

Achille Mbembe

Necropolítica

seguido de

Sobre el gobierno privado indirecto

Traducción y edición
a cargo de
Elisabeth Falomir Archambault



melusina [sic]

Achille Mbembe, «Necropolitique» en «Traversées, diasporas, modernités», *Raisons politiques*, n° 21, 2006, pp. 29-60.
© Presses de Sciences Po.

Achille Mbembe, «Du gouvernement privé indirect», *Politique africaine*
n° 73, mars, 1999, pp. 103-121. © Politique africaine

© Editorial Melusina, s.l., 2011
www.melusina.com

© De la traducción del francés: Elisabeth Falomir Archambault

Reservados todos los derechos de esta edición

Depósito legal: B-3.100-2011
ISBN-13: 978-84-96614-19-2

Impreso en España

Contenido

| | |
|-------------------------------------|----|
| <i>Introducción</i> | 9 |
| Necropolítica | 17 |
| Sobre el gobierno privado indirecto | 77 |

Wa syo'lukasa pebwe
Umwime wa pita
[Dejó su huella en la piedra
Y siguió su camino]
Refrán lamba, Zambia

ESTE ENSAYO plantea la hipótesis de que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir.¹ Hacer morir o dejar vivir

1. Este ensayo se distancia de las consideraciones tradicionales sobre la soberanía que se dan en las ciencias políticas y en las relaciones internacionales. Para la mayoría, estas consideraciones sitúan la soberanía en el interior de las fronteras del Estado-nación, en el seno de las instituciones situadas bajo autoridad estatal o en el marco de redes o instituciones supranacionales. Consúltese, por ejemplo, *Sovereignty at the Millenium*, número especial, *Political Studies*, nº 47, 1999. Mi acercamiento se fundamenta en la crítica que realiza Michel Foucault de la noción de soberanía y de sus relaciones con la guerra y con el biopoder en *Hay que defender la sociedad: curso del College de France 1976*, Akal, 2003. Consúltese también Giorgio Agamben, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, 1999.

constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder.

He aquí un resumen de lo que Michel Foucault entendía por *biopoder*, ese dominio de la vida sobre el que el poder ha establecido su control.² Pero, ¿en qué condiciones concretas se ejerce ese poder de matar, de dejar vivir o de exponer a la muerte? ¿Quién es el sujeto de ese derecho? ¿Qué nos dice la aplicación de este poder sobre la persona que es condenada a muerte y de la relación de enemistad que opone esta persona a su verdugo? ¿La noción de biopoder acaso da cuenta de la forma en que la política hace hoy del asesinato de su enemigo su objetivo primero y absoluto, con el pretexto de la guerra, de la resistencia o de la lucha contra el terror? Después de todo, la guerra también es un medio de establecer la soberanía, tanto como un modo de ejercer el derecho a dar la muerte. Si consideramos la política como una forma de guerra, debemos preguntarnos qué lugar le deja a la vida, a la muerte y al cuerpo humano (especialmente cuando se ve herido y masacrado). ¿Cómo se inscriben en el orden del poder?

2. M. Foucault, Op. cit.

El biopoder y la relación de enemistad

Tras hacer una lectura de la política como un trabajo de muerte, me ocupo ahora de la soberanía que defino como el derecho de matar. Para mi argumentación, enlazo la noción foucaultiana de biopoder con dos otros conceptos: el estado de excepción y el estado de sitio.³ Examinó las trayectorias a través de las cuales el estado de excepción y la relación de enemistad se han convertido en la base normativa del derecho de matar. En estas situaciones, el poder (que no es necesariamente un poder 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. En otras palabras, ¿cuál es la relación entre lo político y la muerte en esos sistemas que no pueden funcionar más que en estado de emergencia?

En la formulación de Foucault, el biopoder parece funcionar segregando a las personas que deben morir de aquellas que deben vivir. Dado que opera sobre la base de una división entre los vivos y los muertos, este poder se define en relación

3. Sobre el estado de excepción, ver Carl Schmitt, *La dictadura*, Alianza Editorial, 1995; *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, 2009.

al campo biológico, del cual toma el control y en el cual se inscribe. Este control presupone la distribución de la especie humana en diferentes grupos, la subdivisión de la población en subgrupos, y el establecimiento de una ruptura biológica entre unos y otros. Es aquello a lo que Foucault se refiere con un término aparentemente familiar: el racismo.⁴

