

**BIOPOLÍTICA Y NECROPOLÍTICA: UNA LECTURA DESDE FOUCAULT,
AGAMBEN Y MBEMBE.
LA FORMA EN QUE LA VIDA SE INSERTA EN LA POLÍTICA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA FACULTAD DE CIENCIAS
POLÍTICAS Y RELACIONES INTERNACIONALES CARRERA DE CIENCIA
POLÍTICA
BOGOTÁ D.C.
2022**

**BIOPOLÍTICA Y NECROPOLÍTICA: UNA LECTURA DESDE FOUCAULT,
AGAMBEN Y MBEMBE.
LA FORMA EN QUE LA VIDA SE INSERTA EN LA POLÍTICA**

Natalia Manrique Díaz

Trabajo de grado para optar por los títulos de politóloga e internacionalista

Director del trabajo de grado
Christian Julián Fajardo Carillo
Doctor en Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales
Carrera de Ciencia Política
Bogotá D.C.
2022

Dedicatoria

*En memoria de mi papá, Jairo, quien me dejó un legado de amor por el campo, lucha y
resistencia ante las causas injustas,
A mi mamá, Victoria, quien todo me lo ha dado en esta vida, gracias por darme la vida y
permitirme soñar tan lejos,
A mi hermana mayor Mónica, mi segunda mamá, por ser un ejemplo de esfuerzo, disciplina
y perseverancia,
A mi hermano mayor Felipe, por todas sus enseñanzas,
A mis sobrinos Tomas y Nicolás, mis mayores tesoros
A mi Filemona, mi amor gatuno
Mi deuda hacia ustedes es infinita, gracias por apoyar este largo y arduo camino*

Agradecimientos

*A Christian, por haberme infundido el amor por la filosofía política a través del semillero,
por haberme acompañado en esta hazaña, su orientación, apoyo permanente, ánimo y
paciencia fueron fundamentales,
A Andrés, por su respaldo, su tiempo, sus observaciones y sus palabras de ánimo,
A todos los educadores que, a lo largo de estos años, me dieron las herramientas
académicas para poder llevar a cabo esta labor,
A Nicolas, por su incondicionalidad, por creer en mí y mis ideas*

*Y, por, sobre todo,
A los nadies, cuya existencia permeada por la violencia inspiraron estas páginas*

**LOS NADIES,
por Eduardo Galeano (1940)**

Sueñan las pulgas con comprarse un perro y sueñan los nadies con salir de pobres, que algún mágico día llueva de pronto la buena suerte, que llueva a cántaros la buena suerte; pero la buena suerte no llueva ayer, ni hoy, ni mañana, ni nunca, ni en lloviznita cae del cielo la buena suerte, por mucho que los nadies la llamen y aunque les pique la mano izquierda, o se levanten con el pie derecho, o empiecen el año cambiando de escoba.

*Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.
Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la
Liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos:
Que no son, aunque sean.
Que no hablan idiomas, sino dialectos.
Que no hacen arte, sino artesanía.
Que no practican cultura, sino folklore.
Que no son seres humanos, sino recursos humanos.
Que no tienen cara, sino brazos.
Que no tienen nombre, sino número.
Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica
Roja de la prensa local.
Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.*

Tabla de Contenido

Introducción	6
Capítulo I. Aproximaciones a la Biopolítica: Hacia un diálogo con la Necropolítica	10
1.1 Génesis de la Biopolítica: Primeros acercamientos sobre el gobierno de la vida	10
1.2 Michael Foucault. Politización de la vida.....	12
1.2.1 Biopolítica. El nacimiento de la medicina social.....	13
Capítulo II. Biopolítica, tanatopolítica y necropolítica	19
2.1 Giorgio Agamben. Biologización de la política.....	19
2.1.1 Estado de excepción. La base de la biopolítica moderna	24
2.2 Achille Mbembe. Necropolítica	28
Capítulo III. Consideraciones finales.....	37
Referencias bibliográficas.....	40

Introducción

Finalizando el siglo XX, en el campo de la filosofía y la teoría política emergió un particular interés en el estudio y análisis de las relaciones de poder surgidas a raíz de la crisis del Estado moderno y el final de la Segunda Guerra Mundial. Bajo este contexto, el concepto de *biopolítica* irrumpe en la academia de Europa Occidental con el objeto de analizar las prácticas materiales que se dan en el ejercicio del *poder soberano* y las nuevas conceptualizaciones ontológicas sobre el sujeto humano en dichas relaciones de poder. En esta medida, la *biopolítica*, en un sentido estricto, supone el examen de la administración de la vida biológica por parte de los cálculos políticos del *poder soberano*; y, en cómo este poder propende potencializarla con el objeto de configurar cuerpos dóciles y funcionales para la estructura político-económica.

Sin embargo, con el advenimiento de experiencias de extrema violencia que han marcado la historia moderna como, por ejemplo, fue el caso de los campos de concentración en la Alemania nazi, la *biopolítica* devino en una *tanatopolítica*¹; y, subsecuentemente en una situación *necropolítica*. En cuanto a que, la administración y regulación de la vida se vio fuertemente fincada en el ejercicio de la fuerza y en el giro autoritario de las prácticas políticas, constituyendo al *poder soberano* en una estructura de producción de subjetividades nulas (Gigena et al., 2012). De modo que, si bien la *biopolítica* propende la ejecución de tecnologías -leyes y políticas públicas - para la gestión de la vida humana, a nivel biológico, con la finalidad de conservar la dimensión existencial de la sociedad, como especie. La *necropolítica*, hace mención:

Al poder de dar muerte con tecnologías de explotación y destrucción de cuerpos tales como la masacre, el feminicidio, la ejecución, la desaparición forzada (...), así como los dispositivos legal-administrativos que ordenan y sistematizan los efectos o las causas de las políticas de muerte (Estévez, 2018, p. 10).

De manera que, la correspondiente hipótesis de este documento afirma que, en la contemporaneidad, la forma en la que se inserta la vida en la política se ha volcado hacia una vocación mortífera, a causa de la reproducción y exacerbamiento de la extrema violencia; y, en particular, en los contextos del sur global. Por lo cual, la presente investigación se sirve del examen de tres tesis claves en el examen de la relación entre vida y política. En primer lugar, el análisis *biopolítico* foucaultiano de los dispositivos y técnicas de dominación moderno, y, como dichas técnicas refuerzan la extrema violencia contemporánea. En segundo lugar, se sirve de la tesis agambiana para reflexionar el carácter histórico y filológico-jurídico de la *biopolítica*; y, a su vez, el carácter paradójico del derecho, el cual solo se afirma negándose.

¹ Siguiendo la lectura realizada por Agamben (2006a) la *tanatopolítica* hace referencia a un desplazamiento en el que la decisión sobre la vida, en el marco de la soberanía, se convierte en decisión sobre la muerte; es decir, para conservar la vida, la niega.

Finalmente, el argumento poscolonial de Mbembe con respecto a la paradoja del derecho y la biopolítica, permite explicar las relaciones de extrema violencia y opresión colonial moderna. Pues, si bien los dos primeros autores coinciden en que la población es un todo homogéneo receptor de la violencia ejercida por el Estado. Este último autor contribuye a dar un criterio de discernimiento sobre quien vive y quien muere; es decir, la hipótesis poscolonial permite entender el sujeto de las depuraciones de la extrema violencia. En síntesis, los presentes filósofos brindan tres aproximaciones a un mismo fenómeno, el examen de la inserción de la vida en los cálculos políticos por parte del *poder soberano*. No obstante, a causa de la legitimidad que se le ha dado en la modernidad a la violencia radical, se podría estar más bien asistiendo a un constante estado normalizado *necropolítico*.

Puesto que, una política que tiene por ejercicio el dar muerte a determinadas poblaciones, termina siendo en últimas una política con vocación mortífera. Así, por ejemplo, en contextos del sur global es posible identificar escenarios de excepción normalizados, las nuevas formas de dominación y sumisión. Donde, se termina por fomentar la desestructuración de los límites entre la vida y la muerte, propiciando el silenciamiento de los cuerpos, reduciendo su existencia a una realidad de muertos-vivientes. De ahí que, la presente discusión se mueva entre el diálogo eurocéntrico y poscolonial con la finalidad de develar como la radicalidad de la violencia en la modernidad, entrecruza transversalmente la vida social, convirtiéndola en una situación de la normalidad; en donde, en contextos del sur global, el Estado mismo puede acabar convirtiéndose en una *máquina de guerra*².

Como resultado, el presente documento parte de dos interrogantes claves: ¿De qué forma se inserta la vida en la política en el seno de la filosofía política contemporánea?; y, bajo este sentido ¿Cuál es el alcance de las concepciones eurocéntricas para analizar las particularidades del contexto del sur global? De manera análoga, el presente documento nace en torno al seno de la reflexión crítica de los nadie, una *nuda vida*, que ha sido desposeídas de sentido y forma, expuestas a formas de extrema violencia. Surge del deseo de reivindicar las *epistemologías del sur* – poscolonial y decolonial - en los debates de filosofía y teoría política crítica. Debido a que, pautan un giro en el análisis conceptual en contextos donde perviven estructuras de dominación colonial.

Más aún, estas reflexiones críticas propenden problematizar y constituir un “paradigma otro” respecto de la modernidad y el orden de dominación global establecido con la colonización de América, vigente hasta la actualidad (Bello Ramirez & Parra Gallego, 2016). Es así como, la agenda investigativa de estas corrientes teóricas han enfocado sus esfuerzos en cuestionar y problematizar la “eurocentricidad” que se ha configurado como la piedra angular de las históricas conexiones entre poder, conocimiento y distribución territorial emergentes con la modernidad (Choque Aliga, 2019; Estévez, 2018; Gigena et al.,

² Siguiendo a Mbembe (2011) y sirviéndose de Gilles Deleuze y Félix Guattari, se trata de organizaciones difusas y polimorfas que “se caracterizan por su capacidad para la metamorfosis. Su relación con el espacio es móvil. Algunas veces mantienen relaciones complejas con las formas estatales (que pueden ir de la autonomía a la incorporación)” (pp. 54-55).

2012; Rodríguez Martínez, 2017; Zarama Alvarado, 2013). Transgrediendo la forma en como se ha concebido en la cuna de Europa Occidental la relación entre el Estado y la ciudadanía, entre vida y política. Debido a que, en sociedades del sur global, los productos de la experiencia colonial han estructurado las relaciones de vida – política, Estado – ciudadanía, en función de la inclusión-excluyente. Consecuentemente, el presente trabajo ocupará una metodología hermenéutica crítica para la clarificación conceptual entre los conceptos mencionados.

Este método, es de gran utilidad dado que su enfoque implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones y extraer conclusiones en múltiples orientaciones, mediante la analítica de textos, contribuyendo a la comprensión del comportamiento humano. En cuanto a los objetivos, el principal busca determinar cómo, en el marco de la filosofía política contemporánea, las posturas propuestas por Foucault, Agamben y Mbembe ayudan a comprender como se inserta la vida biológica en los cálculos políticos del *poder soberano*; y, paralelamente como existe la reproducción de subjetividades nulas en distintos escenarios que, a su vez, resultan complementarios, debido a las diversas formas de dominación de colonialismo moderno existentes. De ahí que, la hipótesis colonial contribuya a comprender los antagonismos sociales contemporáneos.

Así, por ejemplo, el capitalismo es en esencia colonial, en cuanto a que la emergencia de estos dos momentos – colonialismo y sistema capitalista - se dio paralelamente a mediados del siglo XVI y XVII. Con respecto a los específicos, en primer lugar, se propende establecer las particularidades conceptuales de cada uno de los autores sugeridos. En segundo lugar, se busca establecer los alcances y paralelos entre los conceptos *biopolítica* y *necropolítica* a partir de la lectura propuesta entre los filósofos. En tercer lugar, develar como la *biopolítica* que se reproduce en la historia de la modernidad sobre la base de la excepcionalidad, ha devenido en una *tanatopolítica*; y, ulteriormente, a causa de la normalización, en una situación *necropolítica*.

Finalmente, extraer una serie de consideraciones entorno a la discusión planteada entre Foucault, Agamben y Mbembe debido a la inminente necesidad de actualizar y poner en diálogo las teorías del Estado, la violencia, el *poder soberano*, la condición humana y la guerra mediante el diálogo de diversas perspectivas. Para lo cual, en un primer momento, se procederá a especificar las particulares del concepto *biopolítica* a partir de las aproximaciones realizadas por el filósofo francés Michael Foucault, quien fue el primer autor en asignarle un uso crítico y afirmativo al concepto. Enseguida, la tesis *ante litteram* del filósofo italiano Giorgio Agamben, busca complementar y dar respuesta al paradigma establecido por el filósofo francés en torno a la relación entre vida y política.

Últimamente, el documento problematizará las nociones tradicionales en las que se ha concebido la relación de vida y política en el seno de la filosofía política. Por lo tanto, la lectura poscolonial del filósofo camerunés Achille Mbembe, propende expandir las reflexiones eurocéntricas en torno a las estructuras productoras de subjetividades nulas, más

allá de las nociones tradicionales del Estado. Así, por ejemplo, resulta útil en el examen de los productos residuales de las herencias coloniales, el advenimiento del capitalismo y el patriarcado como agentes productores de *nuda vida*, una vida nula. Para finalizar, es relevante mencionar que, la presente tesis es una primigenia aproximación teórico-analítica en torno a la forma en cómo se inserta la vida en la política. Pero en particular, es un primer acercamiento a la paradoja de la modernidad; es decir, cuando más se propendió por el aseguramiento de la vida biológica, más violencia se empezó a ejercer contra y hacia esta misma. Brinda algunas pistas en torno al criterio de discernimiento sobre la vida que es depurable y no; es decir, sobre el sujeto que padece las formas de extrema violencia.

