividida en dos, de una sociedad binaria, es producto de un discurso histórico político a propósito del Estado.⁷ Es de destacar también que el propio Giorgio Agamben, en el desarrollo de sus estudios biopolíticos, plantea la tensión que hay entre la nuda vida y el Estado de excepción.⁸ Por su parte, Roberto Esposito plantea la inmunitas como paradigma moderno.

Para llevar a cabo dicho análisis expondré en qué sentido se puede realizar una recuperación de la genealogía como método que nos revele el conflicto social que subyace en las políticas de Estado hacia los pueblos originarios. Se realizó una lectura de tres filósofos europeos. Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Esposito.

fuentes del poder político? Ya hemos visto que la respuesta a esta pregunta constituye la filosofía política de la gestación de los derechos humanos, que interpretamos como un proceso que comenzó con el resquebrajamiento de la idea de que las relaciones entre las autoridades y los súbditos son armónicas”, *ibid.*, p. 199.

⁶ Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 96.

⁷ “Se trataba —y para mí se trata aún— de intentar ver de qué modo, en Occidente apareció un análisis (crítico, histórico, político) del Estado, de sus instituciones, y de sus mecanismos de poder, llevado a cabo en términos binarios”, *idem*.

⁸ “La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zoé-bíos*, inclusión-exclusión”, Giorgio Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 18.



LA GENEALOGÍA POLÍTICA EN MICHEL FOUCAULT

Es conveniente aclarar que un aspecto del pensamiento del filósofo francés Michel Foucault ha sido retomado por las ciencias sociales en su esmero por explicar al Estado,⁹ el cual, es recuperado a partir de la categoría de biopolítica, que en uno de sus sentidos tendría por fin regular la vida de la población, por lo que identifica y construye un discurso sobre la normalidad, el enemigo y la guerra interna; es un discurso que el propio Foucault indica se expresa en un lenguaje pseudomilitar, mismo que permitirá excluir a sectores de la población bajo el argumento de defender a la propia población; es decir, otro de sus sentidos se manifiesta en defender a la parte de la población, que se ha definido como normal de la que se ha definido como anormal. La biopolítica funciona bajo la tensión normal-anormal, a partir de lo cual se puede excluir con las instituciones de encierro, como: hospital, hospital psiquiátrico o cárcel, por un lado y, por otro, haciendo morir.¹⁰

Recordemos que para Foucault hay una lucha por la verdad, pues ésta aporta un plus de fuerza a las relaciones de poder, que acontece a nivel discursivo y tiene efectos más allá del mismo, hay una relación directa entre lucha por la verdad, discurso, saber y poder.¹¹

⁹ Cabría mencionar a Antonio Negri y Michel Hard en su libro *Imperio*, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Giacomo Marranao, Maurizio Lazzarato.

¹⁰ “No hay violencia más desquiciante que la que el sistema ejerce sobre todos los aspectos de la vida; sobre lo público y sobre lo privado, sobre el alma y sobre el cuerpo, sobre la vigilia y sobre el sueño. Una violencia que carcome tu humanidad, que te hace temer al otro como a ti mismo, que te hace odiar al otro como a ti mismo”, Armando Bartra, “Preámbulo: la modernidad bárbara”, en Carlos Rodríguez Wallenius y Ramses Arturo Cruz Arenas [coords.], *El México bárbaro del siglo XXI*, México, UAM-Xochimilco, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2013, p. 30.

¹¹ “La regularidad del campo epistémico, y la homogeneidad en el modo de formación del discurso, es lo que hace que éste sea utilizable en las luchas, que son, por su parte, extra discursivas”, Michel Foucault, *Genealogía del racismo...*, p. 218.



Lo anterior permite plantear que en una de las lecturas, tanto de Foucault como de la biopolítica, se abre la posibilidad de la tanapolítica. Pero la cuestión es que para concretar la posibilidad de hacer morir por parte de una sociedad de normalización, se requieren explicar los procesos a partir de otras tecnologías de poder, situación que por lo demás Foucault no deja de hacer, ellas son: poder soberano, biopoder, poder disciplinario, tecnología de seguridad, razón de Estado y gubernamentalidad, principalmente:

Se puede hacer la genealogía del Estado moderno y de sus diferentes aparatos a partir de una historia de la razón gubernamental. Sociedad, economía, población, seguridad, libertad: éstos son los elementos de la nueva gubernamentalidad cuyas formas, creo, aún conocimos en sus modificaciones contemporáneas.¹²

A partir de la operación de este conjunto de tecnologías de poder es que se puede plantear dicha posibilidad de hacer morir, pero las preguntas que surgen son ¿quién debe morir? ¿quién decide la muerte del otro? ¿por qué debe morir? El propio Foucault nos da un conjunto de respuestas, pero más que resaltarlas y rescatarlas nos interesa la forma de respuesta, ella es a través del uso de estudios genealógicos, de hacer una genealogía de la filosofía política, del pensamiento político y de las prácticas políticas.¹³ Es decir, que di-

¹² Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población...*, p. 405.

¹³ "Cette autre tradition critique ne pose pas la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible, c'est une tradition qui pose la question de: qu'est-ce que c'est que l'actualité? Quel est le champ actuel de nos expériences? Quel est le champ actuel des expériences possibles? Il ne s'agit pas là d'une analytique de la vérité, il s'agirait de ce qu'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes", Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, París, Gallimard, 2008, p. 22.



chas tecnologías son ya la expresión de la filosofía política, del pensamiento político y de las prácticas políticas, misma que se manifiesta a través de prácticas discursivas e institucionales. Por ello, es que Foucault va de lo microfísico a lo macrofísico, pero siempre analizando las prácticas discursivas e institucionales que permiten regular y gestionar las relaciones de fuerza, las cuales, son multidireccionales, inestables, reversibles y permiten constituir la realidad social: “La ley nace de conflictos reales: masacres, conquistas, victorias, que tienen sus fechas y sus horribícos héroes; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; la ley nace con los inocentes que agonizan al amanecer”.¹⁴

La perspectiva genealógica es precisamente la que permite comprender a la sociedad en un conflicto permanente, con una solución provisional discursiva e institucional, pero que en el devenir enfrentará nuevas situaciones por las relaciones de fuerza que experimenta por necesidad:

¿Qué es entonces lo que es puesto en el origen de la historia? En primer lugar una serie de hechos brutos, hechos que podrían ser definidos, si se quiere, como físico-biológicos (vigor, fuerza, energía; proliferación de una raza, debilidad de otra) y una serie de casos, de contingencias derrotas, victorias, éxitos o fracasos (de las revueltas, de las conjuras o de las alianzas) [...] se constituirá algo frágil y superficial, una racionalidad progresiva [...] para acallar —al menos en apariencia— la guerra, para mantener o derribar las relaciones de fuerza.¹⁵

Es decir, la perspectiva genealógica nos permite descubrir múltiples conflictos que acontecen en la sociedad y el uso de tecnolo-

¹⁴ Michel Foucault, *Genealogía del racismo...*, p. 39.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 63 y 64.



gías de poder para gestionar y regular dichos conflictos. Veamos una definición y un posible uso de la genealogía:

Il s'agirait de la généalogie de régimes véridictionnels, c'est-à-dire l'analyse de la constitution d'un certain droit de la vérité à partir d'une situations de droit, le rapport droit et vérité trouvant sa manifestation privilégiée dans le discours, le discours où se formule le droit et où se formule ce qui peut être vrai ou faux; le régime de véridiction, en effet, n'étant pas une certaine loi de la vérité.¹⁶

A partir de ella podemos descubrir, según Foucault, distintos modos de discursos, unos que son los institucionalizados, que forman parte de las disciplinas hegemónicas y que son sancionados como verdaderos y saberes; otros que denomina contra discursos, saberes locales, saberes de la gente, los cuales, son fragmentados, discontinuos, difusos, no son sancionados como verdaderos por las disciplinas y no se reproducen por las instituciones que formalizan los saberes.¹⁷

La genealogía permite mostrar los conflictos que acontecen en una sociedad que aparentemente está pacificada, conflictos que son expresiones de relaciones de poder, incluso la misma sociedad es la manifestación de esas relaciones de fuerza, de poder. Dicha genealogía del poder permite descubrir la función del racismo dentro del Estado: “[...] fragmentar, introducir rupturas en ese continuo biológico que el biopoder pretende gestionar [...] introduce una ruptura que se da entre lo que debe vivir y lo que debe morir”.¹⁸

¹⁶ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique...*, p. 37.

¹⁷ Cfr. Carlos Núñez, *La genealogía como filosofía política en Michel Foucault*, México, Plaza y Valdés, 2011, capítulo I.

¹⁸ Michel Foucault, *Genealogía del racismo...*, p. 264.



Michel Foucault desarrolla e inventa, podría decirse, un análisis sobre la producción de verdad-saber y las relaciones de poder. Sin duda alguna uno de sus aportes centrales es mostrar cómo las prácticas institucionales y las prácticas discursivas siempre están constituidas y constituyen relaciones de poder, saber y verdad.¹⁹ Dichas prácticas funcionan a partir de tecnologías de poder e incluso llegan a fundar Estados e instituciones, leyes, establecen derechos positivos que son la expresión de la lucha, la dominación, la producción de subjetividades y el desequilibrio de fuerzas que se da en las sociedades: “Dans quelle mesure est-il possible d’articuler cette volonté de savoir sur les processus réels de lutte et de domination que se déroulent dans l’histoire des sociétés ?”.²⁰

Foucault plantea que en la sociedad se da una batalla por la verdad, pues ella permite librar una lucha que atraviesa todas las situaciones macrofísicas y microfísicas: “on aura remplacé le jeu de la vérité dans le réseau des contraintes et des dominations. La vérité—je devrais dire, plutôt, le système du vrai et du faux aura révélé le visage qu’il a depuis si longtemps détourné de nous et qui est celui de sa violence”.²¹

En todo caso, para no repetir lo que he desarrollado en otras investigaciones de manera extensa,²² puedo resumir la postura foucaultiana de la siguiente manera: la genealogía permite recorrer series o aspectos parciales de dichas series, las cuales, son las siguientes:

¹⁹ “l’horizon, enfin, de la recherche sera de repérer la fonction et de mesurer l’effet d’un discours de vérité dans le discours de la loi”, Michel Foucault, *Leçon sur la volonté de savoir*, París, Gallimard, 2011, p. 4.

²⁰ *Ibid.*, p. 5.

²¹ *Ibid.*, p. 6.

²² *Cfr.* Carlos Núñez, *op. cit.*



- 1) Genealogía-Estado binario-Relación de fuerza-Pueblo/población-Regular a la población-Gubernamentalidad-Espacios/ Territorios-Economía (cosas)-Libertad-Seguridad Normalidad/ Anormalidad-Vida/Muerte-Razón de Estado.
- 2) Genealogía-Disursos-Saberes hegemónicos-Producción de verdad-Acentuación de las relaciones de fuerza-Normal/Anormal-Contradisursos-Resistencias-Producción de nueva verdad-Redefinición Normal/Anormal-Guerra interna-Nuevas relaciones de fuerza-Razón de Estado-Afirmación del Estado.
- 3) Genealogía-Poder disciplinario-Biopolítica-Biopoder-Poder Soberano-Gubernamentalidad-Tecnología de Seguridad-Razón de Estado-Razón Gubernamental.

A partir de las series anteriores que muestran esquemáticamente distintos niveles conceptuales y diferentes aspectos desde donde se puede hacer estudios genealógicos; para realizar un estudio desde esa perspectiva, se puede elegir un nivel conceptual o un conjunto de ellos sin la posibilidad de agotar y cubrir todas las series. Además, ninguna de ellas agotará los posibles estudios genealógicos en sus múltiples desarrollos.

LAS CONTRIBUCIONES GENEALÓGICAS DE GIORGIO AGAMBEN

El filósofo italiano Giorgio Agamben ha contribuido al desarrollo del pensamiento genealógico y biopolítico.²⁵ Sus desarrollos se mues-

²⁵ “El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica”, Giorgio Agamben, *Lo abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 146.



tran en mayor medida en una trilogía que publicó bajo el título de *Homo Sacer*. A lo largo de tres tomos construye nuevos derroteros de los análisis genealógicos sobre el Estado. En ellos va indicando lo que él considera los límites de las reflexiones filosóficas de Michel Foucault, una vez hecho eso, desarrolla planteamientos genealógicos originales, puntuales y profundos.²⁴ Como muestra de lo último es pertinente poner la siguiente reflexión que plantea el autor italiano:

A la luz de las consideraciones precedentes, entre las dos fórmulas se insinúa una tercera, que define el carácter más específico de la biopolítica del siglo veinte: no ya *hacer morir ni hacer vivir*, sino *hacer sobrevivir*. No la vida ni la muerte, sino la producción de una supervivencia modulable y virtualmente infinita es lo que constituye la aportación decisiva del biopoder en nuestro tiempo.²⁵

La cita anterior sintetiza el planteamiento de Agamben, muestra la cercanía y lejanía que guarda con Michel Foucault, sin embargo, es pertinente resaltar, en este momento, su propuesta: que lo propio del Estado moderno es hacer sobrevivir, lo acontecido durante el nazismo le lleva a formularlo, con lo cual, va a aportar el análisis biopolítico a los campos de concentración, desde lo que denomina Estado de excepción y nuda vida. Cada una de estas categorías va a ser explicada a continuación, pero antes de ello, es

²⁴ “Lo que nuestra investigación ha mostrado es que el verdadero problema, el arcano central de la política, no es la soberanía, sino el gobierno, no es Dios sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley, sino la policía —o bien, la máquina gubernamental que ellos forman y mantienen en movimiento—”, Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 480.

²⁵ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...*, pp. 162 y 163.



oportuno analizar los límites del pensamiento de Foucault desde la perspectiva de Agamben:

La muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de bio-política y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente la investigación sobre ella; pero, en cualquier caso, el ingreso de la *zoé* en la esfera de la *polis*, la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico.²⁶

Cabría preguntarse si fue la muerte lo que le impidió a Foucault desarrollar “las implicaciones de la biopolítica”, pues se desprende de sus cursos en el *College de France* un giro en sus investigaciones hacia los mundos greco-latinos y en los tomos dos y tres de *Historia de la sexualidad*. Lo que sí es cierto es que planteó el apresamiento de la vida por parte del Estado moderno. Ahora bien, inmediatamente Giorgio Agamben elabora lo que formará parte de su marco categorial básico: *Zoé* y nuda vida. Con lo cual se acerca y, a la vez, se aleja del pensamiento del autor francés. Acepta la perspectiva genealógica, pero indica que es incompleto lo hecho por Foucault. Por un lado señala que es reductivo el análisis biopolítico que se realiza desde las instituciones del encierro: “[...] la biopolítica de los grandes Estados totalitarios del siglo xx. La investigación, que se había iniciado con la reconstrucción del *gran enfermement* en los hospitales y en las prisiones no concluye con un análisis de los campos de concentración”.²⁷

²⁶ G. Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 13.

²⁷ *Ibid.*, p. 152.



Es decir, Agamben plantea que hay una beta por desarrollar en el pensamiento biopolítico, ella consiste en analizar los acontecimientos del siglo xx. En especial se pregunta por qué no concluyeron los estudios de Foucault en la temática nazi, el filósofo italiano desarrolla un extenso estudio sobre el Estado de excepción, el *homo sacer*, el campo de concentración y el musulmán.²⁸

Trataremos de prolongar el análisis de Foucault. La cesura fundamental que divide al ámbito biopolítico es la existente entre *pueblo* y *población*, que consiste en hacer surgir del seno mismo del pueblo una población; es decir, *edigungn* transformar un cuerpo en el que se trata de controlar y regular natalidad y mortalidad, salud y enfermedad. Con el nacimiento del biopoder, cada pueblo se dobla en población, cada pueblo *democrático* es, al mismo tiempo, un pueblo *demográfico*.²⁹

Esa transformación del pueblo en población será lo que permitirá un análisis biopolítico y también la de pueblo en raza, pues es precisamente el racismo de Estado y el Estado de excepción el que posibilita hacer vivir, hacer morir y dejar sobrevivir.³⁰

²⁸ “El Holocausto se presenta como el punto traumático extremo en el que fracasa todo tipo de conocimiento histórico objetivador, obligado a reconocer su inutilidad ante la presencia del testigo; y, al mismo tiempo, el punto en que los testigos mismos tienen que admitir que las palabras les faltan, que lo único que pueden comunicar es un silencio como tal”, Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el “mal” uso de una noción*, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 82 y 83.

²⁹ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...*, p. 88.

³⁰ “Foucault [...] define la diferencia entre el biopoder moderno y el poder soberano del viejo Estado territorial mediante el engarce de dos fórmulas simétricas. *Hacer morir* y *dejar vivir* compendia la divisa del viejo poder soberano, que se ejercita sobre todo como derecho de matar; *hacer vivir* y *dejar morir* es la enseña del biopoder”, *ibid.*, p. 162.



Agamben retoma el análisis arqueológico³¹ de Foucault para plantear un último análisis genealógico, que consiste en lo que denomina: el testimonio. Para ello recurre a la discusión sobre el enunciado, lo no dicho y la función sujeto, y plantea el filósofo italiano que:³²

[...] el fragmento de memoria que queda olvidado en cada momento en el acto de decir yo. Foucault instala su campo de investigación en este ‘*a priori histórico*’, suspendido ente la *langue* y la *parole*, y funda la arqueología como ‘tema general de una descripción que interroga a lo ya dicho en el nivel de su existencia’ [...] es decir, como sistema de relaciones entre lo dicho y lo no dicho en cada acto que se proyecta, entre el fuera y el dentro del lenguaje.³³

Pero para Agamben, una vez más, el análisis de Foucault queda incompleto, por lo que propondrá no ya un *a priori histórico* sino la construcción de un *testimonio*:

En oposición al *archivo*, que designa el sistema de las relaciones entre lo no dicho y lo dicho, llamamos *testimonio* al sistema de relaciones entre el dentro y el afuera de la *langue*, entre lo decible y lo no decible en toda la lengua; o sea, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir.³⁴

³¹ “[...] la arqueología reivindica como territorio propio el puro tener lugar de estas proposiciones y de estos discursos; es decir, el *afuera* del lenguaje, el hecho bruto de su existencia”, *ibid.*, p. 146.

³² “Foucault se sirve de ella para elevarse a un nuevo punto de vista que hace posible indagar saberes y las disciplinas, un *afuera* que permite reinvestir por medio de una ‘metasemántica’ —la arqueología— el campo de los discursos disciplinares”, *ibid.*, p. 146.

³³ *Ibid.*, p. 151.

³⁴ *Ibid.*, pp. 151 y 152.



Es a partir de esas observaciones, producto de un conjunto de investigaciones, que Agamben indica que el desenvolvimiento de la genealogía y de la biopolítica ha tomado como elemento central de estudio la experiencia totalitaria del siglo xx en Europa, lo que llevó a una transformación de las categorías políticas.³⁵

Resulta pertinente comenzar a abordar la perspectiva genealógica de Agamben desde su propia concepción de biopolítica, la cual, parte de una división que hace entre *bíos* y *zoé*, categorías que le servirán para explicar lo que él denomina sistema político. Esa primera distinción permitirá ordenar el sistema político, además de que a la luz de ellas adquiere su lógica biopolítica. Sin negar una de las tesis centrales, foucaultianas, con respecto a la producción y apropiación del cuerpo, Agamben plantea que la lógica del biopoder se apropia del cuerpo, y produce una fisura en el cuerpo: “la ambición suprema del biopoder es producir en un cuerpo humano la separación absoluta del viviente y del hablante, de la *zoé* y del *bíos*, del no-hombre y del hombre: la supervivencia”.³⁶

Como se indicó más arriba, uno de sus aportes es el planteamiento sobre la supervivencia, es decir, que al *zoé* y *bíos* ya no hay que hacerlo vivir o morir necesariamente, sino reducirlo a la supervivencia, arrebatándole su vida, su vida humana. Cuestión central porque ha habido una fuerte crítica a dicho planteamiento, pero que no por ello pierde su originalidad, reducir al humano a una vida sin voluntad, sin sensibilidad, sin lenguaje, sin memoria, todo ello y más conformarán lo que se denominará la nuda vida. Ahora bien, para

³⁵ “Únicamente en un horizonte bio-político se podrá decidir, en rigor, si las categorías sobre las que se ha fundado la política moderna (derecha/izquierda; privado/público; absolutismo/democracia, etc.), y que han ido difuminando progresivamente, hasta entrar en la actualidad en una auténtica zona de indiferenciación”, Giorgio Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida...*, p. 13.

³⁶ G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...*, p. 163.



hacer posible lo anterior, se requiere un sistema y una estructura, sistema que tiene y funciona bajo las siguientes características: “El sistema político ya no ordena formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que alberga en su interior una *localización dislocante* que lo desborda, en que pueden quedar incorporadas cualquier forma de vida y cualquier norma”.³⁷

Es una lógica contradictoria bajo la que va a funcionar todo el sistema político: localización dislocante, inclusión-exclusión, exclusión-inclusión, fijación-movilidad, bíos-zoé, imposibilidad de dar testimonio-dar testimonio, vida-derecho, anomia-nomos, Estado de excepción-regla. Es decir, el pensamiento que Agamben elabora es a partir de una serie de dualidades contradictorias. Como Foucault, que parte del normal-anormal como primera gran distinción que lo llevará a plantear toda su biopolítica. Lo relevante de dichas categorías, distinciones antagónicas y dialécticas es que son producidas e inventadas por el sistema político y llevarán a la posibilidad del exterminio: “Son operadores ontológicos, es decir, las armas devastadoras con las que se lleva a cabo la gigantomaquia biopolítica por el ser y con las que se decide en todo momento sobre lo humano y sobre lo inhumano, sobre un ‘hacer vivir’ o un ‘dejar morir’”³⁸

Dualidades que siempre serán llevadas al extremo en los análisis del Estado moderno, mismo que desde la perspectiva de Agamben, funciona bajo dos paradigmas, el de exterminio y el de lo cotidiano, pero ambos siempre fundados y fundando algunas de las mayores contradicciones del Estado moderno, la ruptura entre derecho y vida, ley y ruptura de la ley.³⁹ El imperio de la ley sin ley, del derecho so-

³⁷ G. Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida...*, p. 223.

³⁸ G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...*, p. 153.

³⁹ “[...] la posibilidad misma de distinguir la vida y derecho, anomia y *nomos* coincide con su articulación en la máquina biopolítica. La nuda vida es un producto de



bre la vida, garantiza el paradigma de exterminio, lo cual, implica que la lógica del sistema político sí es el hacer morir, aunque está mediado por el otro paradigma (el de lo cotidiano) que acontece en el campo de concentración, en principio y que después se extiende a todos los campos posibles de la modernidad y del Estado moderno:

Auschwitz es precisamente el lugar en que el estado de excepción coincide perfectamente con la regla y en que la situación extrema se convierte en el paradigma mismo de lo cotidiano. Pero es esta tendencia paradójica a convertirse en su contrario lo que hace de verdad interesante la situación límite. Mientras el estado de excepción y la situación normal están separados en el espacio y en el tiempo, como es habitual, permanecen opacos, aunque en secreto se refuerzan mutuamente.⁴⁰

Es decir, son dos paradigmas, el del exterminio y el de la situación extrema cotidiana, ambos se co-determinan y se complementan. El primero produce el segundo y el segundo produce el primero. La producción del exterminio y de la situación extrema cotidiana se impulsan desde las contradicciones que hemos planteado más arriba. Para analizar con mayor detenimiento el funcionamiento del Estado moderno veamos algunas de dichas contradicciones con mayor profundidad. Ahora bien, para abordarlas es pertinente hacerlo como una serie que se origina y se recorre en la modernidad: Nuda vida-Estado de excepción-Musulmán-Testigo.

Es un mundo categorial que está en tensión permanente, sin que Agamben haga una sola referencia a análisis microfísicos o macrofísicos, se puede plantear que la Nuda vida-Estado de excepción

la máquina y no algo que le preexista”, G. Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II. I...*, p. 127.

⁴⁰ G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...*, p. 50.



son aspectos macrofísicos y el Musulmán-Testigo son microfísicos. Cada concepto, como cada aspecto, adquiere inteligibilidad en la medida que está co-determinada y co-determina a los demás. Es decir, sin microfísica no habría macrofísica y viceversa. Abordemos el aspecto macrofísico.

Agamben parte de que la biopolítica del Estado moderno tiene un *nomos*, el cual consiste en la imposibilidad de reconciliar vida y derecho; por lo que dedicó un estudio al concepto de vida. Vida siempre atravesada por la apropiación de la vida por parte del Estado moderno.

Ello implica que aún la distinción entre *bíos* y *zoé*, es una distinción ya política, propia de la modernidad. El tipo de vida que se experimente dentro del sistema político depende y está sujeto a las relaciones que se establezcan dentro del propio sistema. Veamos cómo define ambos tipos de vida: “La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida existencia política, *zoé-bios*, exclusión-inclusión”.⁴¹

La vida biológica vs la vida humana, el Estado moderno está ante la posibilidad de reducir la existencia del hombre a una vida biológica, con lo que excluye incluyendo al humano.⁴²

De algún modo *bíos* y *zoé* se incluyen excluyéndose, se implican y se niegan. Se estaría ante un umbral de violencia en la modernidad, la reducción de la vida humana a la vida biológica: exclusión, externo, derecho; inclusión, interno, hecho; pero en el desenvolvi-

⁴¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida...*, p. 18.

⁴² “[...] lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo el proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situado originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bios* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación”, *ibid.*, pp. 18 y 19.



miento del Estado moderno esa distinción se irá diluyendo hasta que se vuelva indistinguible, indiscernible e indecible.

Esa reducción de la vida se da a partir de otra gran contradicción que funda el Estado moderno, la apropiación de la vida-ley, Estado de derecho-Estado de excepción, nomos-anomia. Es decir, cómo es posible esa reducción de la vida, ese hacer sobrevivir, en un Estado donde impera la ley:

La excepción es una especie de la exclusión. Es un caso individual que es excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de suspensión. *La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella.* El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de éste.⁴³

La ruptura de la norma es la norma en el Estado moderno, desde ella se va a producir lo que se denomina una anomia, un vacío legal, pero que es causado por la propia ley. El Estado de excepción permite excluir y hacer sobrevivir:⁴⁴ “El estado de excepción es un espacio anómico, en que está en juego una fuerza-de-ley sin ley”.⁴⁵

Lo relevante del Estado de excepción es que al suspenderse legalmente la ley se posibilita la aplicación de una violencia ilimi-

⁴³ G. Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida...*, p. 30.

⁴⁴ “La excepción es lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece y que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya siempre incluida. Lo que emerge en esta figura —límite— es la crisis radical de toda posibilidad de distinguir entre pertenencia y exclusión, entre lo que está fuera y lo que está dentro, entre excepción y norma”, *ibid.*, p. 39.

⁴⁵ Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II. I.*, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 60.



tada:⁴⁶ En el Estado de excepción se consolida la posibilidad de hacer vivir, hacer morir y hacer sobrevivir, en él se manifestará lo que Agamben denomina Nuda Vida⁴⁷ y *Homo sacer*.⁴⁸

Los conceptos de Nuda Vida y *Homo sacer* resultan centrales para el pensamiento de Agamben, pues le permiten analizar la violencia de Estado y muestra, por un lado, la posibilidad de hacer morir al que se encuentra vivo;⁴⁹ y, por otro, de la imposibilidad de hacer morir a quien es insacrificable.⁵⁰

⁴⁶ “El estado de excepción es, en este sentido, la apertura de un espacio en que aplicación y norma exhiben su separación y una fuerza-de-ley realiza [...] una norma cuya aplicación ha sido suspendida”, G. Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II...*, pp. 61 y 62. Más adelante agrega: “El estado de excepción es el dispositivo que debe, en última instancia, articular y mantener reunidos los dos aspectos de la máquina jurídica, mediante la institución de un umbral de indescibilidad entre anomía y *nomos*, entre vida y derecho, ente *auctoritas* y *potestas*. Se funda en la ficción esencial en virtud de la cual la anomía [...] está todavía en relación con el orden jurídico, y el poder de suspender la norma aferra inmediatamente la vida”, *ibid.*, p. 125.

⁴⁷ “Por supuesto, esta línea lleva directamente a la noción de *homo sacer* de Agamben como un ser humano reducido a la ‘vida nuda’: en una dialéctica paradójica propiamente hegeliana entre lo universal y lo particular, es precisamente cuando un ser humano es privado de su particular identidad sociopolítica que es la base de su ciudadanía que, en el mismo movimiento, ya no es reconocido y/o tratado como humano”, Slavoj Žižek, *La suspensión política de la ética*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 195.

⁴⁸ “Protagonista de este libro es la nuda vida, es decir la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable del *homo sacer*”, G. Agamben, *Homo Sacer...*, p. 18.

⁴⁹ “La violencia soberana no se funda, en verdad, sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la nuda vida en el Estado. Y como el referente primero e inmediato del poder soberano es, en este sentido, esa vida a la que puede darse muerte pero que es insacrificable, vida que tiene su paradigma en el *homo sacer*, así, en la persona del soberano, el licántropo, el hombre lobo para el hombre, habita establemente la ciudad”, G. Agamben, *Homo Sacer...*, pp. 138 y 139.

⁵⁰ “No la simple ida natural, sino la vida expuesta a la muerte, (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político original”, *ibid.*, p. 114.



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 puede quitarle la vida impunemente— no es clasificable ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio.⁵¹

Es decir, que la Nuda Vida y el *Homo sacer* son las figuras y subjetividades que se producen en la modernidad y se les puede matar bajo el argumento de conservar al Estado.⁵²

Por último, con respecto a Agamben, veamos lo que propone sobre el musulmán y el testigo, con lo cual, se pasa de los análisis macrofísicos a los microfísicos del poder. Estas figuras y subjetividades surgen en el campo de concentración, en los campos de concentración nazis.⁵³ Por lo cual, pareciera que es una experiencia aislada, aunque para el autor italiano, no será así, sino que es el *nomos* del Estado moderno.

El musulmán es una subjetividad producida en un espacio cerrado, que de manera paradójica, igual que todas las distinciones planteadas por Agamben, es un ser vivo sin vida, es un ser sin voluntad, sin lengua y sin memoria, sin valores morales, sin humanidad, sin ser:⁵⁴ “el musulmán es un ser indefinido, en el que no sólo la humanidad y la no humanidad, sino también la vida vegetariana y

⁵¹ *Ibid.*, p. 108.

⁵² “Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y si celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera”, *ibid.*, p. 109.

⁵³ “Lo intestimoniable, tiene un nombre. Se llama en la jerga del campo, *der Muselmann*, el musulmán”, G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...*, p. 41.

⁵⁴ “El musulmán es no sólo o no tanto un límite entre la vida y la muerte, señala, más bien, el umbral entre el hombre y el no-hombre”, *ibid.*, p. 56.



la relación, la fisiología y la ética, la medicina y la política, la vida y la muerte transitan entre ellas sin solución de continuidad”.⁵⁵

Esa subjetividad es la concreción de la Nuda Vida, del *Homo sacer* y del cadáver ambulante.⁵⁶ Se puede decir que para el filósofo italiano, esta figura es el límite del horror, es la sobrevivencia, no la vida ni la muerte, es el límite del Estado de excepción, del Estado moderno: “Esto, el que la muerte de un ser humano ya no puede ser llamada muerte..., es el horror especial que el musulmán introduce en el *campo* y que el *campo* introduce al mundo”.⁵⁷

Planteando una paradoja más, Agamben, indica que este ser sin vida y sin muerte, sin lenguaje y sin memoria, se puede transformar en el testigo, en el único capaz de dar testimonio de lo acontecido en el campo:⁵⁸ “La autoridad del testigo consiste en que puede hablar únicamente en nombre de un no poder decir, o sea, en su ser sujeto”.⁵⁹

Es decir, la modernidad a través del Estado de excepción es capaz de reproducir una nueva subjetividad, distinta a la subjetividad del musulmán producida en el campo.⁶⁰ Una vez que se ha sido mu-

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 48 y 49.