Que la *raza* (o aquí, el *racismo*) tenga un lugar tan importante en la racionalidad propia al biopoder es fácil de entender. Después de todo, más que el pensamiento en términos de clases sociales (la ideología que define la historia como una lucha económica de clases), la raza ha constituido la sombra siempre presente sobre el pensamiento y la práctica de las políticas occidentales, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los pueblos extranjeros y la dominación que debe ejercerse sobre ellos. Arendt, haciendo referencia tanto a esta presencia intemporal como al carácter espectral del mundo de la raza en general, sitúa sus raíces en la demoledora experiencia de la alteridad y sugiere que la política de la raza está en última instancia ligada a la política de la muerte.⁵ El

4. M. Foucault, op. cit.

5. «En efecto, políticamente hablando, la raza es —digan lo que digan los eruditos de las facultades científicas e históricas— no el comienzo sino el final de la humanidad; no el

racismo es, en términos foucaultianos, ante todo una tecnología que pretende permitir el ejercicio del biopoder, «el viejo derecho soberano de matar».⁶ En la economía del biopoder, la función del racismo consiste en regular la distribución de la muerte y en hacer posibles las funciones mortíferas del Estado. Es, según afirma, «la condición de aceptabilidad de la matanza».⁷

Foucault plantea claramente que el derecho soberano de matar (*droit de glaive*) y los mecanismos del biopoder están inscritos en la forma en la que funcionan todos los Estados modernos;⁸ de hecho, pueden ser vistos como los elementos constitutivos del poder del Estado en la modernidad. Según Foucault, el Estado nazi ha sido el ejemplo más logrado de Estado que ejerce su derecho a matar. Este Estado, dice, ha gestionado, protegido y cultivado la vida de forma coextensiva con el derecho soberano de matar. Por una extrapolación biológica del tema del enemigo político, al organizar la guerra contra

origen del pueblo sino su decadencia; no el nacimiento natural del ser humano, sino su muerte antinatural.», H. Arendt, *La tradición oculta*, Paidós, 2004, p. 34.

6. M. Foucault, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, La Piqueta, 1992, p. 90.

7. *Ibid.*, p. 10.

8. M. Foucault, op. cit.

sus adversarios y exponer también a sus propios ciudadanos a la guerra, el Estado nazi se conceptúa como aquel que abrió la vía a una tremenda consolidación del derecho de matar, que culminó en el proyecto de la «solución final». De esta forma, se convirtió en el arquetipo de una formación de poder que combinaba las características del Estado racista, el Estado mortífero y el Estado suicida.

Se ha afirmado que la fusión completa de la guerra y la política (pero también del racismo, del homicidio y del suicidio) hasta tal punto que no pueden distinguirse uno de otro era una característica única del Estado nazi. La percepción de la existencia del Otro 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; he ahí, creo yo, uno de los numerosos imaginarios de la soberanía propios tanto de la primera como de la última modernidad. El reconocimiento de esta percepción funda en gran medida la mayoría de críticas tradicionales de la modernidad, ya se dirijan al nihilismo y a su proclamación de la voluntad de poder como esencia del ser, a la cosificación entendida como el *devenir-objeto* del ser humano o a la subordinación de cada cosa a una lógica impersonal y al reino del cálculo y de la

racionalidad instrumental.⁹ Lo que estas críticas discuten implícitamente, desde una perspectiva antropológica, es una definición de lo político como relación guerrera por excelencia. También ponen en tela de juicio la idea de que la racionalidad propia a la vida pase necesariamente por la muerte del Otro, o que la soberanía consista en la voluntad y capacidad de matar para vivir.

Muchos observadores han afirmado, a partir de una perspectiva histórica, que las premisas materiales del exterminio nazi pueden localizarse por una parte en el imperialismo colonial y por otra en la serialización de los mecanismos técnicos de ejecución de las personas —mecanismos éstos desarrollados entre la Revolución Industrial y la primera guerra mundial. Según Enzo Traverso, las cámaras de gas y los hornos son el punto culminante de un largo proceso de deshumanización y de industrialización de la muerte, en la que una de las características originales es la de articular la racionalidad instrumental y la racionalidad productiva y administrativa del mundo occidental moderno (la fábrica, la burocracia, la cárcel, el ejército). La ejecución en serie, así mecanizada, ha sido transformada en un procedimiento puramente técnico, impersonal,

9. Ver Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, 1989; en especial los capítulos 3, 5 y 6.

silencioso y rápido. Este proceso fue en parte facilitado por los estereotipos racistas y el desarrollo de un racismo de clase que, al traducir los conflictos sociales del mundo industrial en términos racistas, ha terminado por comparar las clases obreras y el «pueblo apátrida» del mundo industrial con los «salvajes» del mundo colonial.¹⁰