De manera análoga, el presente documento deja abierto el sendero para explorar como las herramientas conceptuales proporcionados tanto por Foucault como Agamben, pero en particular por Mbembe, pueden ser aplicados para entender los contextos particulares del sur global; y, en esta medida, poder develar los rostros de la extrema violencia. Aquellos que han sido relegados al extremo abandono y olvido, desprovistos de cualquier derecho o amparo soberano. Puesto que, el río de la modernidad ha acarreado consigo los lastres del poder colonial, encargado de crear subjetividades nulas. El aseguramiento de la vida, la del status quo, ha estado ligado a la sacralizado la vida biológica; de ahí, la inminente de pensar y problematizar el horizonte tanto de los Estado-nación modernos como la forma en la que se inserta el sujeto en las relaciones de poder.

Capítulo I. Aproximaciones a la Biopolítica: Hacia un diálogo con la Necropolítica

El presente capítulo tiene como objetivo explicar las particularidades del concepto *biopolítica* a partir de las aproximaciones realizadas por el filósofo francés Michael Foucault. Puesto que, por un lado, este fue el primer autor en asignarle un uso crítico al concepto. Por el otro, le otorga un carácter afirmativo a la inserción de la vida en la política, puesto que la *biopolítica* foucaultiana resulta ser un potenciamiento de la vida biológica. Bajo este contexto, el autor en el cúmulo de las obras “*Vigilar y castigar, Historia de la sexualidad (I)*”; y, los primeros cursos de carácter *biopolítico dictados en el Collège de France*, recopilados ulteriormente en *Defender la sociedad (1975 – 1976)*. Rastrea la *biopolítica*, en el seno de la modernidad, ligada a un paralelo desarrollo de la medicina social, la emergencia del capitalismo y las revoluciones científicas.

Dado que, por primera vez se planteó la posibilidad de controlar tanto el medio natural como el artificial, incluyendo la vida biológica en los cálculos políticos del *poder soberano*. Por lo tanto, en un primer momento, se procederá en analizar y explicar tanto la génesis como la etimología correspondiente a este concepto. En segundo lugar, a través del tránsito del *poder soberano*, al *poder disciplinario* y finalmente el *biopoder*, se propenderá en explorar la genealogía foucaultiana abarcada entre los años 1968-1976. En la medida en que, en este periodo, el autor estableció insumos claves para la comprensión de la *biopolítica* moderna. Finalmente, se descenderá a problematizar la lectura *biopolítica* de Foucault en la medida en que pautó una paradoja en torno a la defensa y negación de la vida concerniente a la racionalidad política moderna.

1.1 Génesis de la Biopolítica: Primeros acercamientos sobre el gobierno de la vida

Finiquitando el siglo XX, en el campo de la filosofía política contemporánea, el concepto de *biopolítica* emerge en un primer momento en las teorías del Estado de tipo organicista y en teorías racistas imperantes durante el nacional-socialismo (Benente, 2017; Saidel, 2013). Sin embargo, es el politólogo sueco Johan Rudolf Kjellén, precediendo la obra de Michael Foucault, quien en una serie de trabajos publicados hacia los años 1900, trataría de comprender la realidad del Estado como un organismo viviente (Castro, 2011). Así pues, en su obra “*El Estado como forma de vida*” (1916), esboza una concepción darwinista del Estado con respecto al medio. Dicho de otra forma, considera que el Estado es realmente un organismo viviente, cuya evolución sólo se podría entender a partir del estudio de su relación con el medio (Cairo, 2012).

Finalmente, en “*Esbozo para un sistema de la policía*” (1920), Kjellén acuña los vocablos “*geopolítica*” y “*biopolítica*”, este último inspirado en el término “biología”. Aquí, el autor se sirve del término *biopolítica* para tratar lo correspondiente a “la vida de la sociedad: en torno a la lucha de ideas e intereses entre grupos y clases que amenazan

constantemente la forma de la sociedad (de la que se ocupa la subsección precedente)” (Castro, 2011, pp. 5-6). A su vez, en el documento el autor aclara, con respecto al vocablo griego “*bios*”, que este tiene que ver más originalmente con el estilo de vida más que lo que con la vida que comúnmente se conoce como biológica. En contraste, para referirse a la vida biológica de la población desde una perspectiva política, el politólogo sueco propone el término “*pletopolítica*”³(Kjellén, 1920). Por otra parte, etimológicamente hablando, el término *biopolítica* expresa la relación entre vida y política. Se encuentra compuesta por dos raíces provenientes del griego antiguo: el prefijo *bios* “*bio*” más el sufijo “*política*”. El primero, deviene de “*bíos*”, una de las formas de la “*bioi*” (la vida).

Según Aristóteles, el término “*bios*” “distingue, la vida contemplativa, la vida del placer y la vida política” (Rojas, 2010, p. 270). En otras palabras, era empleado para designar aquella vida humana digna, calificada; la cual, era creada por la *polis* que, como lo subraya Giovanni Sartori, en su texto titulado ¿Qué es la democracia? la *polis*⁴ no era de ninguna forma un “Estado”. En cuanto al sufijo “*política*”, proviene análogamente del griego antiguo y las expresiones *é polis*, *é Politeia*⁵, *ta política*⁶ y *é politikē*⁷ (Cifuentes Bejarano, 2005, pp. 41-42). Siguiendo a Hannah Arendt, es posible afirmar que, la tradición moderna Occidental se ha encargado de concebir y reducir la política a los límites de la estatalidad, anudando a esta misma, las meras funciones gubernamentales.

No obstante, como la autora lo concibe, los medios y los fines mismos del Estado son apolíticos, dado que este opera mediante la coacción física; lo cual, constituye la negación de la política misma (Oro Tapia, 2008). En este sentido, los fines estatales se inscriben en una lógica de mercado encaminado a incentivar el crecimiento económico, interviniendo en el trabajo y la labor, orientadas hacia la producción y la reproducción. Por último, como lo menciona Thomas Lemke (2011), es en las primeras décadas del siglo XX, cuando este

³En particular, el autor propendía problematizar los postulados contractualistas del momento los cuales, afirmaban que el Estado era simplemente un conglomerado de individuos (Castro, 2011). Es decir, demostrar de cómo era imposible pensar al Estado reducido en una entidad jurídica siendo el primer pensador en poner sobre la mesa el emplazamiento de este término.

⁴La *polis* era una ciudad-comunidad, una *koinonía* “*koinonía*” (Sartori, 1991, p. 344). El término *koinonía*, proveniente del sustantivo del adjetivo *koinon* (“común”), “es la palabra griega por excelencia que designa la “sociedad” o la “comunidad” humana, en el sentido de convivencia y apoyo mutuo entre un grupo de personas identificadas política y socialmente” (Hernández de la Fuente, 2014, p. 167).

⁵ En términos de Lucas Verdú (1994), citando a Jaeger, “La *Politeia*, en el sentido griego, no significa sólo, como en el sentido moderno, la Constitución del Estado, sino la vida entera de la *polis*, en tanto que se haya determinado por ella (...) la *Politeia* es un producto natural y cultural del espíritu griego” (pp. 12-13)

⁶ Según Gómez Pineda (2010) la palabra deviene del plural neutro de *politikos* y hacía alusión a todos los fenómenos estatales, tanto las instituciones como las actividades (p. 42).

⁷ El término se refiere a todas aquellas artes de la política, del gobernar y del dirigir la sociedad y el Estado. Es decir, a la *techné*, o todos aquellos medios y recursos técnicos por los cuales se busca, adquiere y ejerce el poder (Gómez Pineda, 2010).

concepto inicia a estar presente en la ciencia política. Los primeros esbozos, “hacían de la vida la base misma de la política, siendo esta última pensada a partir de preceptos biológicos” (Benente, 2017, p. 17). No obstante, es a partir de los años sesenta que, este vocablo empieza a ser empelado para dar cuenta del modo en que la vida se transformaba en objeto de la política; es decir, líneas de reflexión en torno a la manera en que es regulada y administra el proceso vital, “la vida como objeto de la política” (Lemke, 2011, p. 3).

1.2 Michael Foucault. Politización de la vida

Ahora bien, la obra del filósofo francés sería la primera “en poner de relieve toda la amplitud de significados del término y el profundo relieve socio-político de los mismos” (Fernández Agis, 2008, p. 94). En este sentido, la labor de Foucault se enmarca en torno al análisis tanto de las relaciones de poder como a la *politización* de la vida misma a nivel biológico y social. Para lo cual, rastrea tres tipos de poder emergidos en contextos históricos determinados, pero que no se reemplazan uno con el otro, sino que se superponen: el *poder soberano*, el *poder disciplinario* y el *biopoder*⁸ (Estévez, 2018). De manera que, primigeniamente, Foucault ejecuta una aproximación crítica al poder, mediante el análisis de diversas perspectivas históricas sobre el gobierno de la vida biológica y social de los hombres.

Paralelamente, lleva a cabo un detallado estudio del derecho penal, y concretamente del régimen penitenciario del siglo XVIII hasta el siglo XIX. El cual, sufre una crisis en torno a la economía de los castigos; y, a su vez una reorganización del sistema punitivo. Es decir, en términos del francés “el castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos” (Foucault, 2002, p. 13), de la voz política. Por lo tanto, el castigo deja de recaer en el cuerpo, si no en el alma. En otras palabras, “el cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido” (Foucault, 2002, p. 26). En esta medida, con el ocultamiento del castigo, se da la consecución de una serie de consecuencias claves en la estructura social.

En primer lugar, el castigo pasa a ser parte de la conciencia abstracta, en cuanto hay un cambio del clásico suplicio público que pretendía persuadir a la urbe de no cometer crímenes a la certidumbre de ser castigado. En segundo lugar, la justicia pasa a descargar la ejecución de las penas al ámbito administrativo, y en el ámbito teórico-penal se abre un debate en torno a lo que busca la justicia, en cuanto esta propende por reformar y corregir, no castigar. Con todo, las penas continuaron siendo aplicadas a través del cuerpo (encierro, trabajo forzoso, etc.), dado que el cuerpo continuo siendo concebido como un instrumento

⁸ Vale la pena resaltar que, “en algunos casos Foucault utiliza la noción de biopoder en un sentido restringido, como sinónimo de *biopolítica*” (Benente, 2017, p. 18). A su vez, dentro de sus obras publicadas en vida el término “biopolítica” aparece solo tres veces.

para privar al individuo de un derecho y un bien, su voz política⁹. Seguidamente, con la transformación que sufre la sanción, se genera un desplazamiento que no se da en términos de humanización del castigo, sino como una forma de normalizar y volver útil al individuo para que este sea productivo. Se trata, entonces, de una difusión de los mecanismos de poder en las diferentes instituciones sociales más allá del ámbito penitenciario. Es decir, se trata del razonamiento de los *dispositivos disciplinarios* que se empieza a expandir a las escuelas, las fábricas, reflexiones sobre la táctica, el aprendizaje, el orden de las sociedades.

Es así como, el autor describe el surgimiento en Europa Occidental de una tecnología en el siglo XVIII, caracterizada por manar desde el núcleo mismo de los individuos, alcanzando sus cuerpos, inscrito en sus gestos, actitudes, cotidianidad, discursos (Miranda Meza, 2008). Este *poder anatomopolítico* que se despliega como máquina de un poder que deviene de la dominación, se sustenta desde el *poder disciplinar*. En otras palabras, la sociedad capitalista emergente a la par del colonialismo invirtió antes que nada “en lo biológico, en lo somático, en lo corporal”, en la mera vida natural del ser humano, en la “zōē”. Por lo tanto, a través del uso del *poder disciplinario*, se entra a operar sobre los cuerpos – *anatomopolítica* - para volverlos dóciles.

En términos de Foucault “las disciplinas han llegado a ser en el transcurso de los siglos XVII y XVIII unas fórmulas generales de dominación” (2002, p. 126). Dado que, “extraen las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)” (Foucault, 2002, pp. 126-127). Mas aún, “el poder viene a deslizarse sobre toda la superficie de contacto entre el cuerpo y el objeto que manipula; los amarra el uno al otro” (Foucault, 2002, p. 141). Como resultado, el cuerpo, se transforma en el blanco para nuevos mecanismos de poder; ya que, este último entra a disociarlo y convertirlo en una relación de sujeción, en cuanto a que el poder se encuentra presente en todo tipo de relación social.

1.2.1 Biopolítica. El nacimiento de la medicina social

Hacia el año de 1974, durante su conferencia en Rio de Janeiro “*El nacimiento de la medicina social*”, el autor acuña por primera vez el término *biopolítica* para mostrar cómo “el control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por ideología” (Gómez Pineda, 2010, p. 43). Allí, Foucault “avanza en su enfoque destacando el fenómeno de estatización de lo biológico que se produce en el siglo XX, la extensión de un poder sobre el hombre en tanto ser viviente” (Inojosa Bravo, 2017, p. 8). Así pues, seguida a la *anatomopolítica* del cuerpo producto del *poder disciplinar*, el pensador profundiza en estas ideas e introduce su

⁹ En este caso, ya no es el soberano quien impone justicia, sino la sociedad entera dado al quiebre del pacto social, el objeto de la pena ya no es el cuerpo sino el alma.

curso “*Defender la sociedad*” (1975-1976). En primer lugar, el autor propone a la *guerra* como principio de análisis de las relaciones de poder y la política, poniéndolo en relación con el derecho y con la verdad, entendida como consecuencia derivada del poder (Miranda Meza, 2008). Subsecuentemente, el autor señala que la “guerra se configuró como un insumo reestructurador del orden social y no desaparece con la civilidad, sino que sigue operando en el interior de la sociedad”(Korstanje, 2010, p. 3). En palabras de Foucault (2001):

En una sociedad como la nuestra (...), múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso verdadero. No hay ejercicio del poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder. El poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad (...) (p. 34).