⁵⁶ “El estar situado entre la vida y la muerte es, lo hemos visto, una de las características constantes en las descripciones del musulmán, el ‘cadáver’ ambulante por antonomasia”, *ibid.*, p. 72.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ “Precisamente porque el testimonio es la relación entre una posibilidad de decir y su tener lugar, sólo puede darse mediante la relación con una imposibilidad de decir; sólo, pues, como *contingencia*, como un poder no ser”, *ibid.*, p. 152.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 165.

⁶⁰ “Los historiadores debaten sobre si los campos aparecen por primera vez en los *campos de concentración* creados por los españoles en Cuba en 1986 para reprimir la sublevación de la población de la colonia, o en los *concentrations camps* en que los ingleses amontonaron a los boers a principios de siglo. Lo que importa es que, en ambos casos, se trata de la extensión a toda una población civil de un estado de excepción surgido de una guerra colonial”, G. Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano...*, p. 37.



sulmán si se sobrevive en calidad de cadáver ambulante, puede emerger una nueva subjetividad, la cual, recupera la voz y produce memoria, por lo que puede testimoniar el holocausto nazi.⁶¹

Por esto mismo —porque se testimonia sólo allí donde se da una imposibilidad de decir y porque hay un testigo sólo cuando ha habido una desubjetivización— el musulmán es verdaderamente el testigo integral, y por eso no es posible separar el testigo del superviviente.⁶²

LA BIOPOLÍTICA COMO INMUNIZACIÓN EN ROBERTO ESPOSITO

El último autor que abordaremos en este primer capítulo es el filósofo italiano Roberto Esposito. Cabe mencionar que es un autor con una amplia obra, en algunos de sus trabajos ha planteado investigaciones sobre el origen de la biopolítica y en otras, la mayoría, muestra desarrollos del funcionamiento de la misma.⁶³ Hay cuatro conceptos clave en la obra de este filósofo italiano: política-biopolítica-inmunización-tanatopolítica. Lo que explica dicho autor es lo que él considera una dinámica política en la modernidad. La cual,

⁶¹ “La experiencia de la voz desvela una vez más su tarea ontológica *fundamental*. El ser es la dimensión de significado de la Voz como tener-lugar del lenguaje, es decir, del puro querer-decir sin dicho y del puro querer tener conciencia sin conciencia. El pensamiento del ser es pensamiento de la Voz”, G. Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 100.

⁶² G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...*, p. 165.

⁶³ “¿Cuál es el efecto de la biopolítica? En este punto, la respuesta de Foucault parece abrirse en direcciones divergentes que apelan a otras dos nociones, implicadas desde un principio en el concepto de *bíos*, pero situadas en los extremos de su extensión semántica: la de *subjetivización* y la de *muerte*”, Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 53.



parte de la apropiación y relación entre vida y política, dando origen a la biopolítica y al camino que se recorre hasta llegar a la tanapolítica, constituido el camino por lo que denomina inmunización.⁶⁴

Política

Es pertinente comenzar analizando la forma en que Esposito define la política, pues ello permite comprender el desarrollo biopolítico que tiene el filósofo italiano, y comprender que para él, la propia biopolítica es ya política:

La política se instaura para contener dentro de límites aceptables este potencial de aniquilación. Contenerlo, se ha dicho, pero no eliminarlo, dado que la política lleva dentro su huella, y en cierto sentido deriva de ella. Por eso todos los intentos de remontarse al origen de la política —al punto ciego en que el poder se hizo derecho, la decisión norma y la fuerza razón— están destinados a ser presa de esa nada que se quería exorcizar.⁶⁵

Es decir, la política pretende contener un conflicto, el conflicto constituyente de la modernidad, con lo que inmediatamente se distancia de la visión contractualista, lo que hay desde la invención es violencia, no hay un punto de inicio —contrato— con el que se contuviera la violencia. Violencia que intentará ser contenida con más violencia. De hecho, Esposito indica que la forma de contener la

⁶⁴ “Estamos ante la deriva lógica, el movimiento de autorrefutación, comprende a todas las categorías biopolíticas de la modernidad”, *ibid.*, p. 110.

⁶⁵ Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 125.



violencia es un conjunto de procesos inmunitarios que el propio cuerpo político experimenta: “La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida [...] la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida”.⁶⁶

Es decir, lo que posibilita la violencia, la política, la inmunización y la propia biopolítica es la relación que se establece en la modernidad entre: vida y política, vida y muerte, vida y conservación del cuerpo político.⁶⁷

La relación vida-muerte y la concepción de conservar la vida y retrasar lo más posible la muerte, son las posturas de la política moderna. A ello habría que agregar que la concepción de la política-biopolítica lleva a la apropiación, uso y creación del cuerpo:

Con esto quiero decir que cada vez que se pensó el cuerpo en términos políticos, o se pensó la política en términos de cuerpo, se produjo un cortocircuito inmunitario tendiente a cerrar el ‘cuerpo político’ sobre sí mismo y dentro de sí mismo, en oposición con su propio exterior.⁶⁸

Se apropia e inventa dos cuerpos, el primero es el cuerpo individual y el segundo es el cuerpo político, lo que permite concebir a la sociedad como un ser vivo, pues no sólo está vivo el cuerpo individual, ahora se tiene un cuerpo político vivo, a ambos hay que per-

⁶⁶ Roberto Esposito, *op cit.*, p. 74.

⁶⁷ “Pero justamente este carácter binario constitutivo —entre vida y muerte, crecimiento y deterioro— hace al cuerpo la zona liminar en cuyo interior se ejerce la intención inmunitaria de la política: demorar cuanto se pueda el paso de la vida a la muerte, empujar la muerte al punto más alejado de la actualidad de la vida”, R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 161.

⁶⁸ R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía...*, p. 253.



mitirles vivir, y para ello se recurrirá a metáforas de la biología y de la medicina.⁶⁹

Más allá de esa producción de los cuerpos, de la relación vida-muerte, también se parte de una posición radicalmente distinta con respecto al liberalismo. Pues no hay contrato, pacto, individuo, ni voluntad que den origen al Estado ni a la vida política que en él se experimenta.⁷⁰ Además, cabe mencionar que el cuerpo político no está constituido ni conformado por iguales, ni por ciudadanos con los mismos derechos, sino por rupturas que se inventan a través del dispositivo inmunológico, por ello, estamos ante etnias, razas, naciones y agentes patógenos: “Desde este punto de vista, lo político se halla integralmente incorporado en lo biológico, no sólo porque el choque tiene por objeto la vida misma, sino porque además no es nunca individual o sociocultural, sino siempre, en última instancia, étnico y racial”.⁷¹

Como se puede ver en esta breve sección, el punto de partida de la visión política de Roberto Esposito es completamente diferente con respecto a los filósofos políticos que plantean el contrato como

⁶⁹ “Otra vez la teoría política deriva de las ciencias de la vida, y en especial de la medicina, las categorías con las que piensa la forma del organismo estatal y de su organización interna [...] las doctrinas económicas y administrativas llega a representarse a sí mismas con arreglo a los sistemas fisiológicos de circulación de la sangre”, R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida...*, p. 182.

⁷⁰ “Contra la idea, implícita en el paradigma filosófico moderno, de que la actividad política es expresión de la voluntad consciente de individuos racionales, titulares, en cuanto personas jurídicas, de una serie de derechos subjetivos que de algún modo los hacen dueños de su propio destino, comienza a perfilarse no sólo la tesis de la determinación de la voluntad, sino también la de su sustitución por el vínculo, más indisoluble todavía de la trasmisión hereditaria de los caracteres naturales”, R. Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 79.

⁷¹ *Ibid.*, p. 85.



origen del Estado. Todo ello implicará que el autor desarrolle una postura biopolítica.

El inicio desde la biopolítica

Con la visión que formula Roberto Esposito de la política más allá del liberalismo y del contractualismo se parte, y a la vez se llega de y a la biopolítica.⁷²

De ello deriva esa tensión nunca descargada, ese efecto de laceración del que la noción de biopolítica parece no lograr liberarse, porque ella misma lo produce como una alternativa sin escapatoria; o la política es frenada por una vida que la encadena a su insuperable límite natural, o, al contrario, es la vida la que queda atrapada, presa de una política que tiende a sojuzgar su potencia innovadora.⁷³

La biopolítica plantea la relación entre política y vida. Ahora bien, lo determinante está en el análisis que se haga de esa relación, pues tanto Foucault, como Agamben y, ahora, Esposito plantean cada uno de modo diverso dicha relación. Con respecto al último, cabe mencionar que dicha relación se da a través de procesos y dispositivos de inmunización. Dicha biopolítica nunca excluye dar la muerte como último criterio, pero además permite hacer vivir y conservar la vida: “La finalidad de la biopolítica no es discriminar la vida a lo largo de una línea que sacrifica una parte de ella al dominio violento de la

⁷² “Instaurada para contenerla la nada, es como si la política misma estuviera contenida por ella, determinada en los términos que la definen, justamente separándola de ese ser-en-común que la política no es, ni podrá ser nunca”, R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de...*, p. 127.

⁷³ R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía...*, p. 54.



otra —aunque esa posibilidad nunca se excluya del todo— sino, por el contrario, salvarla, protegerla, desarrollarla en su conjunto”.⁷⁴

Aunque no es el tema central, como el de Agamben sí, Esposito plantea que la biopolítica entrará en el ámbito de la indescibilidad de la vida, al permitir distinguir entre *zoé* y *bíos*, lo que implica que se mantiene viva la vida, pero no necesariamente la vida humana, sino la vida meramente biológica.⁷⁵

Ello permite distinguir entre vida del individuo, vida de la especie y vida de la población. Es decir, estas tres distinciones llevan a hacer un corte del todo social y atravesarlo, hasta que la política se transforma en biopolítica, se termina de apropiarse en definitiva: el cuerpo. El cuerpo del individuo, el político y el de la población:⁷⁶ “Desde este punto de vista, el paso de la dimensión soberana a la biopolítica, más que un desarrollo ulterior de la metáfora organicista, marca su efectiva realización en el cuerpo material de los individuos constituidos en la población”.⁷⁷

⁷⁴ R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida...*, p. 197.

⁷⁵ “[...] la biopolítica remite, si acaso, a la dimensión de la *zoé*, esto es, la vida en su simple mantenimiento biológico; o por lo menos a la línea de unión a lo largo de la cual el *bíos* se asoma hacia la *zoé*, naturalizándose él también. Pero, debido a este intercambio terminológico, la idea de biopolítica parece situarse en una zona de doble indescibilidad”, R. Esposito, *op. cit.*, p. 25.

⁷⁶ “En el mecanismo que hasta ahora hemos atribuido a la lógica inmunitaria. Para reconocer los movimientos más característicos en las prácticas de la biopolítica, hace falta remontarse al peculiar lugar en que esta se ejerce, ubicado en el punto de conjunción entre la esfera del individuo y de la especie. Así cuando Foucault identifica como objeto del biopoder a la población, no se refiere ni a los sujetos individuales titulados de determinados derechos, ni a su confluencia en un pueblo concebido como el sujeto colectivo de una nación, sino al ser vivo en su constitución *específica*. Es decir, se refiere al único elemento que une a todos los individuos en una misma especie: la posesión de un cuerpo”, R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida...*, pp. 193 y 194.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 194.



Ahora bien, cuando se le permite a un soberano apropiarse del cuerpo, es el primer paso hacia el inicio de lo que para Esposito sería un *nomos*, la *tanapolítica*.⁷⁸ El pretendido pacto productor de la invención del soberano es la apropiación, normalización y domesticación de los cuerpos (individual, político y de la población) para aceptar los procesos de inmunización que llevarán a la muerte:⁷⁹

De este modo se completa la trayectoria desde el saber acerca de la vida [...] hacia la más terrible práctica de muerte. Al invertirse su significado y su dirección, la biopolítica —así denominada en el sentido de la implicación originaria entre política y vida— llega, con el nazismo, a revelar su extremo alcance tanatológico.⁸⁰

Para Esposito, al igual que para Foucault, y Agamben, la máxima expresión del Estado moderno, es el nazismo. Para el primero es el extremo *tanapolítico*, para Foucault es el ejercicio de la razón de Estado y de la inversión del discurso de las razas, mientras que para Agamben es la construcción del campo de concentración.

Con respecto a la inmunización se plantea lo siguiente: como planteó Foucault y el propio Esposito muestra en sus estudios, la política toma a su cargo la vida, pero de manera paradójica llevará a la

⁷⁸ “En el nombre en que —temeroso de no saber defender los intereses particulares que, de modo excluyente, lo mueve— el individuo democrático termina por ponerse ‘en manos del primer amo que se presente’, está iniciado el itinerario que, no mucho después, llevará a la biopolítica a acercarse a su opuesto *tanatopolítico*: el rebaño, oportunamente domesticado, ya está preparado para reconocer a su voluntarioso pastor”, R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía...*, p. 122.

⁷⁹ “Sólo si se la vincula conceptualmente con la dinámica inmunitaria de protección negativa de la vida, la biopolítica revela su génesis específicamente moderna”, *ibid.*, p. 17.

⁸⁰ Roberto Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal...*, p. 89.



producción de la muerte.⁸¹ Aspecto que el filósofo italiano formula desde dos grandes perspectivas, primero mostró cómo las categorías políticas de la modernidad son dispositivos inmunitarios que llevan a la eliminación de agentes patógenos; y, desde la metáfora del cuerpo político indicó como se vacuna con agentes patógenos al mismo. Por un lado, libertad, democracia, justicia; por otro, eugenesia, eutanasia, genocidio, etcétera. En última instancia todos ellos son procesos de inmunización.⁸² “Para captar la doble posibilidad incluida en la biopolítica hay que volver a su relación fundacional con ese sistema inmunitario que constituye a la vez su condición trascendental y su modelo operativo”.⁸³

El planteamiento de Roberto Esposito, su gran contribución a la biopolítica, consiste en que sin dispositivos inmunitarios no hay política moderna, ni biopolítica. Dichos dispositivos inmunitarios son las condiciones de posibilidad de la modernidad, inmunizar para hacer vivir y morir.⁸⁴ “Pero atar al sujeto moderno al horizonte del

⁸¹ “Contra esta amenaza de la comunidad indiferenciada la Modernidad crea, en sus dinámicas reales y en su autointerpretación, un gran aparato de inmunización. Es posible interpretar el concepto de *immunitas* en directa oposición al de *communitas*”, R. Esposito, *Diez pensamientos acerca de la política*, Buenos Aires, FCE, 1993, pp. 278 y 279.

⁸² “La tesis de que los sistemas no funcionan descartando conflictos y contradicciones, sino produciéndolos como antígenos necesarios para reactivar sus propios anticuerpos, sitúa por entero su discurso en la órbita semántica de la inmunidad”, R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía...*, p. 79.

⁸³ Roberto Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida...*, p. 205.

⁸⁴ “la biopolítica afirmativa tal vez podría ser aquella que no pretende negar la inmunización [...] sino precisamente advertir la importancia de la misma pero, al mismo tiempo, que la posibilidad de afirmación está dada no por el resentimiento negador, sino por la intensificación de las fuerzas”, Mónica B. Cragnolini, “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito”, en Ignacio Mendiola Gonzalo [ed.], *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 145.



aseguramiento inmunitario es reconocer la aporía en que su experiencia queda atrapada: la de buscar la protección de la vida en las mismas potencias que impiden su desarrollo”.⁸⁵

Propone Esposito, en forma paralela a Foucault, una lectura militar de la sociedad, pero el filósofo italiano con respecto a lo que denomina sistema inmunitario.⁸⁶ Con ello se parte de una postura distinta del contractualismo y de toda teoría del pacto social y la pacificación de la sociedad. Punto de partida que resulta decisivo para la comprensión de la propia sociedad, de las instituciones y de los procesos históricos. En vez de paz habrá una guerra permanente: “Pero el pasaje retórico decisivo para la producción de estereotipos ampliamente difundidos en la definición del sistema inmunitario, se realiza al transcribir esa función de defensa en una formulación agresivamente militar”.⁸⁷

Desde la forma en que el Estado moderno plantea su discurso inmunitario y lo lleva a cabo, resultan de una violencia extraordinaria, tan es así que Esposito se pregunta si son médicos que escriben sobre guerra o son militares usando lenguaje médico.⁸⁸

El gobierno que se apropia de la vida, del cuerpo individual, político y de la población, descubre que esa relación política-vida implica vulnerabilidad del cuerpo, de la vida, del sujeto. Con ello se parte de un supuesto ontológico y biológico de la necesidad de la

⁸⁵ Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía...*, p. 91.

⁸⁶ “El mecanismo inmunitario asume el carácter de una auténtica guerra, cuya prenda en disputa es el control, y en última instancia la supervivencia, del cuerpo ante invasores externos que primero tratan de ocuparlo y más tarde de destruirlo”, R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida...*, p. 217.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ “La batalla inmunitaria entre ‘sí mismo’ y ‘no sí mismo’ es reconstruida etapa por etapa con una opulencia de detalles bélicos tal que genera la duda: ¿se trata de ensayos de medicina relatados a través de imágenes militares o de libros de estrategia militar ilustrados con metáforas médicas?”, *ibid.*, p. 221.



muerte del individuo y la especie.⁸⁹ Para plantear la perspectiva inmunitaria Esposito indica que la metáfora del cuerpo político parte de una condición trascendental que es la enfermedad a la que se ve expuesto.⁹⁰ Esa enfermedad localiza en sí misma lo que se denomina su antígeno. Enfermedad que se encuentra en el cuerpo político, pero que debe ser incorporado de forma regulada y controlada. Esta incorporación permitirá asegurar la vida a pesar de o gracias a incorporar lo patógeno:

[...] lo que en términos filosóficos sería llamado una aporía estructural: en el sentido de que, como ya bien sabemos, el procedimiento inmunitario implica la presencia de un motor negativo —el antígeno— al cual no debe simplemente eliminar, sino más bien reconocer, incorporar, y sólo de este modo neutralizar.⁹¹

Si bien la enfermedad es una condición trascendental, no lo es lo que está enfermo, ni lo que está sano. Ello será producto de una decisión, la cual, se toma dentro del propio cuerpo político. Decisión que lleva a definir quién debe vivir y quién debe morir.⁹²

Enfermedad y salud, lo patológico y lo sano, lo que hace vivir y lo que hace morir se incluyen mutuamente, se determinan y son

⁸⁹ “Lo que se elide drásticamente en esta movilización total es la relación esencial que el cuerpo entabla con su propia vulnerabilidad, hecho que se corresponde en el plano ontológico con el carácter ineluctablemente finito de la existencia humana”, *ibid.*, p. 225.

⁹⁰ “Si la metáfora organológica está en el centro de la tratadística política, la enfermedad está en el centro de la metáfora”, *ibid.*, p. 172.

⁹¹ *Ibid.*, p. 226.

⁹² “Pero, de hecho, la fuente de sentido tanto de la fisiología como de la morfología está en la configuración del cuadro patológico: sólo la ‘decisión’ acerca de qué está enfermo define por contraste qué está sano”, R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida...*, p. 173.



instrumento una de la otra; pero además será el instrumento para hacer vivir, hacer morir y legitimar ante el cuerpo político el dispositivo inmunitario:

Aunque sea en el léxico fecundo en imágenes de las correspondencias astrales, nos acercamos al núcleo de la cuestión: si la cura contra el veneno está en el veneno mismo, entonces enfermedad y salud ya no se dispondrán a lo largo del eje de una contraposición frontal, sino según una relación que hace de una el contrario, sí, pero también, y sobre todo, el instrumento de la otra.⁹³

Inmunidad liberal

Roberto Esposito muestra como algunas de las categorías más apegadas al liberalismo son dispositivos inmunitarios o funcionan como tales,⁹⁴ se refiere a las categorías de soberanía, propiedad y libertad.⁹⁵ Desde la perspectiva de Esposito, y según su trabajo en la inmunización, la comunidad le es ajena al individuo; para hacer comunidad hay que ‘atar’ al individuo a través de un dispositivo, el cual es el dispositivo inmunitario del derecho:

Se trata, además, de una antinomia implícita en nuestra formulación inicial: cuando se afirma que el propósito primordial del derecho es

⁹³ *Ibid.*, p. 178.

⁹⁴ “La misma dialéctica negativa que enlaza —separándolos— a los individuos con la soberanía se extiende a todas las categorías político-jurídicas de la modernidad, como resultado inevitable de su versión inmunitaria”, R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía...*, p. 101.

⁹⁵ “Pero, a diferencia de lo que sucederá en una etapa que por el momento podemos denominar segunda modernidad, la relación entre política y vida pasa por el problema del orden y de las categorías histórico-conceptuales —soberanía, propiedad, libertad, poder— que lo inervan”, *ibid.*, p. 90.



inmunizar la comunidad; se presupone por la misma razón su carácter negativo. Como resulta de la complicación contrastativa de los términos, aquel pretende resguardarla no de un riesgo externo, sino de algo que forma parte originalmente de ella y, es más, la constituye en cuanto tal.⁹⁶

El derecho debe garantizar la vida de la comunidad, no la vida del individuo, entonces se da una relación derecho-vida, derecho-inmunidad, derecho-cuerpo político.⁹⁷ Con ello se parte de que el derecho resguarda destruyendo, construye identidad y comunidad destruyendo la individualidad.⁹⁸ El derecho garantiza la relación ley-violencia, sin la que la modernidad no encontraría su punto de partida.

Por otro lado, la soberanía constituye otro dispositivo inmunitario, con el que se garantiza la unión de los individuos en el cuerpo social, pero esta vez, no mediante el derecho, sino mediante la legitimidad de gobernar, de tener un centro de fuerza, el cual, se constituye a partir de un hipotético pacto. Dicho pacto es el relato del liberalismo, más allá de él, Esposito se plantea las consecuencias del mismo.⁹⁹ Es decir, la relación de poder es absoluta, el llamado poder soberano de Foucault, pero más allá de él, es la pérdida absoluta de la individualidad, el sometimiento total al soberano: “Son sus sujetos y justamente por ello están también en sujeción respec-

⁹⁶ R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida...*, p. 36.

⁹⁷ “[...] el derecho está en necesaria relación con la vida misma de la comunidad. En este sentido primero y radical debe entenderse su rol inmunizador: como sucede en el ámbito bio-médico respecto del organismo humano, garantiza la supervivencia de la comunidad en una situación de peligro mortal”, *ibid.*, p. 35.

⁹⁸ “Se podría llegar a decir que el derecho conserva la comunidad mediante su destitución”, *ibid.*, p. 37.

⁹⁹ “Lo más relevante, desde nuestro punto de vista, es la relación constitutivamente aporética que la ata a los sujetos a quienes se dirige”, R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía...*, p. 96.



to de ella. Una sola vez se les requiere el consentimiento y después no es posible retirarlo”.¹⁰⁰

Hipotéticamente Esposito plantea que una sola vez se da el consentimiento para elegir un soberano, pero dicho soberano debe garantizar la vida de la comunidad, con ello no gobierna únicamente, sino que juega un papel de inmunización.¹⁰¹

El discurso inmunitario que elabora Roberto Esposito, con respecto a la propiedad, la analiza como una desobjetivización del sujeto. Si bien por un lado pareciera ser una condición del Estado moderno, donde la subjetividad se apropia de la vida, la vida es de cada quien.¹⁰²

Se está ante un dispositivo inmunitario que reclama la propiedad de la vida, del sujeto, de la cosa. Ahora bien, los principales aspectos de la inmunización son, que por un lado, se somete la propiedad de la subjetividad a la condición de reconocer la subjetividad sólo si es propietaria.¹⁰³ El segundo aspecto es excluir a los propietarios del acto de goce y disfrute de la cosa, la cosa adquiere más poder que el propietario.

El último dispositivo inmunitario, que desarrolla Esposito con respecto a las categorías modernas del pensamiento político y liberal, es el de la libertad. Para él acontece una inversión de la libertad. Se impone la negación de la libertad en su misma búsqueda, en el

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ “La soberanía es el *no ser* en común de los individuos, la forma política de su deslocalización”, *ibid.*, p. 98.

¹⁰² “El derecho de propiedad es así consecuencia pero también precondition efectiva de la permanencia en la vida. Ambos términos se implican en una conexión constitutiva que hace de cada uno el presupuesto necesario del otro: sin una vida a la cual referirse, no habría propiedad”, *ibid.*, p. 102.

¹⁰³ “[...] la cosa domina a su vez al sujeto en la medida en que constituye el objetivo necesario de su tensión apropiativa”, *ibid.*, p. 107.



intento de conservarla.¹⁰⁴ Para ser libre habrá que someterse a la voluntad de y al orden del más fuerte. Con lo que se cancela de facto la propia libertad:

[...] la libertad moderna, en esencia, en el derecho de todo súbdito individual a ser defendido de los abusos que amenazan su autonomía y, más aún, su vida misma [...] mediante su voluntaria subordinación a un orden más poderoso que le proporciona una garantía. En este punto se origina la relación antinómica con la esfera de la necesidad, que termina por convertir la idea de libertad en su contrario: según los casos, en ley, en obligación, en causalidad.¹⁰⁵

La libertad está sometida a la defensa de la vida, por lo que es más relevante la defensa de la vida que la libertad.

Tanapolítica

La tanapolítica es una discusión que Roberto Esposito plantea desde el análisis del nazismo. Los procesos de inmunización del nazismo son ya tanapolíticos. Plantean una relación de exterminio masivo para conservar al cuerpo político. En él los procesos de inmunización del nacimiento ya son tanapolíticos. Es una relación que implica lo que denomina higiene racial.¹⁰⁶ La cual, se realiza con la eugene-

¹⁰⁴ “[...] la manifiesta incapacidad para pensar afirmativamente la libertad en el léxico conceptual moderno del individuo, de la voluntad y del sujeto. Cada uno de estos términos —y más aún tomados en conjunto— parece empujar inexorablemente a la libertad hacia su ‘no’, hasta arrastrarla dentro de él”, *ibid.*, p. 113.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰⁶ “La higiene racial es la terapia inmunitaria orientada a prevenir, o extirpar, los agentes patógenos que ponen en peligro la calidad biológica de las generaciones futuras”, *ibid.*, p. 206.



sia y la eutanasia.¹⁰⁷ La eugenesia permitirá impedir el nacimiento de lo que se consideró peligro racial para el cuerpo político nazi:

[...] el discurso eugenésico no manifiesta la intención de corregir la naturaleza en cuanto tal, sino los procedimientos que influyeron negativamente en su decurso: ante todo, las instituciones sociales y los programas de protección de los individuos biológicamente inaptos, a quienes la selección natural, de por sí, hubiera eliminado.¹⁰⁸

En apariencia se dará una eliminación que la propia naturaleza hubiera hecho, pero en la práctica se pone a las instituciones a realizar lo que denominan limpieza racial. Se está ante una paradoja individuo-vida vs Estado-vida, por un lado se asegura a partir del Estado y, por otro, se garantiza la posibilidad de morir. Es decir, hay una confrontación biopolítica-sanitaria entre el individuo y la comunidad, el individuo que sea un mal racial debe ser aislado de la comunidad.¹⁰⁹

Se puede afirmar que lo más relevante del aspecto tanapolítico, que plantea Roberto Esposito, es que se usa y recupera todo el lenguaje militar de guerra, batalla, conflicto, supervivencia, peligro mortal, conflicto mortal.

Es, precisamente, en el campo de concentración donde se va a dar esa batalla inmunológica tanapolítica, pues desde él se tomarán

¹⁰⁷ “El primer procedimiento de la eugenesia es la esterilización; el último —en el significado más definitivo de la expresión— es la eutanasia”, *ibid.*, p. 213.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 204.

¹⁰⁹ “El cuadro inmunitario dentro del que se ubica este proceso general de superposición entre práctica terapéutica y ordenamiento político es hasta demasiado obvio; para devenir objeto de ‘cuidado’ político, la vida debe ser separada y encerrada en espacios de progresiva deslocalización que la inmunicen de toda deriva comunitaria”, Roberto Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida...*, p. 199.



decisiones y se experimentarán medidas para impedir el nacimiento, comenzando por procesos de esterilización:

Cuando la práctica de la esterilización se extendió a los prisioneros, se desencadenó una verdadera batalla político-sanitaria, es decir, tanatopolítica, acerca de la más rápida y económica modalidad de operación, que tuvo como protagonista al famoso ginecólogo Clauberg, inventor de la prueba de la acción de la progesterona y fervoroso partidario de la obstrucción de las trompas de Falopio.¹¹⁰

Es decir, la esterilización jugó un papel central en la práctica biopolítica-tanatopolítica nazi, así lo indica Esposito, y lleva más allá su reflexión al plantear que se está ante el genocidio. Pero para implementarlo también realiza el nazismo una ruptura o por lo menos una fisura entre el concepto de persona, humano e impersonal:¹¹¹

En contra de esa línea biopolítica, y después tanatopolítica, que tendía a unificar personas y cuerpo aplastando a la primera sobre la materia biológica del segundo, el personalismo moderno, en todas sus expresiones, reinstala en cada individuo la separación entre sujeto personal y ser humano.¹¹²

Ahí está precisamente el último dispositivo inmunitario que analiza Esposito, lo que él denomina el dispositivo persona: “Lo im-

¹¹⁰ Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía...*, p. 231.

¹¹¹ Cabría tal vez recurrir a una de sus propuestas que no del todo ha continuado desarrollando: “Lo impolítico se rebela justamente contra esta conjunción de despolitización y teología, de técnica y valor, de nihilismo y apología [...]. Lo impolítico es crítica del encantamiento, aunque esto no significa que se reduzca al simple desencanto, al alegre politeísmo del ‘después’”. R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 35.

¹¹² *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal...*, p. 23.



personal no es tan sólo lo opuesto a la persona —su negación directa—, sino algo, *de la persona* o *en la persona*, que interrumpe el mecanismo inmunitario que introduce al *yo* en el círculo a la vez inclusivo y excluyente del nosotros”.¹¹⁵

Por lo expuesto en este capítulo se puede concluir: la genealogía europea del Estado en el transcurso del siglo xx y principios del siglo xxi ha sido significativamente enriquecida por las diferentes perspectivas adoptadas por los autores revisados: se pasa de analizar desde la instauración del Estado, la función del Estado, la razón de Estado, la gubernamentalidad, el campo de concentración, la nuda vida, los dispositivos inmunitarios, la tanapolítica hasta el hacer vivir, hacer morir y hacer sobrevivir.

A pesar de ello, desde América Latina se percibe una ausencia temática y problemática, dado que resulta que la propia América Latina está fuera de dicha problematización. Es decir, no hay una sola referencia relevante en lo analizado y expuesto sobre nuestra región del mundo, no entra en ninguna problematización temática, teórica, histórica, historiográfica, ni genealógica. Ante lo cual el próximo capítulo partirá de la crítica al eurocentrismo y se enriquecerán las posibles temáticas genealógicas, biopolíticas y tanapolíticas desde Latinoamérica.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 148.

Capítulo II



CRÍTICAS A LAS BIOPOLÍTICAS EUROPEAS Y LAS PROPUESTAS DE ANÁLISIS DESDE LA VIOLENCIA

En este capítulo se planteará una discusión epistemológica sobre las posibilidades y límites de la genealogía desarrollada por Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Espósito.