En realidad, la relación entre la modernidad y el terror proviene de fuentes múltiples. Algunas son identificables en las prácticas políticas del Antiguo Régimen. Desde esta perspectiva, resulta crucial la tensión entre la pasión del público por la sangre y las nociones de justicia y venganza. Foucault muestra en *Vigilar y castigar* cómo la ejecución del presunto regicida Damiens dura varias horas principalmente para satisfacer a la multitud.¹¹ La larga procesión del condenado por las calles, antes de la ejecución, es muy conocida, al igual que la exhibición de las partes del cuerpo —ritual que se convirtió en un elemento habitual de la violencia popular— y la presentación de la cabeza cortada en el extremo de una estaca. En Francia, la invención de la guillotina marcó una nueva etapa en la «democratización» de los medios de disponer de la vida de los enemigos

10. Enzo Traverso, *La violencia nazi. Una genealogía europea*, Fondo de Cultura Económica, 2003.

11. Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, 1996, pp. 11-13.

del Estado. Esta forma de ejecución, que antaño fue una prerrogativa de la nobleza, se extendió a todos los ciudadanos. En un contexto en el que la decapitación se percibe como técnica menos degradante que la horca, las innovaciones en tecnologías del asesinato no sólo aspiran a «civilizar» las formas de matar; también tienen como objetivo identificar a un gran número de víctimas en un periodo de tiempo relativamente breve. Además, surge una nueva sensibilidad cultural en la que matar al enemigo del Estado se convierte en la prolongación de un juego. Aparecen formas de crueldad más íntimas, horribles y lentas.

No obstante, en ningún momento se ha manifestado tan claramente la fusión de la razón y el terror que durante la Revolución francesa.¹² El terror fue erigido como componente casi necesario en lo político. Se postula una transparencia absoluta entre el Estado y el pueblo. De realidad concreta, «el pueblo» en tanto que categoría política deviene progresivamente una figura retórica. Como muestra David Bates, los teóricos del terror piensan que es posible distinguir las expresiones auténticas de la soberanía de las acciones del enemigo. También piensan que se puede distinguir el

12. Ver Robert Wokler, «Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the terror», *Political Theory*, vol. 26, 1998, p. 33-55.

«error» de un ciudadano del «crimen» del contrarrevolucionario en la esfera política. El terror se convierte, por tanto, en una forma de marcar la aberración en el seno del cuerpo político, y lo político es a la vez entendido como la fuerza móvil de la razón y como una tentativa errática de crear un espacio en el que el «error» fuera minimizado, la verdad reforzada y el enemigo eliminado.¹³

El terror no está ligado a la única creencia utópica del poder sin límites de la razón humana. También está claramente relacionado con los diferentes relatos de la dominación y la emancipación, que se han apoyado mayoritariamente en concepciones de la verdad y el error, de lo «real» y lo simbólico, heredadas del Siglo de las Luces. Marx, por ejemplo, confunde el trabajo (el ciclo sin fin de la producción y del consumo requerido para la finalidad de entretenimiento de la vida humana) y la obra (la creación de artefactos duraderos que se añaden al mundo de las cosas). El trabajo se concibe como el vector de la auto-creación histórica del género humano. Esta última refleja una especie de conflicto entre la vida y la muerte, un conflicto sobre los caminos que llevan a la verdad de la Historia: el desbordamiento

13. Al respecto, ver en particular David W. Bates, *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France*, Cornell University Press, 2002, cap. 6.

del capitalismo y de la forma de la mercancía y las contradicciones que ambas llevan asociadas. Según Marx, con la llegada del comunismo y la abolición de las relaciones de intercambio, las cosas aparecerían como realmente son; lo «real» se presentará como lo que es verdaderamente, y la distinción entre sujeto y objeto o entre ser y consciencia se verá trascendida.¹⁴ Pero haciendo que la emancipación del hombre dependa de la abolición de la producción de mercancías, Marx 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.