Por consiguiente, el derecho necesariamente no se constituye como un instrumento de legitimidad, sino como una forma de poder coactivo y de dominación de un grupo sobre el resto de la sociedad. Mas aún, “el sistema del derecho y el campo judicial son el vehículo permanente de relaciones de dominación (ejercida por un grupo sobre el resto de la sociedad), de técnicas de sometimiento polimorfos” (Foucault, 2001, p. 36). En esta medida, la ley¹⁰ no emerge de forma natural, justa o agradable, no es pacificación, no es paz, puesto que debajo de ella la guerra continúa encontrando los medios en todos los mecanismos de poder. Por lo cual, el autor plantea que, el derecho debería de ser analizado desde el lado de los mecanismos de sometimiento que pone en acción y no desde la “legitimidad”.

Es decir, deshacerse del modelo del Leviatán. Entonces, se trata de rastrear o captar el poder en sus extremos, en sus últimos lineamientos, “donde se vuelve capilar” (Foucault, 2001, p. 36). Pues, como lo acota Foucault (2001): “el poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo” (p. 38). Mas aún, “las grandes maquinarias del poder están acompañadas por producciones ideológicas¹¹” (Foucault, 2001, p. 41). Por otra parte, el autor señala que el derecho romano sentó las bases de la jurisprudencia y la soberanía de los Estado-nación modernos, provocando el surgimiento de adoctrinamientos internos. Bajo esta disposición, Foucault (2001) subraya que:

Los sistemas jurídicos, ya fueran las teorías o los códigos, permitieron una democratización de la soberanía, la introducción de un derecho público articulado en la

¹⁰ Según Foucault (2001) “La ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día” (p. 55).

¹¹ Estos “son instrumentos efectivos de formación y acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de investigación y búsqueda, aparatos de verificación” (Foucault, 2001, p. 41).

soberanía colectiva, en el momento mismo, en la medida en que, y porque esa democratización estaba lastrada en profundidad por los mecanismos de la coerción disciplinaria, y porque lo estaba (p. 44).

Por tanto, a partir del siglo XIX se da la yuxtaposición de dos tipos de mecanismos, por un lado, la organización del derecho en torno a la soberanía.; y, por el otro, las técnicas – disciplinarias -, que validan la producción de discursos que atraviesan el derecho. En otras palabras, la conjunción de ambos mecanismos ha permitido la reproducción y el funcionamiento global de lo que Foucault llamaría “sociedad de normalización”. En este sentido, la normalización - las normalizaciones disciplinarias - terminan por chocar cada vez más contra el sistema jurídico de la soberanía, generando una incompatibilidad. Por lo cual, es preciso una especie de discurso interventor, un poder y saber neutral gracias a su sacralización científica.

Aquí, la medicina¹², la fuerte intervención médica que se llevó a cabo a partir del siglo XVIII produjo la fundamentación de tecnologías del cuerpo social. Consecuentemente, el control de la sociedad entra a operar tanto en el cuerpo, y con el cuerpo; la *medicalización*¹³ permitió englobar la conducta, el comportamiento y el cuerpo humano, en cuanto a que los sometió de manera cada vez más densa y extensa a una red de control. A su vez, la guerra continuó siendo el motor de las instituciones y el orden social. Aquí, la dialéctica¹⁴ codifica la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una lógica o - una presunta lógica de la contradicción -.

Más adelante el autor hace la salvedad de como las guerras que tuvieron cabida durante todo el siglo XVIII, fueron concebidas como *guerra de razas*; y, como el tema de la raza no va a desaparecer, sino que se retomará en algo totalmente distinto; es decir, el “*racismo de Estado*”. En otras palabras, la idea de que la sociedad estaba atravesada de uno a otro extremo por el enfrentamiento racial empezó a tener una significativa relevancia a partir del siglo XIX adquiriendo dos transcripciones claves. En cuanto a la primera, se trata de una teoría articulada sobre los movimientos nacionalistas. Sobre sus luchas contra los

¹² El auge en la intervención médica se dio a causa de las enfermedades infecciosas, las medidas higiénicas y el cambio en las condiciones socioeconómicas.

¹³ La socialización de la *medicalización* tuvo lugar con el “desarrollo de la sociedad industrial capitalista, donde el cuerpo se torna objeto de una política médica, dirigida a controlarlo y conservarlo como fuerza productiva y/o como material disciplinable” (Ravanal & Aurenque Stephan, 2018, p. 420).

¹⁴ Como lo enfatiza el filósofo francés “la dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un sujeto universal, una verdad reconciliada, un derecho en que todas las particularidades tendrán por fin su lugar ordenado” (Foucault, 2001, p. 63).

grandes aparatos de Estado; y, sobre la política de colonización¹⁵. Con respecto a la segunda transcripción, el filósofo propone el desarrollo de un racismo biológico-social¹⁶. En este sentido, el discurso de la guerra entre razas cambiará su orientación con el ascenso de la burguesía; esta última pensará la guerra en términos civiles y de problemas en el seno de la sociedad misma. Se habla entonces de los enemigos internos. Dicho de otra forma, se produce el desdoblamiento de una sola y misma raza en una súper-raza y una sub-raza. De esto, se desprende una consecuencia fundamental: El discurso de la lucha de razas que, originalmente constituía un instrumento de lucha para campos descentrados, será recentrado y se convertirá en el discurso del poder, un poder centrado, centralizado y centralizador (Foucault, 2001; Miranda Meza, 2008).

Por tanto, no se llevará a cabo entre dos razas opuestas, sino entre una raza puesta como la verdadera y única y los que constituyen otros tantos peligros para el patrimonio biológico (Foucault, 2001). En definitiva, es el racismo la condición de aceptabilidad de la matanza en una sociedad en que la norma¹⁷, la regula. No obstante, como Foucault lo indica, el *racismo de Estado* no se tratará de un asesinato directo, sino todo aquello que compete el asesinato indirecto: el exponer la vida de ciertas poblaciones a la muerte, multiplicar el riesgo de morbilidad, o incluso la muerte política, semejante a la supresión de la voz política, propio de los *dispositivos disciplinarios*.

Por otra parte, el autor señala que, una de las transformaciones más trascendentales del derecho político durante el siglo XIX, consistió no en sustituirlo, sino en completar el derecho de soberanía clásico, mediante el poder de “hacer vivir y dejar morir”. El cual, se inicia a aplicar a la existencia de los hombres e, incluso, se destina al hombre vivo, al hombre/especie (Choque Aliga, 2019). De manera que, el poder soberano, el poder de decidir sobre la vida y la muerte de la población, sufre una significativa transformación entre los siglos XVIII y XIX, con el objetivo de ampliar su espectro, de gobernar no sólo a los individuos, sino al conjunto de los seres humanos reunidos en poblaciones.

En otras palabras, este poder entra a ejercerse a partir del momento en que el soberano puede matar; y, en el momento en que puede matar, el soberano ejerce su derecho sobre la

¹⁵ Entonces, se trata de “una transcripción explícitamente biológica, operada mucho antes de Darwin y que tomará su discurso (todos sus elementos, sus conceptos, su vocabulario) de una anatomo - fisiología. Esto dará lugar al nacimiento de la teoría de las razas en el sentido histórico-biológico del término” (pp. 64 - 65).

¹⁶ Foucault (2001) postula que “este racismo se funda sobre la idea (...) según la cual la otra raza no es la que llegó de afuera, no es la que por determinado tiempo ha triunfado y dominado, sino aquella que, en forma permanente, incesante, se infiltra en el cuerpo social, o, mejor dicho, se reproduce ininterrumpidamente dentro y a partir del tejido social (p. 65).

¹⁷ La norma será el elemento que circulará de lo disciplinario a lo regulador, permitiendo el control del orden disciplinario del cuerpo y los hechos aleatorios de una población (Foucault, 2001).

vida (Foucault, 2001, p. 18). Entonces, luego de la *anatomopolítica* del cuerpo introducida durante el siglo XVIII, un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, entra a mediar las relaciones de poder; es decir, una *biopolítica* de la especie humana, la optimización de un estado de vida en función a los cálculos del poder en la política. (Foucault, 2001). En consonancia, el autor describe dos polos de desarrollo emergidos en este periodo, uno situado en el cuerpo como máquina a través de la optimización y la cualificación de las aptitudes, *biopoder*. El otro localizado en el cuerpo penetrado por la mecánica de lo vivo; es decir, aquellos procesos biológicos y que conforman la *biopolítica* de la población (Miranda Meza, 2008). Esta última ligada a la observación de la población como problema político y científico; y, a su vez, como problema biológico y problema de poder. Se empieza a pensar la *biopolítica* en términos de instalar mecanismos de seguridad alrededor del carácter aleatorio inherente a una población de seres vivos, tales como la natalidad, la morbilidad, las diversas incapacidades biológicas y los efectos del medio.

Por consiguiente, la *biopolítica* emerge como una “tecnología que apunta, no por medio del adiestramiento individual, sino del equilibrio global, a una clase de homeostasis: la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos” (Foucault, 2001, pp. 225 - 226). Para concluir, es posible subrayar que, a lo largo del desarrollo del pensamiento del autor, se devela un significativo distanciamiento y problematización de los modelos clásicos con los que se abordaba el *poder soberano*, la vida y lo político. Asimismo, Foucault no tuvo interés alguno en elaborar una teoría general del poder y/o del Estado. Por el contrario, propendió por realizar un examen de las tecnologías *biopolíticas*, procedimientos e instrumentos de los cuales se sirve el *poder soberano* para realizar el ejercicio de hacer vivir y dejar morir.

Procedimiento que, se han venido desarrollando desde el siglo XVII a partir de tres tipos de poderes superpuestos y complementarios claves: el *poder soberano*, el *poder disciplinario* y el *biopoder*. Ligadas a la regulación biológica y social del Estado, estas dos primeras formas de poder tienen a su cargo una serie de intervenciones y controles, con el objeto de regular a nivel individual y colectivamente. En concordancia, el *biopoder* tiene por fin y objetivo la vida biológica, característica propia de las tecnologías que inician a surgir desde el siglo XIX (Benente, 2017).

En definitiva, Foucault le asigna un carácter afirmativo y biológico a la *biopolítica*, puesto que, al encontrarse ligado al paralelo desarrollo de la medicina social, planteó por primera vez la posibilidad de controlar tanto como el medio natural como el artificial; el de la ciudad y sus posibles focos de morbilidad. Por lo tanto, en contraposición a los mecanismos de del *poder soberano* clásico, la *biopolítica* foucaultiana biopolítica propende la ejecución de tecnologías - leyes y políticas públicas - para la gestión de la vida humana, a nivel

biológico, con la finalidad de conservar la dimensión existencial de la sociedad, como especie (Gigena et al., 2012).

Ahora bien, con respecto al análisis realizado por Foucault, en dónde se le asigna un carácter afirmativo a este concepto, el autor no logra responder o sustentar claramente *¿Por qué una política de defensa de la vida amenaza con convertirse en una acción de muerte?* Asimismo, anudada a esta pregunta se encuentra una segunda incógnita *¿Por qué dentro de las sociedades occidentales, se habla del avance hacia un modelo de Estado-nación biopolítico y no más bien de un racismo de Estado e incluso necropolítica?* Puesto que, a partir del momento en que más se empezó a tener un interés sobre la vida, politizando lo biológico y lo social; se asiste, paralelamente, a un significativo aumento e incluso recrudecimiento de la violencia sobre y por la defensa de la vida misma.

Capítulo II. Biopolítica, tanatopolítica y necropolítica

Con el fin de complementar y dar respuesta a la paradoja establecida por Foucault en torno a la relación entre vida y política. El presente capítulo procura, en un primer momento, exponer los planteamientos *ante litteram* expuestos por el filósofo italiano Giorgio Agamben, quien en su obra “*Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*”, cuestiona la estructura jurídico-política de Occidente que tiene como protagonista el *poder soberano* y su relación con la *nuda vida*. En esta medida, el análisis del filósofo italiano se abordará en dos sentidos. Por un lado, se examinará la extrapolación de la lógica soberana y *biopolítica* al nacimiento mismo de la política. Por otro lado, se analizará la estructura jurídica propuesta por Agamben caracterizando a la democracia moderna como un estado de ‘Biologización de la política’. Por último, hacia una reivindicación y enriquecimiento de los debates emergentes en el seno de las epistemologías del sur; y, con el objeto de complementar la comprensión *tanatopolítica* del filósofo italiano.