Un vez expuesta en el capítulo anterior, es momento de tomar cierta distancia de dichas perspectivas, por lo menos de problematizarlas de modo tal que se superen dos de sus grandes limitaciones; la primera, su eurocentrismo; la segunda, lo que consideran falta de perspectiva histórica, por lo cual, se les califica, sobre todo a Agamben, de hacer metafísica, aunque también sería una imputación pertinente para Foucault y Espósito.¹

¹ “La lógica de la colonialidad que atraviesa la modernidad puede ser leída, en este sentido, como un proceso multidimensional de apropiación del espacio que en su dimensión material-productiva se concretiza en un dispositivo político-económico-jurídico por medio del cual los recursos naturales y productivos de otros espacios han quedado subsumidos dentro de los requerimientos que el desarrollo económico moderno-occidental dictamine”, Ignacio Mendiola, “La bio(tanato)política moderna y la producción de disponibilidad”, en Ignacio Mendiola Gonzalo [ed.], *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 60.



Para realizar lo anterior, primero se expondrán una serie de autores que realizan críticas a los ya mencionados. Al historiador Etzon Traverso, al sociólogo y politólogo Ernesto Laclau, al filósofo Achilles Mbembe y, posteriormente, se expondrá un conjunto de teorías sobre la violencia de Estado del historiador Carlos Montemayor, la etnofagia del antropólogo Héctor Díaz Polanco y el genocidio del sociólogo Daniel Feirstein.² Cada uno de ellos contribuirá a la crítica del pensamiento biopolítico europeo y planteará a su modo y desde sus intereses epistémicos posturas teóricas que son pertinentes para el análisis biopolítico desde América Latina.

LAS OBJECIONES DE ENZO TRAVERSO

Comenzaremos por exponer una aguda y profunda crítica que realiza el historiador italiano Enzo Traverso a propósito de los conceptos de campo de concentración y Estado de excepción, desde los que en vez de poder distinguir prácticas de gubernamentalidad, se difuminaría toda la modernidad, es decir, es el a priori de la modernidad; ello, indica Traverso, es producto de la filosofía que muestra una total falta por interés de hacer estudios con soporte histórico, por lo que ésta termina planteando pura superficialidad: “Algunas ‘epistemes’, ‘discursos’, o incluso algunos lugares comunes que flo-

² “El genocidio moderno es tan biopolítico como la vacunación colectiva y el control de natalidad. Justamente ahí radica el drama de la modernidad: el donar tanto la prometeica cura como así también la titánica catástrofe. Ese es el drama de la modernidad y ésa también constituye nuestra tragedia, donde todos viajamos en el mismo barco”, Tomás Borovinsky y Emmanuel Taub, “Biopolítica y nazismo: una lectura del genocidio moderno”, en Ignacio Mendiola Gonzalo [ed.], *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 164.



tan en el aire a veces son aceptados por los filósofos como juicios a priori, para evitar una investigación más profunda”.³

De ello se desprende la acusación a Agamben, de paso a Foucault, de hacer estudios sin sustento histórico. Ahora bien, Traverso plantea que, sin embargo, Foucault permite con sus definiciones de biopolítica comprender el paso de la gubernamentalidad entre los siglos XIX y XX.⁴ Contrario a ello, Agamben no permite que la distinción sea fructífera teóricamente, pues la plantea como un a priori, como una condición trascendental de la modernidad: “El problema reside en la teoría general que Agamben deduce de él (o le añade). Al inscribir el concepto de ‘biopoder’ en la tradición del existencialismo político, le quita su carácter histórico y lo transforma en una suerte de comodín universal”.⁵

De forma explícita el historiador italiano indica que falta el carácter histórico, al quitar dicho carácter estamos ante una expresión metafísica por un lado y, por otro, se convierte en un concepto que se puede utilizar en cualquier contexto y circunstancia, evidentemente ello traería una pérdida del poder analítico de dicho concepto.⁶

Ahí radica el asunto que de fondo le critica a Agamben, descontextualizar lo contextualizado por Foucault. Además, se le cuestiona sacar de contexto conceptos que emergen en circunstancias históricas determinadas, por ejemplo: musulmán y campo de con-

³ Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla...*, p. 232.

⁴ “Gracias a Foucault, la creación de las estructuras técnicas y administrativas de los Estados modernos ya no se interpreta exclusivamente a la luz de la idea weberiana de racionalidad, ni la aparición de los documentos de identidad se considera simplemente bajo el prisma liberal democrático de la ampliación de los derechos. Ambos se analizan más bien como dispositivos de control social y de gestión de movimientos de población”, *ibid.*, pp. 211 y 212.

⁵ *Ibid.*, p. 229.

⁶ “La biopolítica de Agamben ya no es una forma moderna del poder, como en Foucault, sino su premisa”, *ibid.*, p. 230.



centración. Él los toma del nazismo y lo transforma en la condición de posibilidad de la emergencia del Estado moderno: “Cuando Agamben define ‘campo’ como la ‘matriz oculta’ y ‘el *nomos* del espacio político en el que seguimos viviendo’, confiere a esta noción un carácter metafísico que la hace prácticamente inutilizable”.⁷

Sin desarrollar demasiado, Traverso indica que lo mismo le sucede a Giorgio Agamben con el concepto de Estado de excepción.⁸ Con ello quedaría descalificado y refutado el pensamiento de Agamben, si es que la crítica fuera válida y precisa. El error de Agamben radica en que planteó a la biopolítica como la condición de la política.⁹

Pero como se dijo desde el principio de este apartado, la crítica no es sólo a Agamben, sino también a Foucault. Pues la pretensión de explicar la violencia a partir de la biopolítica resulta poco afortunada, desde la perspectiva de Enzo Traverso:

Ahora bien, más allá de su pertinencia y de sus múltiples aplicaciones, este modelo epistemológico resulta inadecuado para interpretar las violencias del siglo xx, violencias que decidieron los Estados soberanos y que pusieron en práctica ejércitos organizados como maquinarias gigantescas de destrucción.¹⁰

Para el historiador italiano no se puede hablar en general de los totalitarismos del siglo xx, sino que hay que contextualizarlos y analizar sus peculiaridades históricas. Porque de otro modo se esta-

⁷ *Ibid.*, p. 232.

⁸ “Esta fusión fue posible por medio del ‘estado de excepción’ que caracterizaba en particular al nazismo y que perpetuó, aunque bajo formas diferentes, en las democracias de posguerra”, *ibid.*, p. 227.

⁹ “En el fondo, Mazower concluye que sin duda el error de Agamben consiste en pensar el biopoder no como un rasgo constitutivo de la modernidad, siguiendo el ejemplo de Foucault, sino como la esencia misma de la política”, *ibid.*, p. 234.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 220 y 221.



ría ante una visión teleológica de la violencia del Estado Moderno: “Dicho de otro modo, una relectura muy sofisticada de toda la tradición clásica de la filosofía política da lugar a una visión teleológica de la historia de los totalitarismos y de los genocidios del siglo xx”.¹¹

Más allá de la teleología que indica Traverso hay que realizar el análisis histórico e historiográfico para conocer y comprender los dispositivos propios de cada Estado, lo cual, permitiría superar la metafísica ahistórica que termina por no explicar nada.¹²

Por último, Enzo Traverso indica que no se puede ver al Estado con imperativos meramente políticos, ni que dichos imperativos son de destrucción totalitaria. Lo que habría que discutir, pues, es un aspecto de la biopolítica, pero no el único, dado que hace vivir, sobrevivir e inmuniza, produce prácticas discursivas e institucionales, inventa subjetividades, elabora verdades, utiliza la verdad en términos de relación de guerra, analiza el poder, entre otros muchos aspectos: “Esto implica ver en el Estado soberano no sólo un aparato jurídico y político o un dispositivo disciplinar; sino también una máquina de destrucción masiva sometida a imperativos eminentemente políticos”.¹³

Pero en todo caso la invitación es a recuperar el contenido histórico y el relato historiográfico para realizar análisis filosóficos y biopolíticos del Estado moderno: “Agamben [...] precisa que trabaja con paradigmas, sin interesarse por los hechos y los acontecimientos, a fin de ‘comprender una estructura histórica’”.¹⁴

¹¹ *Ibid.*, p. 230.

¹² “Para estudiar la violencia estatal, hay que deconstruir sus mecanismos e interrogarse, por lo tanto, sobre su racionalidad instrumental intrínseca (técnica, administrativa, productiva y política)”, *ibid.*, p. 234.

¹³ *Ibid.*, p. 235.

¹⁴ *idem.*



LAS CRÍTICAS DE ERNESTO LACLAU

El historiador y politólogo argentino Ernesto Laclau realiza un profundo comentario con respecto a la obra de Giorgio Agamben. Resulta pertinente rescatar el mismo, por el hecho de que plantea algunas críticas que una vez más no deben de ser ignoradas en esta investigación. Ellas parten de que Agamben realiza básicamente tres aportes a la biopolítica.

No obstante, realizará críticas a los mismos, por lo que parecerá que realmente no ha hecho ningún aporte. Postura similar al del historiador Enzo Traverso, analizado en el apartado anterior. De hecho, coincidirán en sus críticas, pero antes de abundar en ellas, veamos lo planteado por Laclau como aporte.

Son tres los conceptos que maneja básicamente Giorgio Agamben: Estado de excepción,¹⁵ nuda vida¹⁶ y campo.¹⁷ Cada uno de ellos permitirá elaborar una explicación del Estado moderno. Aunque para Laclau ello no ocurre así, porque son categorías que han sido hipostasiadas o deshistorizadas. Analicemos la forma en que el historiador argentino realiza la crítica a Agamben.

¹⁵ “La relación política original es la exclusión (el estado de excepción como zona de indistinción entre exterior e interior, exclusión e inclusión)”, Ernesto Laclau, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 108.

¹⁶ “La actividad fundamental del poder soberano es la producción de nuda vida como elemento político originario y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, entre *zoé* y *bíos*”, *ibid.*

¹⁷ “En la actualidad, no es la ciudad sino el campo de concentración el paradigma biopolítico fundamental de Occidente”, *idem.*



El Estado de excepción

Plantea Ernesto Laclau que dicho Estado de excepción significa la exclusión. Ahora bien, comienza haciéndose un conjunto de preguntas en donde plantea que si realmente, dicho Estado, no es más que una posibilidad del Estado moderno y que Giorgio Agamben ha tomado, la misma, como única posibilidad:

El problema [...] es el siguiente ¿agota la articulación de dimensiones mediante las que Agamben piensa la estructura de la exclusión el sistema de posibilidades abierto por dicha estructura? En otras palabras: ¿no ha elegido Agamben sólo una de estas posibilidades y la hipostata de modo tal que asuma un carácter único?¹⁸

Es decir, en la modernidad no necesariamente se está excluido a partir del Estado de excepción, ni tiende ella a la exclusión, además que no se estaría ante una posición teleológica con respecto a llegar a ese Estado. Dicho de otro modo, no se tiende históricamente al Estado de excepción, ni es la única forma de exclusión. Según Laclau, la exclusión sería la única posibilidad de ejercer de forma absoluta el poder soberano.¹⁹ Si se excluye de forma absoluta se pone al individuo excluido en una situación completamente fuera de la ley soberana, pero no fuera de la ley, pues cabría hablar de dos órdenes legales diferentes, el de los incluidos en el ámbito de poder soberano y el de los excluidos de él.²⁰ Para el historiador argentino se requiere redefinir la relación inclusión exclusión pues:²¹

¹⁸ *Ibid.*, p. 111.

¹⁹ “El poder soberano puede ser absoluto sólo a ese precio”, *idem*.

²⁰ “No hay aquí ilegalidad en oposición a la ley, sino dos órdenes jurídicos que no se reconocen entre sí”, *ibid.*, p. 112.

²¹ “Creo que Agamben no ha considerado el problema de lo inscribible/no inscribible, del interior/exterior, en su verdadera universalidad”, *ibid.*, p. 113.



La oposición entre estas dos dimensiones, no obstante, no se puede sostener; para que el soberano conserve su derecho natural, necesita que éste sea reconocido por el resto de sus súbditos, y este reconocimiento, como lo señala el mismo Agamben, encuentra ciertos límites.²²

Ante la necesidad de que el soberano sea reconocido, no puede jugar como regla y tendencia final del Estado moderno, la exclusión ni el Estado de excepción como mecanismo para concretarla, según Laclau.

Para este último, faltaría incluir conceptos como el de hegemonía y la eliminación de lo político por parte del Estado moderno. Desde esta perspectiva no se puede pensar que es una forma de la política ni de lo político, en el Estado moderno, la eliminación y la supervivencia del musulmán ni la supervivencia del zóé.²³

Es decir, se podría pensar un Estado moderno que no lleve a la creación de dos órdenes legales, ni a la exclusión, ni al Estado de excepción, ni a la nuda vida, tal sería la apuesta de Ernesto Laclau:

En tanto que para él el devenir regla de la excepción representa el avance inevitable hacia la sociedad totalitaria, lo que yo intento es determinar la presencia en esta generalización de lo 'excepcional', de tendencias contrarias que permitan pensar acerca del futuro en términos más optimistas.²⁴

²² *Ibid.*, p. 113.

²³ "Llegados a ese punto, entonces, la noción de 'soberanía' empieza a virar hacia la de 'hegemonía'. Esto significa que, a mi manera de entender, Agamben ha confundido el problema, ya que ha presentado como momento político algo que en realidad equivale a una eliminación radical de lo político: un poder soberano que reduce el lazo social a la nuda vida", *ibid.*, p. 114.

²⁴ *Ibid.*, p. 115.



Como se puede ver en esta sección, la crítica de Laclau se centra en la generalización que realiza Agamben. Pese a que no hay referencia al pasado, a la metafísica, ni a la falta de perspectiva histórica, ya queda indicado que ese será el talón de Aquiles del filósofo italiano. Ahora bien, cabe preguntarse si realmente en el Estado moderno cabe un principio de esperanza que nos lleve a superar la dinámica violenta del mismo.

Nuda vida

Con respecto a los conceptos de nuda vida, zoé y bíos, Ernesto Laclau va a plantear que hay una falta de elaboración histórica de los mismos. Se podría decir que Agamben los utiliza como parte de su propuesta paradigmática, pero que no logra mostrar en qué momentos históricos surgen ni tienen vigencia. Es decir, que no tienen referente histórico y, por lo tanto, no pueden convertirse en hilo de inteligibilidad de lo histórico. Es una doble condición que imposibilita el uso de los conceptos mencionados:²⁵ “De modo que zoé es ante todo una abstracción [...] Ergo, para que la tesis de Agamben se sostenga, debe demostrar que, en algunas circunstancias, la nuda vida deja de ser una abstracción y se convierte en un referente concreto”.²⁶

Para el autor argentino no cabe duda, ante la imposibilidad de mostrar un momento histórico donde se concrete la nuda vida y la relación que hace entre la soberanía y la exclusión. Agamben lleva a identificar cualquier proceso como exclusión, formación de un Estado de excepción y como productor de nuda vida. Ello le permite

²⁵ “Por empezar, la distinción entre zoé y bíos no puede tener el papel central en la explicación histórica que Agamben le atribuye”, *ibid.*, p. 116.

²⁶ *Idem.*



hacer generalizaciones e incluso, plantea Laclau, a que se pierda la discusión puntual y profunda:²⁷ “En este punto, sin embargo, ya no sabemos cuál es el tema en discusión: ¿la preocupación por la supervivencia biológica de las poblaciones o la reducción de las personas a *zoé*, despojadas por completo de *bíos*?”²⁸

Ernesto Laclau llega a poner en duda en qué consiste la discusión biopolítica de Agamben, pues ya no se sabe si la supervivencia de la población o la reducción a la nuda vida o la condición de *zoé* de las personas. Cabría mencionar que el propio Agamben plantea que el Estado moderno no hace morir ni vivir, sino sobrevivir, lo cual, produce la nuda vida. Es decir, que esta distinción y crítica que pretende hacer Laclau resulta poco afortunada.

No obstante, ello no se puede obviar en el siguiente punto que critica el historiador argentino, que resulta central, pues indica que es inaceptable que la explicación de la modernidad sea la relación que se entabla entre soberanía y nuda vida.

Si el ejemplo del excluido muestra ya un desplazamiento de la lógica de la exclusión por algo que claramente excede la noción de ‘nuda vida’, este exceso es aún más visible cuando Agamben intenta expandir la lógica de la soberanía/nuda vida a un teoría general de la modernidad.²⁹

Laclau rechaza que la explicación del Estado moderno se encuentre en una distinción biopolítica entre soberanía y nuda vida, pues no se llega a comprender la diversidad y complejidad de la

²⁷ “Por supuesto, dada la afirmación de Agamben de una correlación estricta entre la exclusión y la soberanía, la postulación de una tendencia totalitaria *ad quem* era de esperarse. El resultado es que equipara situaciones humanas cuya naturaleza es completamente disímil”, *ibid.*, p. 117.

²⁸ *Ibid.*, p. 119.

²⁹ *Idem.*



propia modernidad. Indica que es un planteamiento reductivo de la realidad y que niega la diversidad de situaciones históricas que se ha experimentado en el desarrollo y transcurso de la modernidad. Negación de una sociedad dividida en dos³⁰ y también de una reducción a un conflicto único y una solución única:

Estamos tratando con una parte que intenta encarnar el todo, con una heterogeneidad que aspira a ser reabsorbida por una homogeneidad nueva. De modo que la dialéctica entre la parte y el todo, entre la homogeneidad y la heterogeneidad, es mucho más completa que lo que nos permite pensar la alternativa simplista de Agamben.³¹

El campo

La posición de Laclau es que el pensamiento de Agamben resulta completamente irrelevante para el análisis de la modernidad. El supuesto tercer aporte de Agamben, el campo,³² corre la misma suerte, se le rechaza como un elemento y concepto de inteligibilidad y, sobre todo, no se acepta que la realidad sea reducida a un simple concepto metafísico esencialista: “En lugar de deconstruir la lógica de las instituciones políticas, mostrando áreas en que las formas de lucha y resistencia son posibles, las cierra de antemano a través de una unificación esencialista. Su mensaje final es el nihilismo político”.³³

³⁰ “Hay algo fundamental erróneo en este análisis. En primer lugar, la división es perfectamente compatible con el statu quo, en la medida en que las diferencias que resultan de la diversidad social no están construidas de un modo antagónico”, *ibid.*, p. 120.

³¹ *Idem.*

³² “[...] rechazamos de pleno la tercera tesis de Agamben, según la cual el campo de concentración es el *nomos* o paradigma biopolítico fundamental de Occidente”, *ibid.*, p. 121.

³³ *Ibid.*, p. 123.



LA NECROPOLÍTICA DE ACHILLE MBEMBE

Sin duda alguna el filósofo camerunense Achille Mbembe no sólo es un crítico del pensamiento eurocéntrico, sino que además realiza un conjunto de aportes al pensamiento biopolítico desde la experiencia del mundo colonial africano. Se puede decir, a la luz de las críticas expuestas en este capítulo, que cobra sentido una afirmación que realiza con respecto a que hay que situarse históricamente y realizar aportes desde experiencias concretas, todas ellas relacionadas con el terror: “Todo relato histórico sobre la emergencia del terror debe tener en cuenta la esclavitud, que puede considerarse como una de las primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica”.³⁴

Es decir, el filósofo africano va a incorporar primero la perspectiva histórica que le permiten tener su horizonte de enunciación y su lugar de nacimiento; su corporalidad y su historia personal le permiten tener la experiencia del África: la colonia, el Estado de sitio,³⁵ la plantación y la esclavitud. Se puede afirmar que el relato histórico, ya en sí mismo, es una primera crítica al pensamiento biopolítico europeo. Además, trascender la biopolítica de sus criterios y temas europeos consiste en la segunda crítica.

Junto con lo anterior, también podemos plantear que este Mbembe realiza una reflexión en donde ajusta las categorías de Agamben a su experiencia, pues resulta casi inocultable que ante las categorías del filósofo italiano de Estado de excepción, campo y nuda vida, el filósofo camerunense plantea: colonia o estado de terror, plantación y esclavismo como hilo de inteligibilidad.

³⁴ Achille Mbembe, *Necropolítica*, Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2011, p. 31.

³⁵ “Para mi argumentación, enlazo la noción foucaultiana de biopoder con otros dos conceptos: el estado de excepción y el estado de sitio”, *ibid.*, p. 21.



A diferencia de Enzo Traverso y de Ernesto Laclau, Achilles Mbembe es un filósofo y tiene una perspectiva biopolítica en sus análisis y reflexiones, por lo que su práctica filosófica parte de una reflexión con respecto a la violencia completamente dentro de esa postura filosófica.³⁶ Ahora bien, la violencia se da a partir del ejercicio de la soberanía. Es decir, no hay soberanía sin ejercicio de la violencia.³⁷ Ese sería realmente el *nomos* de la Modernidad y la forma de exponerlo desde la biopolítica: “me ocupo ahora de la soberanía que defino como derecho de matar”.³⁸

Es un punto de inicio radical, en donde la relación entre gobierno y la muerte, es absoluta, no se habla de cualquier violencia, sino del derecho que un soberano podrá adquirir. El soberano y la propia soberanía son producto de la violencia. Ahora bien, continuando con la perspectiva genealógica y biopolítica, Mbembe plantea que la política es la guerra.³⁹ Retomando algunos de los conceptos de Agamben plantea:

Examino las trayectorias a través de las cuales el estado de excepción y la relación de enemistad se han convertido en la base normativa del derecho de matar. En estas situaciones, el poder (que no necesaria-

³⁶ “¿La noción de biopoder acaso da cuenta de la forma en que la política hace hoy del asesinato de su enemigo su objetivo primero y absoluto, con el pretexto de la guerra, de la resistencia o de la lucha contra el terror?”, *ibid.*, p. 20.

³⁷ “Este ensayo plantea la hipótesis de que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién puede morir”, *ibid.*, p. 19.

³⁸ *Ibid.*, p. 21.

³⁹ “Después de todo, la guerra también es un medio de establecer la soberanía, tanto como un modo de ejercer el derecho a dar la muerte. Si consideramos la política como una forma de guerra, debemos preguntarnos qué lugar le deja la vida, a la muerte y al cuerpo humano (especialmente cuando se ve herido y masacrado)”, *ibid.*, p. 20.



mente es un poder estatal) hace referencia continua e invoca la excepción, la urgencia y una noción ficcionalizada del enemigo.⁴⁰

Es decir, no se puede entender al Estado moderno sin la guerra, la violencia, el enemigo inventado y el derecho de matar.⁴¹ Sin lugar a dudas ante la abundante literatura europea sobre el análisis de la violencia en la Modernidad, muchas de las cuales resaltan el Nazismo como la máxima expresión de esa violencia, Mbembe plantea que se puede, desde una perspectiva histórica, encontrar en el colonialismo los mecanismos y las técnicas de ejecución de los humanos.⁴² Es decir, en las colonias se ha vivido, en lo que el filósofo africano denomina, “terror”, el cual se ejerce a partir de la relación entre el Estado moderno y la población:⁴³ “El terror y el asesinato se convierte en medios para llevar a cabo el *telos* de la Historia que ya se conoce”.⁴⁴

Ahora bien, el terror, el asesinato y la violencia se ejercen, desde la perspectiva de Mbembe, en lo que denomina el dispositivo de la plantación:⁴⁵ “En ciertos aspectos, la propia estructura del sistema de plantación y sus consecuencias traducen la figura emblemática y paradójica del estado de excepción”.⁴⁶

⁴⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁴¹ “En otras palabras, ¿cuál es la relación entre lo político y la muerte en esos sistemas que no pueden funcionar más que en estado de emergencia?”, *ibid.*

⁴² “Muchos observadores han afirmado, a partir de una perspectiva histórica, que las premisas materiales del exterminio nazi pueden localizarse por una parte en el imperialismo colonial y por otra en la serialización de los mecanismos técnicos de ejecución de las personas”, *ibid.*, p. 25.

⁴³ “El terror fue erigido como componente casi necesario en lo político. Se postula una transparencia absoluta entre el Estado y el pueblo”, *ibid.*, p. 27.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁵ “En tanto que estructura político-jurídica, la plantación es, sin ninguna duda, el espacio en el que el esclavo pertenece al amo”, *ibid.*, p. 32.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 31.



La plantación es el espacio donde se llevó a cabo el terror, el esclavismo, el asesinato y los azotes. Cada uno de estos actos, son teorizados por el filósofo camerunense, sin duda alguna el concepto de esclavo juega un papel importante, pues en él la pérdida de la humanidad es total: “La condición del esclavo es, por tanto, el resultado de una triple pérdida: pérdida de un ‘hogar’, pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su estatus político”.⁴⁷

Mbembe en algún sentido retoma la idea de Agamben, quien plantea que el Estado moderno no hace morir, ni hace vivir, sino sobrevivir, como se expuso en el capítulo anterior. Primero equipara la condición del esclavo con el ser mantenido con vida, es decir, se le hace sobrevivir, después da un paso más allá del autor italiano e indica que la mutilación es una condición extra que termina mermando la supervivencia.⁴⁸ No hay posibilidad en dicho campo de vivir, en el dispositivo de la plantación, sin violencia, sin terror, sin azotes, sin mutilación, sin muerte y perder la propiedad de uno mismo por otro arrebatada:⁴⁹

Se establece una relación desigual a la vez que se afirma la desigualdad del poder sobre la vida. Este poder sobre la vida ajena toma la forma de comercio: la humanidad de una persona se disuelve hasta tal punto que se hace posible afirmar que la vida de un esclavo es propiedad de su amo.⁵⁰

⁴⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁸ “El esclavo es, por tanto, mantenido con vida pero *mutilado* en un mundo espectral del horror, crueldad y desacralización intensos”, *ibid.*, p. 33.

⁴⁹ “La violencia se convierte aquí en componente de las ‘maneras’, como el hecho de azotar al esclavo o de quitarle la vida: un capricho o un acto de quitarle la vida: un capricho o un acto puramente destructor que aspira a instigar el terror”, *ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 33 y 34.



Amo, pérdida de la humanidad, poder sobre la vida (poder soberano, diría Foucault), Estado de excepción y de sitio, la raza, constituyen al Estado moderno que se dedicó a colonizar en los siglos XIX y XX.⁵¹

[...] en el pensamiento filosófico moderno, tanto como en la práctica y en el imaginario político europeo, la colonia representa el lugar en el que la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley y donde la ‘paz’ suele tener el rostro de ‘una guerra sin fin’.⁵²

Para Mbembe la colonia es el lugar donde se concreta el racismo, donde no se requiere cumplir con la ley y la guerra nunca termina, la clasificación de humanos y no humanos opera como un continuum; se impone un control estatal extranjero, geográfico y físico; se dispone de cuerpos y se les incorpora a trabajos y prácticas que la expansión colonial demanda.⁵³ Aunque, sobre todo, es el lugar donde se puede dar muerte, es decir, es un espacio donde siempre se opera bajo una anomalía:⁵⁴ “La propia *ocupación colonial* es una cuestión de adquisición, de delimitación y de hacerse con el control físico y geográfico; se trata de inscribir sobre el terreno un nuevo conjunto de relaciones sociales y espaciales”.⁵⁵

⁵¹ “La característica más original de esta formación de terror es la concatenación del biopoder, del estado de excepción y del estado de sitio. La raza es, de nuevo, determinante en este encadenamiento”, *ibid.*, p. 35.

⁵² *Ibid.*, p. 37.

⁵³ “La inscripción de nuevas relaciones espaciales (territorialización) consiste finalmente en producir líneas de demarcación y de jerarquías, de zonas y enclaves; el cuestionamiento de la propiedad; la clasificación de personas según diferentes categorías; la extracción de recursos y, finalmente, la producción de una amplia reserva de imaginarios culturales”, *ibid.*, p. 43.

⁵⁴ “Pero más importante es la forma en que opere el poder de la muerte”, *ibid.*, p. 45.

⁵⁵ *Idem.*



Cabe mencionar que el italiano Roberto Esposito plantea como un dispositivo inmunitario la eugenesia, misma que va desde la esterilización, el impedir el nacimiento, hasta la eutanasia; todo ello coincide con el análisis que hace el filósofo africano, con respecto al funcionamiento del Estado moderno colonial —con lo cual no coincide el espacio y la temporalidad— y lo que acontece en el dispositivo de la plantación.⁵⁶ Lo anterior es posible, precisamente, por la expansión de las fronteras de las naciones europeas, sus discursos y prácticas legitimadoras de la guerra como medicación para imponer un proyecto civilizatorio. Es decir, la civilización impuesta por los europeos equivale a terror para los países colonizados.⁵⁷ Cabe mencionar que para Mbembe el orden colonial es una imposición, en donde el territorio y el Estado son producto de dicha imposición, es decir, el Estado no deja de ser completamente extraño y una invención fuera de Europa.⁵⁸ Además, en dicho territorio y Estado se concreta la deshumanización del humano, por lo que se está en el Estado de sitio donde los humanos no existen.⁵⁹

En resumen, las colonias son zonas en las que la guerra y el desorden, las figuras internas y externas de lo político, se tocan o se alternan

⁵⁶ “[...] la selección de razas, la prohibición de matrimonios mixtos, la esterilización forzosa e incluso el exterminio de los pueblos vencidos han sido probados por primera vez en el mundo colonial”, *ibid.*, p. 36.

⁵⁷ “Para evaluar de manera adecuada la eficacia de la colonia como formación del terror, debemos llevar a cabo un desvío por el imaginario europeo cuando plantea la cuestión crucial de la domesticación de la guerra y la creación de un orden jurídico europeo”, *ibid.*, p. 37.

⁵⁸ “El segundo principio está ligado a la territorialización del Estado soberano, es decir, a la determinación de las fronteras en el contexto de un nuevo orden global de impuesto”, *ibid.*, p. 38.

⁵⁹ “En el mismo contexto, las colonias son parecidas a las fronteras. Son habitadas por ‘salvajes’. Las colonias no se organizan bajo la forma estatal; no han generado un mundo humano”, *ibid.*, p. 39.



unas con otras. Como tales, las colonias son el lugar por excelencia en el que los controles y las garantías del orden judicial pueden ser suspendidos, donde la violencia del estado de excepción supuestamente opera al servicio de la ‘civilización’.⁶⁰

Se puede plantear que el análisis de Mbembe, con respecto a lo que se denomina una relación ética entre el colonizador y el colonizado, queda reducido a lo que llama la relación con el salvaje, con el absolutamente otro,⁶¹ que es una producto de la imputación de una subjetividad imaginada y que legitima el terror, la violencia, el esclavismo, la plantación y el dar la muerte:⁶² “Las guerras coloniales se conciben como la expresión de una hostilidad absoluta, que coloca al conquistador frente a un enemigo absoluto”.⁶³

El otro, el salvaje, el incivilizado, es un absolutamente otro, es un enemigo absoluto que es despojado absolutamente de todo, desde el territorio, autonomía, historia, soberanía, humanidad, paz, cuerpo y condiciones materiales para vivir. Por esto último, se le reduce a la pobreza de forma sistémica y permanente; además de que se le ha despojado de toda dignidad y posibilidad de resistencia: “La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el fango”.⁶⁴

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ “A ojos del conquistador, la vida salvaje no es más que otra forma de vida animal, una experiencia horripilante, algo radicalmente otro”, *ibid.*, p. 40.

⁶² “El terror colonial se entremezcla más bien incesantemente con un imaginario colonialista de tierras salvajes y de muerte, y con ficciones que crean la ilusión de lo real”, *ibid.*, pp. 40 y 41.

⁶³ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 45.