La adhesión a la abolición de la producción de mercancías y el sueño del acceso directo y no mediatizado a lo «real» vuelven casi necesariamente violentos estos procesos —la realización de aquello que se llama la lógica de la Historia y la fabricación del género humano. Tal y como muestra Stephen Louw, los presupuestos centrales del marxismo clásico no dejan más elección que «intentar introducir el comunismo por decreto administrativo, lo cual implica, en la práctica, que las relaciones sociales serán sustraídas a las relaciones

14. Karl Marx, *El capital. El proceso de producción del capital*, vol. 1, Siglo XXI, 2010; *El capital. El proceso de producción del capital*, vol. 3, Siglo XXI, 2010.

comerciales por la fuerza». ¹⁵ Históricamente, estas tentativas se han dado bajo formas tales como la militarización del trabajo, el desmoronamiento de la distinción entre Estado y sociedad y el terror revolucionario. ¹⁶ Podemos considerar que se tiene por objetivo la erradicación de la condición humana elemental que es la pluralidad. El desbordamiento de las divisiones de clase, la delicuescencia del Estado y el florecimiento de una voluntad verdaderamente general no pueden, en efecto, más que implicar una concepción de la pluralidad humana como obstáculo principal a la realización final del *telos* predeterminado de la Historia. En

15. Stephen Louw, «In the Shadow of the Pharaohs: The Militarization of Labour Debate and Classical Marxist Theory», *Economy and Society*, vol. 29, n° 2, 2000, p. 240.

16. Sobre la militarización del trabajo y la transición al comunismo, ver Nikolai I. Bujarin, *The Politics and Economics of the Transition Period*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979; y Leon Trotsky, *Terrorismo y comunismo*, Akal, 2009. Sobre el derrumbe de la distinción entre Estado y sociedad, ver K. Marx, *La guerra civil en Francia*, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2003. Para una crítica del «terror revolucionario», ver Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, 1980. Para un ejemplo más reciente del «terror revolucionario», ver Steve J. Stern (dir.), *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*, Duke University Press, 1998.

otros términos, el sujeto de la modernidad marxista es fundamentalmente un sujeto que intenta demostrar su soberanía mediante la lucha a muerte. Del mismo modo que con Hegel, el relato de la dominación y de la emancipación se une aquí claramente a un relato sobre la verdad y la muerte. El terror y el asesinato se convierten en medios para llevar a cabo el *telos* de la Historia que ya se conoce.

Todo relato histórico sobre la emergencia del terror moderno debe tener en cuenta la esclavitud, que puede considerarse como una de las primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica. En ciertos aspectos, la propia estructura del sistema de plantación y sus consecuencias traducen la figura emblemática y paradójica del estado de excepción. ¹⁷ Una figura aquí paradójica por dos razones: en primer lugar, en el contexto de la plantación, la humanidad del esclavo aparece como la sombra personificada. La condición del esclavo es, por tanto, el resultado de una triple pérdida: pérdida de un «hogar», pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de

17. Ver Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, 1997; y Manuel Moreno Fraginals, *The Sugarmill: The Socioeconomic Complex of Sugar in Cuba, 1760-1860*, Monthly Review Press, 1976.

su estatus político. Esta triple pérdida equivale a una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social (que es una expulsión fuera de la humanidad). En tanto que estructura político-jurídica, la plantación es, sin ninguna duda, el espacio en el que el esclavo pertenece al amo. No podemos considerar que forma una comunidad por una sencilla razón: por definición, la comunidad implica el ejercicio del poder de la palabra y del pensamiento. Tal y como dice Paul Gilroy:

Las configuraciones extremas de la comunicación definidas por la institución de la esclavitud de plantación nos imponen tomar en consideración las ramificaciones antidiscursivas y extralingüísticas de poder que se dan en la formación de actos de comunicación. Podría, después de todo, no haber reciprocidad en la plantación más allá de las posibilidades de rebelión y suicidio, de evasión y queja silenciosa, y sin duda no existe unidad gramatical de la palabra susceptible de enlazar con la razón comunicativa. En ciertos aspectos, los habitantes de la plantación viven de forma no-sincrónica.¹⁸

18. Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, p. 57.

En tanto que instrumento de trabajo, el esclavo tiene un precio. En tanto que propiedad, tiene un valor. Su trabajo responde a una necesidad y es utilizado. El esclavo es, por tanto, mantenido con vida pero *mutilado* en un mundo espectral de horror, crueldad y desacralización intensos. Es manifiesto el transcurso violento de la vida de un esclavo si consideramos la disposición del capataz a actuar de forma cruel e inmoderada o el espectáculo de sufrimientos infligidos al cuerpo del esclavo.¹⁹ La violencia se convierte aquí en componente de las «maneras»,²⁰ como el hecho de azotar al esclavo o de quitarle la vida: un capricho o un acto puramente destructor que aspira a instigar el terror.²¹ La vida del esclavo es, en ciertos aspectos, una forma de muerte-en-la-vida. Como sugiere Susan Buck-Morss, la condición de esclavo produce una contradicción entre la libertad de propiedad y la libertad de la persona. Se establece una relación

19. Ver Frederick Douglass, *Vida de un esclavo americano: contada por él mismo*, Capitán Swing Libros, 2010.

20. El término «maneras» (*manners*) se emplea aquí para indicar la relación entre *social grace* y *social control*. Según Norbert Elias, las «maneras» encarnan aquello que es «considerado socialmente como un comportamiento aceptable», los «preceptos de conducta» y el marco de la «convivialidad», *El proceso de civilización*, Fondo de Cultura Económica, 1998.