La lectura poscolonial del filósofo camerunés Achille Mbembe, se presenta como una herramienta útil para respaldar la afirmación agambeana en torno al carácter negativo e incluso violento de la *biopolítica*. Dado que, como se revisó en el capítulo anterior, si bien la *biopolítica* opera en función de “hacer vivir y dejar morir”; y, es esencial como punto de partida para el análisis de las relaciones de dominación. En contextos del sur global, donde los dispositivos, técnicas, prácticas y estrategias terminan teniendo efectos muy radicales sobre la vida (Estévez, 2018). El concepto de *necropolítica* propuesto por Mbembe en la obra “*Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*”. Ofrece una mirada crítica de como la cosificación del ser humano propia del capitalismo se ha encargado de mercantilizar, redificar y reducir al cuerpo, al sujeto, a un conjunto de fuerzas de producción subjetividades nulas.

3.1 Giorgio Agamben. Biologización de la política

Para dar respuesta a la paradoja planteada por Foucault; y, además de complementar sus tesis, Agamben considera pertinente partir de dos preposiciones, una filológica y otra histórico-jurídica. En cuanto a la primera afirmación, el autor señala que los antiguos griegos no disponían de un único termino para expresar lo que para el castellano traduciría *vida*. En esta medida, se servían de dos términos semánticamente opuestos para distinguir la *vida propia* de la *vida “natural”* o común a todos los vivientes. Por un lado, ζωή “*zōē*”, “expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bios*, indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo” (Agamben, 2006a, p. 9).

A su vez, a través de la revisión de *la Política* de Aristóteles, el autor agrega que en el mundo griego clásico existía una división entre tres tipos de formas o modos de vivir la vida. Aquí, el término *zōē* no era empleado para describir una forma de vida natural o propia. Por el contrario, como Agamben (2006a) lo señalaba:

Cuando Platón, en el *Filebo*, menciona tres géneros de vida y Aristóteles, en *la Ética Nicomáquea*, distingue la vida contemplativa del filósofo (*bios thearetikós*) de la vida de placer (*bios apolaustikós*) y de la vida política (*bios politikós*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zōē* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular (p. 9).

Bajo este contexto, en el mundo griego clásico, la simple vida biológica, *zōē*, quedaba excluida del ámbito de la *polis*, permaneciendo confinada en exclusiva, a una mera vida reproductiva, en el ámbito de la *Oikos*¹⁸ (Aristóteles citado por Agamben, 2006a, p. 10). Así pues, el autor propende por esclarecer como el concepto de *biopolítica* expuesto por Foucault, de hecho, hace referencia a una forma general de concebir lo político en el mundo Occidental (Fajardo, 2019, 2021). De ahí que, la piedra angular bajo la cual se erige la tradición política Occidental se defina a partir del argumento: “el fin de la comunidad perfecta, lo hace precisamente oponiendo el simple hecho de vivir (*to zen*) a la vida políticamente cualificada (*to eu zen*)” (Aristóteles citado por Agamben, 2006a, p. 11).

Entonces, la política ‘humana’ queda “diferenciada del resto de los vivientes porque se funda, por medio de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, sobre una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto, y no simplemente de placentero y de doloroso” (Agamben, 2006a, p. 11). Aquí, el italiano problematiza el argumento expuesto por Foucault el cual, asegura que “el umbral de modernidad biológica de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias política” (Agamben, 2006a, p. 11).

Mas bien, como Agamben lo afirma, el resultado del análisis foucaultiano conlleva a una clase de ‘animalización del hombre, de la política’ llevada a cabo a través de refinadas técnicas políticas, ligadas al aseguramiento de la vida biológica y de la salud de la nación como problema del *poder soberano*. Puesto que, ya no se trata de potencializar la vida, sino por el contrario, se pretende separar la vida de sí misma; y, subsecuentemente sustituir su producto en la “desarticulación práctica y política entre cuerpo/alma, viviente/logos,

¹⁸ En el castellano, esta palabra no tiene una traducción literal; muchas ocasiones es interpretada como “*casa*”, “*hacienda*” o “*familia*”. No obstante, en la antigua Grecia esta constituía la comunidad social básica; la cual, no solo permitía cubrir las necesidades de alimento, sino que también las de vivienda y de reproducción (Mirón Perez, 2004).

natural/social, por el inocuo misterio metafísico de la unión entre estos elementos” (Fleisner, 2009, p. 347). De manera análoga, con el aumento vertiginoso de la importancia por la vida biológica, se posibilitó la multiplicación de ciencias humanas y sociales, como la paralela peripecia de proteger la vida; y, consecuentemente, se diera cabida a como el holocausto nazi. Reafirmando la idea de que, el horizonte *biopolítico* del hombre moderno se ha reducido a una realidad biológico-política; en donde, la vida ha quedado despojada de forma. De ahí que, el autor en su obra “*Lo Abierto. El Hombre y el Animal*” (2005), al igual que Foucault, debe la existencia de una máquina antropológica moderna.

La cual, se ha encargado de producir el no-hombre por medio de lo oposición humano/inhumano, logrando que se excluya como no-humano algo que era humano. Esto es, animalizando lo humano, aislando lo no-humano en el hombre¹⁹ (Agamben, 2006b). En otras palabras, desposeído de lenguaje y de representación, Agamben propone dejar de pensar al hombre de forma tradicional; es decir, como una conjunción de lo metafísico, sino más bien, como el 'resto' de la desconexión profunda de estos elementos, desposeído de sus relaciones. Así, por ejemplo, el autor se sirve de Arendt (2009) para contrastar su postura y señalar que el ocaso de la *acción política* y de la *vita activa* (labor, trabajo y acción), se encuentran en la modernidad; y, que la *nuda vida* no tiene posibilidad de acción o forma de resistencia.

No obstante, como lo expuso Arendt afirmada en Aristóteles, es debido pensar la *polis* más allá de la exclusión del *Oikos* (la esfera privada, hogareña). En cuanto, la posesión de un *Oikos* es la condición necesaria para poder participar en la esfera de la libertad política. Mas aún, es posible encontrar formas de resistencia²⁰ en esa *nuda vida* que Agamben describe de forma tan fatalista y limitada a esa existencia perpetuamente. Como Aristóteles lo aseveró, el hombre continuó siendo un animal viviente; pero, además ser capaz de una existencia política, capaz de resistir y capaz de que cuya identidad robada sea restituida. Por otra parte, en cuanto a la preposición histórico-jurídica, Agamben cuestiona la estructura que tiene como protagonista el poder soberano y su relación con la *nuda vida*.

¹⁹ Como resultado, el arquetipo biopolítico moderno se termina configurando en la representación del judío, el no-hombre producto del hombre.

²⁰ Por ejemplo, en el caso colombiano, se resalta el esfuerzo que han llevado a cabo desde la sociedad civil la organización Madres de los Falsos Positivos de Soacha (MAFAPO), mujeres que se han unido para denunciar los asesinatos y la impunidad de los crímenes cometidos contra sus familiares y conocidos en el marco de la seguridad democrática y las ‘ejecuciones extrajudiciales’ del gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) en el marco del conflicto armado colombiano (1960-2014).

Por ello, el autor indaga en la jurisprudencia del derecho romano arcaico y haya en el *homo sacer*²¹, “el enigma de una figura de lo sagrado que está más acá y más allá de lo religioso y que constituye el primer paradigma del espacio político de Occidente” (Agamben, 2006a, p. 18). En términos de Agamben, el paradigma *biopolítico* se remonta a la imagen del *homo sacer*, en cuanto a que este se presenta como el antecedente fundamental de la *biopolítica* moderna. Puesto que, este arquetipo arcaico representa la imagen de lo que vendría a ser la *nuda vida*, la vida desvestida de toda abrigo jurídico, expuesta a la muerte (Saidel, 2013). Según Agamben, la sacralidad sería

La forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma *homo sacer* designa algo como la relación “política originaria”, es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana. La vida sólo es sagrada en cuanto está integrada en la relación soberana (Agamben, 2006a, p. 90).

Consecuentemente, el autor problematiza el hecho de que la política moderna ha llevado a “reivindicar una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate) (...)” (Agamben, 2006a, p. 18). Entonces, el espacio político en Occidente se ha constituido por medio de la exclusión-inclusión de la *nuda vida*. Puesto que, la política Occidental tiene el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres (Agamben, 2006a).

Como resultado, la política, entendiéndola, al mismo tiempo, como siempre ya *biopolíticas*, se presenta como la estructura angular esencial de la metafísica occidental, al ocuparse de definir qué es lo propio de la política, “qué es un ser con capacidad de existencia política y cuál es la vida que es digna de ser politizada” (Fajardo, 2019, p. 207). En este sentido, el pensador italiano señala que:

La politización de la *nuda vida* es la tarea metafísica por excelencia, en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre, y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica (...) Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva. (Agamben, 2006a, p. 19).

Entonces, en términos del autor, la politización de la mera vida viene a ocurrir en forma de excepción. En otras palabras, la *nuda vida* es el resultado de la cesura entre lo que debe y no vivir; y, una vez excluido de toda cualidad, se incluye en el horizonte de la política

²¹ En palabras de Agamben (2006a) “(...) el *homo sacer* ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así, la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política” (p. 108).

como vida natural, como mera vida sin forma. Por lo tanto, la tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zōē* en la *polis*. Por el contrario, la inclusión de la vida en los cálculos del poder en la política moderna debe de examinarse:

En paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla y el espacio de la nuda vida que estaba situada originalmente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zōē*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación (Agamben, 2006a, p. 19).

En esta medida, el siglo XX ha exhibido las más perversas consecuencias de la *biopolítica* moderna. Así, por ejemplo, el campo de concentración resulta ser el paradigma *biopolítico* de la modernidad en Occidente. Dado que, en presencia del totalitarismo no hay distinción entre ley y soberano; toda obra y orden de un gobierno totalitario se convierte *ipso facto* en derecho, en ley. En otras palabras, se constituye como un lugar de inclusión/exclusión donde cualquier norma es posible (Rodríguez Moreno, 2019; Saidel, 2014). En definitiva, es posible afirmar que, la *biopolítica* para Agamben no es un dispositivo moderno que pone en entredicho la vida como lo expone Foucault.

Sino que, se trata de una estructura metafísica que erige el raciocinio político de Occidente en cuanto define qué es lo propio de la política. En otras palabras, es “la lógica que instituye la política en el mundo occidental, a través de una instancia de excepción que decide sobre lo político y lo no-político del ser viviente” (Fajardo, 2019, p. 207). Incluso, es posible afirmar que “la producción de un cuerpo *biopolítico* es la aportación original del *poder soberano*” (Agamben, 2006, p. 16). En este sentido, Agamben demarca un elemento clave que caracteriza y diferencia la *biopolítica* moderna con respecto de la clásica. Es el hecho de que, la democracia moderna se presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la *zōē*.

Puesto que, trata constantemente de transformar la *nuda vida* misma en una forma de vida y, además, de encontrar, de algún modo, el *bíos* de la *zōē* (Agamben, 2006a, p. 19). En definitiva, es posible establecer una cesura en el análisis *biopolítico* del italiano, entre una lectura clásica y una moderna. Por un lado, la primera propende definir lo político como una forma de vida cualificada, excluyendo la vida sin cualidades de la esfera pública a través de la figura del *homo sacer*. En contraste, “la segunda define lo político como la politización y la administración de esa vida sin cualidades; la vida nunca antes había estado expuesta a formas tan tajantes de violencia” (Fajardo, 2019, p. 207).

Consecuentemente, “la política (...) no ha logrado construir la articulación entre *zōē* y *bios*, entre voz y lenguaje, que habría debido soldar la fractura” (Agamben, 2006a, p. 21) lugar en el cual, la *nuda vida* queda apresada en forma de excepción. Dando cabida a una contigüidad entre democracia de masa y Estados totalitarios, en la medida en que para ambos “la vida biológica con sus necesidades se había convertido en todas partes en el hecho políticamente decisivo” (Agamben, 2006a, p. 155). Experiencias que, se han producido en un contexto en el que la política se había transformado ya en *biopolítica*; sin embargo, como lo menciona el filósofo, esta transformación no ha sido imprevista, por el contrario “antes de emerger impetuosamente a la luz de nuestro siglo, el río de la *biopolítica*, que arrastra consigo la vida del homo sacer, discurre de forma subterránea pero continua” (Agamben, 2006a, p. 154).

3.1.1 Estado de excepción. La base de la biopolítica moderna

Como se ha comentado hasta el momento, la política para Agamben se ha transformado ya desde hacía tiempo en *biopolítica* y su objeto radica en la determinación de la forma más eficaz para asegurar la administración de la *nuda vida*. En esta medida, las distinciones binarias de la política clásica, privado-público, liberalismo-totalitarismo, “pierden su claridad y su inteligibilidad y entran en una zona de indeterminación una vez que su referente fundamental ha pasado a ser la nuda vida” (Agamben, 2006a, p. 155). Simultáneamente, en palabras del italiano, se asiste a una progresiva ampliación y desplazamiento del estado de excepción, pues:

Si, en todo Estado moderno, hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así, transformarse en tanatopolítica (...) es más bien una línea movediza tras de la cual quedan situadas zonas más y más amplias de la vida social, en las que el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no solo con el jurista, sino también bien con el médico, con el científico, con el experto o con el sacerdote (Agamben, 2006a, pp. 155-156).