No es que sea una ciudad sin recursos y sin dignidad, sino que así se le construye. Se les despoja de ello, bajo el terror, la violencia, la muerte, la amenaza muerte y la esclavitud. No hay posibilidad de revertir la relación de fuerza, es un Estado de sitio irreversible.⁶⁵

La propuesta fundamental del camerunense y filósofo Achilles Mbembe, que engloba todo su análisis genealógico, es la necropolítica, que surge a partir de tres dispositivos de poder: el control disciplinar, biopolítico y necropolítico:

Tal y como muestra el caso palestino, la ocupación colonial de la modernidad tardía es un encadenamiento de poderes múltiples: disciplinar, 'biopolítico' y 'necropolítico'. La combinación de los tres permite al poder colonial una absoluta dominación sobre los habitantes del territorio conquistado. El *estado de sitio* es, en sí mismo, una institución militar.⁶⁶

Necropolítica, es la contribución fundamental porque es el dispositivo de poder bajo el que opera el Estado moderno en las colonias africanas. En ellas, el conjunto de dispositivos que operan en el Estado moderno en el interior del mundo europeo no son suficientes para explicar y comprender una realidad histórica como la africana. Pues se está ante el espacio infinito de la violencia, de la guerra, de la muerte, del salvaje, de la esclavitud, del absolutamente otro.⁶⁷

⁶⁵ "Ya se observen bajo una perspectiva de esclavitud o de ocupación colonial, muerte y libertad están irrevocablemente relacionadas. Como hemos visto, el terror es un rango que define tanto a los Estados esclavistas como a los regímenes coloniales contemporáneos", *ibid.*, p. 72.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁷ "El artículo subraya también algunas de las topografías reprimidas de la crueldad (plantación y colonia en particular) y sugiere que el poder de la muerte nubla las fronteras entre resistencia y suicidio, sacrificio y redención, mártir y libertad", *ibid.*, p. 75.



He intentado demostrar que la noción del biopoder es insuficiente para reflejar las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte. Además, he utilizado las nociones de política de la muerte y de poder de la muerte, para reflejar los diversos medios por los cuales, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo de una destrucción máxima de las personas y de la creación de *mundos de muerte*, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de *muertos-vivientes*.⁶⁸

Conviene concluir este pequeño subapartado, planteando que el filósofo Achielles Mbembe muestra cómo es posible hacer un análisis genealógico que subsume la biopolítica desde un horizonte distinto al europeo. Cabe mencionar que nunca pierde el hilo de inteligibilidad de lo histórico a partir de la concepción de una violencia absoluta. Es decir, la genealogía que tenga la pretensión de explicar realidades más allá de la europea y de explicar al Estado desde América Latina no puede renunciar al análisis de la violencia de Estado, ni puede perder los relatos históricamente situados, ni obviar que hay que inventar nuevos mundos categoriales para llevar a buen fin dicha genealogía.

LA VIOLENCIA DE ESTADO, MÁS ALLÁ DE LA BIOPOLÍTICA

Este apartado es y no es una continuación de los apartados anteriores. Lo es porque se inscribe en la comprensión de los Estados modernos como organizaciones violentas que se autoconstituyen a partir de paradojas, mismas que tienen su máxima expresión en la regu-

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 74 y 75.



lación de la vida, en la eliminación física de una raza diferente, en la violencia de Estado, en un proceso genocida, en la etnofagia hacia los pueblos originarios. No lo es precisamente porque los autores revisados en la sección anterior muestran los límites de hacer análisis biopolíticos y genealógicos centrados en situaciones intraeuropeas; además, para ellos, como hemos visto, la manifestación más acabada y paradigmática desde una perspectiva biopolítica y genealógica es el nazismo, a excepción de Achilles Mbembe. Más allá de los análisis intraeuropeos y del nazismo se encuentra la violencia hacia los pueblos colonizados africanos y aún más hacia los pueblos originarios, la cual, han vivido desde hace más de 500 años.⁶⁹

Es importante resaltar que estos autores no comparten un horizonte biopolítico ni parten de una visión de conflicto permanente ni de rupturas del Estado. Pero la intención es plantear que las categorías que ellos formulan pueden ser subsumidas por los estudios genealógicos, biopolíticos y necropolíticos realizados desde América Latina.

Para acercarnos hacia una comprensión de la violencia que los pueblos originarios han vivido. En la primera parte de este apartado se abordó el concepto de proceso genocida elaborado por Daniel Feierstein (a), en el segundo se revisó el concepto de violencia de Estado argumentado por Carlos Montemayor (b) y en el tercero se analizó el concepto de etnofagia de Héctor Díaz Polanco (c).

El proceso genocida

Este concepto permite comprender a los Estados latinoamericanos modernos como organizaciones que han operado desde una tecno-

⁶⁹ Cfr. Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro*, Bolivia, CLACSO, 1994.



logía de poder que han apostado a desaparecer sectores de la población. En algún sentido fue el último punto abordado en la sección anterior, pero ahora se da un paso significativo, dado que se deja de hablar del Estado europeo y del africano, se comprende al Estado latinoamericano desde un aspecto biopolítico, pero desde su génesis en el siglo XIX y asumiendo la regulación de la vida con respecto a los pueblos, etnias y naciones que antecedieron la formación del propio Estado, regulación que en la mayoría de los casos se vivirá como extinción física, nuda vida y procesos inmunitarios genocidas:

Captar esta idea del genocidio como proceso es lo que nos permitirá distinguirlo de otros procesos de aniquilamiento de masas, desarrollados a través de procedimientos sociales distintos, en muchos casos producto de momentos históricos diferentes, o de procesos diversos pero contemporáneos, como la muerte de fracciones de población como resultado de determinadas políticas económicas o de la destrucción, más o menos deliberada, de las condiciones ambientales del planeta.⁷⁰

La cita anterior tiene aspectos centrales para este libro, pues por un lado abre la posibilidad de comprender el genocidio como un proceso, el cual, puede durar años, décadas e incluso siglos; por otro, plantea que la muerte por políticas económicas no es un proceso genocida, lo que es puesto en cuestión en el último capítulo.⁷¹ Se explica la postura de Daniel Feierstein dado que en el libro referido hace un análisis jurídico e histórico de cómo se discutió y aprobó el

⁷⁰ Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 37.

⁷¹ A propósito de genocidios económicos, por falta de recursos y alimentos se recomienda leer: *Historia y sociología del genocidio*, en donde se hace una historia de uno de los genocidios de Stalin, en ella se muestra cómo sí es posible un genocidio económico cometido en Ucrania a partir de 1929.



concepto de genocidio después del nazismo.⁷² La discusión y aprobación implicó que dos aspectos, con respecto a la exterminación de humanos, no fueran considerados como genocidios, la eliminación por pobreza y por militancias políticas. Más allá de lo anterior, este autor plantea que las prácticas sociales genocidas surgen en la modernidad y presentan paralelismos, es decir, que aunque se aprobó el concepto de genocidio después de la segunda guerra mundial ello no implica que sea sólo aplicable al nazismo:⁷³

Sin embargo, en las ciencias sociales, también resulta importante para la construcción de un concepto lo que podríamos llamar las similitudes estructurales en los hechos singulares abarcados por dicho concepto [...]. Dicho concepto común refiere a que, más allá de sus especificidades, dan cuenta de una práctica social que tiene fuertes ana-

⁷² “La necesidad de tipificar el delito de genocidio se volvió imprescindible luego de que la propia Europa se sintiera conmocionada internamente por el paroxismo de las prácticas genocidas, que no la habían alarmado tanto cuando se trataba de los pueblos coloniales es decir, de los que siempre habían sido ‘otros’”, *ibid.*, p. 42.

⁷³ “Los conceptos no son hechos [...] Los conceptos son construcciones narrativas y simbólicas para *dotar de sentido a los hechos*. Así, la discusión sobre si hubo o no hubo una guerra o un genocidio [...] no puede zanjarse sólo con la demostración fáctica (cantidad de muertos, desaparecidos, combates, violaciones, secuestrados, bajas, heridos) [...] sino de cómo se estructura la definición de dicho concepto, qué tipo de sentido se otorga a los hechos de los que pretende dar cuenta y cuáles son los niveles de aceptación social del universo de acciones del que el concepto pretende dar cuenta”, Daniel Feierstein, *Memorias y representaciones: sobre la elaboración del genocidio*, Buenos Aires, FCE, 2012, p. 130; “[...] este trabajo pretende esbozar la posibilidad de que el genocidio [...] constituye una práctica social característica de la modernidad (de una modernidad temprana, que podría tener sus antecedentes hacia fines del siglo xv, pero cuya aparición definitivamente moderna se centra en los siglos xix y xx), cuyo eje no gira tan sólo en el hecho del ‘aniquilamiento de poblaciones’ sino en el modo peculiar en que se lleva a cabo, en los tipos de legitimación a partir de los cuales logra consenso y obediencia y en las consecuencias que produce”, Daniel Feierstein, *op. cit.*, pp. 34 y 35.



logías en sus modalidades de construcción, diseño, implementación y consecuencias.⁷⁴

A partir de dichas similitudes estructurales: cómo se realizan y legitiman, cuáles son sus efectos, se puede concebir a las prácticas estatales de los Estados nación del siglo XIX en América Latina con respecto a los pueblos originarios como genocidas.⁷⁵

Así, dentro del genocidio moderno o de las prácticas sociales genocidas, distinguiremos cuatro tipos básicos:

- a) Genocidio constituyente...
- b) Genocidio colonialista: es el que involucra la aniquilación de poblaciones autóctonas, como necesidad de utilización de los recursos naturales de los territorios que ocupan y/o como estrategia de subordinación de la población originaria, ya sea para tolerar la expoliación o utilizarlos como mano de obra.
- c) Genocidio poscolonial...
- d) Genocidio reorganizador...⁷⁶

Con la clasificación elaborada por Daniel Feierstein se puede plantear que ha habido en América Latina un proceso genocida colonial que se extiende hasta la segunda década del siglo XXI.⁷⁷ Los efectos

⁷⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁵ “Y dado que el eje de las definiciones identitarias de un proceso genocida no pasa por la autodefinition sino por el modo en que el perpetrador define dicha identidad”, *ibid.*, p. 76.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 99 y 100.

⁷⁷ “Todo lo que se ha elaborado hasta el momento [...] se ha llevado a cabo intentando no abandonar la conminación ético-política, presente como a priori fundamental del trabajo de Benjamin, al buscar construir una ‘historia de los vencidos’, en tanto historia de lo que no llegó a ser”, Daniel Feierstein, *Memorias y representaciones...*, p. 107.



de dicho proceso genocida colonial se resume en la ausencia, en el no llegar a ser, en ser vencidos sin historia, en que otros elaboren sus historias, que otros nieguen y borren esa historia.⁷⁸ Una de las funciones del pensamiento biopolítico es sacar a la luz la historia de la historia de los vencidos, contar la contrahistoria, por lo que es imprescindible que:⁷⁹

[...] al destruirse un existente (un grupo, una relación social, un modo específico de articular existencia y acción, un modo de identidad), la ausencia sigue presente; ausencia que abre el camino a la labor esencial del historiador o del cientista social; leer e interpretar el presente a partir de dicha ausencia, de aquello que no logró ser, de aquello a lo que se impidió arribar.⁸⁰

El proceso genocida colonial lleva a la construcción, como proceso, del presente, de ahí que se dan nuevas relaciones sociales, económicas, políticas, culturales, pedagógicas, etcétera.⁸¹

⁷⁸ “La realización simbólica de un genocidio consiste en una red de procedimientos de representación que tienden a llenar ese hueco, desapareciendo simbólicamente lo que había sido destruido materialmente y llenando la ausencia con otra presencia distinta que borra incluso sus huellas en tanto ausencia, interpretaciones que logran desvanecer sutilmente la presencia de lo ausente, clausurando las posibilidades de su elaboración”, Daniel Feierstein, *Memorias y representaciones...*, p. 95.

⁷⁹ Cabe mencionar que el sociólogo argentino Gabriel Gatti coincide en el planteamiento de genocidio fundacional e incluso menciona que la última dictadura argentina representa el proyecto moderno: “Roca y la Campaña del Desierto [...] Genocidios fundacionales de estos *lugares excepcionales* a los que se unirá la desaparición forzada de personas [...] Así es, todos comparten la misma lógica, con lo que es sensato pensar que lo sucedido aquí en los setenta fue efecto no de un derumbe [...] sino, al contrario, que fue algo que obedeció a la radicalización del proyecto moderno”, Gabriel Gatti, *Identidades desaparecidas. Peleas por el sentido en los mundos de la desaparición forzada*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 54.

⁸⁰ D. Feierstein, *Memorias y representaciones...*, p. 95.

⁸¹ “Si el objetivo del terror fue la reorganización de las relaciones sociales mediante el genocidio, las consecuencias no sólo aparecen en el plano de las conquistas



El efecto es la ausencia del que debió estar, la conformación y transformación del Estado a nivel microfísico y macrofísico. Por ello, es pertinente leer el presente desde esas dos tensiones: ausencia y reorganización del Estado.

La violencia de Estado

Para continuar desarrollando la comprensión de la violencia de los Estados modernos es pertinente recurrir a Carlos Montemayor, dada sus características como pensador mexicano, mismas que nos dan elementos para trabajar la violencia que el Estado mexicano desarrolló en el siglo xx hacia los movimientos políticos y sociales, por un lado y, por otro, hacia los pueblos originarios. De lo primero que hay que partir es que la violencia de Estado es múltiple:⁸²

Ahora bien, la violencia de Estado en los movimientos sociales mexicanos del siglo XX se desplegó en una amplia gama de regiones y sectores sociales tanto en los contextos de prevención, contención, represión o persecución de procesos de inconformidad social, como su canalización contra núcleos sociales vulnerables, sectores gremia-

populares o los avances del capital, sino también en una profunda transformación del acontecer social en todos los planos desde la familia hasta el empleo, desde la política hasta la religión, que a su vez constituyen la condición de posibilidad de las transformaciones económicas. Estas transformaciones de orden macropolítico y, sobre todo, micropolítico, son las que distinguen las consecuencias de una guerra y las de un genocidio”, *ibid.*, p. 161.

⁸² “La violencia de Estado abarca un amplio espectro de intensidad y de modalidades según los procesos concretos por los que atraviese la sociedad en la que surge. Los golpes de Estado, las dictaduras resultantes, la guerra civil, son un inmenso espacio donde la violencia alcanza niveles impredecibles”, Carlos Montemayor, *La violencia de Estado en México. Antes y después de 1968*, México, Debate, 2010, p. 177.



les, regiones aisladas, comarcas, partidos políticos, movimientos subversivos, manifestaciones populares.⁸³

Aunque esta violencia es múltiple no siempre está explícita, ello lo muestra Carlos Montemayor a partir de realizar un análisis del discurso en donde existen dos niveles: el explícito y el encubierto.⁸⁴ Ambos ocultan y muestran aspectos centrales de la realidad social y de la violencia de Estado. El orden encubierto permite hacer explícita la existencia de una paz social, el orden explícito garantiza encubrir la violencia que las relaciones sociales y la violencia del propio Estado sobre etnias, pueblos, grupos sociales, etcétera.

El gran aporte que hace Carlos Montemayor, con respecto a este tema, es poner en duda la paz social, a través de ello es donde se da la posibilidad de comprensión de la violencia, es la violencia causada por la pobreza, marginación, exclusión de bienes y servicios, de recursos, de empleo:

[...] esta amplia idea deja de lado la realidad de una polarización ya institucionalizada: la pobreza, la desnutrición, el desempleo, el analfabetismo, la marginación, la carencia de servicios de salud, la vivienda deficiente, los servicios públicos insuficientes o inexistentes, la desigualdad social extrema, la pérdida de talla o estatura en núcleos rurales e indígenas, el acortamiento del promedio de vida en zonas rurales y marginadas. Indicadores así [...] constituyen un amplio sistema de

⁸³ *Ibid.*, p. 179.

⁸⁴ “En el orden del discurso, por ejemplo, debemos destacar fundamentalmente que en toda formulación discursiva oficial hay un plano explícito y otros encubiertos. En el plano explícito discrepan las versiones sobre la realidad social que formulan los movimientos de inconformidad social y el Estado mismo. El discurso encubierto, en cambio, es el sustrato que a menudo acepta la sociedad en su conjunto como verdad inobjetable y que sirve de sustento y contexto al discurso explícito oficial”, *ibid.*, p. 180.



violencia legal, institucionalizada, que el Estado y la sociedad confunden con la estabilidad y la paz social.⁸⁵

Es decir, que para Carlos Montemayor hay dos tipos de violencia de Estado, una que es producto de procesos de empobrecimiento, abandono y despojo, otra que abarca diversas modalidades e intensidades con cuerpos policiaco-militares:⁸⁶ “En este caso, la inconformidad social no inicia la violencia; por el contrario, surge para que esa violencia cese”.⁸⁷

Etnofagia

Un autor que merece especial atención es el antropólogo de origen dominicano Héctor Díaz Polanco, pues plantea la categoría de etnofagia. Es un aporte con respecto a la comprensión del Estado neoliberal y su violencia hacia los pueblos originarios. Ello se debe a que, plantea un paso adelante con respecto a Carlos Montemayor, al indicar que si bien por un lado no se puede deslindar el capitalismo de la situación de violencia hacia los pueblos originarios, es necesario ver la nueva política a partir de la globalización neoliberal.⁸⁸

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 182 y 183.

⁸⁶ “En todas las opciones expuestas aquí, la formulación del discurso explícito oficial que descalifica socialmente los procesos populares armados está apoyándose en un contenido no explícito que le facilita calificar como violencia social la construida por el alzamiento sin obligar al Estado a despejar otro concepto previo: el de ‘paz social’”, *ibid.*, p. 182.

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ “Vista como cuestión étnico-nacional, la problemática de la diversidad incluye dos dimensiones: *dos géneros de desigualdades* en el seno de la formación nacional, a saber, la socioeconómica y la sociocultural. La conciencia de que estos dos planos están presentes; de que expresan dos aspectos fundamentales de la con-



La globalización entonces procura aprovechar la diversidad, aunque en el trance globalizador buscará, por supuesto, aislar y eventualmente eliminar las identidades que no le resultan domesticables o digeribles. La diversidad puede ser nutritiva para la globalización, descontando algún tipo de identidad que pueda serle indigesta. La globalización, en fin, es esencialmente etnófaga.⁸⁹

Entonces estamos ante una violencia de los Estados hacia los pueblos originarios, la cual, caracteriza este autor como globalización etnófaga, misma que funciona a partir de una contradicción fundamental que se desdobra sin perderse nunca:⁹⁰ “Al fundamento universal que proporciona el llamado liberalismo igualitario rawlsiano (y su justicia con imparcialidad) corresponde la maquinaria de integración universal, la ávida ‘boca abierta’ del imperio, la etnofagia universal”.⁹¹

Por un lado, se esgrime un discurso de integración, diversidad, multiculturalismo, derechos humanos, por otro, se experimenta el enfrentamiento a culturas e identidades que se oponen al neoliberalismo, es decir, se da la etnofagia:

tradición social que deben ser considerados y resueltos de modo simultáneo, es quizás uno de los cambios teóricos-políticos que más han contribuido a impulsar la perspectiva autonómica”, Héctor Díaz-Polanco, “El indigenismo: de la integración a la autonomía”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, [eds.], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, México, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009, p. 656.

⁸⁹ Héctor Díaz Polanco, “Tesis sobre identidad, diversidad y globalización”, en *Pueblos indígenas, debates y perspectivas*, México, UNAM, 2012, p. 29.

⁹⁰ “[...] encarar los desafíos del entorno global: incertidumbre, precariedad, exclusión de los círculos laborales, aislamiento, ansiedad y sensación de vacío”, *ibid.*, p. 30.

⁹¹ Héctor Díaz Polanco, *El laberinto de la identidad*, México, UNAM, 2006, p. 32.



Si la identidad se allana a ser reducida a una cuestión ‘cultural’, que implica la renuncia a poner sobre la mesa reivindicaciones políticas, el sistema da paso franco a la entrada en su seno, a la integración suave; pero si la identidad conlleva el planteamiento de un conflicto sociopolítico (y por añadidura económico) como el que contiene el proyecto autonómico en su versión no culturalista ni esencialista, entonces es seguro que será atacada a fondo.⁹²

Respeto a la diversidad e integración al mercado total y apoyo a los principios que lo regulan, o negación de las culturas que se oponen, son las contradicciones a las que se ven expuestos los pueblos originarios. Es decir, el respeto y la tolerancia se da, en apariencia, si se apoya la privatización de todo lo que el gran capital reclama para sí. En caso contrario se les enfrentará. Aunque es importante aclarar que la resistencia desde las comunidades, desde los pueblos indígenas, es lo que ha enfrentado al neoliberalismo:

Aunque la identidad [...] ya no funciona completamente al margen de la globalización [...] aún sigue los mensajes de su lógica propia, responde a la voz de la comunidad y por ello puede postularse que no sólo no le engrasa los ejes al capital globalizador en todos los casos, sino que su existencia constituye hoy el mayor desafío para éste. De hecho, la identidad se mantiene como una esfera de resistencia singularmente molesta y exasperante para el sistema.⁹³

Esta identidad, la idea de comunidad de los pueblos originarios, será llevada hasta la concepción de autonomía, expresión política antisistémica que continuará la respuesta a la violencia de los Esta-

⁹² Héctor Díaz Polanco, “Tesis sobre identidad, diversidad y globalización”..., pp. 33 y 34.

⁹³ *Ibid.*, p. 33.



dos modernos y del Estado neoliberal:⁹⁴ “El proyecto autonómico surge a partir de la negación radical de los indigenismos (integracionistas o etnicistas) oponiéndole a éstos un pluralismo democrático e incluyente. Reivindica el carácter *nacional* de la problemática étnica”.⁹⁵

No se debe olvidar que precisamente de los pioneros en América Latina y en México, en impulsar la lucha por las autonomías, ha sido el EZLN, por lo que su contribución a la comprensión del Estado neoliberal contemporáneo implica no sólo el estudio de la violencia sistémica, sino el abandono del mismo al plantear categorías políticas y éticas contrapuestas al mercado total.

Por todo lo expuesto en este capítulo se puede concluir que es necesario realizar estudios genealógicos, biopolíticos y necropolíticos con referencias históricas e historiográficas, además, no basta pensar lo europeo, Achilles Mbembe muestra la relevancia de filosofar desde las determinaciones históricas-políticas-económicas, es decir, él piensa desde África y nosotros tenemos el reto de pensar desde América. Así lo hacen Feirstein, Montemayor y Díaz Polanco, por cierto, ninguno de ellos filósofo, pero que con sus categorías contribuyen a enriquecer la filosofía en general y la genealogía en particular.

⁹⁴ “La autonomía se configura como la demanda central de los indígenas latinoamericanos a partir de los ochenta del siglo xx [...] Dos grandes impulsos marcan el afianzamiento de la autonomía como proyecto étnico-nacional: el proyecto autonómico de la Costa Atlántica de Nicaragua en los ochenta y la rebelión neozapatista de 1994 en México”, Héctor Díaz-Polanco, *El indigenismo: de la integración...*, p. 656.

⁹⁵ *Idem.*

Capítulo III



EL ESTADO, LAS NACIONES, LOS PUEBLOS Y LAS CULTURAS EN AMÉRICA LATINA: UN GRAN DEBATE

Cabría preguntarse cuál es la relación de la invención del Estado-nación y los pueblos originarios, es por ello que en este tercer capítulo se retoma una de las discusiones planteadas en la introducción con respecto al Estado como principio de inteligibilidad, además de que se desarrolla hacia otros aspectos teóricos e históricos, producto de la realidad latinoamericana de fin de siglo XX y principios del siglo XXI, la autonomía indígena.¹ Como se verá en el desarrollo del mismo, tanto para la filosofía como para la antropología resultan

¹ “El concepto de autonomía está estrechamente vinculado a la noción de *pueblos* y al derecho de libre determinación. Ello explica que la discusión se centre en el *quién* y en el *qué*, esto es, en si los indígenas constituyen pueblos o no, y si tienen o no derecho a la autodeterminación [...] Por ello, el primer problema es precisar quiénes son pueblo; y, después de resolver este asunto, definir el rango del derecho correspondiente”, H. Díaz-Polanco, y Consuelo Sánchez, *México diverso. El debate por la autonomía*, México, Siglo XXI, 2002, p. 16; Cfr. Carlos Núñez, *Genealogía Ético-Política de la reforma indígena*, México, Posgrado en Estudios Organizacionales UAM-I- Departamento de Administración UAM-A-REMINEO-Hess, 2015.



difusas las categorías modernas de la filosofía política.² A pesar de que ha habido intentos serios por precisarlas y hacer uso de ellas para volver inteligible la realidad, resulta que no siempre es así y se comprende la dificultad de la inteligibilidad de la realidad, además, con dichos intentos se establecen cesuras a la sociedad, se domina, se despoja y se práctica el racismo.³

Aquí se planteará una discusión pertinente para los pueblos latinoamericanos, pues la pretendida invención del Estado moderno a la luz del discurso liberal pareciera que acabó con la diversidad de la realidad social, me refiero a la diversidad de los pueblos, culturas, etnias, naciones, comunidad, territorio, territorialidad, etcétera. Todo ello frente a la invención, imposición y extrañeza del Estado nación.⁴ La discusión que se re-abre a partir de 1994 en México con respecto a la autonomía indígena,⁵ muestra la necesidad de abordar tales

² “Retengamos entonces una idea, sencilla de enunciar: *que las ideas de sociedad, Estado-nación e individuo-ciudadano son producto y proyectos modernos, y que su búsqueda ordena y coloniza nuestra subjetividad*”, Gabriel Gatti, *Identidades desaparecidas. Peleas por el sentido en los mundos de la desaparición forzada*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 44.

³ “En otras palabras, la construcción permanente de la raza obedece a la finalidad de la subyugación, la subalteración y la expropiación; el orden racial es el orden colonial”, Rita L. Segato, *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, p. 24.

⁴ “En mi argumento, la complicidad entre, por un lado, etnicidades congeladas por una política de identidades globalizadas y afín al neo-liberalismo y, por el otro, el universalismo inherente al Estado moderno impide que las traumas históricas particulares urdan creativamente el ‘tiempo heterogéneo’ y rico de la Nación”, *ibid.*, p. 21.

⁵ “El movimiento indígena de América Latina ha convertido la demanda de autonomía en el núcleo duro de su programa sociopolítico. La importancia de este hecho no puede pasar inadvertida; en el contexto latinoamericano las posibilidades de construir el Estado multiétnico y democrático dependen de que se establezcan regímenes de autonomía en los correspondientes marcos nacionales”,



conceptos, pues primero habría que definir la relación que hay entre las categorías mencionadas con las poblaciones indígenas y más tarde con los pueblos originarios.⁶

Es decir, no se está ante la pura especulación de las razón, sino ante un problema histórico-social-político que demanda atención de los órganos de gobierno del Estado-nación, y además el esclarecimiento por parte de distintos campos epistémicos, entre ellos el filosófico, pero desde ahí no podría contribuirse a la discusión, pues la elaboración teórico-conceptual-histórica la han desarrollado con mayor amplitud, puntualidad y profundidad desde otros campos, en especial desde la antropología.⁷

Además, cabe mencionar, estos temas, en principio de América Latina, van mucho más allá de las genealogías sobre el Estado planteadas desde Europa, pero sin lugar a dudas tienen más universal-

Héctor Díaz Polanco, *La rebelión Zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1998, p. 15.

⁶ A propósito de este debate es pertinente citar a León Olivé, quien plantea: “En América Latina, por ejemplo, la discusión más acalorada se centra en las formas de las relaciones del Estado y de la sociedad moderna con los pueblos originarios, particularmente sobre la cuestión de su autonomía y su derecho a organizar su vida social preservando su cultura, no como piezas de museo, sino en condiciones que les permita florecer y participar en la sociedad nacional y en la sociedad global, sin perder su identidad colectiva, lo cual implicaría que ejercieran su capacidad de decidir sobre cuestiones económicas y políticas fundamentales”, León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2008, p. 56.

⁷ “Considerando esta amarga realidad, la autonomía no constituye solo una opción más a ensayar, un camino que puede tomarse o no. Todo indica que es la vía que mejores perspectivas ofrece a las etnias indígenas para su permanencia y florecimiento. Si las comunidades son al bastión actual de la etnicidad india, las amenazas contra la primera ponen en peligro a la segunda. En este sentido, la autonomía regional, en tanto supone no sólo la consolidación de la comunidad sino además la ampliación de la territorialidad [...] es probablemente la última oportunidad u opción histórica para los pueblos indios de Latinoamérica”, Héctor Díaz Polanco, *La rebelión Zapatista y la autonomía...*, p. 30.



dad que los locales europeos, estadounidenses o canadienses. Son completamente pertinentes para una genealogía del Estado desde América Latina, pues muestran la invención del mismo, la violencia como hilo de inteligibilidad, los espacios anómicos que se dan, los dispositivos inmunitarios y los nuevos conflictos que se administran en los procesos históricos de dar la muerte, hacer vivir y hacer sobrevivir.

Volviendo al punto central del capítulo, se puede plantear que al intentar establecer distinciones precisas con dichas categorías muestran fuertes limitaciones.⁸ Para analizar ello, se recurrió a la obra de los filósofos Luis Villoro y Ambrosio Velasco, así como la del antropólogo Federico Navarrete. A partir de ellas se verá cómo definen dichos conceptos y cómo no permiten una inteligibilidad unívoca, pero que se intenta responder a un problema histórico, teórico, social y político. Más allá de estos autores se incorporan sus respuestas y problematizaciones a la genealogía del Estado desde América Latina.

LAS DEFINICIONES DE LUIS VILLORO

Una vez más es pertinente recurrir al filósofo español-mexicano Luis Villoro, quien a partir de que retomó la filosofía política, los últimos años de su vida, desarrolló temas y problemas filosóficos políticos a la luz del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación

⁸ Cabe mencionar que las identidades no son permanentes, sino que: “como son las relaciones sociales que los hombres establecen entre ellos; sus cambios son causa o resultante del proceso de transformación histórica. Las identidades se transforman, se recrean, se subordinan, se imponen, se inventan”, José Del Val, *México identidad y nación*, México, UNAM, 2008, p. 69.



Nacional (EZLN). Esto es importante remarcarlo porque precisamente su filosofía está situada, responde a problemas que plantea y desarrolla la tradición filosófica, pero no por ello deja de lado los nuevos derroteros histórico-políticos-sociales que la realidad latinoamericana en general, y mexicana en particular, le plantean. Es un pensamiento situado históricamente y que parte de la tradición filosófica pero que intenta elaborar respuestas originales a la nueva realidad que experimenta.

La obra de Luis Villoro, exclusivamente de filosofía política, es muy amplia y aborda múltiples temas,⁹ pero para este apartado se retomará la temática que está relacionada con las definiciones conceptuales planteadas en la introducción al capítulo. Es decir, se trata de abordar cómo un filósofo trabaja y da respuestas a los temas centrales de la filosofía política moderna y ante los cuestionamientos que a ella se le plantean, en particular se podría hablar de una crisis del Estado-nación o Estado moderno.¹⁰

⁹ Con respecto a la obra de Luis Villoro nos dicen: “Como primera característica general quisiera señalar que su reflexión ha estado dirigida al esclarecimiento de la razón en sus aspectos científicos y filosóficos [...] llegando hasta la exploración de sus límites cuando aborda temáticas de tipo ontológico o metafísico. Pero además, sus cambios han estado acompañados siempre con una autorreflexión de las causas por las cuales se debe asumir o impulsar una u otra problemática o enfoque de cara a las grandes necesidades de nuestro país en los diversos periodos de su historia”, Gabriel Vargas, “El significado de la filosofía para Luis Villoro”, en Mario Teodoro Ramírez [coord.], *Luis Villoro. Pensamiento y vida: Homenaje en sus 90 años*, México, Siglo XXI, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2014, p. 169.

¹⁰ “La filosofía de Villoro constituye una alternativa ético-política que aboga por el derecho a la diferencia cultural pero que, al mismo tiempo, considera necesarios universales normativos que permitan mediar su convivencia. Universales que no serían impuestos por una cultura modelo, sino fruto de una construcción intercultural”, Dinora Hernández, “La filosofía pluralista de Luis Villoro ante el debate sobre el multiculturalismo”, en Mario Teodoro Ramírez [coord.], *Luis Villoro. Pensamiento y vida...*, p. 207.



Ahora bien, desde la perspectiva de Villoro se puede decir que hay dos situaciones que permiten plantear la crisis del Estado-nación.¹¹ Primero, es muy pequeño para hacer frente a los problemas planteados por la globalización, y segundo, es muy grande para resolver sus conflictos internos, producto de su formación multicultural. Con respecto al segundo punto indica que ha habido un resurgimiento de las naciones históricas o tradicionales en el Estado-nación, lo cual, implica severos cuestionamientos a su pretendido proyecto de homogenización: “Al mismo tiempo que el mundo se unifica, asistimos al despertar de la conciencia de identidad renovada de los pueblos reales que constituyen los Estados-nación y que vivían bajo el disfraz de una uniformidad inventada”.¹²

Por ello, ocurren distintos fenómenos de desmembramiento de países o reivindicaciones de naciones históricas dentro de un Estado-nación. Se podría plantear como una primera definición, de Luis Villoro, que el Estado-nación es un poder político. Pero no se puede aceptar que es una sola nación, pueblo, cultura o etnia que lo conforma; precisamente de esa falsa creencia y de ese dispositivo de poder que pretende negar la diversidad es que surge la crisis de dicho Estado a finales del siglo xx y principios del xxi. Diversidad que se puede expresar en diferentes relaciones de poder y fuerza. El Estado-nación enfrentado a diversas naciones implica primero que deja de identificársele como tal, es decir, sí es un Estado, pero no es una nación. Segundo, habría que otorgarle autonomía a las distin-

¹¹ “Villoro ha articulado conceptos y propuestas que contribuyen a la crítica de varias ideas de la modernidad que ya no resultan adecuadas para analizar y para intervenir en nuestra realidad social y política, y ha ayudado a forjar el marco conceptual necesario para ello, acorde con los tiempos y los problemas del momento”, León Olivé, “Del indigenismo a la sociedad por venir”, en Mario Teodoro Ramírez, *op. cit.*, p. 258.

¹² Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 2002, p. 51.



tas naciones históricas o pueblos que lo integran, si es que se desea que ellas subsistan en el futuro.¹³ Tercero, dejaría de ser una unidad homogénea y se convertiría en una asociación plural, es decir, que se terminaría con el Estado nación y con la idea de homogeneidad e igualdad producto de la invención liberal.

Como segundo elemento central, de la definición del Estado-nación, es que es una invención de una nación o de un pueblo, por lo cual es completamente ficticio, pues nunca ha existido. Desde dicha invención impone un proceso de uniformación que opera bajo las siguientes premisas: no reconocer comunidades históricas y está conformado por individuos iguales entre sí. De este modo se inventa una nación moderna, completamente producto de la ficción, en la que existen individuos que deciden ser ciudadanos sin historia. Se construye un pueblo irreal:

Un pueblo ficticio de individuos abstractos reemplaza a los pueblos reales; una nación construida, a las naciones históricas. El individuo no se encuentra con la nación, tiene que forjarla [...] El Estado-nación impone un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades que lo componen.¹⁴

El Estado impone orden al inventar la homogeneidad del individuo y negar la diversidad de las comunidades históricas, por lo me-

¹³ Natividad Gutiérrez plantea: “Los habitantes originales del continente americano, los pueblos indígenas o amerindios, son portadores dinámicos de la etnicidad histórica. El pasado y el origen étnico han sido conceptos persistentes y recurrentes para nuestro entender del nacionalismo moderno y la construcción nacional”, Natividad Gutiérrez, “El uso del pasado y del origen étnico en la construcción de la identidad política del pueblo indígena y la nación dominante”, en *Pueblos indígenas, debates y perspectivas*, México, UNAM, 2012, p. 61.

¹⁴ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas...*, p. 26.



nos esa sería la pretensión. Se puede plantear que el ciudadano es un concepto que, hipotéticamente, permite borrar toda diferencia dentro del Estado-nación, con lo que se pretende concretar el proceso de homogenización, mismo que el capitalismo requería.¹⁵

La homogenización se pretende realizar en el nivel cultural: una lengua, una educación y una religión, todo ello producto del dominio de un sector de la sociedad que impuso e impone su cultura. Es decir, el Estado-nación termina siendo una imposición del proyecto cultural, político, económico, social, lingüístico, religioso, erótico de una nación o pueblo a otras naciones, culturas, pueblos o etnias.¹⁶ El Estado-nación crea una ideología que posibilita y regula su operación: nación y Estado coinciden en apariencia, el Estado-nación es soberano, es una unidad colectiva que realiza los valores superiores, de la nación que lo controla. El Estado-nación, para Villoro, es una imposición a las naciones históricas. Cabe mencionar que el dividir un Estado en entidades federativas, municipios y distritos no implica que se reconozca a las naciones históricas que abarca, sino que es producto de decisiones administrativas e intereses de grupos políticos.

Si bien cualquier nación requiere instituciones políticas para organizar su vida, no toda institución política pertenece a una nación en específico.¹⁷ Lo que se acentuó en la modernidad y con la

¹⁵ “El capitalismo moderno requiere de un mercado unificado, que rompa el aislamiento de las comunidades agrarias”, *ibid.*, p. 27.

¹⁶ “En todos los casos, el Estado-nación nace de la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos y asociaciones que coexisten en un territorio”, *ibid.*, p. 29.

¹⁷ Con respecto a la fundación de México, dice Luis Villoro: “Pero ahora la fuerza de los grupos liberarles de la clase media para instaurar el nuevo orden social que habían elegido, ya no está en el impulso revolucionario del pueblo sino en la reforma política emprendida desde el poder. Así, la segunda, etapa de su lucha comienza con la conquista inestable del poder político y termina con la transformación de la estructura económica y social; largas y accidentadas luchas entre



fundación del Estado moderno por el pensamiento liberal: “Si entendemos por ‘Estado’ un poder político y administrativo unificado, soberano, sobre un territorio limitado, que se reserva en él el monopolio de la violencia legítima, no siempre las naciones han coincidido con un ‘Estado’.”¹⁸

La identificación entre Estado y nación es producto del pensamiento moderno, aunque ello es una construcción falsa, como ya se ha dicho. Lo que ocurrió con respecto a la formación de los Estados modernos es que las naciones históricas los antecedieron y fueron negadas por él. A estas naciones Villoro las llama protonación, las cuales, algunas veces reclamaron soberanía política, territorio y recursos para vivir.¹⁹

Ahora bien, las naciones y el Estado al ser producto de situaciones diversas, las primeras de la historicidad del humano y, el segundo, de una invención, se pueden dar diferentes circunstancias con respecto a la relación entre nación y Estado. Un caso es el que haya Estado sin nación y naciones sin Estado; otro en donde diversas naciones se encuentren en un Estado; uno más es que una misma nación esté en diversos Estados. Con independencia de cuál de las situa-

reforma y contrareforma [...] precederán aún al establecimiento del nuevo orden social”, Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, FCE, 2013, pp. 211 y 212.

¹⁸ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas...*, p. 17.

¹⁹ “Queda claro entonces que las comunidades indígenas pertenecen a un ámbito social y comparten una mentalidad anterior a la modernidad. Aquí la pregunta que todos hacen: ¿Aplica esto a las sociedades modernas? El propio Luis Villoro responde que esto es posible en sociedades agrarias, ganaderas y en poblaciones rurales cuya división de trabajo aún es limitada y las costumbres políticas son coherentes con esas formas de vida [...] Pero también en otras formas de colectividad; reconocería y consolidaría las que ya existen y fomentaría su surgimiento en distintas esferas de la sociedad”, Felipe Cruz, “Democracia comunitaria reflexiones desde la filosofía política de Luis Villoro y la experiencia de gobierno”, en Mario Teodoro Ramírez..., p. 312.



ciones se dé en la modernidad, la relación entre nación y Estado es siempre de dominio para las primeras.²⁰

El Estado moderno no sería un pueblo ni una nación, sino un poder político que se ejerce sobre distintas naciones o pueblos, o sobre parte de alguno de ellos; para Villoro es un invento moderno, producto de la historia de occidente:

El Estado-nación moderno logra su consolidación definitiva con las revoluciones democráticas de los siglos XVIII y XIX. La soberanía no se adjudica ya a una persona o a un grupo, sino a la totalidad de los ciudadanos que componen una 'nación'. La nación no se concibe separada del Estado soberano ni éste de aquélla.²¹

Invención, dominación, extrañeza e imposición que se van a revelar como un gran problema para los pueblos, naciones, etnias, culturas, comunidades que han pervivido durante cientos de años, pues el Estado-nación no acepta las diferencias que el Estado, como institución política, engloba. En apariencia el Estado incorpora a individuos aislados, sin nación, que de manera voluntaria se adhieren a él (contractualismo).²²

²⁰ “Los primeros consistirían en una misma situación de dominio político sobre un conjunto de individuos pertenecientes a culturas diferentes, o bien, sobre grupos sociales con pertenencias y proyectos diversos. Una nación sin Estado [...] sería una sociedad que compartiera cultura e historia comunes, pero no hubiera establecido un poder coactivo sobre ella”, Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas...*, p. 18.

²¹ *Ibid.*, p. 25.

²² “La sociedad no es vista ya como la compleja red de grupos disímbolos, asociaciones, culturas diversas, que ha ido desarrollándose a lo largo de la historia, sino como una suma de individuos que convienen en hacer suya la voluntad general”, *ibid.*, p. 25.



Llama la atención que Villoro plantea que el Estado nación se convierte en la última razón de ser de todo el sistema político y de la totalidad política, con lo cual, se coincide una vez más con temas genealógicos, en este caso con la razón de Estado.²³

Es momento de retomar la problemática enunciada al principio de este apartado, con respecto al planteamiento de Villoro, de que estamos en crisis, pues para él vivimos el fin de una época, la crisis de una institución moderna, la del Estado-nación. Esta crisis se produce de la ruptura entre Estado y nación. Las naciones históricas le demandarán, le plantearán nuevos retos y reclamos a la pretendida homogeneidad del Estado, a los derechos individuales, al ciudadano, al poder político y económico que representa. Ahora bien, estas demandas se fundan y encuentran su origen en las diferencias que hay entre nación y Estado.

Desde el planteamiento de Luis Villoro, la nación tiene cuatro grandes características que lo distinguen del Estado y que resultan ser negadas por el Estado moderno. Las características de la nación son:

- 1) Forma de vida compartida, una manera de ser, sentir y actuar en el mundo. Conforman un marco de todas las creencias básicas: creencias valorativas que dan sentido a la vida, criterios generales para dar razones de una creencia, adhesión a un modo de vida. Además, una lengua común, objetos de uso, tecnología, ritos, creencias, saberes, instituciones sociales, rituales cívicos.²⁴

²³ “[...] el Estado-nación se ve como un nuevo ente moral, superior a cualquier individuo o grupo. El ciudadano común sublima su vida al destruirla en beneficio de la patria. El Estado hace olvidar así su función de dominio”, *ibid.*, p. 39.

²⁴ “Una nación es, ante todo, un ámbito compartido de cultura”, *ibid.*, pp. 25 y 14.



- 2) Se pertenece a una nación a partir de la relación familiar, la ascendencia, la sangre. Pero esto no es definitivo ni suficiente, pues se tiene que asumir una forma de vida, una cultura, una historia colectiva, de hecho es la integración a una identidad cultural.²⁵
- 3) Una nación tiene una continuidad temporal. Del pasado al presente como tradición y del presente al futuro como proyecto. En ambas tensiones comparten fines y valores que dan sentido a la acción colectiva.²⁶
- 4) Toda nación tiene continuidad en el espacio, puede ocupar una extensión de tierra, la cual, no tiene que estar limitada necesariamente por fronteras, ni por Estado, ni habitada en su totalidad.²⁷

Ahora bien, una vez que se han expuesto las principales características que tiene una nación, desde la perspectiva de Luis Villoro, se puede plantear que para él existen dos clases de naciones. Las primeras son las tradicionales o históricas, cuyo origen se remonta al pasado, comparten origen y continuidad cultural, ellos son los ejes de su identidad y lo que les permite permanecer en ella: “La nación deriva de un pasado; herencia es destino”.²⁸

Las segundas son proyectadas en donde se acepta la construcción de una identidad por asumir. La pertenencia a ésta se da por

²⁵ “Una nación es, pues, una entidad en la que se auto-identifican un conjunto de personas, por distintas que puedan ser sus características individuales o de grupo”, *ibid.*, p. 15.

²⁶ “Nación es un grupo humano que decide perdurar como comunidad”, *ibid.*, p. 15.

²⁷ “A veces este sitio es lejano y su memoria sólo se conserva en los mitos fundadores; otras veces, pueden aún reconocerse como parte del territorio ocupado”, *ibid.*, p. 16.

²⁸ *Idem.*



aceptar el proyecto hacia el futuro. Entendida así la nación cumple con la necesidad de todo ser humano de pertenecer a una comunidad y tener identidad. Ello permitirá elaborar una discusión relevante sobre la importancia de los derechos colectivos como condición de posibilidad de que se cumplan los derechos individuales.²⁹ Es decir, la nación histórica permite plantear como invención y ficción al Estado moderno; pues sin naciones históricas no habría individuos, ciudadanos, ni Estados.

Pero no sólo dicha categoría, pues Villoro desarrolla otro concepto, el de etnia, con el que designa a comunidades de cultura no ligadas necesariamente a un territorio, ni forman una nación.³⁰

Otro concepto clave es el de pueblo, el cual, tiene dos características centrales: una identidad y características propias, además de una relación con un territorio, independientemente lo ocupe o no, pues pudo haber sido expulsado de él. Pueblo y nación podrían coincidir conceptualmente, por lo cual, para Villoro:³¹ “Las nacio-

²⁹ Cfr. Carlos Núñez, “Derechos colectivos vs derechos humanos: ¿Una aporía ante el liberalismo?”, en *Derechos humanos y genealogía de la dignidad en América Latina*, México, UNAM-CIALC, UAEM y Miguel Ángel Porrúa, 2015.

³⁰ Cabe mencionar una definición de cultura que plantea León Olivé: “[...] culturas son que tiene como una lengua en común, creencias bien atrincheradas, costumbres, instituciones y prácticas cognitivas, religiosas, lingüísticas, económicas y políticas, todo lo cual ha perdurado por siglos aunque haya cambiado, pero además mantienen expectativas y proyectos de vida comunes”, León Olivé, *Interculturalismo y justicia social...*, p. 32. Con lo cual, se aleja del planteamiento de Luis Villoro.

³¹ Salomón Nahmad plantea con respecto al concepto de pueblos: “[...] conservan las siguientes características que reafirman su identidad: a. Territorio integrado. b. Unidad en la identidad étnica. c. Demografía amplia. d. Unidad lingüística. e. Sistema de poblamiento disperso y cabeceras políticas. f. Unidad económica. g. Sistema de parentesco y de familia que dan cohesión al grupo étnico. h. Sistemas de gobierno tradicional que se mantiene sobre los sistemas de gobierno institucional. i. Ideas acerca del hombre y de sus filosofías propias. j. sistemas de reproducción de la sociedad, a través de una educación propia”, Salomón Nahamad, *La*



nes deben considerarse [...] pueblos con derecho a la autodeterminación”.³²

Con la elaboración de conceptos como pueblo, nación y etnia se vislumbra que ha habido un intento, por parte de la filosofía política elaborada por Luis Villoro, de entender el proceso histórico que va del siglo XVI al XXI. Esas categorías permiten comprender las demandas históricas que los pueblos indígenas u originarios realizan al Estado nación. Es decir, estamos ante la teorización y problematización filosófica que responde a problemas históricos concretos. Pero no sólo ello, Luis Villoro dará un paso más y propondrá la construcción de un Estado ya no homogéneo, sino un Estado plural.

Ahora bien, Villoro propone la fundación de un Estado plural, el cual, supondría derecho a la igualdad y derecho a la diferencia, igualdad que no sería uniformidad ni homogenización. “Igualdad no es uniformidad; igualdad es la capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida, conforme a sus propios valores, por diferentes que estos sean. En lugar de buscar la homogeneidad, respetar por igual las diferencias”.³³

Precisamente, si se respetaran las diferencias en lugar de pretender homogenizar lo diverso, entonces se permitiría que las naciones históricas continuaran con su proyecto histórico, que como vimos, tiene un proyecto hacia el futuro producto de su pasado. Condición para ello es el crear espacios jurídicos, políticos, económicos, culturales, educativos que posibiliten el cumplimiento de sus determinaciones históricas.³⁴ “El reconocimiento del derecho a

pluralidad étnica y la nación mexicana, en *Pueblos indígenas, debates y perspectivas*, México, UNAM, 2012, p. 88.

³² Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas...*, p. 32.

³³ *Ibid.*, p. 58.

³⁴ Otros comentarios de la relevancia de la pluralidad indican: “Reconocer la pluralidad y rediseñar el modelo político y social que se ajuste a esta diversidad, en los



la diferencia de pueblos y minorías no es más que un elemento de un movimiento más general que favorece la creación de espacios sociales en que todos los grupos y comunidades puedan elegir sus formas de vida, en el interior del espacio unitario del Estado”.³⁵

Ahora bien, Villoro indica que una nación se contrapone al individuo o ciudadano. La nación es una comunidad que tiene sus propias peculiaridades e intereses, mientras que la libertad individual del ciudadano que propugna el liberalismo implica la ausencia de la comunidad y, por lo tanto, de sus intereses. Es importante resaltar que en ambos casos hay intereses individuales, tanto para el ciudadano como para la comunidad y sus integrantes, pero en esta última aparecen y prevalecen los intereses de grupo: “La comunidad tiene por fundamento el servicio, no el cálculo del propio beneficio”.³⁶

Por lo tanto, empíricamente la comunidad o la nación histórica antecede al Estado-nación. Por lo que habría que transformarlo en Estado plural, o en lo que también Villoro llama, comunidad renovada. De lo que se trataría sería de reformar el Estado-nación producto del pensamiento liberal, por lo cual, parte de cuatro elementos centrales del liberalismo y propone transformarlos o enriquecerlos con el pensamiento de una comunidad renovada.

campos de la educación, de la justicia, del desarrollo económico, de la distribución de la riqueza, de la seguridad social y de la cultura, son esenciales para transformar la sociedad que intenta construirse sobre bases reales y no con utopías seudoliberales y seudodemocráticas ajenas a la composición de su población”, Salomón Nahamad, *op. cit.*, p. 103.

³⁵ L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas...*, p. 59.

³⁶ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, FCE-ITESM, 2001, p. 26.



1) Liberalismo: libertad individual

Comunidad: libertad de todos para realizar lo que elijan. Satisfacción de necesidades mínimas que permitan la elección libre. “Condición de la libertad individual, en un país multicultural, es el respeto a la autonomía de las culturas diversas en las que transcurre la vida de los individuos”.³⁷ Sin posibilidades de satisfacer sus necesidades y sin autonomía, las naciones históricas tienden a desaparecer dentro del Estado-nación.

2) Liberalismo: Democracia representativa

Comunidad: decidir colectivamente sobre problemas que afecten la vida de los pueblos, lo que se llama democracia participativa.

3) Liberalismo: El Estado actúa lo menos posible

Comunidad: el Estado tendría que respetar la multiplicidad de valores, fines, formas de vida, eliminar la exclusión e imponer la libertad, en el sentido mencionado, tendría que crear justicia entendida como equidad. De fondo lo que se requeriría es de un Estado fuerte producto de una democracia participativa.

4) Para ambos incrementar la productividad y el desarrollo

Como se puede ver hasta aquí la propuesta de Luis Villoro consiste en transformar el Estado-nación liberal, cuya pretensión central es unificar la diversidad producto de las naciones que lo conforman en

³⁷ *Ibid.*, p. 34.



un Estado plural o en una comunidad renovada, que valore e impulse la diversidad cultural que contiene y abarca en sus fronteras.³⁸

[...] el pluralismo nace de la conciencia de haber sufrido un daño y del movimiento para liberarse de él: liberación de viejas culturas esclavizadas o menospreciadas por el Occidente, reacción contra la marginalización de un pueblo dentro de una nación, conciencia de la propia dignidad dañada, humillada por la actitud arrogante del dominador. El multiculturalismo nace de un reclamo de libertad.³⁹

Dicha propuesta que va más allá de los temas e intereses de este libro, pero surge por la extrañeza del Estado, la negación de las naciones históricas, las etnias, las culturas, etcétera.

LA FORMULACIÓN DE LA NACIÓN REPUBLICANA Y LA NACIÓN LIBERAL,
DESDE LA PERSPECTIVA DE AMBROSIO VELASCO

El filósofo Ambrosio Velasco Gómez plantea que hay dos aspectos básicos que definen los proyectos de nación. Antes de mencionarlos me gustaría comenzar este subapartado con lo que es el tema no nada más del capítulo, sino de todo el libro. Lo extraño que resulta el Estado para los pueblos indígenas, lo cual, también plantea este filósofo mexicano, ello no en el siglo XIX, sino en pleno siglo XXI:

³⁸ “Se explica así que una figura jurídica nueva, como el ‘derecho de los pueblos’, no haya aparecido hasta que fuera común la conciencia de los agravios sufridos por los pueblos no occidentales por causa de la colonización; la percepción generalizada de un daño colectivo se hace expresa primero en los movimientos de liberación nacional de las antiguas colonias, que conducen a su independencia; después en la rebeldía de pueblos que han sufrido de un ‘colonialismo interno’ dentro de sus propios países”, *ibid.*, p. 160.

³⁹ *Ibid.*, pp. 186 y 187.



Por el contrario, para los pueblos que apoyan y participan en el movimiento del EZLN, la nación mexicana creada e impuesta por el Estado resulta totalmente ajena. Sólo pueden pertenecer a ella a costa de abandonar su identidad y forma de vida indígena. En cuanto indígenas, no pertenecen a la nación mexicana y por tanto tampoco participan de su soberanía. Los indígenas son súbditos del Estado mexicano, como antes lo fueron del Rey de España. No han sido parte de la nación mexicana ni de su soberanía.⁴⁰

Pero esta extrañeza resulta de la misma concepción del Estado nación, pues si por un lado es un principio de inteligibilidad, por otro ha resultado una organización que se convertirá en hegemónica, a la que tenderán diversas culturas, producto de la expansión del mundo europeo.⁴¹ Pero será en el siglo XIX cuando en la Nueva España se da la ruptura con respecto al mundo colonial y se impone el Estado-nación.⁴²

Para Velasco hay dos proyectos de nación que se confrontan en la gestación del Estado mexicano. Uno es lo que él denomina proyecto criollo y, otro, proyecto liberal. El primero se gesta desde la época colonial, el segundo se construyó a partir del siglo XIX.

⁴⁰ Ambrosio Velasco, “Crítica al Estado-nación mexicano”, en Mariflor Aguilar Rivero [coord.], *Sujeto, construcción de identidades y cambio social*, México, UNAM, 2008, p. 197.

⁴¹ “El Estado-nación constituye la forma predominante de organización política en la época moderna. Ya desde comienzos del siglo XVI se tenía conciencia de que todo pueblo que aspire a ser libre y soberano requiere organizarse en un Estado-nación”, *ibid.*, p. 185.

⁴² “Hace dos siglos dieron inicio los movimientos de independencia [...] Estos movimientos dieron lugar a la formación de estados nacionales, con lo cual impulsaron un proceso de modernización social, política y cultural”, Ambrosio Velasco, “Nación antigua y nación moderna en México”, en Miguel Soto y Ambrosio Velasco Gómez [coord.], *Imperio, nación, Estado y diversidad cultural en Iberoamérica. Del orden colonial a las independencias*, México, UNAM, 2010, p. 119.



El proyecto que triunfó fue el segundo, pero ello trajo consigo considerables efectos negativos para los pueblos originarios:

Si bien el proyecto liberal del Estado-nación moderno se impuso sobre el criollo, resultó inadecuado ante la persistencia de la diversidad cultural de la sociedad mexicana. Tal inadecuación de la nación ha sido una de las causas más importantes de movimientos sociales contestatarios altamente significativos, como el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.⁴⁵

Este filósofo realiza una distinción entre nación estatal⁴⁴ y nación cultural,⁴⁵ la cual, resulta fructífera para comprender el proceso histórico de imposición del liberalismo en México y la subyugación de los pueblos indígenas. A la nación estatal la identifica con la nación moderna, y que tiene las siguientes características:⁴⁶ “la nación, en su acepción moderna, surge de la acción del Estado, a través de la educación universal, uniformación lingüística, uniformación de la memoria histórica, la expresión de la práctica asociativa y la consolidación de un sistema electoral”.⁴⁷

Ahora bien, de forma un poco sorpresiva y extraña el autor mexicano propone llamar a cada uno de estos proyectos de nación

⁴⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁴ “Las naciones modernas han sido creadas e impuestas desde el poder político estatal, controlado por un grupo social, y la más de las veces por una etnia sobre el resto de las comunidades”, *ibid.*, p. 122.

⁴⁵ “[...] que surgiría desde las tradiciones, costumbres, valores, narrativas, símbolos y valores de comunidades en su proceso histórico de vida”, *Idem.*

⁴⁶ “En Latinoamérica el proceso de construcción y consolidación de las naciones modernas fue sobre todo obra de los gobiernos liberales ya independientes. En el caso de México, los programas y Leyes de Reforma, y después los proyectos educativos del porfiriato fueron pilares de la construcción de la nación homogénea moderna”, *ibid.*, p. 125.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 124.



liberal o republicano.⁴⁸ Cabe mencionar que desde el inicio de la expansión Europea se dan debates sobre problemas con respecto a la gobernabilidad y la legitimidad del gobierno, mismos que se seguirán debatiendo a partir de modificaciones históricas y solucionando parcialmente hasta la actualidad:

El descubrimiento del Nuevo Mundo y su conquista por parte de los españoles, planteó de inmediato dudas y problemas a filósofos, teólogos, juristas y gobernantes, acerca de tres temas fundamentales: la legitimidad del dominio de la Corona española sobre los pueblos y las tierras del Nuevo Mundo; el carácter justo o injusto de la guerra de Conquista sobre los reinos de los naturales del Nuevo Mundo; la naturaleza racional de los indios de América.⁴⁹

Estos tres temas (legitimidad, justicia y racionalidad indígena) históricamente situados en un proceso de conquista, siguen siendo vigentes en el siglo XXI si se les actualiza en su nivel más abstracto: legitimidad del gobierno con respecto a los pueblos indígenas u originarios, la justicia del despojo que han vivido dichos pueblos en el transcurso de los últimos 200 años y su exacerbación durante los sexenios neoliberales; racismo hacia el indígena e inferiorización en la medida que se le negó ser un sujeto de derecho y nada más se le reconoció como comunidades de interés público. Volviendo al asunto de la nación republicana o la nación liberal se puede decir que la primera encuentra su formulación en la época colonial, pues son precisamente los criollos quienes la enuncian y plantean política-

⁴⁸ “[...] dos concepciones diametralmente opuestas de nación: la antigua y la moderna [...] Yo asocio la nación antigua o cultural, a la tradición republicana y la moderna o estatal, a la liberal”, *ibid.*, p. 122.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 126 y 127.



mente:⁵⁰ “Así pues, durante la lucha insurgente, el indigenismo histórico del patriotismo criollo se convirtió en el nacionalismo mexicano que exigía constituirse en un Estado independiente, para emanciparse de la dominación extranjera y terminar con la explotación e injusticia social”.⁵¹

Llama la atención que si bien este proyecto republicano, indica Velasco, encuentra su formulación en la colonia y por los criollos, ahora él considere las propuestas indígenas, o por lo menos un documento histórico, como parte de un proyecto republicano. Es decir, para él, los Acuerdos de San Andrés tienen una orientación republicana en cuatro puntos, los cuales, según el autor, serían un apoyo para la demanda de autonomía indígena:

- a) Preminencia de las culturas y tradiciones sociales de los pueblos y las comunidades especiales en relación con el marco político jurídico institucional.
- b) Continua e intensa participación ciudadana comunitaria en la designación y control de autoridades públicas.
- c) Carácter incluyente de la representación política respecto a diferencias sociales y culturales.
- d) Permanencia de los poderes locales y comunitarios sobre los federales (federalismo cultural).⁵²

⁵⁰ “Tanto Hidalgo como Morelos efectivamente se habían formado en el espíritu del patriotismo criollo y conocían bien la tradición republicana novohispana”, *ibid.*, p. 135.

⁵¹ *Idem.*

⁵² Ambrosio Velasco, “Multiculturalismo y democracia republicana en México”, en Marcela Gómez Sollano [coord.], *Cultura política, integración de la diversidad e identidades sociales*, México, UNAM, 2008, p. 103.



Al movimiento político del EZLN el filósofo Ambrosio Velasco lo identifica con uno republicano, en la lucha por una nación multicultural. Ahora bien, el identificar dos tipos de naciones le permite a Velasco discurrir sobre los usos que se le han dado a los distintos conceptos de nación.⁵³ La nación estatal que surge del poder político del Estado y la nación cultural que surge desde movimientos sociales, que el autor denomina contestatarios. Los cuales son producidos inevitablemente por la nación estatal moderna.⁵⁴

Los excluidos de la nación en el caso de México y de Iberoamérica fueron principalmente los pueblos indígenas como comunidades, no como individuos que podían convertirse en ciudadanos e integrarse a la nación en la medida que aprendieran la lengua castellana, las leyes y valores de la nueva nación y dejaran a un lado sus usos y costumbres.⁵⁵

Es decir, para Velasco la nación es un proyecto estatal o de oposición al Estado que surge en medio y siempre genera un conflicto. Liberalismo o republicanismo, nación estatal o nación cultural, lo segundos siempre serán más de carácter histórico, mientras que el liberalismo en su primera formulación es completamente una invención, por lo que no deja de ser una postura completamente ahistórica: “el viejo liberalismo era metafísico en cuanto diseñaba el modelo

⁵³ “Así pues, el uso de la nación para justificar proyectos, organizaciones e instituciones políticas puede tener muy diversos sentidos y propósitos; desde la represión y consolidación del poder estatal hasta la emancipación y liberación de los pueblos, pasando, desde luego, por movimientos de resistencia y antiimperialistas”, Ambrosio Velasco, “Crítica al Estado-nación mexicano”..., p. 187.