Es relevante precisar que, el germen de la *tanatopolítica* se encuentra presente desde que nace la *biopolítica*. En otras palabras, son una dualidad inseparable existente en el devenir de la historia. De ahí que, Agamben conciba la esencia de la política Occidental como una “radica en la relación de bando²², es decir, el abandono de la vida natural a un poder absoluto de muerte” (Saidel, 2013, p. 97). De manera análoga, el autor subraya que los acontecimientos fundamentales de la historia política de la modernidad (como las declaraciones de derechos o como la eugenesia nacional-socialista) solo adquirirán su verdadero significado cuando se restituyan al común contexto *biopolítico* (cuidado de la vida)

²² El bando soberano hace referencia al “edicto solemne por medio del cual el Estado declara el estado de excepción” y cuya finalidad es la suspensión del amparo de las leyes (Rodríguez Moreno, 2019, p. 60)

o *tanatopolítica* (gestión e intervención sobre la nuda vida) al que pertenecen (Agamben, 2006a).

Cabe la pena mencionar que, Agamben al transpolar la noción de *biopolítica* al Estado únicamente, no le es posible concebir otras formas o arquetipos de violencia que, no resultan ser tan claras en el *homo sacer* agambeano, pero que si permiten la prolongación y reproducción de la *nuda vida*. Por otra parte, Agamben al servirse de una comprensión ‘decisionista de la política’, toma por referente la definición schmittiana de la soberanía. La cual, establece que “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico” (Agamben, 2006b, p. 27). Puesto que, el soberano es reconocido por el orden jurídico como aquel con el poder de proclamar *estado de excepción*²³; y, con ello suspender paralelamente la validez del orden jurídico mismo. De ahí que, más adelante Agamben defina por *poder soberano* como “la capacidad de constituirse a sí mismo y de constituir a los otros como vida a la que se le puede dar muerte, pero no sacrificar”. (Ayamben, 1999, p. 131)

Consecuentemente, tiene la capacidad de exponer la vida de las personas a un estado normalizado de violencia, generando más bien el advenimiento de un horizonte *necropolítico* ligada a esta lectura *tanatopolítica*; en donde, la cosificación del ser humano, propia del capitalismo, se ha encargado de mercantilizar, redificar y reducir al cuerpo, al sujeto, a un conjunto de fuerzas de producción fácilmente sustituible, a una *nuda vida*. No obstante, como esta capacidad de decidir está amparada en la misma constitución, el soberano también está adentro de la ley. Por lo tanto, la excepción se encuentra en el origen de la norma.

Puesto que, el poder de declarar el *estado de excepción* se traduce en un poder constituido que se ejerce acorde a la ley (Benavides, 2006). De manera análoga, como Fajardo (2019) lo detalla:

El sintagma estado de excepción define una situación que es conceptualizada a principios del siglo XIX como estado de sitio, en la que se suspende el orden jurídico para asegurar la vigencia del orden jurídico mismo (p. 208).

Como resultado, este estado se basa en la necesidad de proteger a la constitución en contra de los enemigos internos o externos; por lo que, la ley está fuera de sí misma. En consonancia, “lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la “decisión” (Schmitt citado por Agamben, 2006a, p. 28). En esta

²³ En realidad, la *excepción*, ante todo es una zona ajurídica donde hecho y derecho, el afuera y el adentro, la exclusión y la inclusión, la *nuda vida* y la ley entran en una zona de absoluta indiferenciación.

medida, la ley funciona siempre desde la necesidad de una situación norma; y, toda norma requiere de un medio homogéneo para que pueda ser aplicada efectivamente y quede sometida a la regulación de la norma²⁴ misma.

Consiguientemente, la excepción que, en principio se presenta como la decisión que define si una situación es normal o no, plantea una situación paradójica, en la que la autoridad que, “sin apoyarse en ninguna norma, permite producir esa conexión necesaria entre ley y mundo, entre la ley y su praxis” (Fajardo, 2019, p. 209). Es decir, es un espacio anómico en el que hay una fuerza-de-ley sin ley (Miranda Meza, 2008). La excepción, entonces, no es el caos que precede a la ley, ni la ausencia absoluta del orden, sino en realidad la definición del orden mismo. Consiguientemente, “el derecho es siempre derecho de una situación determinada. El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. El asume el monopolio de la última decisión” (Agamben, 2006a, p. 28).

Aquí, entonces, recae la esencia de la soberanía del Estado la cual, más allá de ser el monopolio legítimo de la coacción, se trata del monopolio de la decisión. Dado que, la decisión sobre la excepción es en sí misma lo que determina qué está afuera y qué está adentro de la ley. Como lo acota Schmitt: “lo normal nada prueba, la excepción, todo” (2009, p.20). En definitiva, la excepción es un tipo de exclusión determinada de una clase de cosas que no empatan en el orden jurídico establecido, pero la particularidad reside en el hecho de que su relación con la exterioridad no está reducida al olvido de las cosas que excluyen. Por el contrario, se trata de su relación con esta misma exterioridad.

Siendo esta una de las características fundamentales de la *biopolítica* moderna. Es decir, la constante necesidad que posee en volver a “definir en cada momento el umbral que articula y separa lo que está dentro y lo que esta fuera de la vida” (Agamben, 2006, p. 166). En la medida en que, la ley adquiere sentido al oponerse a las cosas que no hacen parte de sí. Conviene subrayar que, la ley al crear los contornos de lo que es real, mediante esta lógica *biopolítica* del derecho, tiene como consecuencia la producción de la *nuda vida*. Esto, es consecuentemente lo que nos expone a la violencia en la *biopolítica* contemporánea y, por consiguiente, una situación *necropolítica* de extrema violencia.

Bajo esta dinámica, es en donde viene a operar la *nuda vida* del *homo sacer*, una vida sacrificable legítimamente. De manera que, el *estado de excepción* no solo produce un afuera del *homo sacer*, sino que lo incluye, ya de forma excluyente; por lo cual, su existencia es sacrificable legítimamente. Llegado a este punto, es posible englobar la obra del italiano en un intento por diagnosticar las modalidades según las cuales la vida humana es separada

²⁴ En palabras de Agamben (2006a), la validez de la norma “no coincide con su aplicación al caso particular, sea este, por ejemplo, un proceso o un acto ejecutivo; por el contrario, la norma, justamente porque es general, debe valer con independencia del caso individual” (p.33).

de su forma y, con ello, expuesta a una muerte impune o a una administración que la somete y animaliza. Puesto que, la política moderna no conoce otro valor que la vida misma.

Si bien Agamben desglosa y analiza los diferentes usos y significados del término, tanto en la antigüedad como en la modernidad, las fracturas terminan siendo abordadas desde un punto de vista ontológico. Asimismo, el filósofo no estructura una concepción unitaria de la biopolítica, sino realiza un análisis a partir de diferentes perspectivas históricas entre la política “clásica” y la “moderna”. De manera análoga, para el italiano es imperativo rastrear la esencia de la política occidental en una suerte de relación inclusión-exclusión; en donde, hay un abandono de la vida natural a un poder absoluto de muerte. Ahora bien, el autor develará que la *biopolítica* moderna es negativa, en tanto es una *tanatopolítica* productora de *nuda vida*. Consecuentemente, el arquetipo *biopolítico* moderno por excelencia es el refugiado. Puesto que, aparece en escena súbitamente y sustraído de la maquinaria política del país en el que asentaba (Miranda Meza, 2008). En palabras de Agamben (2006a):

En el sistema del Estado-nación los pretendidos derechos²⁵ sagrados e inalienables del hombre aparecen desprovistos de cualquier tutela y de cualquier realidad desde el momento mismo en que deja de ser posible configurarlos como derechos de los ciudadanos de un Estado (p. 161).

Como resultado, Agamben argumenta que no es posible comprender el desarrollo ni la vocación “nacional” y *biopolítica* del Estado moderno en los siglos XIX y XX, si se ignora el hecho de que su base no descansa en el hombre como sujeto libre y consciente, sino en su *nuda vida*. La cual, por medio del paso de súbdito a ciudadano, queda investida con el principio de la soberanía (Agamben, 2006a). La ficción, se da en la creencia de que en el nacimiento se hace inmediatamente nación; es decir, en la concepción errónea de que el nacimiento, el mero hecho de nacer, traiga consigo la soberanía; lo cual, no permite la distinción entre dos momentos: los derechos del hombre y los derechos del ciudadano²⁶.

Con todo esto, surge el interrogante en torno a la producción de la *nuda vida* en la modernidad: *¿Hasta qué punto resulta limitada la visión agambena para explorar los arquetipos particulares de violencia exacerbada emergente en los marcos del contexto del sur global?*

²⁵ “Las declaraciones de derechos han de ser, pues, consideradas como el lugar en que se realiza el tránsito desde la soberanía real de origen divino a la soberanía nacional. (...) El principio del nacimiento y el principio de soberanía, que estaban separados en el Antiguo Régimen (en el que el nacimiento sólo daba lugar al *sujet*, al súbdito), se unen ahora de forma irrevocable en el cuerpo del “sujeto soberano” para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación” (Agamben, 2006a p. 163).

²⁶ Por consiguiente, los derechos terminan por atribuirse “al hombre (o surgen de él) sólo en la medida en que el hombre mismo es el fundamento, que se desvanece inmediatamente, (y que incluso no debe nunca salir a la luz) del ciudadano” (Agamben, 2006a, p. 163).

3.2 Achille Mbembe. Necropolítica

El análisis llevado a cabo hasta el momento ha permitido develar las posturas *biopolíticas* de los autores europeos. Recapitulando brevemente, Foucault realiza un examen de las *técnicas biopolíticas* y rastrea en la modernidad la emergencia de este concepto. A causa de, las revoluciones científicas y del nacimiento del capitalismo que, paralelamente, llevaron a un aumento significativo de interés por la vida, la vida biológica. En contraste, el filósofo italiano reflexiona el carácter histórico y filológico-jurídico de la *biopolítica*; y, como esto se puede rastrear al nacimiento del poder soberano mismo en Occidente a través de la figura del *homo sacer*; y, subsecuentemente como este arquetipo resurge en la modernidad con los campos de concentración y la figura del *refugiado*. De modo que, ambos autores plantean propuestas significativamente relevantes y acertadas para la escena de Europa Occidental, al percibir a la población como un todo homogéneo que padece la violencia ejercida por el Estado.

No obstante, resulta borroso para analizar las formas contemporáneas de extrema sumisión de la vida al poder de la muerte; sobre todo en el contexto del sur global, en donde las herencias coloniales han llevado a un estado normalizado de violencia extrema en la modernidad. De manera que, si bien la obra de Mbembe es heredera del análisis foucaultiano y agambeano, el camerunés se distancia de los autores y es el primero en postular el concepto de *necropolítica* con el propósito de indagar y develar todos aquellos mecanismos por los que se establece y mantiene un control sobre quién puede vivir y quién debe morir en estos contextos sociales. Etimológicamente hablando, en términos de Yáñez Alonso (2020):

El término procede del griego antiguo νεκρο (nekro) y éste a su vez de νεκρός (nekrós), que significa “muerto” o “cadáver”; y de πόλις (pólis), que significa “ciudad” o “Estado”, aunque su adjetivo, πολιτικός (politikós) significa “de los ciudadanos” o “del Estado” (p. 25).

Por lo cual, la *necropolítica* puede ser definida como la muerte de los ciudadanos o bien como el ejercicio de la muerte del Estado hacia éstos mismos. De manera análoga, el término hace referencia a:

La cosificación del ser humano propia del capitalismo, que explora las formas mediante las cuales las fuerzas económicas e ideológicas del mundo moderno mercantilizan y redifican el cuerpo: se estudia de qué manera este se convierte en una mercancía más, susceptible de ser desechada, contribuyendo a aniquilar la integridad moral de las poblaciones (Mbembe, 2011, pp. 14-15).

En este sentido, hacia el año 2003 el término fue acuñado por primera vez por el autor camerunés, en un artículo publicado en *Public Culture*²⁷. En particular, buscaba posicionar una categoría que le permitiera poner en tela de juicio el modelo político contemporáneo de la excepción, develando como la lógica de la política, como administración y trabajo de muerte, se ha normalizado.

E incluso, como el seno mismo de este trabajo de muerte, se localizaba en una genealogía mucho más compleja y arcaica que la modernidad, en el corazón mismo del proyecto colonial; en donde, en las plantaciones se producían vidas desechables (Chávez MacGregor, 2013). De modo que, en términos del camerunés, la relevancia de esta categoría radica en tres cuestiones:

Primero, referirme a aquellos contextos en que lo que comúnmente tomamos como el estado de excepción se ha vuelto lo normal, o al menos ya no es la excepción. La excepción se ha vuelto lo normal (...). Segundo, lo usaba para referirme a aquellas figuras de la soberanía cuyo proyecto central es la instrumentalización generalizada de la existencia humana, y la destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanas juzgados como desechables o superfluo. Y también lo usé para referirme, como el tercer elemento, a aquellas figuras de la soberanía en las cuales el poder, o el gobierno, se refieren o apelan de manera continua a la emergencia, y a una noción ficcionalizada o fantasmática del enemigo (Mbembe citado por Chávez MacGregor, 2013, pp. 24-25).

Por todo esto, en su obra "*Necropolítica*", el autor inicia su análisis problematizando la lógica de la política moderna; la cual, se ha encargado de producir una política de muerte mediante el entrelazamiento, de violencia y derecho; y, de excepción y soberanía. Así pues, Mbembe cuestiona todos aquellos Estados y situaciones en las que, de acuerdo a la tesis agambiana, el poder convierte el *estado de excepción* en una forma de normalidad y, por ello, convierte la vida de personas y poblaciones en desechable o incluso instrumentalizable para la creación de un chivo expiatorio (Yáñez Alonso, 2020).