⁵⁴ “El cuestionamiento a la nación homogeneizante es sobre todo de carácter político, parte de los excluidos de la nación estatal y de la democracia liberal, parte de los pueblos indígenas”, *ibid.*, p. 191.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 190.



constitucional a partir de principios abstractos, de validez absoluta, sin tomar en cuenta la realidad histórica o social de México”.⁵⁶

LA ETNOGÉNESIS DE FEDERICO NAVARRETE

El historiador y antropólogo Federico Navarrete ha contribuido de forma relevante a la discusión sobre la situación de los pueblos indígenas en México. Para este subapartado se recurrirá a sus aportes sobre la clasificación de los pueblos originarios que realiza, lo que él denomina etnogénesis.⁵⁷ Este autor plantea la existencia de tres grandes regiones en las que habitaban los pueblos indígenas antes de la conquista de los españoles, a lo que posteriormente sería México: Mesoamérica, Aridamérica, Osiamérica. En dichas regiones se dio la convivencia y el encuentro de cientos de grupos étnicos en donde se intercambiaban identidades, ideologías, mercancías, etcétera.⁵⁸

Este antropólogo plantea que la identidad y las relaciones étnicas no han dejado de transformarse durante miles de años en esta zona del

⁵⁶ Ambrosio Velasco, “Crisis del liberalismo, dictadura y Revolución”, en Ambrosio Velasco Gómez [coord.], *Humanidades y crisis del liberalismo: del porfiriato al Estado posrevolucionario*, México, UNAM, 2009, p. 54.

⁵⁷ “El concepto de etnogénesis que quiere decir literalmente creación de la etnicidad o de lo étnico, nos permite comprender mejor la compleja relación entre comunidad y cambio en las identidades étnicas. Según esta idea, las sociedades modifican y reinventan continuamente su identidad étnica para adaptarse a las circunstancias cambiantes y a las diferentes relaciones interétnicas en que participan”, Federico Navarrete, *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2011, p. 35.

⁵⁸ “En suma, antes de la llegada de los españoles, lo que hoy es México era un complejo, rico y cambiante mosaico cultural y étnico, en el que varios cientos, si no que miles, de diferentes grupos humanos convivían, se hacían la guerra, comerciaban, peregrinaban e intercambiaban ideas e identidades. Mucho de la pluralidad étnica del México actual proviene de esta riqueza cultural prehispánica”, *ibid.*, p. 39.



mundo. Que de hecho las relaciones étnicas han sido desde intercambio comercial y alianzas políticas, hasta la confrontación militar abierta. Para analizar dichas relaciones plantea una serie de categorías que definen lo que sería una etnia, cultura o pueblo indígena:

Las sociedades indígenas estaban organizadas en pequeños estados independientes, llamados *altépetl* en náhuatl que dominaban territorios realmente pequeños, como podían ser una ciudad y sus alrededores. Estos señoríos locales tenían una identidad étnica muy fuerte, definida por una historia en común, un gobierno propio, el control sobre su territorio y su relación con un dios patrono que cuidaba y gobernaba a su pueblo.⁵⁹

Antecedentes al Estado moderno y a la conquista española los señoríos indígenas o los *altépetl*; mismos que tienen dios, gobierno, territorio, identidad, historia. Es decir, hay instituciones políticas y económicas claramente definidas y construidas antes de la invasión española.

Ahora bien, Navarrete plantea que la diversidad cultural actual es producto de la forma en que durante la colonia se gestionó la misma. Cabe mencionar que para este autor las autoridades coloniales aprobaron la existencia de los *altépetl*, ello garantizaba la gobernabilidad de los pueblos indígenas. Con lo cual, permitía su existencia, su identidad y el cambio de la identidad al ser incorporados en sistemas políticos distintos: “no todo sigue igual [...] las entidades políticas indígenas y sus identidades étnicas fueron integradas a un sistema político, económico y religioso muy diferente al que imperaba antes de la conquista y fueron profundamente modificadas por él”.⁶⁰

⁵⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 45.



El antropólogo plantea que durante la colonia la división en dos repúblicas que hicieron los españoles fue el centro de la distinción entre españoles e indios,⁶¹ ello a pesar que durante los 300 años se incrementaron las castas que coexistían en el territorio de la Nueva España.⁶² Además, indica que la república de indios permitió garantizar la existencia de los indios, a pesar de ser un sistema que implicaba una serie de injusticias, que dichas relaciones suponían confrontación y negociación con los españoles, por lo que considera Navarrete que no hubo una actitud de victimización pasiva. Sin embargo, las relaciones de dominación y explotación hacia los indígenas sí existieron y se incrementaron durante el surgimiento de México en el siglo XIX.⁶³

Este breve panorama de las diferentes reacciones de las sociedades indígenas a la dominación española muestra que no fueron víctimas pasivas frente a esa dominación. Ya fuera que se aliaran con los conquistadores y luego colaboraron activamente con su régimen y adoptaran de manera voluntaria muchos aspectos de la cultura europea [...] para sobrevivir bajo el régimen colonial los indígenas tuvieron que cambiar su cultura, redefinir su identidad étnica y repensar todo su mundo.⁶⁴

⁶¹ “En suma, los indios de México, y de toda América, eran una categoría de infieles e inferiores que debían ser evangelizados y dominados por los españoles y que debían trabajar para ellos y darles riqueza”, *ibid.*, p. 49.

⁶² “Las castas conformaron un grupo aparte en la estructura colonial, pues no eran ni españoles, ni indios, ni negros esclavos, y no tenían un papel claramente definido en las relaciones interétnicas”, *ibid.*, p. 53.

⁶³ “Desde la Constitución de Apatzingán, proclamada por José María Morelos en 1814, las leyes mexicanas establecieron el principio de que todos los hombres nacidos en el país eran ciudadanos mexicanos iguales ante la ley. De esta manera eliminaron de golpe todas las distinciones entre los grupos étnicos que habían existido en tiempos coloniales”, *ibid.*, p. 66.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 58.



Con el surgimiento de México todas las relaciones interétnicas se transformaron nuevamente, contrario a lo narrado por los independentistas, la situación de los grupos étnicos se vio agravada, en vez de mejorar sus condiciones de vida continuaron siendo explotados, dominados y ahora invisibilizados, en el propio Estado moderno, pues desapareció la república de indias.⁶⁵

Pero no sólo es una cuestión de etnogénesis de los pueblos indígenas, sino también de los grupos españoles y de sus descendientes en la Nueva España, los criollos. Pues la confrontación política se dará en principio entre los primeros y los segundos. Lo que llevó a que se inventaran una historia y un pasado remoto, ello en relación directa con los pueblos indígenas, en particular con los aztecas. En una dialéctica del conflicto y de la superioridad racial, se puede afirmar: “los criollos inventaron un pasado indígena, pero un pasado que había sido derrotado y subyugado por ellos mismos, lo que servía para justificar su superioridad sobre los indígenas contemporáneos”.⁶⁶

Es decir, se podría plantear que el discurso de la igualdad ha podido funcionar como un dispositivo inmunitario, más allá de Navarrete, pues en los hechos se da la posibilidad de segregar y declarar inexistentes las diferencias étnicas:⁶⁷ “la igualdad legal no se estableció en una sociedad de iguales, sino en la sociedad jerarquizada étnicamente creada por el régimen colonial español”.⁶⁸

⁶⁵ “Los gobernantes mexicanos, en su mayoría criollos y luego mestizos, hispanoparlantes y con una cultura occidental, decidieron que la suya era la única cultura y la única identidad étnica que debían existir en la nación mexicana”, *ibid.*, p. 63.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁷ “Otra causa más profunda de esta falla es que para las élites criollas y después mestizas, que han gobernado el México independiente, la idea de igualdad ha sido inseparable de la idea de civilización moderna”, *ibid.*, p. 67.

⁶⁸ *Idem.*



Navarrete planea que será la etnia criolla quien establezca ideológicamente la ciudadanía universal, pero que en realidad opera una ciudadanía étnica:⁶⁹

Una concepción que definía como debían ser los ciudadanos de acuerdo con la cultura e identidad de uno solo de los grupos étnicos que vivían en el país, las élites criollas y mestizas de la cultura occidental. Ésto significó que los grupos que no correspondían a este modelo de la ciudadanía étnica fueron segregados y marginados.⁷⁰

Se puede afirmar que es un dispositivo el de ciudadanía étnica que ha funcionado hasta la fecha y servido perfectamente para discriminar, explotar, dominar y despojar a los pueblos originarios, pues ellos han representado la barbarie y no el progreso civilizador:⁷¹ “las élites gobernantes mexicanas, primero criollas y luego mestizas, convirtieron al Estado mexicano en una herramienta para defender sus intereses y para imponer su concepción de ciudadanía étnica”.⁷²

Navarrete indica que el uso del Estado para imponer una visión liberal del mundo implicó un ataque sistemático a los valores, cultura, identidad, idioma, sus formas de propiedad y sus tierras. Al ser despojados de sus tierras los grupos indígenas vivieron un proceso

⁶⁹ “Fue a partir de estas concepciones que la idea de igualdad y la definición de ciudadanía étnica fueron la base de un ataque sistemático contra la forma de vida, la autonomía, la cultura, y la identidad étnica de los grupos populares, fueran indígenas o mestizos”, *ibid.*, p. 68.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 67 y 68.

⁷¹ “El conflicto entre las élites gobernantes y los grupos indígenas y populares a lo largo del siglo XIX fue un enfrentamiento entre dos concepciones diferentes de lo que debía ser la nación, la igualdad y la ciudadanía. Sin embargo, las élites gobernantes lo definieron como un conflicto entre la Razón y el progreso, que les pertenecía a ellos, y la ignorancia y el atraso, que definía a los grupos populares”, *ibid.*, p. 71.

⁷² *Idem.*



de transformación significativo, pues perdían su territorio, su idioma, su calidad de propietarios y se convertían en peones de las haciendas, en el fondo perdieron la posibilidad de gobernarse y gestionar la cultura.

Dicho despojo y ataque liberal a los pueblos originarios llevará a que se redefinan las relaciones étnicas en el país, además de que se creará una nueva etnia, la de los mestizos, misma que en el transcurso de más de un siglo se convertirá en el símbolo de lo mexicano.⁷³ Ahora bien, dicha etnia no deja de ser una nueva invención, pues abarca a todo lo que no es ni indígena ni europeo, por más variopinto que sean quienes se adscriben a dicha identidad, además sirve al Estado mexicano para impulsar toda una política pública transformadora de las etnias indias, es decir, el indigenismo asimilador. El mestizo se convierte en la nueva ideología del Estado mexicano.⁷⁴

Ahora bien, una última distinción que conviene tomar de este antropólogo es la que ha permitido discriminar a la población a partir de sus características cromáticas y sus características culturales:⁷⁵

⁷³ “En este análisis del mestizaje he distinguido entre el mestizaje social, es decir, el proceso de transformación social, cultural e identitarias que experimentaron muchas comunidades e individuos indígenas a lo largo de los siglos XVIII a XX, y la ideología del mestizaje, la doctrina racial y nacionalista que fue elaborada por las élites intelectuales y gobernantes a finales del siglo XIX y en el siglo XX”, *ibid.*, p. 89.

⁷⁴ “[...] la ideología del mestizaje servía para fundamentar el poder de una élite intelectual y política: por ello aunque fuera radicalmente incluyente tenía que ser culturalmente excluyente, es decir, debía exigir que todos aquellos que se incorporaran al grupo adoptaran su identidad, sus valores y su cultura”, *ibid.*, p. 91.

⁷⁵ “[...] la cromática, que clasifica a las personas según sus rasgos fenotípicos, y la cultural, que clasifica a los grupos y personas de acuerdo con su identidad cultural y étnica, su relativa riqueza, su acceso a la educación, y su nivel de manejo de la cultura occidental”, Federico Navarrete, “La construcción histórica de la discriminación étnica”, en Elisabetta Di Castro [coord.], *Justicia, desigualdad y exclusión. México*, México, UNAM, 2009, p. 237.



La premisa central de este ensayo es que las formas de discriminación cromática y cultural prevalentes en la sociedad mexicana han servido históricamente para construir, legitimar y acentuar las desigualdades políticas, sociales y económicas entre los diferentes grupos que la integran.⁷⁶

Por lo expuesto en el capítulo, se puede comprender que la extrañeza del Estado resulta de la propia imposición de un pensamiento y de una serie de prácticas institucionales que niegan la diversidad, la pluralidad y la realidad. Pero no sólo la niega sino que la fetichiza e invierte, es decir, el Estado es lo prioritario, junto con el individuo y sus derechos, frente a las prácticas institucionales que lo anteceden. Por lo cual, plantea un imperativo: las comunidades históricas deben desaparecer, de ahí la violencia con las que decide enfrentarlas. Los individuos son la invención que niega la comunidad y la comunidad es inventada como la negación de los individuos.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 241.

Capítulo IV



DOS ACERCAMIENTOS A LA VIOLENCIA DE ESTADO EN AMÉRICA LATINA

El objetivo de este cuarto, y último capítulo, es centrar la discusión en un tema que es pertinente para la perspectiva genealógica, biopolítica y tanatopolítica: la violencia de Estado. Acorde con lo expuesto en este libro, nos referimos a la violencia de Estado como la práctica permanente hacia los pueblos originarios o pueblos indígenas. Por ello, se aborda el análisis de dos experiencias históricas con respecto a la relación entre Estado y pueblos indígenas u originarios.

La intención es mostrar, por un lado, cómo dicha experiencia es de violencia, para así indicar algunos mecanismos políticos e históricos de exclusión. Por otro, se pretende argumentar que la violencia de Estado no se reduce a un proceso que ya esté finalizado. Primero se analizarán dos versiones sobre la violencia y el conflicto que da un movimiento indígena como el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y, después, el relato histórico que realizan algunos autores argentinos sobre el genocidio de pueblos originarios en el siglo XIX.



Se puede afirmar que el surgimiento del EZLN tiene un impacto significativo tanto en las ciencias sociales como en la filosofía.¹ Con respecto a esta última se podría decir que es interpelada en múltiples ámbitos, los cuales, van desde lo estético, ético, epistemológico, pedagógico, ontológico hasta la filosofía política. Es decir, a propósito del EZLN no se pueden reducir los ámbitos de reflexión filosófica a uno sólo, sería desconocer y empobrecer el significado de la insurrección de los pueblos originarios en nuestro país. En esta ocasión nos centraremos en el ámbito de la filosofía política, pues no es menor la ruptura que se marca con el levantamiento del 1 de enero de 1994 y continúa vigente hasta el día de hoy más de 20 años después.

Desde la filosofía política, a contra corriente de lo que se estudia y plantea en ella, y acorde a lo elaborado en la introducción y en los tres capítulos anteriores, se pueden abordar y desarrollar temáticamente, entre otros, los siguientes aspectos: comprensión y crítica a los Estados modernos, crítica al capitalismo neoliberal, transformación legal del derecho y del Estado, emergencia de nuevos sujetos y nuevas subjetividades, poder, nuevos movimientos de liberación, autonomía, derechos colectivos y el papel de la memoria, reconocimiento de la diversidad, el racismo, crítica a la democracia partidista.

Ahora bien, nos interesa centrarnos en la comprensión y crítica a los Estados modernos, sin por ello dejar de lado los demás temas indicados, lo cual, puede ser realizado, a su vez, desde múltiples aspectos, desarrollamos para este subapartado algunos de ellos: el conflicto como momento instituyente del Estado, la relación de

¹ Cfr. Alejandro Cerda, *Imaginando zapatismo*, México, UAM, 2011; Bruno Baronmet, et al., *Luchas muy otras*, México, CIESAS-UAM-UACH, 2011; José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, FCE, 2007; María Sierra, et al., *Justicias indígenas y Estado*, México, FLACSO-CIESAS, 2013; Carlos Núñez, *La marcha de la dignidad indígena como búsqueda de la autonomía*, México, Plaza y Valdés, 2008. Entre otros muchos.



fuerza que se manifiesta permanentemente en el mismo a través de múltiples mecanismos de poder, la intención continua de hacer morir al “otro”. Lo anterior nos lleva a indicar el tema central, que consiste en comprender a los Estados modernos funcionando a partir de un conjunto de tecnologías que llevan a la muerte a diversos integrantes del mismo. Pablo González Casanova² plantea la necesidad de ir de la academia a la política, además que el propio zapatismo es un referente para este autor.³ Es primordial comprender que se está ante el funcionamiento de un sistema, de una totalidad sistémica, que no ha renunciado a sus pretensiones imperialistas, que se expresa en un neoliberalismo violento y al que deben enfrentar los nuevos movimientos de liberación:⁴

² “Las contradicciones necesarias en que incurren los movimientos son objeto de una pedagogía-político-moral que en el caso de América Latina tiene su máxima expresión en Cuba [...] y de México [...] en el que destacan los zapatistas como autores intelectuales y políticos de la nueva organización social y moral y del sentido general de una historia que tiene como proyecto mínimo ‘no morir de rodillas’ y como proyecto máximo uno que junte las luchas por la democracia, la liberación y el socialismo, con las luchas por la autonomía de los pueblos y las personas, y la de unas y otras con respeto a sus creencias, culturas, religiones, gustos y a sus participación en la redefinición de los derechos universales”, Pablo González Casanova, *Las nuevas ciencias y las humanidades*, Barcelona, Anthropos-UNAM, 2005, p. 349.

³ “Los zapatistas y los pueblos indios replantean la redefinición del mundo y de la sociedad desde sus comunidades, su cultura y su exclusión para construir alternativas que ni en el corto o en el medio plazo se proponen la toma del poder del Estado, o la participación en los aparatos gubernamentales, sino presionar sobre ellos mientras construyen las comunidades y redes de comunidades sus autonomías, indígenas y no indígenas, potencialmente nacionales, regionales, globales, dispuestos también a enfrentarse —con el mundo— a la resistencia frente a las nuevas empresas colonizadoras del imperialismo asociado”, *ibid.*, p. 349.

⁴ “El problema adquiere nuevas características para los movimientos alternativos que se hallan en procesos de formación desde fines del siglo XX, y a los que se aplican en forma creciente la ‘guerra de baja intensidad’ y sus tácticas de reestructuración del Estado global tanto en la periferia como en el centro del mundo. Las coincidencias y diferencias entre el sistema dominante y el sistema alternativo se



El proyecto del Imperio corresponde al más acabado ejemplo de un megasistema complejo, autorregulado y adaptativo. Abarca desde los planes militares de control geopolítico del mundo y sus diferentes regiones, pasando por los conocimientos técnicos-prácticos y tecnológicos, por las comunicaciones y los sistemas de información, por la canalización y apropiación o dominio de las materias primas, de los recursos energéticos y de los alimentos a través de las transnacionales con sede principal en Estados Unidos, hasta la universalización del ‘*american way of life*’ en el conjunto de la vida y de la sociedad.⁵

Estamos ante un conjunto de tecnologías de poder que permiten que el Estado haga vivir, morir y sobrevivir, más allá de Foucault, Agamben y Esposito se puede iniciar afirmando lo planteado por Daniel Feierstein:

Entendemos este concepto de tecnología de poder como una forma peculiar de estructurar —sea a través de la creación, destrucción o reorganización— relaciones sociales en una sociedad determinada, los modos en los que los grupos vinculan entre sí y consigo mismo, y aquellos a través de los cuales construyen su propia identidad, la identidad de sus semejantes y la alteridad de sus otros.⁶

Precisamente, el conjunto de tecnologías de poder que crean, destruyen y organizan las relaciones sociales son las que llevaron, en el caso de los pueblos originarios, a una situación de violencia cotidiana y su respuesta hasta llegar a la creación de zonas autónomas.

plantean de una manera distinta con una guerra que incluye la negociación y con un neoliberalismo que incluye la guerra”, *ibid.*, p. 347.

⁵ *Ibid.*, p. 280.

⁶ Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 26.



LA VIOLENCIA DE ESTADO DESDE LOS RELATOS DE UN MOVIMIENTO SOCIAL INDÍGENA

El EZLN ha tenido en el transcurso de más de 20 años un conjunto de prácticas discursivas y de prácticas institucionales que van desde el levantamiento armado, hasta la fundación y operación de las Juntas de Buen Gobierno y Los Caracoles, desde la Primera Declaración de la Selva Lacandona hasta la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, desde la Convención Nacional Democrática hasta la Escuela Zapatista. Es decir, el EZLN ha producido múltiples textos desde donde analizar sus contribuciones, no sólo a la transformación fáctica del Estado nación, sino a la posible lectura desde la filosofía política; para realizar esto último nos centraremos en una entrevista que da el Subcomandante Marcos durante su estancia en la ciudad de México en marzo de 2001, ello en el marco de la Marcha del Color de la Tierra y en un comunicado emitido por el EZLN el 24 de enero de 1997 intitulado *Siete preguntas, a quien corresponda. Imágenes del neoliberalismo en México 1997*. Con respecto a la entrevista mencionada es pertinente destacar lo siguiente.

Para empezar hay una pregunta que plantea Julio Scherer que nos interesa resaltar:

“¿Usted, Marcos, cómo se representa la miseria?”.⁷

La respuesta que da Marcos es precisamente lo que consideramos la violencia, un aspecto de la violencia sistémica, la condena a muerte por abandono:⁸

⁷ EZLN, *Documentos y comunicados*, T. V., México, Era, 2003, p. 349.

⁸ Cfr. Carlos Núñez, “El Estado contemporáneo como necropoder”, en *La crisis de las instituciones en México*, coordinado por Héctor Núñez, UNAM-UAM-HESS. México, 2012.



En Paticha. Un niña también. Una niña que se me murió en los brazos, con menos de cinco años de edad, de calentura, en una comunidad llamada Avellanal, de la cañada de Las Tazas, porque no había un Mejoral para bajarle la fiebre, y se me fue en las manos... Se nos fue. No requería intervención quirúrgica, ni un hospital. Necesitaba una pastilla, un mejoralito... Entonces ahí nosotros dijimos, no, pues esto es ridículo, porque además esa niña ni siquiera nació, no había un acta de nacimiento.⁹

Aunque la pregunta se orienta hacia la miseria y la respuesta también, ello es sólo en apariencia, pues lo que realmente se está discutiendo es, que existe un conjunto de dispositivos y tecnologías de poder que organizan las relaciones sociales de modo tal que permiten segregar y declarar como inexistente al otro, en este caso, ese otro es el indígena, los integrantes de los pueblos originarios, los pueblos indígenas u originarios. Este conjunto de dispositivos y tecnologías de poder llevar al límite la violencia hacia el otro, pues desde ellos se le puede condenar a muerte; es decir, se le deja morir sin necesidad de tener noticias de su existencia, de su vida como humano, de su vida humana.

Es decir, no estamos ante el hacer vivir, hacer morir o hacer sobrevivir que planteaban los estudios biopolíticos europeos, sino ante una violencia de Estado que se experimenta como etnofagia y como proceso social genocida. La peculiaridad que se comienza a remarcar con el relato es que el Estado moderno no entra en relación con la gente que muere, pues institucionalmente no sabe de su existencia, no se mata un cuerpo, ni se ataca una corporalidad, se mata y se ataca a una masa de miles de cuerpos, es decir, a una población, a una comunidad histórica; se le mata negándole recursos,

⁹ EZLN, *Documentos y comunicados*, T. V..., p. 349.



bienes y servicios, ello no lo piensa la genealogía, la biopolítica, ni la tanapolítica; además ni la reflexión sobre el proceso social genocida. Por ello, es importante subsumir en la genealogía del Estado desde América Latina el concepto de etnofagia y el de violencia de Estado para poder incorporar análisis que lleven a la formulación de un proceso social genocida económico.

Ahora bien, Marcos plantea la existencia que es marginada hasta la muerte. En el transcurso de existir y morir se da una muerte en vida, se condena a vivir sin dignidad, es una muerte cultural, ontológica, del ser, del ser otro, del ser indígena:

Si vives siendo, es con vergüenza. Porque los que alcanzaban a sobrevivir tenían que enfrentar el dilema de ser indígenas y tratar de dejar de serlo para que los aceptaran afuera, en las cabeceras municipales y los centros de producción. Por el hecho de que llegaras con la cara indígena, ya eras objeto de burla y de engaño. Por el hecho de tener una piel morena y hablar otra lengua, ya significaba que tu producto bajaba de precio con el coyote, con el comerciante.¹⁰

Entonces, en un primer momento se está ante dos tipos de violencia, la primera que deja morir por abandono y la segunda que hace morir por racismo. Pero no son las únicas manifestaciones de la violencia que se experimenta en el Estado moderno, hay una violencia más directa en sus efectos, pues ya no deja morir sino que hace morir:

Llevamos casi 200 años como nación independiente, y en todo momento los indígenas han aparecido como la parte fundamental, pero en ningún momento se ha reconocido eso. No pueden apostar a desa-

¹⁰ *Ibid.*, p. 351.



parecernos, porque han fracasado ya. No se va a desaparecer al indígena por cualquier campaña, por cualquier bomba o con cualquier arma que usen [...] Fracasaron los españoles, los franceses, los estadounidenses y todos los regímenes liberales, desde Juárez hasta el actual.¹¹

Marcos aborda en algún sentido lo planteado en el transcurso de este libro, la confrontación entre el Estado que se inventa en el siglo XIX y las comunidades históricas. El intento de exterminio del primero contra las segundas; aunque desde la perspectiva de Marcos el mismo (intento) fracasará. Más adelante veremos en qué sustenta dicha confianza, por el momento pongamos en duda dicha posibilidad.

Más allá de Marcos, es pertinente mencionar que la violencia es provocada institucionalmente, de hecho las instituciones reproducen la violencia que las han constituido, una práctica discursiva o una práctica institucional que hace morir deliberadamente.

El mismo EZLN se da cuenta que está ante un Estado que hace morir, pero la cuestión es saber si se puede superar la violencia de Estado, las prácticas sociales genocidas, la etnofagia. Pareciera ser que se requiere una nueva racionalidad para ello, entre otros elementos se necesitan: el reconocimiento del otro y el respeto por la naturaleza:¹² “Nosotros estamos marcando las diferencias precisamente en el lado contrario: remarcando la diferencia cultural, la diferencia de la relación con la tierra, de la relación entre las personas, de la relación con la historia, de la relación con el otro”.¹³

¹¹ *Ibid.*, p. 344.

¹² “En el caso de México hay que reconstruir el concepto de nación, y *reconstruir* no es volver al pasado, no es volver a Juárez ni al liberalismo frente al nuevo conservadurismo. No es la historia la que tenemos que rescatar. Debemos reconstruir la nación sobre una base diferente, y ésta tiene que ser el reconocimiento de la diferencia”, *ibid.*, p. 342.

¹³ *Ibid.*, p. 341.



Para que lo anterior sea posible se debe dar una ruptura con la violencia que deja y hace morir, misma que es producida por la hegemonía, entonces es una ruptura con la hegemonía.¹⁴ Ello es el supuesto zapatista, que lo llevan a plantear en sus múltiples textos el mandar obedeciendo y un mundo donde quepan todos los mundos. Ese es el gran tema ante el que estamos, si la violencia que ha desarrollado el Estado moderno es reversible, si se puede pacificar lo que se inventó desde la violencia y se ha institucionalizado a través de la violencia e institucionaliza más violencia. Sin duda alguna se requiere otra racionalidad para construir un conjunto de instituciones políticas que no operen bajo la racionalidad de hacer morir, hacer vivir y dejar sobrevivir; pero la gran interrogante que se abre es si eso es suficiente.

Con respecto al comunicado *Siete preguntas, a quien corresponda* el EZLN realiza un análisis sobre el México contemporáneo (1997), el cual, resulta de extrema actualidad 20 años después; es decir, en el México de 2017. Ello se debe a un elemento central de su análisis, la violencia de Estado, mismo del que se desprenden distintas temáticas: los excluidos (indios, mujeres, niños, jóvenes, adultos, adultos mayores), los agentes materiales de la violencia: (militares, policías, narcos), la corrupción del Estado y la impunidad que genera al privatizar, a empresarios corruptos, los recursos y bienes de la nación.

En el comunicado el EZLN realiza un conjunto de preguntas y respuestas, veamos algunas de las argumentaciones a propósito de la violencia de Estado. Conviene comenzar con un planteamiento que hacen los zapatistas que resulta muy coherente con lo expuesto

¹⁴ “Y como nosotros marcamos que el nuevo siglo y el nuevo milenio son el milenio y el siglo de las diferencias, estamos marcando una ruptura fundamental respecto de lo que fue el siglo XX: la gran lucha de las hegemonías”, *ibid.*, p. 343.



en este libro: “Todo el que es moreno y bajito es sospechoso y sujeto a investigación. Y como aquí todos son bajitos y morenos, pues todos están bajo investigación policiaca. Aquí el delito es vivir”.¹⁵

Más allá del fenotipo moreno y bajo, el cual no responde al proyecto de nación mestiza, está la última expresión que realizan los zapatistas. Vivir es un delito. Mejor formulación de lo político, en el Estado moderno, no puede haber. Pues ningún teórico, sea filósofo, antropólogo o historiador formula el hecho de la vida ya como un acto delincencial. Es decir, que algunos sectores sociales existan ya es en sí mismo una amenaza para el Estado, por lo cual, su vida se declara ilegal y se les hace morir: “Casi veinte millones de seres humanos viven y mueren la violencia y la exclusión como razones de estado”.¹⁶

Cabe resaltar entonces que para los zapatistas la violencia y la exclusión son producto de la razón de Estado; lo que implica que no es una violencia fortuita, sino planeada desde las instituciones contra ciertos sectores sociales específicos que van desde niños, jóvenes, mujeres, desempleados, homosexuales, indígenas, entre otros.¹⁷

Grupos que no son necesariamente absorbidos en el mercado laboral neoliberal, por lo que se ven enfrentados primero a la exclusión y, después, a la represión cuando se organizan políticamente para pedir el cumplimiento de algún derecho constitucional o humano, cuando realizan alguna acción colectiva o cuando se transforman en movimientos anti-sistémicos.¹⁸ Se les produce como excluidos,

¹⁵ EZLN, *Documentos y comunicados, T. III*, México, Era, 1998, p. 440.

¹⁶ *Ibid.*, p. 428.

¹⁷ “Los enemigos contra los que se lanza esta maquinaria represiva son perfectamente indistinguibles: niños de la calle, jóvenes desempleados, vendedores ambulantes, pequeños comerciantes, colonos pobres, mujeres indefensas, homosexuales y lesbianas, maestros disidentes, estudiantes rechazados, indígenas, en fin, todos los improductivos”, *ibid.*, pp. 429 y 430.

¹⁸ “Sin más armas que las palabras y las enseñanzas de su propia historia, los pue-



por lo que se les condena a la miseria y se les reprime cuando protestan por vivir y sobrevivir en dicha miseria, esa es la dinámica que se fomenta desde el Estado moderno y el modelo neoliberal:¹⁹ “Con la violencia institucional, es decir, con el ejército y la policía, es como el gobierno mexicano pretende resolver la miseria extrema de la que, paradoja recurrente en América Latina, se nutren las guerrillas”.²⁰

Ahora bien, el EZLN indica algo central para el futuro de las sociedades, el gobierno: el Estado funciona a partir de la violencia.²¹

EL RELATO HISTORIOGRÁFICO DEL PROCESO SOCIAL GENOCIDA DEL ESTADO ARGENTINO HACIA LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Hay un creciente número de investigadores de distintas disciplinas que en Argentina han realizado aportes a la comprensión de los pueblos indígenas que habitan el territorio que ocupa ese Estado,²²

blos indios que ya habitaban estas tierras mucho antes de que fueran llamadas ‘Guerrero’ y ‘Oaxaca’ resisten la violenta noche que les ofrecen e imponen los poderosos que se dicen bien nacidos y gobernantes”, *ibid.*, pp. 440 y 441.

¹⁹ “Aquí el gobierno y la iniciativa privada se precian de ser los principales promotores de la ‘industria sin chimeneas’: el turismo. También son, y el pueblo de guerrero lo sabe y sufre, los principales promotores de la violencia”, *ibid.*, p. 440.

²⁰ *Idem.*

²¹ “La realidad plural y heterogénea se disfraza al gusto con el tosco maquillaje de las tanquetas militares. Para el gobierno no hay alternativa entre la razón o la fuerza, la primera le falta totalmente y, por ello, la segunda define el fiel de la balanza hacia la violencia”, *ibid.*, p. 447.

²² “Básicamente, por delante de la adecuación de la categoría genocidio a determinados procesos y acontecimientos, hay un conflicto primario relativo a la verificación o no de crímenes masivos durante el proceso de formación del Estado nacional y el capitalismo, los niveles de legitimidad, justificación y tolerancia hacia el pasado traumático, su condición inexorable o necesaria y [...] el uso emblemático de los olvidos, las memorias, y las representaciones para intervenir ideológicamente en los conflictos presentes”, Juan Vezub, *1879-1979: Genocidio*



para nuestros intereses permiten realizar una lectura del pasado desde el presente,²³ es decir, que permiten comprender el presente desde el pasado, una de las tareas centrales de la genealogía; por todo lo anterior, conviene destacar aquellos que han tenido la pretensión de hacer un análisis desde la genealogía o desde la biopolítica, por lo que han reconceptualizado y adoptado una perspectiva con respecto a la comprensión de lo que denominan genocidio de dichos pueblos.

Por genocidio se entiende lo que la convención de la ONU plantea:

[...] cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros de un grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que les hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo.²⁴

A los autores a los que nos referimos son, por un lado, el antropólogo Héctor Hugo Tinchero²⁵ y, por otro, a la Red de Investigado-

indígena, historiografía y dictadura, en *Archivos virtuales de la alteridad americana, Genocidio y política indigenista: debate sobre la potencia explicativa de una categoría polémica*, vol. 1, núm. 2, 2º semestre 2011, p. 1.

²³ “[...] para caracterizar el campo es imprescindible historiar las discusiones, seguir su articulación en el tiempo e indagar en qué contextos se realizan o adquieren relevancia pública”, *ibid.*, p. 1.

²⁴ Diana Lenton, *et al.*, *Del silencio al ruido en la historia: Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina*. III Seminario Internacional Políticas de la Memoria: Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires, Octubre 2010, p. 3.

²⁵ Cfr. Carlos Núñez, “Apuntes para genealogía y pueblos originarios argentinos”, en *Murmulllos Filosóficos. Filosofía que descubre la voz de la verdad*, Universidad Nacional Autónoma de México a través del Colegio de Ciencias y Humanidades, 2013.



res en Genocidio y Política Indígena: Diana Lenton, Diego Escobar, Walter Delrío, Pilar Pérez, Liliana Tamango, Florencia Roulet, María Teresa Garrido y Ana Ramos; quienes han realizado investigaciones históricas y podríamos afirmar genealógicas:

Para ello ingresaron en archivos velados como el de la Armada, donde [...] desentrañan el funcionamiento del campo de concentración de la isla Martín García. También [...] realizan una verdadera arqueología de las estancias mendocinas donde contingentes familiares patológicos eran reducidos a la servidumbre. Además, conformaron la red y ampliaron las pesquisas a otras regiones como el Chaco, extendiendo la variable temporal hasta las matanzas del siglo xx.²⁶

Se plantea que el genocidio es una práctica de Estado que tiene por fin desaparecer al enemigo interno, al anormal, al que pone en peligro la seguridad del propio Estado.

No por esta elección de autores y perspectivas a analizar desconocemos la existencia de otros autores y perspectivas históricas, antropológicas, políticas e incluso filosóficas que realizan estudios con respecto a pueblos originarios en Argentina.²⁷

²⁶ Juan Vezub, *1879-1979: Genocidio indígena, historiografía y dictadura...*, p. 4. Es pertinente mencionar que varios de los autores que aquí revisaremos acuden a Giorgio Agamben para la realización de sus análisis.

²⁷ Un conjunto de autores a los que me refiero están en los que han publicado en la revistas OSLAN de CLACSO, quienes son: Inés Izaguirre, Orietta Favaro, Norma Giarracca, Patricia Agosto y Maristella Svampa; también se encuentran los autores de la *Revista RUNA: Archivos para las Ciencias del Hombre de la UBA*: Patricia Dreidemie, Miguel Alberto Bartolomé, Sebastián Valverde y Carlos Salamanca; de la *Revista del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Córdoba*: Emilio Seveso, Verónica Basile, Gustavo Ortiz y Luis Daniel Hocsman. Muchos de los análisis que desarrollan estos autores no son pertinentes para el propósito que nos convoca en este libro, sus trabajos serán retomados para otras aproximaciones que hagamos con respecto a los pueblos originarios argentinos.



Analizamos y seleccionamos trabajos de la Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena, quienes la conforman se han dedicado al rescate de la memoria y plantear como genocida la práctica estatal argentina.

Cabe mencionar, que en conjunto los autores que analizamos aportan elementos para la comprensión genealógica del Estado argentino, pero no agotan ni desarrollan múltiples perspectivas y posibilidades que la genealogía permite recorrer.

Por cuestiones que responden a la pretensión genealógica de mostrar el conflicto social, y en particular la guerra siempre inconclusa que acontece dentro del Estado, se exponen los discursos del genocidio como una estrategia del poder del Estado, que responde a la gestión del conflicto y de la guerra interna. Es decir, estamos ante hacer morir y hacer sobrevivir.

Lo que se expone en el presente subapartado son tres puntos centrales: la construcción historiográfica de la verdad, el concepto de genocidio ante la práctica del Estado argentino y, por último, la utilización de la genealogía como metodología y comprensión de la relación pueblos originarios-Estado argentino. Este subapartado encuentra su fuente de reflexión y análisis en un conjunto de artículos que publicaron distintos autores en la revista electrónica *Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana* y en ponencias presentadas en distintos congresos por los autores que participan en dicha revista. El eje que articula el conjunto de estos trabajos, como ya se mencionó, es el concepto de genocidio.²⁸

²⁸ “Nos interesa subrayar que no hablamos del genocidio indígena en relación a crímenes o masacres específicas... sino que se trata de un proceso general fuera del cual no pueden entenderse estos hechos. Hablamos entonces de un proyecto genocida que se ligó inextricablemente a la constitución y organización del Estado argentino”, Diana Lenton, *et al.*, *Del silencio al ruido en la historia: Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina...*, p. 2. “[...] aún utilizándose el con-



Es importante insistir en los aspectos que vuelven genealógicos los estudios que realiza este Red, aunque cabe aclarar que al ser distintos autores tienen diferencias de perspectivas y de líneas temáticas con respecto a la posible genealogía, pero aparecen los siguientes aspectos: producción de verdad, producción de subjetividad del normal, Estado de excepción, guerra interna, búsqueda en archivos, estudios de contradiscursos, producción de nuevas verdades, Estado racista, control de la población, apropiación del territorio, producción de cadáveres, campo de concentración, nuda vida, Estado de guerra, ejercicio del poder soberano, construcción de la subjetividad del anormal, rescate del saber de la gente, musulmán que se expresa como testigo. Incorporaron a los estudios genealógicos dos elementos, el primero adaptarlo al caso argentino y el segundo el concepto de genocidio.

Producción de verdad historiográfica

Lo primero que se debe mencionar es la concepción que han producido los relatos historiográficos, con respecto a los pueblos originarios en Argentina, es que éstos no existen, lo que ha permitido la autorepresentación de los argentinos como descendientes de Euro-

cepto de genocidio, a menudo no es tenido en cuenta que el mismo es una fase en el proceso de construcción de un determinado orden social. Es decir, por un lado encontramos una tendencia a reemplazar el término ‘exceso’ o ‘masacre’ por genocidio, en referencia a hechos del pasado con escasas consecuencias en el presente, como etapa histórica felizmente ya superada. No obstante, si entendemos que las prácticas sociales llevadas a cabo con la población originaria sometida a las señaladas en este trabajo —concentraciones, fragmentaciones familiares, deportaciones, matanzas, utilización como fuerza de trabajo semi-esclava, reparto de niños, etc.— constituyen un genocidio”, *ibid.*, p. 21.



pa. Ello se debe a la circulación de discursos en ese sentido, muestra de lo anterior es la siguiente cita:²⁹

En 1884 el Presidente de la Nación Argentina, Julio A. Roca, anunciaba a la Asamblea Legislativa: ‘No cruza un *solo indio* por las extensas pampas donde tenían sus asientos numerosa tribus’ [...] Esta afirmación, por encima de su veracidad en términos fácticos y de sus presupuestos axiológicos, decantó en el sentido común ciudadano, hasta consolidarse como discurso de verdad tanto entre los apologistas como entre los detractores de las campañas militares en particular, y del proceso de expansión estatal en general, sobre los territorios y los cuerpos indígenas.³⁰

Este relato historiográfico es producido por un dispositivo que tiene pretensiones de verdad, produce realidad y efectos de poder, va a legitimar la emergencia de un Estado que no reconoce pueblos originarios y permitió: justificar, legitimar o negar las masacres que se cometieron contra ellos; si no existe o existen los pueblos indígenas argentinos las masacres nunca se dieron, es decir, el genocidio nunca ocurrió. De ahí la relevancia de la perspectiva genealógica, pues permite plantear, que un aspecto de la verdad historiográfica tiene intenciones de dominio y ocultamiento, y muestra cuál es la

²⁹ “Por mucho tiempo el relato historiográfico y antropológico en Argentina contribuyó en la construcción de un doble supuesto fuertemente instalado en el sentido común de la ciudadanía. Este sostenía, por un lado, la extinción de los indígenas a lo largo de un período de tiempo vagamente recortado entre la llegada de los conquistadores españoles (mediados del siglo *xvi*) y las campañas del desierto (1878-1885). Por otro lado, simultáneamente, esta desaparición era interpretada como un proceso ‘natural’ de la historia universal de avance sobre sociedades ‘menos civilizadas’ y no de una política estatal”, *ibid.*, pp. 1 y 2.

³⁰ Diana Lenton, *Introducción, en Archivos virtuales de la alteridad americana, Genocidio y política indigenista: debate sobre la potencia explicativa de una categoría polémica*, vol. 1, núm. 2, 2º semestre 2011, p. 1.



relación de poder que realmente aconteció: “[...] el genocidio, como práctica y proceso histórico, se complementa con la negación hegemónica de la diversidad. Las políticas indigenistas argentinas, tanto aquellas con más reivindicaciones como las abiertamente hostiles, han partido de la idea de la extinción”.³¹

Entonces, para cualquier Estado es de suma importancia la producción de verdad, en este caso dicha verdad es producto del relato historiográfico, al construir desde ahí una verdad que le permite partir de múltiples negaciones de la diversidad cultural, de los pueblos originarios y de la guerra que contra ellos cometió. Por lo cual, se concluye la siguiente verdad que produce una nueva subjetividad, la subjetividad del normal: “La sociedad argentina, por lo tanto, sería el resultado de un ‘crisol de razas’ europeas, en el cual el indígena no es un componente significativo”.³²

Además, como ya se dijo, permite negar y ocultar lo acontecido, pues si no había indígenas nunca se cometió genocidio o violencia contra ellos, nunca fueron anormales ni representaron un peligro para el Estado argentino, no se les concentró en ningún campo, ni hubo guerra interna contra ellos.

La práctica genocida del Estado argentino

La documentación y la información con respecto a lo que estos autores denominan genocidio por parte del Estado argentino es abundante. Ahora bien, el tema central para nuestro libro es calificar una práctica de Estado como genocida, ello a la luz de los estudios ge-

³¹ Diana Lenton, et al., *Del silencio al ruido en la historia: Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina...*, p. 12.

³² *Ibid.*, p. 2.



nealógicos. Este cuerpo de investigadores les interesaría que se descubra una nueva verdad histórica, que se comprenda de otro modo la práctica del Estado y que se juzgue dicha práctica.

Cabe mencionar que entre estos distintos autores no hay una postura teórica uniforme con respecto al genocidio, para los intereses de este libro no es pertinente mostrar las diferencias que existen en sus discursos, pero sí una de sus principales características, entre las que se encuentra, pensar el genocidio con respecto a los pueblos originarios, en comprenderlo como un proceso, un medio y un fin: “El proceso genocida funda una relación entre el estado y el indio en donde este es construido estructuralmente como una excepción dentro de la matriz del estado”.³³

Además, dicho proceso genocida tiene expresiones de dominio social altamente cuestionadas en el siglo XX, a partir de lo experimentado por el nazismo y la población judía, pero poco criticables en el siglo XIX con la expansión europea, la emergencia de los Estados-nación modernos en América Latina y su impacto en los pueblos originarios; lo cual, se debe en principio a la atribución de un ser a los pueblos originarios, mismo que incluía el no valorarlos como humanos, son la excepción en el Estado-nación naciente. Un caso paradigmático y central para este análisis es la construcción de campos de concentración en el siglo XIX por parte del Estado argentino:

Uno de los campos concentrarios de mayor relevancia fue el cuartel-prisión de Martín García, donde, desde 1872, fueron destinados contingentes enteros de familias indígenas de todo el país [...] vale la pena

³³ Pilar Pérez, *Historia y silencio: La conquista del desierto como genocidio no-narrado*, en *Archivos virtuales de la alteridad americana, Genocidio y política indigenista: debate sobre la potencia explicativa de una categoría polémica*, vol. 1, núm. 2, 2º semestre 2011, p. 4.



aclarar que la isla recibió y albergó familias indígenas, como mínimo, hasta 1886. En dicho espacio las ‘lesiones físicas y mentales y el sometimiento a condiciones de destrucción’ se observan en los documentos que revelan la alta tasa de mortandad y enfermedades sufridas por los indígenas trasladados a la isla. Cabe destacar que éstos no son deportados a la isla en condición de delincuentes, sino de ‘indígenas’. Esta condición prescribía la deportación y el encierro; y no su condición individual.³⁴

Cabría recordar que desde la perspectiva genealógica de Giorgio Agamben el campo es una de las categorías constitutivas del Estado moderno, ello junto con la de territorio, leyes y nacimiento; además para Achille Mbembe la plantación es el lugar donde se esclaviza, se mutila y se hace morir al africano; ahora en Argentina en el siglo XIX se tiene un nuevo espacio biopolítico para el indígena. En dicho campo se experimenta el denominado Estado de excepción y se puede matar sin violar ninguna ley:³⁵

Pour le fait même que ses habitants ont été dépouillés de tous statut politique et réduits intégralement à la vie nue, le camp est aussi l’espace biopolitique la plus absolu qui ait jamais été réalisé, où le pouvoir n’a en face de lui que la pure vie biologique sans aucune méditation.³⁶

³⁴ Diana Lenton, *et al.*, *Del silencio al ruido en la historia: Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina...*, p. 7.

³⁵ “Quelque chose ne peut plus fonctionner dans les mécanismes traditionnels qui réglaient cette inscription; le camp est le nouveau secret de l’inscription de la vie dans le système – ou, plutôt, le signe de l’impossibilité du système à fonctionner sans se transformer en une machine létale”, Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, París, Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2002, pp. 54 y 55.

³⁶ *Ibid.*, p. 51.



Esta concepción racista y excluyente permite apropiarse del territorio y de la propia población excluida violentamente como ciudadanía e incluida violentamente como mano de obra, lo cual, ya es un ejercicio de la gubernamentalidad.³⁷ Además permitió construir la sociedad a la imagen y semejanza de lo que el discurso historiográfico narraba como verdad, la sola presencia de ciudadanos descendientes de europeos.³⁸

Esta consideración de la población originaria como recurso económico no sugeriría *a priori* un plan genocida. Sin embargo, nuestra hipótesis es que las condiciones de la explotación inhumana a la que se los sometió, junto con las derivas del trauma de la guerra, la derrota, el destierro y la pérdida de referencias familiares, sociales y culturales, provocaron la muerte de los sometidos en mucha mayor magnitud que las acciones bélicas propiamente dichas.³⁹

Es decir, la guerra de conquista que sufrieron los pueblos originarios es sólo un pasaje de la guerra interna a la que se enfrentaron durante los siglos XIX y XX. En ella acontecieron concentraciones, despojos, destierros, trabajos forzados, desintegración familiar y

³⁷ “Pensar el genocidio como fin nos permite destacar políticas de estado concretas sobre una población singularizada y discriminada dentro de la matriz estado-nación-territorio que se materializa sobre fines del siglo XIX”, Pilar Pérez, *Historia y silencio: La conquista del desierto como genocidio no-narrado...*, p. 2; “La política de concentración, deportación y redistribución de indígenas buscaba responder a una crecida necesidad de fuerza de trabajo por parte de las diferentes élites regionales”, Diana Lenton, *et al.*, *Del silencio al ruido en la historia: Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina...*, p. 8.

³⁸ “Mientras que el genocidio como medio nos habilita a reflexionar sobre una ingeniería social determinada hegemónicamente por la élite nacional centrada en Buenos Aires”, Pilar Pérez, *Historia y silencio: La conquista del desierto como genocidio no-narrado...*, p. 2.

³⁹ Diana Lenton, *et al.*, *op. cit.*, p. 9.



secuestros para satisfacer a la burguesía.⁴⁰ Por todo lo anterior, nos permitimos concluir con Tamango el presente subapartado:

Es por ello que propongo pensar el genocidio en su relación con el etnocidio y por lo tanto con el racismo definido... como la relación social impuesta en el mundo a partir de la expansión colonial, legitimadora de la gestación, desarrollo y consolidación de las relaciones capitalistas de producción y los modos particulares de apropiación de la naturaleza y de explotación humana que éste conlleva.⁴¹

El racismo del Estado-argentino permitió realizar la guerra interna a los pueblos originarios, misma que se convirtió en un genocidio al cumplir varios aspectos que la propia definición de la ONU plantea: matanza de miembros del grupo, lesiones graves a la integridad física o mental, sometimiento a condiciones que acarrearán destrucción física total, traslado a la fuerza de niños; pero incluso dicha guerra va más allá de las prácticas genocidas, pues tiene que ver con la apropiación de una corporalidad y de un territorio, por ello, es más pertinente comprenderlo y explicarlo como un conjunto de fenómenos desde la genealogía.

⁴⁰ “La captura de niños era una práctica militar frecuente, tendiente al debilitamiento de las estrategias enemigas. Pero también era una práctica orientada a satisfacer ciertos antojos aristocráticos de la población civil, que presionaba a los militares para que la proveyeran de criaditos. Esta práctica perduró en ciertos sectores sociales hasta bien avanzado el siglo xx”, *ibid.*, p. 11.

⁴¹ Liliana Tamango, *Pueblos indígenas. Racismo, genocidio y represión*, en *Archivos virtuales de la alteridad americana, Genocidio y política indigenista: debate sobre la potencia explicativa de una categoría polémica*, vol. 1, núm. 2, 2º semestre 2011, p. 4.



*La utilización de la genealogía como metodología
y comprensión de la relación pueblos originarios-Estado argentino*

Este subapartado lo hemos dejado como el último del libro, pues comenzamos planteando en qué sentido autores europeos comprenden la genealogía, ahora veremos cómo algunos autores de esta red de estudios del genocidio recuperan la perspectiva genealógica voluntaria o involuntariamente.⁴² Precisamente, a partir de lo afirmado en el subapartado anterior, se puede hablar de una guerra interna por parte del Estado argentino hacia los pueblos originarios, además la siguiente cita abunda en ello:⁴³

Las llamadas ‘Campañas del Desierto’ (Pampa y Patagonia, 1878-1884; Chaco, 1884-1917) se extendieron en el tiempo como un *estado de guerra de variable intensidad*, durante la cual la matanza de indígenas en los ‘enfrentamientos’, en los traslados o en los campos de concentración se mantuvo como una posibilidad cierta de un ‘estado de excepción’ donde el valor de la vida era un valor con suma cero (Agamben) que habilitaba a las Fuerzas Armadas a ejecutar prisioneros y familias en nombre de ‘los derechos de la civilización’.⁴⁴

⁴² “Una ciencia antropológica que aspire a comprender los procesos de relacionamiento entre la nación ‘como estado’ y ‘otros internos’ y de las ‘minorías étnicas’ [...] entre sí, no debe ignorar la articulación de categorías provenientes de las ciencias sociales pero también de otros encuadres discursivos (como ‘raza’, ‘cultura’ o ‘racionalidad’), y su validez como herramienta política”, Diana Lenton, *Los Araucanos en la Argentina: un caso de intersubjetividad nacionalista*, en III Congreso Chileno de Antropología, Temuco noviembre de 1998, p. 15.

⁴³ “En suma, un escenario de prácticas que lesiona gravemente la integridad física y mental de los indígenas, sometiéndolos a condiciones propicias para su destrucción”, Diana Lenton, *et al.*, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 3.



La autora llega a esta postura después de varias investigaciones que documentan la conclusión que expresa “estado de guerra de variable intensidad”, la expresión engloba la concepción de “estado de guerra”, misma que es pertinente para la genealogía, pues es una guerra que ocurre en y dentro del Estado, es continua y permanente,⁴⁵ no se tiene que manifestar en grandes episodios, sino en decisiones que llevan de manera sistemática a hacer morir a un sector de la población, precisamente la otra parte de la expresión y concepción “de variable intensidad” ratifica la concepción genealógica de que la guerra es de larga duración, de hecho es interminable;⁴⁶ además, no se debe pasar por alto que es planteada a la luz de la evidencia histórica, otro aspecto que la misma genealogía demanda para documentar y formular los contradiscursos. Llama la atención que la autora se refiera a Agamben y utilice esa perspectiva para hablar de estado de excepción en un campo de concentración en donde la vida efectivamente deja de valer, o podríamos decir, más allá de ella, vale en su extinción.⁴⁷ Por lo dicho, se puede afirmar que

⁴⁵ Cabe recordar que no nos estamos refiriendo al Estado de guerra de Hobbes, pues según Foucault: “lo que Hobbes quiere eliminar es la conquista, o mejor, la utilización del discurso de la conquista en el discurso histórico y en la práctica política [...] Proclamando la guerra del principio al fin, siempre y dondequiera, el discurso de Hobbes decía en realidad exactamente lo contrario”, Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 107; “Por otra parte, este esquema [esquema binario] permitía descifrar, en su extensión histórica, todo un conjunto de instituciones y sus evoluciones. Permitía también analizar las instituciones actuales en términos de enfrentamiento y de guerra entre las razas, llevadas a cabo a sabiendas o hipócritamente, pero siempre violentamente”, *ibid.*, pp. 120 y 121.

⁴⁶ “Le camp comme localisation disloquant est la matrice secrète de la politique dans laquelle nous vivons toujours, que nous devons apprendre à reconnaître à travers toutes ses métamorphoses”, Giorgio Agamben, *Moyens sans fins...*, pp. 54 y 55.

⁴⁷ “L'état d'exception, qui était essentiellement une suspension temporelle du système, devient maintenant un ordre spatial nouveau et stable, habité par cette



el uso de la genealogía, en ese breve párrafo es incuestionable, además de ser muy oportuno para clarificar los resultados y la dinámica frente a los pueblos originarios del Estado argentino.

Continuando con el análisis genealógico que desarrollan estos autores, uno de ellos, en otro artículo, plantea, a propósito del estado de excepción, la relación que existe con el *homo sacer*, lo siguiente:

[...] el estado de excepción [...] es el *nomos* de todo estado moderno, siempre produce un tipo de *homo sacer*, grupos de personas que se transforman en mera vida desnuda, que quedan excluidas del orden legal y político del mismo estado que las contiene y pueden ser asesinadas por cualquiera, y que pueden coincidir con una parte o toda su población.⁴⁸

Cabe mencionar que precisamente Escolar está planteando la discusión de la conformación del Estado argentino dentro de la tradición de la modernidad y le encuentra un sentido o una relación a lo enunciado en Europa con respecto a lo que aconteció en su país. Es decir, el Estado argentino crea su propio *homo sacer* a partir del Estado de excepción, lo cual, le permite matar legalmente.⁴⁹ Ahora bien, lo importante es que no se mata a toda su población,⁵⁰ sino a un

vie nue qui, de plus en plus, ne parvient pas à s'inscrire dans le système", *ibid.*, p. 54.

⁴⁸ Diego Escolar, *De montoneros a indios: Sarmiento y la producción del homo sacer argentino*, en *Archivos virtuales de la alteridad americana, Genocidio y política indígenista: debate sobre la potencia explicativa de una categoría polémica*, vol. 1, núm. 2, 2º semestre 2011, p. 4.

⁴⁹ "[...] la soberanía siempre implica en esta línea la posibilidad de que la tendencia al control de toda la esfera de la vida humana por parte del estado moderno su-
mada a la capacidad de suspender su propia legalidad sin violar la ley, se traduzca en el poder indiscriminado de matar sin por ello romper sus propios fundamentos legales", *ibid.*, p. 4.

⁵⁰ "[...] dans le concept 'peuple' nous pouvons reconnaître sans difficulté les couples catégoriels qui définissent la structure politique originelle: vie nue (peuple) et exis-



sector que es el considerado como el que debe morir, para ello hay que definirlo, constituirlo, hacerlo emerger a partir de discursos y dispositivos de poder:⁵¹

No se trata solamente, entonces, de que los indígenas sean o hayan sido blanco de genocidio por parte del estado, sino que lo indígena fue constituido históricamente, también, como un tropo corporizado de soberanía en el sentido negativo de excepción y poder de muerte sobre los cuerpos del propio estado moderno.⁵²

El uso de la genealogía de Escolar, su aplicación al tema de estudio de ese libro, le permite, además de plantear la existencia de una guerra interna, la emergencia de un Estado de excepción, la posibilidad de matar legalmente, la invención de un sujeto que debe morir y la posibilidad de imputar al Estado argentino que él mismo encuentre a su *homo sacer* en los pueblos originarios:

La capacidad de expansión y contracción de los colectivos identificados como indígenas, o mejor dicho, la variable abarcabilidad de tal clasificación [...] estuvo asociada [...] históricamente, a la producción de una excepción y exclusión del orden de lo político y las garantías constitucionales, de un *homo sacer* argentino.⁵³

tence politique (Peuple), exclusion et inclusion, *zoé et bios*", Giorgio Agamben, *Moyens sans fins...*, p. 41.

⁵¹ "La decisiva indigenización de las montoneras por parte de Sarmiento (en el momento fundador de un poder soberano estatal) nos dice que no se trata sólo de que el estado argentino o los detentores prácticos de su soberanía cometieran genocidio con los indígenas, sino que también la indigenización o reconocimiento de la indianidad de la población fue un argumento para cometer y legitimar genocidios, o 'colonización interior' en el marco de un estado republicano", Diego Escolar, *De montoneros a indios: Sarmiento y la producción del homo sacer argentino...*, p. 4.

⁵² *Ibid.*, pp. 4 y 5.

⁵³ *Ibid.*, p. 5.



Con lo cual no se está ante el *homo sacer* europeo, ya sea judío o cualquier otro, sino ante *homo sacer* en América Latina, producido en el siglo XIX específicamente en Argentina, el cual, tiene por peculiaridad ser un indígena y al que se le niega el valor de su vida, se le puede reducir a experimentar la vida nuda y producir como cadáver en un Estado de excepción permanente para él.

Por todo lo expuesto en este apartado, dedicado al estudio de las interpretaciones genealógicas con respecto al Estado argentino y los pueblos originarios, se puede plantear que los autores seleccionados realizan aportes a la comprensión del Estado moderno argentino, a la explicación de la situación de los pueblos originarios, a la genealogía en el momento en que la amplían y enriquecen al proponer nuevos horizontes de reflexión en lo referente a su análisis del Estado y los pueblos originarios. Todo ello se sostiene principalmente a partir de una primera contribución a la genealogía, que consiste en integrar al indígena o a los pueblos originarios en la reflexión genealógica, es decir, el Estado moderno Argentino y en América Latina puede ser comprendido a través de la relación Estado-pueblos originarios; su segunda contribución está en la propuesta del concepto de genocidio para hacer inteligible dicha relación, sin por ello renunciar a categorías genealógicas como guerra interna, producción de verdad, enemigo interno, etcétera.

Para concluir este capítulo, cabe mencionar que el análisis de la concepción de violencia de Estado, que plantea el EZLN, nos permite argumentar, que estamos ante un tipo de exclusión que no plantean los análisis genealógicos, biopolíticos o tanatopolíticos; la exclusión que siempre es excluyente; pues ni siquiera se está ante una gubernamentalidad de la corporalidad, sino ante la gubernamentalidad que excluye, para hacer morir, a poblaciones enteras, a pueblos, a naciones históricas, a comunidades históricas. Se hace morir masi-



vamente, de hecho el mismo EZLN plantea que la vida es un delito, lo que nos coloca en la posibilidad de afirmar que hay una gubernamentalidad que se ha dedicado a volver delincuencia el hecho mismo de estar vivo, es totalmente distinto de un proceso de inmunización que evita los nacimientos, pues en el primer caso no se trata de inyectar un agente patógeno dentro del cuerpo político, sino de expulsar del cuerpo político al que se le considera anormal o agente patógeno. La expulsión debe ser a partir de la eliminación total. Dicha eliminación se puede dar por la forma de administrar el acceso a los recursos materiales para la vida. Es decir, el EZLN denuncia el despojo de sus tierras, el hacer vivir a los pueblos indígenas en zonas inhóspitas y sin servicios de ningún tipo, por lo que se les condena a morir. Esto sería otro aporte a los estudios genealógicos, biopolíticos y tanatopolíticos. La gubernamentalidad sobre el cuerpo, la población, la vida pasa por la gubernamentalidad de los recursos económicos.

Por último, para no repetir lo ya planteado, el análisis historiográfico de la relación del Estado argentino y los pueblos indígenas aporta de forma relevante el dato histórico y la práctica estatal de la creación de campos de concentración en donde se encerraba y concentraba a la población indígena y permitía practicar un proceso social genocida hacia ella.

CONCLUSIONES



Para formular una posible conclusión acudiremos a dos tesis *Sobre el concepto de historia*, la VIII y la XII, del filósofo Walter Benjamin, analizadas por el sociólogo Michael Löwy, pues en ellas se recuperan dos puntos centrales de la reflexión que nos han ocupado en el presente libro: el estado de excepción y los movimientos alternativos (en tanto pueblos originarios). Comencemos por el primer tema que es expuesto en la tesis VIII, a partir del siguiente fragmento: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el cual vivimos es la regla. Debemos llegar a una concepción de la Historia que corresponda a ese estado”.¹

Es un tema que evidentemente no está expuesto desde una perspectiva biopolítica, pero sí es una reflexión de uno de los filósofos destacados de la Escuela de Frankfurt. El tema es totalmente acorde al análisis biopolítico, pues el Estado de excepción lo consideran tanto los que hacen estudios biopolíticos, en especial Agam-

¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2012, p. 96.



ben, y más allá de ello, los marxistas, Benjamin, como la regla de la modernidad. Ahora bien, la distinción entre ambos autores estaría principalmente en que para el filósofo italiano cualquiera está expuesto a dicho Estado, mientras que para el filósofo alemán la clase obrera es la que será la oprimida, la que experimenta el dominio de clase. Aunque para Michael Löwy, no necesariamente se está hablando de una clase obrera, sino de los oprimidos.² Más allá de ello, los tres coinciden en que el Estado moderno tiende al Estado de excepción, aspecto que había sido criticado por Laclau en el capítulo dos, lo cual, no queda del todo resuelto como pura declaración de principios, hay que aportar elementos históricos y teóricos que permitan afirmar o negar tal regla. Desde los elementos que hemos aportado para esta genealogía del Estado desde América Latina y la perspectiva que hemos adoptado, estamos en condición de afirmar que dicho Estado de excepción es una regla del Estado moderno; sólo es posible superar el Estado de excepción si previamente se supera la invención, la extrañeza y la dominación que implican el Estado moderno y el conjunto de dispositivos y tecnologías con los que funciona. A propósito de la tesis XII, el fragmento que nos interesa citar es el siguiente: “El sujeto del saber histórico es la clase combatiente, la misma clase oprimida. En Marx se presenta como la última clase sojuzgada, la clase vengadora que, en nombre de las generaciones vencidas, lleva a su término la obra de la liberación”.³

Esto por supuesto está más allá de los estudios biopolíticos de corte europeo, africano o latinoamericanos, pero a la luz de lo ex-

² Plantea Michael Löwy a propósito de dicha tesis: la concepción definida por él y planteada desde la perspectiva de la tradición de los oprimidos, para la cual la norma, la regla de la historia, es, al contrario, la opresión, la barbarie, la violencia de los vencedores”, *ibid.*, p. 97.