Con respecto a la noción foucaultiana de *biopoder*, Mbembe demarca una posición distanciada del francés; y, denota una concepción radical y transgresora de la relación entre el Estado y la ciudadanía. En la medida en que demarca nuevas formas de dominación y sumisión en aquellos contextos del sur global. Dicho de otra forma, se distancia de las nociones tradicionales del *poder soberano* para examinar los escenarios en donde la población ha quedado ocupando los márgenes de la sociedad; reduciéndolos a seres invisibles que habitan no lugares (Mbembe, 2011). De manera que, el autor propone como hipótesis "la

²⁷ El artículo tuvo lugar inmediatamente tras los atentados de las Torres Gemelas en EE.UU. Acá término se empleó para describir como este país y sus aliados, "desencadenaban la guerra contra el terror que luego resultaría en formas renovadas de ocupación militar de tierras lejanas y en su mayoría no-occidentales" (Chávez MacGregor, 2013, p. 24).

expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quien debe morir. “Hacer morir o dejar vivir” constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos” (Mbembe, 2011, pp. 19-20). En concreto, el *poder soberano* se funda en el ejercicio de control sobre la vida; por lo cual, para el filósofo africano el *biopoder*, es la situación anterior a la *necropolítica*. Dado que, los Estados modernos emergidos a finales del siglo XIX, han tenido por objetivo el control y la gestión de la población. Para lo cual, han desplegado “técnicas de desacralización de lo biológico, lo demográfico y todo lo referente a la vida humana” (Mbembe, 2011, p. 15).

De ahí que, Mbembe señale que los regímenes políticos contemporáneos obedezcan a un enfoque de desestructuración de los límites entre la vida y la muerte propiciando la cosificación del ser humanos. Es decir, la desarticulación de los límites entre la vida y la muerte ha propiciado formas de violencia que Foucault y Agamben no pudieron poner en evidencia de una manera tan clara. Consecuentemente, para el autor la política es concebida como un trabajo de muerte en tanto a partir de esta se puede llevar a cabo la *guerra*, medio con el cual es posible establecer la soberanía; y, a su vez, ejercer el derecho a dar la muerte.

En este sentido, el autor se sirve de Foucault para afirmar que, el derecho soberano de matar y los mecanismos del *biopoder*, pueden ser vistos como elementos constitutivos del poder en los Estados modernos. Puesto que, actúan en función de segregar aquello de quienes deben morir con respecto de los que deben de vivir a nivel biológico. De ahí que, el camerunés afirme que, este tipo de control presupone una división y distribución del ser humano en grupos y subgrupos; o como lo comentaría Foucault, en razas y sub-razas, separadas biológicamente entre unas y otras. En definitiva, el *racismo*, la raza, sigue erigiéndose como el eslabón presente en el pensamiento y las prácticas política en Occidente (Mbembe, 2011).

Dicho de otra forma, el *biopoder* es concebido por Mbembe como una cesura a los cuerpos, mediante grupos que pueden vivir y que deben morir. Todo esto, ocurre en el marco de una delimitación de diferencias “biológicas” (raciales) que permiten distanciarse éticamente del *otro*. Es decir, la confusión existente entre los límites de la vida y la muerte está relacionada con la construcción de una realidad radicalizada. La cual, expone a unos más que a otros a esta zona de indistinción violenta; y, que, a su vez, esta violencia, atraviesa y toca todo el tejido social. Consecuentemente, se plantea una relación radical basada en la premisa de amigo-enemigo, expuesta por Schmitt.

Como se expuso previamente, la existencia del Otro se concibe “como un atentado a mi propia vida, como una amenaza mortal o un peligro absoluto cuya eliminación biofísica

reforzaría mi potencial de vida y de seguridad” (Mbembe, 2011, p. 24). De esta forma, la política podría concebirse bajo una lógica en la que el otro es visto como enemigo. Como resultado, Mbembe señala que el germen del exterminio nazi es más antiguo que la situación misma. Es decir, como ya se comentó, este se localiza tanto en el imperialismo colonial como en la profesionalización de los mecanismos técnicos de ejecución de las personas. En la medida en que, los estereotipos racistas y el desarrollo de un racismo de clase, permitieron la emergencia de conflictos sociales en el mundo industrial; y, la ejecución en serie, mediante instrumentos como las cámaras de gas, convirtiendo a la muerte en un procedimiento puramente técnico e impersonal (Mbembe, 2011).

Acá, Mbembe se vale de una perspectiva histórica, para develar como se ha configurado una relación particular entre la modernidad y el terror, el cual se encuentra ligado con los distintos relatos de dominación y emancipación en el Antiguo Régimen; en donde, se pautó una nueva etapa en la democratización de los medios Estatales para disponer de la vida del enemigo²⁸. Por otra parte, el autor señala que el trabajo ha sido concebido como el vector de la auto creación histórica del género humano. No obstante, Mbembe no se acoge al presupuesto de soberanía marxista, el cual afirma que la emancipación del hombre depende de la abolición de mercancías.

Puesto que, atenúa las distinciones esenciales entre “el reino de la libertad construido por el hombre, el reino de la necesidad producido por la naturaleza y la contingencia de la historia” (Mbembe, 2011, p. 29). Dado que, la adhesión a la abolición de la producción de mercancías y el sueño del acceso directo presupone la erradicación de la condición humana elemental, la pluralidad. Entonces, el sujeto de la modernidad marxista supone la emancipación mediante procesos violentos²⁹. Como lo acota Mbembe, pareciese que “el terror y el asesinato se convierten en medios para llevar a cabo el *telos* de la Historia que ya se conoce” (2011, p. 31). De modo que, para el autor la violencia sigue haciendo parte de la configuración de los sistemas políticos de muchos Estados poscoloniales. Siguiendo a Mbembe, es posible sostener que:

La constitución misma de los Estados, sobre todo en las poscolonias, ha sido a través de la instrumentalización de la existencia humana y la destrucción material de cuerpos como elementos inherentes y constitutivos del espacio político soberano, experiencia que antecede

²⁸ En palabras de Mbembe (2011) “las innovaciones en tecnologías del asesinato no solo aspiran a civilizarlas formas de matar; también tienen como objetivo identificar a un gran número de víctimas en un periodo de tiempo relativamente breve” (p. 27).

²⁹ Como lo acota Stephen Louw (2000), “los presupuestos centrales del marxismo clásico no dejan más selección intentar introducir el comunismo por decreto administrativo lo cual implica, en la práctica, que las relaciones sociales serán sustraídas a las relaciones comerciales por la fuerza” (p. 240)

a la paradoja del racismo y que no se constituye en términos biopolíticos (Gigena et al., 2012, p. 6).

De ahí que, el camerunés subraye que el relato histórico sobre la emergencia del terror moderno debe de tener en cuenta la esclavitud en cuanto a que esta puede ser percibida como una de las primeras manifestaciones de la experiencia *biopolítica*. En consonancia, con respecto al sistema de plantación, las consecuencias que conllevaron esta experiencia colonial se vieron traducidas en la figura emblemática y paradójica del *estado de excepción*³⁰. Cabe recordar que, en estas situaciones, el poder, el cual no es necesariamente es uno del tipo estatal, “hace referencia continua e invoca la excepción, la urgencia y una noción ficcionalizada del enemigo. Trabaja también para producir esta misma excepción, urgencia y enemigos ficcionalizados” (Mbembe, 2011, p. 21) .

Con respecto a la situación paradójica que evoca, esta se debe a que, en estos contextos, al igual que en los campos de concentración, la humanidad de los sujetos ha llegado a su ocaso debido a que han sido despojados tanto de su hogar, como de los derechos sobre su cuerpo; y, además de su estatus político. Por lo tanto, “esta triple pérdida equivale a una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social”³¹ (Mbembe, 2011). De modo que, la característica más original de esta formación de terror es la concatenación del *biopoder*, del *estado de excepción* y del *estado de sitio*³². La raza³³, entonces, continúa siendo un elemento determinante en este encadenamiento.

Más aún, ha sido “la sombra omnipresente en el pensamiento y la práctica política de Occidente, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los extranjeros” (Mbembe, 2011, p. 36). Por otra parte, Mbembe, al igual que Agamben, se sirve de la definición soberana de Schmitt para afirmar que, una de las labores de los Estados es

³⁰ Con respecto al *estado de excepción*, Cifuentes Muñoz (2002), anota que en Colombia: “(...) ha sido frecuente que los gobiernos adopten salidas de carácter coyuntural dirigidas por lo general a reprimir tales expresiones (de violencia), reduciendo la solución de los conflictos a un tratamiento de carácter policivo y en no pocos casos militares (...) normas dirigidas a conservar la seguridad nacional o la democracia o el orden interno de los países” (p.123).

³¹ No obstante, no es necesario irse tan lejos geográficamente para poder localizar arquetipos como el del esclavo o el judío, la realidad nacional colombiana en el marco del conflicto armado (1960 – 2006) ha producido todo tipo de arquetipos de deshumanización: desapariciones forzadas, violaciones, desplazamiento forzado, los niños soldados e incluso ejecuciones extrajudiciales. Así, por ejemplo, estas formas de idealización del odio emergen con mucha fuerza políticas gubernamentales como lo fue el caso de la *seguridad democrática*.

³² El Estado de sitio es “en sí mismo, una institución militar. Las modalidades de crimen que este implica no hacen distinciones entre enemigo interno y externo. Poblaciones enteras son el blanco del soberano. Los pueblos y ciudades sitiados se ven cercados y amputados del mundo. Se militariza la vida cotidiana” (Mbembe, 2011, p. 53).

³³ En términos del camerunés, “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” (Mbembe, 2011, p. 36).

“emprender la tarea de civilizar las formas de asesinar y de atribuir objetivos racionales al acto mismo de matar” (Mbembe, 2011, p. 38). Asimismo, tiene el deber de territorializar el estado soberano; es decir, la demarcación de las fronteras en un contexto de orden global. De ahí que, el camerunés demarque una proximidad entre los contextos de frontera con las colonias; señala que, “la centralidad del Estado en la racionalidad de la guerra deriva del hecho de que el Estado es el modelo de la unidad política, un principio de organización racional” (Mbembe, 2011, p. 38). Bajo este contexto, “las colonias son parecidas a las fronteras³⁴. Son habitadas por salvajes” (Mbembe, 2011, p. 39). De modo que, estas zonas representan el lugar en donde el *poder soberano* ejerce un poder al margen de la ley y donde la paz tiene rostro de una guerra sin fin.

Dicho de otra forma, “son el lugar por excelencia en el que los controles y las garantías del orden judicial pueden ser suspendidos” (Mbembe, 2011, p. 39). Siguiendo a Arendt (1998) aquello que pautaba la diferencia entre el colono y el colonizador, más allá del color de su piel, era el hecho de que los primeros “se comportaban como parte integrante de la naturaleza; la naturaleza era considerada como el amo incontestable” (p. 168). En este sentido, los salvajes, seres humanos “naturales”, al carecer del específico carácter humano, de la realidad específicamente humana, estaban sometidos bajo el yugo del derecho soberano de matar.

Es decir, “el soberano puede matar en cualquier momento, de todas las maneras” (Mbembe, 2011, p. 40). Como resultado, la guerra colonial se caracterizó por no estar sometido a ningún tipo de regla legal, la distinción entre guerra y paz no resulta pertinente. Concebidas como la expresión última de una hostilidad imperiosa, estas guerras colocaban al conquistador frente a un enemigo absoluto. La violencia quedaba constituida como “la forma original del derecho y la excepción proporciona la estructura de la soberanía” (Mbembe, 2011, p. 42). En particular, el periodo de la *ocupación colonial*³⁵ llevada a cabo mediante políticas muerte como, por ejemplo, el estado de sitio representó una cuestión de adquisición, de delimitación y de hacerse del control físico y social de una población, inscribiendo un nuevo conjunto relaciones espaciales y sociales.

³⁴ Así, por ejemplo, los elementos que han configurado la frontera colombiana tanto en el sentido físico como simbólico se han fundado en un escenario precario, débil e irregular en torno al desarrollo institucional, poderes políticos centralizados y el poco interés en la “periferia” regional. Por lo cual, se lleva a cabo un ejercicio difuso de la soberanía: la intensidad del poder estatal va diluyéndose paulatinamente a medida que se va alejando del centro y se interna en la periférica (Molano-Rojas & Zamara, 2016, p. 17).

³⁵ Para Frantz Fanon la *ocupación colonial* implicó “ante todo una división del espacio en compartimentos. Supone el despliegue de límites y fronteras internas, representadas por los cuarteles y comisarias; está regulada por el lenguaje de la fuerza pura, la presencia inmediata y la acción frecuente y directa, y está fundada sobre el principio de exclusividad recíproca” (1999, p. 29).

En las cuales, se produjeron líneas jerárquicas, zonas de enclave; y, fundamentalmente imaginarios culturales (Mbembe, 2011). Bajo este sentido, la soberanía significó ocupación; y, la ocupación relegar a los colonizados a una tercera zona, entre el estatus de entre sujeto y objeto. Por lo cual, la soberanía se concentró en “la capacidad para definir quien tiene importancia y quien no la tiene, quien esta desprovisto de valor y puede ser fácilmente sustituible y quien no” (Mbembe, 2011, p. 46). La *ocupación colonial tardía*, como Mbembe lo describe, difiere en muchos aspectos de la de la era moderna, particularmente en lo relativo a la combinación entre lo *disciplinario*, la *biopolítica* y la *necropolítica*³⁶.