³ *Ibid.*, p. 126.



puesto en este libro, principalmente en los dos últimos capítulos, cabría preguntarse si es posible la liberación y revertir la aparición dentro del Estado moderno al Estado de excepción. Para el filósofo alemán es posible si las víctimas del pasado, las víctimas de la clase obrera, se organizan y a través de un acto revolucionario se transforma la realidad. Por nuestra parte nos encontramos en un momento histórico con características específicas. Desde diferentes campos de las ciencias sociales y la filosofía los estudios multiculturales e interculturales plantean una opción; además hay quienes dicen que hay que superar el neoliberalismo y el neocolonialismo para revertir dicho *nomos*.

Para superar dicho Estado moderno, se requiere dar un paso en las ciencias sociales y en la filosofía política, vincular lo económico y lo político. Enrique Dussel muestra las limitantes de ambas posturas si se enuncian por separado; no puede existir una sociedad postneoliberal sin que se supere lo neocolonial, ni puede haber una sociedad postneocolonial sin superar lo postneoliberal.⁴ Además, indica la necesidad de pensar nuevas alternativas sociales que implican lo postneoliberal y postneocolonial: “Se trata de la apertura a alternativas que se van construyendo día a día en la praxis económica crítica, porque un proyecto que supere al capitalismo no puede bosquejarse *a priori*, sino que será el fruto de muchas invenciones parciales”.⁵

⁴ “La ‘clase’ como categoría social fundamental de análisis debía articularse con otra categoría, social-antropológica y política: ‘la etnia’. El marxismo tradicional se encontraba indefenso teóricamente. Había que pensar todo de nuevo. Esto suponía agregar el campo cultural (indígena) el aspecto racial e histórico político y religioso”, Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 498.

⁵ Enrique Dussel, *16 Tesis de economía política*, México, Siglo XXI Editores, 2014, p. 297.



Ahora bien, para este autor argentino-mexicano el movimiento del EZLN implica, por un lado, una crítica a la política (neocolonialismo) y a la economía (neoliberalismo), por lo que se experimenta una apertura hacia la superación del Estado moderno y, más allá de Dussel, podemos decir del Estado de excepción:⁶

El zapatismo, por ello, pondrá profundamente en cuestión muchas estructuras inconscientes de la simbólica político-cultural de la llamada ‘cultura nacional del Estado postcolonial’ (que comienza a institucionalizarse desde 1810) y abre una experiencia histórica que de ser teóricamente expresada constituirá un nuevo capítulo en la filosofía política mundial.⁷

Todo lo anterior está enmarcado en una pregunta que la genealogía, la biopolítica y la tanatopolítica no se plantea: ¿es posible la superación del Estado moderno? La cual, se produce del análisis de la realidad social que experimentamos en México y distintos países de América Latina. Es decir, no es una pregunta inventada desde una especulación metafísica irrelevante, sino producto de un contexto y de un proceso histórico. Los pueblos originarios negados por la invención del Estado moderno ahora ponen en crisis al mismo (como lo

⁶ “[...] el zapatismo [...] pondrá en cuestión muchas categorías tradicionales de la filosofía política en general, y del marxismo estándar también, y exigirá mucho mayor creatividad teórica que cualquier otro movimiento revolucionario anterior”, Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica...*, p. 500. En algún sentido el sociólogo Octavio Rodríguez Araujo coincide con Dussel con respecto a la relevancia del EZLN para la filosofía política, pues con respecto a la *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona* comenta: “Según yo, esta Declaración es la síntesis más importante y clara del ideario del EZLN. Es un documento que, pese a errores comunes del uso del lenguaje, es de una enorme riqueza conceptual, una obra maestra de la filosofía política contemporánea”, Octavio Rodríguez, *Mi paso por el zapatismo*, México, Océano, 2005, p. 176.

⁷ Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica...*, p. 499.



indica Luis Villoro) y con su acción colectiva pretenden crear nuevas instituciones políticas.⁸

Ahora bien, para plantear un análisis de la violencia de Estado se recuperó la postura genealógica y biopolítica de tradición europea, misma que se expresa en términos de dispositivos y tecnologías de poder que hacen morir, que dejan vivir e incluso que dejan sobrevivir; lo que le permite tener una concepción del Estado como una entidad que se apropia y regula la vida, es decir que se establece una relación directa entre leyes y vida, entre el ejercicio de las prácticas discursivas y prácticas institucionales del Estado y la vida. Es conveniente señalar que éstas últimas son violentas, por lo que se crea un Estado de excepción, mismo que es concebido como el espacio que se abre a partir de una anomia legal que permite realizar una guerra civil legal, en dicha anomia se produce una subjetividad que se puede denominar musulmán, anormal, etcétera. Esto es llevar a la vida humana a perder su condición humana, es la vida

⁸ “La insurrección zapatista no inventó la lucha indígena ni la reivindicación autonómica pero les proporcionó un impresionante ímpetu”, Luis Hernández, *Movimiento indígena: autonomía y representación política*, en Giovana Gasparello, et al., *Otras geografías. Experiencias de autonomía indígena en México*, México, UAM, 2009, p. 33; “Los procesos políticos de construcción de autonomía desarrollados por los pueblos en la actualidad implican una concepción del mundo, de la vida en sociedad, de la naturaleza, y de las relación entre sociedad y naturaleza, distinta a la que propone el capitalismo. En sí mismo, el planteamiento de la autonomía supone una ruptura con la concepción occidental/capitalista del mundo sobre la que se organiza el sistema en su conjunto”, Ana Ceceña, *Autonomía y control de los territorios en América Latina*, en Giovana Gasparello, et al., *Otras geografías. Experiencias de autonomía indígena en México*, México, UAM, 2009, p. 165. Por su parte, el historiador Carlos Aguirre plantea: “Una de las tantas riquezas del neozapatismo mexicano, que expresa además su complejidad como nuevo movimiento social antisistémico, es su gusto y cultivo de las paradojas y de los oxymorones [...] ‘Mandar Obedeciendo’. Oxymoron profundo, que no sólo desmonta y desestructura de inmediato toda la lógica global de la política tradicional”, Carlos Aguirre, *Mandar obedeciendo*, México, Contrahistorias La otra mirada de Clío, 2007, pp. 26 y 27.



que ya vale como corporalidad animal, es la vida nuda. El Estado se ve en la necesidad de enfrentar lo que considera el mal, para ello recurre a procesos de inmunización que terminan expresándose en una serie tanapolítica: degeneración-regeneración-genocidio. Estamos ante el Estado que se apropia de procesos biológicos y termina transformándose en un Estado genocida. Todo el análisis genealógico y biopolítico es significativo, pero muestra sus límites genealógicos con respecto a América Latina, pues no considera procesos de constitución de los Estados de esta parte del mundo, ni a actores como los pueblos originarios, ni las políticas de empobrecimiento, marginación, despojo y exclusión para concebir al Estado genocida.

Partiendo de las limitaciones del pensamiento eurocéntrico se enriqueció y dio un nuevo sentido a dicha postura al recuperar tres autores de América Latina, pues desde ellos se aportó teóricamente al descentrar el genocidio del nazismo, al considerar: procesos de constitución de los Estados de esta parte del mundo, a los pueblos originarios, y las políticas de empobrecimiento, marginación, despojo y exclusión. Además, se postuló que la contención, persecución, amedrentamiento de los cuerpos policíacos-militares a diversos grupos sociales y movimientos que surgen contra la pobreza, despojo y exclusión forma parte del proceso genocida; se comprende el proceso de globalización neoliberal como un fenómeno etnófono que respeta la diversidad siempre que acepta someterse a las necesidades del capital, en caso de que no se acepte el pueblo, la comunidad se convierte en un obstáculo para la acumulación del capital y, por lo tanto, debe desaparecer.

Se puede afirmar que los pueblos originarios están ante un proceso genocida, el cual, tiene sus raíces en la fundación del Estado moderno, pero que como proceso se extiende hasta el siglo XXI, es un genocidio que tiene sus orígenes en la época colonial que se ex-



tiende hasta el presente en un proceso etnófago. El cual ha sido realizado desde una violencia encubierta al excluirlos de los bienes de consumo, de sus tierras y de su identidad. Ante la identidad de los pueblos originarios, de los cuales el EZLN forma parte, lo que se experimenta en la globalización neoliberal es un ataque que pone en peligro su existencia, para ellos no hay una integración suave.

Precisamente el EZLN ha encabezado el tipo de respuesta política desde la identidad, comunidad, movilización social y la fundación de zonas autónomas que tanto incomoda y se contraponen al capital.⁹ Se puede plantear que el primer gran aporte del EZLN a la filosofía política es irrumpir y mostrar la ruptura en y del pacto social.¹⁰ Lo que inmediatamente lleva a pensar en términos de conflicto, es decir, no estamos ante un pacto social que surja del intento de superar los estados de naturaleza y de guerra como se ha planteado por el pensamiento liberal y contractualista.¹¹ Se está ante una violencia

⁹ “La cuestión territorial es uno de los componentes de la autonomía indígena que continúa generando fuertes discusiones ya que implica especificar en qué consiste el derecho al territorio y definir las modalidades de su eventual puesta en práctica”, Alejandro Cerda, *Imaginando zapatismo*, México, UAM, 2011, p. 161. Con respecto al zapatismo Neil Harvey plantea: “La otra campaña no es un medio para dar soluciones a los problemas de cada comunidad, sino un esfuerzo colectivo para crear un fuerte movimiento social que se oponga al capitalismo y que se comprometa con la lucha por una nueva Constitución política”, Neil Harvey, *Más allá de la hegemonía*, en Bruno Baronmet, et al., *Luchas muy otras*, México, CIESAS-UAM-UACH, 2011, p. 165.

¹⁰ [...] al inaugurar los Caracoles, los zapatistas muestran cómo ‘dar el grito de independencia’ sin pedirle permiso a nadie”, Guillermo Michel, *Caracoles y espirales*, en María Benavides, et al., *Caminos del zapatismo: resistencia y liberación*, México, Red-Es, 2005, p. 182.

¹¹ “Los movimientos antisistémicos de América Latina en la época neoliberal confrontan el modelo representativo de la democracia liberal y la mano invisible del mercado con la participación y la visibilización de los sectores excluidos de la sociedad y con la construcción de nuevas culturas de la solidaridad”, Bruno Ba-



sistemática y sistémica que se experimenta y se expresa cotidianamente en términos de ley. Es una ley que permite hacer morir, crea lo que Giorgio Agamben denomina “campo de concentración”. Lo más interesante, aunque lo más éticamente perverso, es que dicha ley lleva al genocidio. Se está ante el horizonte del genocidio en dos vertientes, la primera como exclusión de un proyecto civilizatorio en donde pertenecer a un pueblo originario es ser anormal y, la segunda, en la inclusión en un proyecto civilizatorio que excluye en la posibilidad de tener recursos materiales para producir, reproducir y hacer crecer la vida humana en comunidad, es decir, el neoliberalismo incluye excluyendo, hace vivir matando.

Esto de la patria
es algo difícil de explicar.
Pero más difícil es comprender
eso del amor a la patria.
Por ejemplo,
nos enseñaron que amor a la patria es,
por ejemplo,
saludar a la bandera,
ponerse de pie al escuchar el Himno Nacional.
Emborracharse a discreción cuando
pierde la selección de fútbol
A discreción emborracharse cuando
gana la selección de fútbol...
Y por ejemplo,
no nos enseñaron que amor a la patria
puede ser,

ronnet, *Introducción*, en Bruno Baronnet, *et al.*, *Luchas muy otras*, México, CIESAS-UAM-UACH, 2011, p. 37.



por ejemplo,
silbar como quien se va alejando,
pero,
tras de aquella colina también hay
patria y nadie nos ve,
y nos franqueamos...
y le decimos
(a la patria),
por ejemplo,
todo lo que la odiamos
y todo lo que la amamos
y esto siempre es mejor decirlo,
por ejemplo,
a balazos y sonriendo.
Y, por ejemplo,
nos enseñaron que amor a la patria es,
usar sombrero de charro,
saber el nombre de los niños héroes,
gritar “¡viva México!”
aunque México esté abajo-muerto...

(EZLN, *Documentos y comunicados, T, I*, México, Era, 1996, pp. 198 y 199).

BIBLIOGRAFÍA



- AGAMBEN, GIORGIO, *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.
- _____, *Estado de excepción. Homo sacer II. I.*, Valencia, Pre-Textos, 2004.
- _____, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- _____, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- _____, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2010.
- _____, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- _____, *Lo abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.



- _____, *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- _____, *Moyens sans fins*, París, Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2002.
- AGUIRRE, CARLOS, *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, México, Contrahistorias La otra mirada de Clío, 2007.
- AGUIRRE, EUGENIO, *Gonzalo Guerrero*, México, Punto de Lectura, 2004.
- ARNSON, CYNTHIA, *et al.*, *Chiapas los desafíos de la paz*, México, ITAM-Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- BARTRA, ARMANDO, “Preámbulo: la modernidad bárbara”, en Carlos Rodríguez Wallenius y Ramses Arturo Cruz Arenas [coords.], *El México bárbaro del siglo XXI*, México, UAM-Xochimilco, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2013.
- BARONMET, BRUNO, *et al.*, “Introducción”, en Bruno Baronmet, *et al.*, *Luchas muy otras*, México, CIESAS-UAM-UACH, 2011.
- BENGOA, JOSÉ, *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, FCE, 2007.
- BOROVINSKY, TOMAS y EMMANUEL TAUB, “Biopolítica y nazismo: una lectura del genocidio moderno”, en Ignacio Mendiola Gonzalo [ed.], *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- CANSINO, CÉSAR, “La filosofía política”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [eds.], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, México, Siglo



- XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.
- CASTRO, EDGARDO, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- CERDA, ALEJANDRO, *Imaginando zapatismo*, México, UAM, 2011.
- CECEÑA, ANA, “Autonomía y control de los territorios en América Latina”, en Giovana Gasparello, *et al.*, *Otras geografías. Experiencias de autonomía indígena en México*, México, UAM, 2009.
- CHALK, FRANK y KURT JONASSOHN, *Historia y sociología del genocidio. Análisis y estudios de casos*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.
- CRAGNOLINI, MÓNICA, B., “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito”, en Ignacio Mendiola Gonzalo [ed.], *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- CRUZ, FELIPE, “Democracia comunitaria reflexiones desde la filosofía política de Luis Villoro y la experiencia de gobierno”, en Mario Teodoro Ramírez [coord.], *Luis Villoro. Pensamiento y vida: Homaje en sus 90 años*, México, Siglo XXI, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2014.
- DEL VAL, JOSÉ, *México identidad y nación*, México, UNAM, 2008.
- DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR, “El indigenismo: de la integración a la autonomía”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [eds.], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “la-*



- тино*” (1300-2000), México, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.
- _____, *La rebelión Zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1998.
- _____, *El laberinto de la identidad*, México, UNAM, 2006.
- _____, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2010.
- _____, “Tesis sobre identidad, diversidad y globalización”, en *Pueblos indígenas, debates y perspectivas*, México, UNAM, 2012.
- DÍAZ-POLANCO, H. y CONSUELO SÁNCHEZ, *México diverso. El debate por la autonomía*, México, Siglo XXI, 2002.
- DUSSEL, ENRIQUE, *Filosofía de la liberación*, México, Primero Editores, 2001.
- _____, *Política de la liberación, Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.
- _____, *Política de la liberación II, Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009.
- _____, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006.
- _____, *1492 El encubrimiento del Otro*, Bolivia, CLACSO, 1994
- _____, *16 Tesis de economía política*, México, Siglo XXI Editores, 2014.
- ESPOSITO, ROBERTO, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006.



_____, *Diez pensamientos acerca de la política*, Buenos Aires, FCE, 1993.

_____, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

_____, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

_____, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

_____, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

EZLN, *Documentos y comunicados, T, I*, México, Era, 1996.

_____, *Documentos y comunicados, T, III*, México, Era, 1998.

_____, *Documentos y comunicados, T, IV*, México, Era, 2003.

_____, *Documentos y comunicados, T, V*, México, Era, 2003.

FARNEDA, PABLO, “Biopolítica y vida. Lectura en clave de Colonialidad/Des-colonialidad”, en Antonio Fuentes Díaz [ed.], *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, 2012.

FEIERSTEIN, DANIEL, *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, FCE, 2008.

_____, *Memorias y representaciones: sobre la elaboración del genocidio*, Buenos Aires, FCE, 2012.

FLORESCANO, ENRIQUE, *Etnia, Estado y Nación*, México, Taurus, 2001.



_____, *Historias de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002.

FOUCAULT, MICHEL, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2001.

_____, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores, 1990.

_____, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992.

_____, *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006.

_____, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 2001.

_____, *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard-Seuil, 2004.

_____, *Le gouvernement de soi et des autres*, París, Gallimard, 2008.

_____, *Leçon sur la volonté de savoir*, París, Gallimard, 2011.

FUENTES, ANTONIO, et al., *Necro-política: Violencia y excepción en América Latina*, México, BUAP, 2012.

FORNET-BETANCOURT, RAÚL, “La filosofía intercultural”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [eds.], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, México, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.

FRANCO, MARINA, *Un enemigo para la nación. Orden interno, violencia y “subversión”, 1973-1976*, Buenos Aires, FCE, 2012.

GATTI, GABRIEL, *Identidades desaparecidas. Peleas por el sentido en los mundos de la desaparición forzada*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.



- GIGENA, ANDREA IVANNA, “Necropolítica: Los aportes de Mbembe para entender la violencia contemporánea”, en Antonio Fuentes Díaz [ed.], *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2012.
- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO, *Las nuevas ciencias y las humanidades*, Barcelona, Anthropos-UNAM, 2005.
- GUERRERO, ANA LUISA, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, México, UNAM-CIALC, 2011.
- _____, *Filosofía política y derechos humanos*, México, UNAM, 2014
- GUTIÉRREZ, GRISELDA, “La cultura política: elementos para una lectura posrepresentacional”, en Griselda Gutiérrez Castañeda [coord.], *Cuatro eslabones para pensar la cultura política*, México, UNAM, 2008.
- GUTIÉRREZ, NATIVIDAD, “El uso del pasado y del origen étnico en la construcción de la identidad política del pueblo indígena y la nación dominante”, en *Pueblos indígenas, debates y perspectivas*, México, UNAM, 2012.
- HARVEY, DAVID, *El enigma del capital*, Madrid, Akal, 2010.
- _____, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2003.
- _____, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007.
- HARVEY, NEIL, “Más allá de la hegemonía”, en Bruno Baronmet, *et al.*, *Luchas muy otras*, México, CIESAS-UAM-UACH, 2011.



- HERNÁNDEZ, DINORA, “La filosofía pluralista de Luis Villoro ante el debate sobre el multiculturalismo”, en Mario Teodoro Ramírez, [coord.], *Luis Villoro. Pensamiento y vida: Homenaje en sus 90 años*, México, Siglo XXI, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2014.
- HERNÁNDEZ, LUIS, “Movimiento indígena, autonomía y representación política”, en Giovana Gasparello, *et al.*, *Otras geografías. Experiencias de autonomía indígena en México*, México, UAM, 2009.
- HOCSMAN, LUIS, *Estrategias territoriales, recampenización y etnicidad en los Andes de Argentina*, México, CLACSO-UAM, 2012.
- LACLAU, ERNESTO, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- LEMM, VANESSA, “El umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault y la cuestión de la vida animal”, en Ignacio Mendiola Gonzalo [ed.], *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- LÖWY, MICHAEL, *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2012.
- MAGALLÓN, ANAYA MARIO, *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, México, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2007.
- MBEMBE, ACHILLE, *Necropolítica*, Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2011.



- MENDIOLA, IGNACIO, “La biopolítica como un pensar fronterizo”, en Ignacio Mendiola Gonzalo [ed.], *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- _____, “La bio(tanato)política moderna y la producción de disponibilidad”, en Ignacio Mendiola Gonzalo [ed.], *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- MICHEL, GUILLERMO, “Caracoles y espirales: el vaivén de nuestra historia”, en María Benavides, *et al.*, *Caminos del zapatismo: resistencia y liberación*, México, Red-Es, 2005.
- MIGNOLO, WALTER, “El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [eds.], *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “latino”(1300-2000)*, México, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.
- MONTEMAYOR, CARLOS, *Los pueblos indios de México hoy*, México, Planeta Mexicana, 2001.
- _____, *Chiapas. La rebelión indígena de México*, México, Joaquín Mortiz, 1997.
- _____, *La violencia de Estado en México. Antes y después de 1968*, México, Debate, 2010.
- _____, *La guerrilla recurrente*, México, Debate, 2007.
- MOREY, MIGUEL, *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014.
- _____, *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014.



NAHAMAD, SALOMÓN, *La pluralidad étnica y la nación mexicana*, en *Pueblos indígenas, debates y perspectivas*, México, UNAM, 2012.

NAVARRETE, FEDERICO, “La construcción histórica de la discriminación étnica”, en Elisabetta Di Castro [coord.], *Justicia, desigualdad y exclusión. México*, México, UNAM, 2009.

_____, *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2011.

NÚÑEZ, CARLOS, *La genealogía como filosofía política en Michel Foucault*, México, Plaza y Valdés, 2011.

_____, *La marcha de la dignidad indígena como búsqueda de la autonomía*, México, Plaza y Valdés, 2008.

_____, *Genealogía Ético-política de la Reforma Indígena*, México, Posgrado en Estudios Organizacionales UAM-I-Departamento de Administración UAM-A-REMINEO-Hess, 20015.

_____, “El Estado contemporáneo como necropoder”, en *La crisis de las instituciones en México*, coordinado por Héctor Núñez, México, UNAM-UAM-HESS, 2012.

_____, “Franz Hinkelammert y su pensamiento de los derechos humanos”, en *América Latina Ficciones y Realidades*, México, UNAM-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2012.

_____, “Derechos colectivos vs derechos humanos: ¿Una aporía ante el liberalismo?”, en *Derechos humanos y genealogía de la dignidad en América Latina*, México, UNAM-CIALC, UAEM y Miguel Ángel Porrúa. 2015.



_____, “¿Es posible el desarrollo? Una respuesta desde el necropoder”, en *Las políticas públicas ante la pluralidad social*, Benito León Corona, Roberto Armando Mejía Fonseca e Israel Cruz Badillo [coords.], México, Fontamara, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo y Programa Digital de Fortalecimiento Institucional, 2014.

_____, “Valores, actitudes y comportamientos globales antagónicos”, en *La problemática de la ética en los negocios*, México, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 2010.

OLIVÉ, LEÓN, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2008.

_____, “Del indigenismo a la sociedad por venir”, en Mario Teodoro Ramírez [coord.], *Luis Villoro. Pensamiento y vida: Homenaje en sus 90 años*, México, Siglo XXI, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2014.

OSORIO, JAIME, *Estado, biopoder, exclusión. Análisis desde la lógica del capital*, México, UAM-Xochimilco, 2012.

PAZ, OCTAVIO, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a “El laberinto de la soledad”*, México, FCE, 2004.

PÉREZ, SERGIO, “La crítica metódica de Michel Foucault”, en Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva [eds.], *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, México, FCE, UAM-Iztapalapa, 2012 (a).

_____, “Michel Foucault: las condiciones de una historia crítica”, en Gustavo Layva [ed.], *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, México, Anthropos Editorial, UAM-Iztapalapa, 2005.



- _____, “Tres formas de crítica a la razón de la modernidad: Hegel, Marx, Foucault”, en Sergio Pérez Cortés [coord.], *Itinerarios de la razón en la modernidad*, México, Siglo XXI-UAM-Iztapalapa, 2012 (b).
- _____, “La categoría del poder en la filosofía política de nuestros días”, en Sergio Pérez Cortés [coord.], *La categoría del poder en la Filosofía Política de nuestros días*, México, UAM -Iztapalapa, 2009.
- _____, “La locura y el poder: un fragmento del trayecto de Michel Foucault”, en Sergio Pérez Cortés [coord.], *La categoría del poder en la Filosofía Política de nuestros días*, México, UAM-Iztapalapa, 2009.
- RAMAGLIA, DANTE, “La cuestión de la filosofía latinoamericana”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [eds.], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, México, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.
- RODRÍGUEZ, OCTAVIO, *Mi paso por el zapatismo*, México, Océano, 2005.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, 2010.
- _____, *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI, CLACSO, 2009.
- SEGATO, RITA L., *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.



- SIERRA, MARÍA, *et al.*, *Justicias indígenas y Estado*, México, FLACSO-CIESAS, 2013.
- SOLÍS, BELLO; N. L. J. Zúñiga; M. S. Galindo y M. A. González Melchor, “La filosofía de la liberación”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [eds.], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”(1300-2000)*, México, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.
- TRAVERSO, ENZO, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, Buenos Aires, FCE, 2012.
- VARGAS, GABRIEL, “El significado de la filosofía para Luis Villoro”, en Mario Teodoro Ramírez [coord.], *Luis Villoro. Pensamiento y vida: Homenaje en sus 90 años*, México, Siglo XXI, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2014.
- VARGAS LLOSA, MARIO, *El sueño del celta*, México, Alfaguara, 2010.
- VELASCO, AMBROSIO, “Crisis del liberalismo, dictadura y Revolución”, en Ambrosio Velasco Gómez [coord.], *Humanidades y crisis del liberalismo: del porfiriato al Estado posrevolucionario*, México, UNAM, 2009.
- _____, “Nación antigua y nación moderna en México”, en Miguel Soto y Ambrosio Velasco Gómez [coord.], *Imperio, nación, Estado y diversidad cultural en Iberoamérica. Del orden colonial a las independencias*, México, UNAM, 2010.



- _____, “Crítica al Estado-nación mexicano”, en Mirafior Aguilar Rivero [coord.], *Sujeto, construcción de identidades y cambio social*, México, UNAM, 2008 (a).
- _____, “Multiculturalismo y democracia republicana en México”, en Marcela Gómez Sollano [coord.], *Cultura política, integración de la diversidad e identidades sociales*, México, UNAM, 2008 (b).
- VILLORO, LUIS, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007.
- _____, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 2002.
- _____, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, La Casa Chata, 1979.
- _____, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, FCE, 2010.
- _____, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, México, FCE, El Colegio Nacional, 2006.
- _____, *De la libertad a la comunidad*, México, FCE-ITESM, 2001.
- _____, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, FCE, 2013.
- Žižek, Slavoj, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el ‘mal’ uso de una noción*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- _____, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.



_____, *La suspensión política de la ética*, Buenos Aires, FCE, 2005.

_____, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

ARTÍCULOS EN REVISTAS

DELRIO, WALTER y ANA RAMOS, *Genocidio como categoría analítica: Memoria social y marcos alternativos*, en *Archivos virtuales de la alteridad americana, Genocidio y política indigenista: debate sobre la potencia explicativa de una categoría polémica*, vol. 1, núm. 2, 2º semestre 2011. URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>

ESCOLAR, DIEGO, *De montoneros a indios: Sarmiento y la producción del homo sacer argentino*, en *Archivos virtuales de la alteridad americana, Genocidio y política indigenista: debate sobre la potencia explicativa de una categoría polémica*, vol. 1, núm. 2, 2º semestre 2011. URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>

GUERRERO, ANA LUISA, “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina” en *Revista de estudios Latinoamericanos*, núm. 51, UNAM-CIALC, 2010, pp. 109-139.

LENTON, DIANA, *Introducción*, en *Archivos virtuales de la alteridad americana, Genocidio y política indigenista: debate sobre la potencia explicativa de una categoría polémica*, vol. 1, núm. 2, 2º semestre 2011. URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>

_____, *Los Araucanos en la Argentina: un caso de intersubjetividad nacionalista*, en III Congreso Chileno de Antropología, Temuco, noviembre de 1998.



LENTON, DIANA, *et al.*, *Del silencio al ruido en la historia: Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina*. III Seminario Internacional Políticas de la Memoria: Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires, Octubre 2010.

NÚÑEZ, CARLOS, *De la gubernamentalidad al necropoder*, en REDPOL, Revista electrónica, Número 3. <http://redpol.azc.uam.mx>

_____, *La interculturalidad como utopía más allá del neoliberalismo*, en REDPOL, Revista electrónica, Número 4. <http://redpol.azc.uam.mx>

_____, “Apuntes para genealogía y pueblos originarios argentinos”, en *Murmulllos Filosóficos. Filosofía que descubre la voz de la verdad*, Universidad Nacional Autónoma de México a través del Colegio de Ciencias y Humanidades, 2013, pp. 33-44.

_____, “La biopolítica como regulación de la población por parte del Estado”, en *Murmulllos Filosóficos. Filosofía que descubre la voz de la verdad*. Universidad Nacional Autónoma de México a través del Colegio de Ciencias y Humanidades, 2013, pp. 76-93.

PÉREZ, PILAR, *Historia y silencio: La conquista del desierto como genocidio no-narrado*, en *Archivos virtuales de la alteridad americana, Genocidio y política indigenista: debate sobre la potencia explicativa de una categoría polémica*, vol. 1, núm. 2, 2º semestre 2011. URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>

ROULET, FLORENCIA y MARÍA TERESA GARRIDO, *El genocidio en la historia: ¿Un anacronismo?*, en *Archivos virtuales de la alteridad americana, Genocidio y política indigenista: debate sobre la potencia expli-*



cativa de una categoría polémica, vol. 1, núm. 2, 2º semestre 2011. URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>

TAMANGO, LILIANA, *Pueblos indígenas. Racismo, genocidio y represión*, en *Archivos virtuales de la alteridad americana, Genocidio y política indigenista: debate sobre la potencia explicativa de una categoría polémica*, vol. 1, núm. 2, 2º semestre 2011. URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>

VEZUB, JUAN, *1879-1979: Genocidio indígena, historiografía y dictadura*, en *Archivos virtuales de la alteridad americana, Genocidio y política indigenista: debate sobre la potencia explicativa de una categoría polémica*, vol. 1, núm. 2, 2º semestre 2011. URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>



Es pertinente desarrollar la discusión respecto al Estado desde una perspectiva genealógica, tal y como Michel Foucault la realiza, en ella se pueden comprender distintas formas y maneras de abordar el análisis del Estado. Esta obra plantea un aspecto poco trabajado pero que resulta de suma importancia para un análisis del Estado desde América Latina. Su pertinencia radica en que aborda el Estado como una invención, es decir que no es una realidad trascendental, ni un dato empírico, es un constructo del saber político, de la filosofía política, que surge como un intento de dar inteligibilidad a un conjunto de instituciones y de prácticas de poder.

El liberalismo llevará a una discusión del Estado moderno respecto a qué y cómo gobernar. Pareciera que se inventa un discurso sobre la naturalidad de los fenómenos poblacionales y económicos, se trataría de reducir la intervención del propio Estado, ello terminará siendo una gran contradicción y antinomia de la modernidad, la cual consiste en cómo ejercer la razón de Estado, el golpe de Estado e incrementar la fuerza del Estado y, a la vez, permitir que los acontecimientos sigan su curso “natural”.

ISBN 978-607-02-7895-2



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