La combinación estos tres poderes, le “permite al poder colonial una absoluta dominación sobre los habitantes del territorio conquista” (Mbembe, 2011, p. 52). Por otra parte, tras analizar la ocupación colonial contemporánea, el autor procede a explicar las *guerras contemporáneas*³⁷. Para develar como el modelo colonial no ha desaparecido, sino que su esencia se ha colado hasta la modernidad. Este modelo continúa teniendo como ejes primordiales la guerra y la excepción como formas de reclamar soberanía; y, las políticas terminan siendo un trabajo de muerte que permite el control territorial (Chávez MacGregor, 2013). Sin embargo, las *guerras contemporáneas*, las de la era de la *globalización*, se distancia del estado de sitio, dado a que tienen por objeto “forzar al enemigo a la sumisión, sean cuales sean las consecuencias inmediatas, los efectos secundarios y los daños colaterales de las acciones militares” (Mbembe, 2011, pp. 55-56).

Sin embargo, la guerra contemporánea, la de la era de la *globalización*, se distancia del *estado de sitio*, dado que tienen por objeto “forzar al enemigo a la sumisión, sean cuales sean las consecuencias inmediatas, los efectos secundarios y los daños colaterales de las acciones militares” (Mbembe, 2011, pp. 55-56). Siguiendo a Bauman (2001) “su superioridad sobre las poblaciones sedentarias reside en la rapidez de sus movimientos; su propia habilidad para surgir de la nada y de nuevo desaparecer sin avisar, su capacidad para viajar ligeros de equipaje y no cargar con posesiones” (p. 27). Mas aún, como Kaldor (2013) lo alude, las ‘nuevas guerras’, las de la modernidad, tienden a ser empresas mutuas en lugar de un concurso de voluntades, las partes están interesadas en la empresa de guerra en lugar de ganar o perder, para ambos por razones políticas o económicas.

³⁶ Para Mbembe, Palestina representa la forma más directa del necropoder. Es el paradigma del modelo colonial contemporáneo puesto que representa el lugar en donde la combinación entre lo disciplinario, la biopolítica y la necropolítica se dan en función de generar espacios controlados y en asedio, con el objeto del control del territorio y el aniquilamiento de la población (Mbembe, 2011).

³⁷ Según Zygmunt Bauman, estas guerras “no tienen entre sus objetivos la conquista, la adquisición y la requisita de territorios. Su forma sería más bien, idealmente, la de un *raid* relámpago” (Mbembe, 2011, pp. 53-54)

En esta medida, en la era de la movilidad global, la coerción se ha convertido en un producto de mercado; matar ya no es monopolio único de los Estados. En palabras de Mbembe (2011):

La mano de obra militar se compra y se vende en un mercado en el que la identidad de los proveedores y compradores está prácticamente desprovista de sentido. Milicias urbanas, ejércitos privados, ejércitos de señores locales, firmas de seguridad privadas y ejércitos estatales proclaman, todos a la vez, su derecho a ejercer la violencia y a matar (pp. 57-58).

Entonces, a causa de la mercantilización de la mano de obra militar, se ha propiciado la emergencia de un sinnúmero de máquinas de guerra, con el objeto de llevar a cabo una situación de control territorial³⁸. En estos contextos, la vida biopolítica descrita por Foucault queda rebasada por los modelos de dominación contemporáneos. Como lo subraya el camerunés, siguiendo a Gilles Deleuze y Félix Guattari:

(...) Estas máquinas se componen de facciones de hombres armados que se escinden o se fusionan según su tarea y circunstancias (...) El Estado puede, por sí mismo, transformarse en una máquina de guerra. Puede, por otra parte, apropiarse para sí de una máquina de guerra ya existente, o ayudar a crear una” (Mbembe, 2011, pp. 58-59).

Por lo cual, como lo afirma el camerunés, si la capacidad del poder soberano de los Estados; y, de ciertos grupos privados que se han servido del monopolio de violencia, es la de decidir quién y cómo debe morir, cabría mejor conceptualizar dicho poder no como biopolítica, sino como necropolítica. La cual, se ve más a fin con la visión tanatopolítica agambiana de la biopolítica. Puesto que, como ya se comentó, esta implica siempre y desde el origen la producción de la nuda vida; la exposición de la vida a la muerte violenta, como producto originario del poder soberano. Como lo devela Mbembe (2011):

Cada vez más a menudo, la guerra no tiene lugar entre los ejércitos de dos Estados soberanos, sino entre grupos armados que actúan bajo la máscara del Estado, contra grupos armados sin Estado pero que controlan territorios bien delimitados; ambos bandos tienen como principal objetivo la población civil, que no está armada ni organizada en milicias (p. 64).

A modo de cierre, la hipótesis del autor con respecto las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte, permite ver como se ha reconfigurado el poder soberano en la modernidad. Mas aún, como la categoría de biopoder resulta restringida para explicar la creación de mundos de muerte, formas únicas y nuevas de existencia social en las

³⁸ Se da en función de “permitir la extracción de carburante y la exportación de recursos naturales localizados en el territorio que se controlan” (Mbembe, 2011, p. 59)

que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de muertos-vivientes. En esta medida, la categoría expuesta por Mbembe, propone un análisis crítico acerca de la normalidad en torno a la violencia que se ha perpetuado en los contextos del sur global, permitiendo llevar a cabo un examen acerca de la capacidad de gestión política de los Estados contemporáneos y el enfoque social de las mismas.

Asimismo, el camerunés devela como las técnicas de violencia; las cuales, se han llevado a grados tan extremos de banalidad, han permitido que en la modernidad el fenómeno de las máquinas de guerra se de tan mediáticamente. Permitiendo, a su vez, la gestión de multitudes que, al dar con la violencia, son masacradas o clasificadas, para posteriormente “ser disgregadas en grupos rebeldes, niños soldados, víctimas, refugiados, víctimas, refugiados, civiles convertidos en discapacitados por las mutilaciones sufridas” (Mbembe, 2011, p. 62). No es posible comprender el carácter necropolítico de la biopolítica sin la hipótesis colonial.

La escisión entre vida digna de ser vivida y vida no digna emergen de fronteras de sentido que solo el dispositivo colonial permite comprender. En este sentido, Mbembe plantea una visión innovadora y transgresora del poder soberano; y, demarca más bien como este poder se puede convertir en una máquina de guerra; la cual, ha impedido la desaparición del colonialismo. De hecho, como el camerunés lo sostiene, se ha venido asistiendo a una suerte de colonialismo moderno, pues las herencias coloniales del pasado han llegado a entremezclarse con el capitalismo rampante contemporáneo; la vida y la política, quedan entrelazados en una zona mortífera.

Por lo tanto, el autor concibe en la contemporaneidad distintas formas y/o arquetipos necropolíticos; los cuales, rebasan el modelo de Estado-nación Occidental que se ha impuesto hasta el momento sobre los individuos. En la medida en que, en los contextos del sur global, la construcción del Estado y de las relaciones sociales, se han venido mediando por la violencia; como si este fuese el telos de la historia una guerra sin fin. Puesto que, como lo plantea Mbembe (2011) “las tecnologías de destrucción son ahora más táctiles, más anatómicas y sensoriales, en un contexto en el que se decide entre la vida y la muerte” (p. 63).

Por último, la noción *necropolítica* del camerunés es un aporte relevante para comprender las tecnologías del poder que tiene por objeto “la regulación de determinadas poblaciones a través de la producción de sujetos disponibles y desechables” (Gigena et al., 2012, p. 7). Una crítica que pretende constituir un “paradigma otro” respecto de la modernidad y el orden de dominación global establecido con la colonización de América, y que se extiende hasta la actualidad.

Capítulo III. Consideraciones finales

El presente capítulo propende recoger algunos puntos claves en torno al diálogo realizado entre los autores sobre la forma en la que se inserta la vida en los cálculos políticos modernos. En este sentido, el apartado busca realizar una síntesis entre los dos capítulos previos con especial atención en las reflexiones en torno a la forma en como la vida se ve radicalizada a través de políticas de la muerte por parte del *poder soberano*; las cuales, rebasa las concepciones tradicionales del Estado-nación moderno Occidentales. En esta medida, si bien las concepciones agambianas y foucaultianas poseen sus limitaciones conceptuales, permiten comprender la relación entre violencia y biopolítica, entre las lógicas de las violencias y el colonialismo contemporáneo.

No son tan claras para explicar los escenarios de excepción normalizada, las nuevas formas de dominación y sumisión existentes en el contexto del sur global; en donde, la desestructuración de los límites entre la vida y la muerte ha propiciado el silenciamiento de los cuerpos, reduciendo su existencia a una realidad de muertos-vivientes. En definitiva, resulta imperativo pensar como los sujetos constituidos por sus relaciones, son también desposeídas de estas. De modo que, de la presente discusión, se rescatan los siguientes puntos. En primer lugar, el concepto de *biopolítica* surge a comienzos del siglo XX en las teorías del Estado de tipo organicista y en teorías racistas imperantes durante el nacionalsocialismo.

Sin embargo, Foucault es el primer autor en asignarle un uso crítico del concepto además de establecerle un carácter afirmativo al mismo. Por lo cual, se seleccionó como punto de partida para el diálogo crítico entre los planteamientos de Agamben y Mbembe. En esta medida, la obra del francés propendió examinar el funcionamiento de las tecnologías y dispositivos de saber-poder desplegados estratégicamente desde la inmanencia de las relaciones sociales. Bajo esta disposición, el autor rastrea el nacimiento de la *biopolítica* en la modernidad debido al vertiginoso interés del *poder soberano* por la vida biológica y de la salud de la nación a partir de las revoluciones de orden industrial, científico y económicos desarrollados a partir del siglo XVII.

En definitiva, la emergencia y triunfo del capitalismo no habrían sido posibles “(...), sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo biopoder que ha creado por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas los “cuerpos dóciles” que le eran necesarios (Foucault, 2001, p. 12). Puesto que, este invirtió antes que nada en lo biológico, en lo somático, en lo corporal, en la mera vida natural del ser humano. Consecuentemente, la medicalización, resultó ser una parte fundamental en el auge de *biopolítica* moderna; puesto que, por primera vez se pauteó la posibilidad de controlar el medio, tanto natural como el artificial, a través del frente del *poder disciplinario* y el *poder soberano*.

Sin embargo, esta premisa puede ser crítica en cuanto a que puede reducir al sujeto a un horizonte meramente biológico. De ahí que, previamente se menciona que la democracia moderna es un estado de ‘Biologización de la política’. Entonces, si bien Foucault realiza

una genealogía del poder mediante el análisis de las técnicas *biopolíticas* contemporáneas de dominación que conllevan a la politización de la vida biológica. Como segundo punto clave, el análisis de Agamben resulta favorable entorno a la construcción crítica de este documento, dado que entra a complementar la tesis foucaultiana *biopolítica*. En esta medida, a partir de una preposición filológica y otra histórico-jurídica, el autor devela que la *biopolítica* no es un insumo propio de la modernidad; sino que, por el contrario, es la aportación original del *poder soberano*. Con respecto a esto, se extraen dos premisas claves del autor. Por un lado, la *biopolítica* no es un dispositivo moderno que pone en entredicho la vida como lo expone Foucault.

Sino que, se trata de una estructura metafísica que erige el raciocinio político de Occidente en cuanto a que define qué es lo propio de la política. Por consiguiente, es posible establecer una cesura en el examen *biopolítico* del italiano, una lectura clásica y una moderna. La primera, propende definir lo político como una forma de vida cualificada, excluyendo la vida sin cualidades de la esfera pública a través de la figura del *homo sacer*. En contraste, la segunda, define lo político como la politización y la administración de esa vida sin cualidades. Aquí, la vida nunca había estado expuesta a formas tan radicales de violencia; y, la situación de excepción será aquella instancia que enlace estos dos momentos biopolíticos, el clásico y el moderno.

Consecuentemente, el espacio político en Occidente se verá erigido sobre la base de la excepcionalidad. En esta medida, la democracia se presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la *zōē*, sin embargo, en el fondo lo que reivindica es una oscura figura del derecho romano arcaico, una labor de inclusión-exclusión del *homo sacer*. En consonancia, como Agamben lo sostiene, el sentido que Foucault le asigna a la *biopolítica* moderna resulta más bien en una suerte de ‘animalización del hombre’ a través de una serie de sofisticadas técnicas políticas a causa del vertiginoso interés por la mera vida biológica por parte del *poder soberano*.

Como se develó, el racismo, la raza, continúa siendo el eslabón, el insumo, por excelencia presente en el pensamiento y las prácticas políticas en Occidente. Mas aún, se vio inscrito como insumo fundamental del poder en los Estados modernos, en la medida en que ha sido la condición por la cual el *poder soberano* puede ejercer el derecho a matar. El cuerpo, entonces, siguió siendo concebido como un instrumento para privar al individuo de su forma, de su voz política, de su dignidad. De ahí que, Agamben denote que, “la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” (Agamben, 2006, p. 16).

Además, si bien el filósofo italiano rastrea el germen de la *tanatopolítica* desde que nace la *biopolítica*; es decir, desde la antigüedad, es en la modernidad donde esta situación *tanatopolítica* se exagera y produce cada vez más masivamente subjetividades nulas que, según Agamben no tienen la posibilidad de acción o forma de resistencia. No obstante, tomando distancia y sirviéndose de Arendt, la *acción política* hace parte de la condición humana, hasta la *nuda vida* que ya fue desecha de su forma, ha encontrado nichos, medios y

formas de resistencia. Mas aún, la verdadera democracia es insurgente; es decir, propende por la transformación en un sentido emancipatorio de la sociedad, la constitución de una modalidad del vivir-juntos libre del dominio. Por otra parte, es posible rastrear en la figura del *homo sacer* un ancestro común de la *biopolítica* moderna, que para Agamben resurge nuevamente en la contemporaneidad en el arquetipo del *refugiado*. En definitiva, si bien la *biopolítica* moderna tiene la necesidad de estar definiendo constantemente el umbral que articula y separa lo que está dentro y lo que está fuera de la vida; la violencia nunca había sido tan normalizada y rapas como lo es en la contemporaneidad. De ahí que, no sea posible comprender el carácter *necropolítico* de la *biopolítica* sin la hipótesis colonial.

Por lo cual, en tercer lugar, se afirma que si el *poder soberano* los Estados; y, de ciertos grupos privados que se han servido del monopolio de violencia, es el de exponer la vida de las personas a un estado normalizado de violencia e incluso de decidir quién y cómo debe morir. Cabría mejor conceptualizar dicho poder no como *biopolítica*, sino como *necropolítica*, categoría que se ve más a fin con la visión *tanatopolítica* agambeana de la *biopolítica* moderna. De modo que, la tesis poscolonial de Mbembe sirve para comprender como el *poder soberano* moderno termina siendo una estructura productora de políticas de muerte mediante el entrelazamiento, de violencia y derecho; y, de excepción y soberanía, transformando la vida de personas y poblaciones en un desechable o incluso en un instrumento para la creación ficcionalizada de enemigos.

En otras palabras, con el advenimiento de la modernidad, se erigió una presunción de que la negación de la existencia del Otro supone una forma de afirmar la vida. La noción *necropolítica* de Mbembe, entonces, resulta ser un aporte clave para entender las tecnologías del poder que tienen como finalidad la regulación de poblaciones a través de la producción de sujetos disponibles y desechables (Gigena et al., 2012, p. 7). Asimismo, brinda una serie de criterios de discernimiento, de clase y de localización, sobre aquellas vidas que merecen vivir con respecto a las que no. Siguiendo a Mbembe, el *poder soberano*, termina siendo un ejercicio sistemático de violencia y terror sobre determinadas poblaciones, cuyo laboratorio se constituyó bajo la experiencia colonial, una auténtica producción de espacios de excepción y vida silvestre.

De ahí que, Gigena (2012) mencione que la constitución misma de los Estados modernos; y, por sobre todo en las experiencias poscoloniales, haya estado mediada a través de la instrumentalización de la existencia humana y la destrucción material de cuerpos como elementos inherentes y constitutivos del espacio político soberano, experiencia que antecede a la paradoja del racismo; y, consecuentemente el alcance *biopolítico*. Entonces, es posible afirmar que la política es cada vez más una progresiva situación de indistinción entre norma y excepción, por una lógica en la que el Otro es visto como enemigo. Asimismo, en relación con el italiano, el filósofo camerunés ubica la emergencia de la *biopolítica* en el mundo antiguo; y, en particular como un antecedente de la *necropolítica*, demarcando un nexo entre dichos conceptos.

En definitiva, para Mbembe el arquetipo común al *homo sacer*, se puede localizar desde el imperio colonial y la plantación en la figura del *esclavo*; y, en la modernidad en la emergencia rebotada de *máquinas de guerra*. Como Mbembe lo afirma, el colonialismo no ha desaparecido; sino que más bien, se ha evocado un colonialismo moderno. En donde, las herencias coloniales del pasado han cooptado la política moderna para entremezclarse con el capitalismo rampante contemporáneo y crear vidas desnudas de forma, de sentido. En concordancia, este colonialismo continúa teniendo como ejes claves la guerra y la excepción como forma de soberana para el control territorial. Entonces, como lo acota el camerunés, la guerra contemporánea, la de la era de la globalización, se ha encargado de crear y reproducir ejemplares de violencia, condicionando la existencia de numerosas poblaciones a un estatus de muertos-vivientes.

La ley, por tanto, hasta el momento no se ha vuelto una situación de pacificación, de paz, puesto que debajo de ella la guerra continúa encontrando los medios para perpetuarse en todos los mecanismos de poder. Dado que, la guerra es el motor de las instituciones y el orden. De manera que, es posible estar asistiendo a un frente de batalla el cual, atraviesa a toda la sociedad, unos frente a otros; no hay sujeto neutral. En particular, la forma en la que se inserta la vida en la política en los contextos del sur global se ha visto fuertemente mediada por la normalización de situaciones *necropolíticas*. Las cuales, rebasan el modelo de Estado-nación Occidental que se ha impuesto hasta el momento sobre los individuos.

Se trata entonces, de pensar la situación del sur global como la radicalización de las experiencias coloniales. Que, además, lo sitúa en un conjunto de problemáticas análogas en la modernidad, producto del imaginario del mundo globalizado capitalista. Consecuentemente, se devela la inminente necesidad de actualizar y poner en diálogo las teorías del Estado, de la violencia, la guerra y la condición humana para expandir las reflexiones en torno a las estructuras productoras de *nuda vida*, en torno a la idea de cómo es cada vez más recurrente asistir a contextos que presuponen la existencia a una suerte de 'zōē' en vez de 'bios', problematizar ¿Cuál es el valor de la vida en la modernidad?, ¿Qué clase de políticas gubernamentales se están impulsando?, ¿Mortíferas o del cuidado de la vida?, ¿Hacia que rumbo se está encaminando el futuro de los Estado-nación modernos en los contextos del sur global?.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2006a). Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida. PRETEXTOS (Número 208). <https://doi.org/10.21500/20115733.1931>
- Agamben, G. (2006b). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo editora.
- Arendt, H. (1998). Los orígenes del totalitarismo, Taurus.
- Arendt, H. (2009). Entre o pasado e o futuro. Celso, L., Trad. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Ayamben, G. (1999). La nuda vida. Pretextos, España.
- Bello Ramirez, J. A., & Parra Gallego, G. (2016). Cárceles de la muerte: necropolítica y sistema carcelario en Colombia. *Universitas Humanística*, 365–392. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh82.cmns>
- Benavides, F. S. (2006). Excepción, decisión y derecho en Carl Schmitt. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, 19(52), 125–145.
- Benente, M. (2017). Biopolítica y Tanatopolítica en Michel Foucault y Roberto Esposito. *Reflexión política*, 19(37), 16–28. <https://www.redalyc.org/pdf/110/11052397003.pdf>
- Cairo, H. (2012). La Geopolítica como "ciencia del Estado": el mundo del general Haushofer. *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, 3(2), 337+.
- <https://link.gale.com/apps/doc/A384098586/IFME?u=anon~2c51b572&sid=googleScholar&xid=db574c0b>
- Castro, E. (2011). Biopolítica: Orígenes y derivas de un concepto. En UNIFE (Ed.), *Biopolítica: gubernamentalidad, educación, seguridad*, 5–11. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO. <http://biblioteca.clacso.org/Argentina/unife/20200416033916/Cuaderno-de-trabajo-1.pdf>
- Chávez MacGregor, H. (2013). *Necropolítica. la política como trabajo de muerte*. http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v12/litorales_2.html
- Cifuentes Bejarano, N. (2005). Politología: Historia de las ideas filosófico-políticas. Universidad Libre, Bogotá, 516.
- Cifuentes Muñoz, E. (2002). Los estados de excepción constitucional en Colombia. *Ius et Praxis* vol.8no.1 Talca. El Nuevo Derecho Constitucional Latinoamericano, Volumen II, 975-1000.
- Choque Aliga, O. D. (2019). *Foucault: biopolítica y discontinuidad*, 49, 191 - 218. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n55a08>.ORCID
- Esposito, R. (2006). Bíos. Biopolítica y filosofía. Mutaciones. Marotto, M., Trad. Amorrortu.
- Estévez, A. (2018). Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos? *Espiral estudios*

sobre Estado y sociedad, 25(73), 9–43.
<https://doi.org/10.32870/espiral.v25i73.7017.g6149>

- Fajardo, C. (2019). Política y biopolítica: una aproximación desde Foucault, Agamben y Rancière. *Ciencia Política*, 14(28), 197–222. <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.76538>
- Fajardo, C. (2021). Mystified Alienation: A Discussion between Marx , Foucault and Federici. *Triple C. Cominication, capitalism & critique*, 19(July), 287–300. <https://doi.org/https://doi.org/10.31269/triplec.v19i2.1277>
- Fanon, F. (1999). El mundo colonizado es un mundo cortado en dos. La línea divisoria, la frontera esta indicada por los cuarteles y las delegaciones de policia, Los condenados de la Tierra, Txalaparta.
- Fernández Agis, D. (2008). ¿Qué es la biopolítica? *Cuadernos del Ateneo*, 26, 93–98.
- Fleisner, P. (2009). Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 15(2010), 337–352. <https://doi.org/10.24310/contrastescontrastes.v15i0.1343>
- Foucault, M. (2001). Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976). En *Fondo de Cultura Económica de Argentina*, 1–290. Fondo de Cultura Económica de Argentina. <https://www.uv.mx/tipmal/files/2016/10/M-FOUCAULT-DEFENDER-LA-SOCIEDAD.pdf>
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión* . Siglo XXI editores . <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/foucault-vigilar-y-castigar.pdf>
- Gigena, A., Fuentes Díaz, A., Bilder, M. E., Carreras Sendra, N., Zuleta Pardo, M., & Farneda, P. (2012). NECROPOLÍTICA, VIOLENCIA Y EXCEPCIÓN EN AMÉRICA LATINA. *Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”*, 1–150.
- Gómez Pineda, F. H. (2010). *Las condiciones para una biopolítica en Colombia, entre 1904 y 1948. Una lectura a la luz foucaultiana*. Universidad Externado de Colombia.
- Hernández de la Fuente, D. (2014). La noción de koinonia y los orígenes del pensamiento utópico. *Studia philologica valentina*, 16(16), 165–196.
- Inojosa Bravo, D. (2017). El enfoque epistémico de las perspectivas biopolíticas de Foucault y Agamben. De la crítica nietzscheana del conocimiento y la genealogía a la arqueología del poder político en Occidente. *RevIISE - Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 9(9), 7–19. <https://www.redalyc.org/journal/5535/553559402003/html/>
- Kaldor, M. (2013). In Defence of New Wars. *Stability*, 2(1):4, 1-16, DOI: <http://dx.doi.org/10.5334/sta.at>
- Korstanje, M. E. (2010). EXAMINANDO A FOUCAULT DESDE SU OBRA DEFENDER LA SOCIEDAD. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 25(1).

- Lemke, T. (2011). *Biopolitical: An Advanced Introduction*. New York. New York, University Press.
- Lucas Verdú, P. (1994). Reflexiones en torno y dentro del concepto de Constitución: La Constitución como norma y como integración política. *Revista de estudios políticos*, 83, 9–28.
- Mbembe, A. (2011). Necropolítica seguido de sobre el gobierno privado indirecto. *Melusina*, 53(1), 1–111. <http://dx.doi.org/10.1016/j.encep.2012.03.001>
- Miranda Meza, A. A. (2008). *CONCEPTO DE BIOPOLÍTICA: CRÍTICAS Y APORTES CLAVES PARA UN PENSAMIENTO DEL PRESENTE* [Universidad de Chile]. <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/146298/Concepto-de-biopolitica.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Mirón Perez, M. D. (2004). Oikos y oikonomia : El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua. *Gerión*, 22(1), 61–79.
- Molano-Rojas, J., & Zamara, F. S. (2016). Fronteras: gobernanza, sensibilidad y vulnerabilidad. En *Las fronteras en Colombia como zonas estratégicas : Análisis y perspectivas* (pp. 17–45).
- Oro Tapia, L. R. (2008). La idea de la política en Hannah Arendt. *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, 9(6), 235–246. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=96060909>
- Rodríguez Martínez, T. (2017). De los discursos biopolítico y necropolítico al discurso de subsistencia. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 56(144), 147–152.
- Rodríguez Moreno, A. (2019). Giorgio Agamben y los derechos humanos : Homo sacer I . El poder soberano y la nuda vida. *Instituto de investigaciones judiciales UNAM*, 53–96.
- Rojas, W. (2010). HOMO SACER : el poder soberano y la nuda vida. *CRITERIOS - Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Política Internacional*, 3(1), 269–281.
- Saidel, M. L. (2013). *Lecturas de la biopolítica: Foucault, Agamben, Esposito* (Núm. 177). https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/6430/CONICET_Digital_Nro.8757_X.pdf?sequence=5&isAllowed=y
- Saidel, M. L. (2014). LA VIDA EN EL DISPOSITIVO FILOSÓFICO: REFLEXIONES SOBRE LAS NOCIONES DE VIDA Y POLÍTICA EN G. AGAMBEN Y R. ESPOSITO. *Fragmentos de filosofía*, 12, 83–108.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*, Estudios políticos, Conde, F., Trad., Madrid, Cultura Española.
- Yáñez Alonso, N. V. (2020). *El presente mortal. La propuesta de la Necropolítica de Achille Mbembe*. Universidad de La Laguna.
- Zarama Alvarado, S. (2013). *La inmunización del biopoder en la modernidad: una política*

que a la vez protege y niega la vida (Núm. 2).
<https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/3680/4055>

Zygmunt, B. (2001). Guerras de la era de la globalización, 4 (1).