21. Ver F. Douglass, op. cit.

desigual a la vez que se afirma la desigualdad del poder sobre la vida. Este poder sobre la vida ajena toma la forma de comercio: la humanidad de una persona se disuelve hasta tal punto que se hace posible afirmar que la vida de un esclavo es propiedad de su amo.²² Dado que la vida del esclavo es una «cosa» poseída por otra persona, la existencia del esclavo es la sombra personificada.

A pesar de este terror y del encierro simbólico del esclavo, éste puede adoptar puntos de vista diferentes sobre el tiempo, el trabajo y sobre sí mismo. Es un segundo elemento paradójico del mundo de la plantación como manifestación del estado de excepción. Tratado como si no existiese más que como simple herramienta e instrumento de producción, el esclavo es, pese a todo, capaz de hacer de un objeto, instrumento, lenguaje o gesto una representación, estilizándolos. Rompiendo con el desarraigo y el puro mundo de las cosas, del cual no es más que un fragmento, el esclavo es capaz de demostrar las capacidades proteicas de la relación humana a través de la música y del cuerpo que otro supuestamente poseía.²³

22. Susan Buck-Morss, «Hegel and Haiti», *Critical Inquiry*, vol. 26, n° 4, verano de 2000, pp. 821-866.

23. Roger D. Abrahams, *Singing the Master: The Emergence of African American Culture in the Plantation South*, Pantheon, 1992.

Si las relaciones entre la vida y la muerte, las políticas de crueldad y los símbolos del sacrilegio son borrosas en el sistema de la plantación, resulta interesante constatar que es en las colonias y bajo el régimen del apartheid que hace su aparición un terror particular.²⁴ La característica más original de esta formación de terror es la concatenación del biopoder, del estado de excepción y del estado de sitio. La raza es, de nuevo, determinante en este encadenamiento.²⁵ En la mayor parte de

24. En lo que sigue, obsérvese cuidadosamente el hecho de que las formas coloniales de soberanía siempre han sido fragmentarias. Eran complejas, «menos preocupadas por legitimar su propia presencia y practicando una forma de violencia más excesiva que las formas de soberanía europeas». De forma significativa, «los Estados europeos nunca tuvieron como objetivo gobernar los territorios coloniales con la misma uniformidad y la misma intensidad que la que se aplicaba a sus propias poblaciones», A. Mbembe, «Sovereignty as a Form of Expenditure» en T. B. Hansen y Finn Stepputat (dirs.), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants and States in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press, 2002, pp. 148-168.

25. En *The Racial State*, Blackwell, 2002, David Theo Goldberg explica que desde el siglo XIX existen al menos dos tradiciones en concurrencia en la historia de la racionalización racial: el naturalismo (fundado sobre la idea de inferioridad) y el historicismo (fundado sobre la idea de «inmadurez histórica» y por tanto de «educabilidad» de los autóctonos). En una comunicación privada (23 de agosto de 2002), defiende la

los casos, de hecho, 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. Observamos aquí las primeras síntesis entre la masacre y la burocracia, esa encarnación de la racionalidad occidental.²⁶ Según Arendt, existe una relación entre el nacionalismo y el imperialismo tradicional. La conquista colonial ha revelado un potencial de violencia antes desconocido. Vemos en la segunda guerra mundial la extensión a los pueblos «civilizados» de Europa de los métodos anteriormente reservados a los «salvajes».

Finalmente, poco importa que las tecnologías que han desembocado en el nazismo tengan su origen en la plantación y en la colonia o por el contrario —es la tesis de Foucault— que el nazismo y el estalinismo no hayan hecho más que ampliar mecanismos que ya existían en las

idea según la cual estas dos tradiciones habrían desaparecido, pero de forma diferente, al entrar en contacto con las cuestiones de soberanía, de estado de excepción y de formas de necropoder. Según este punto de vista, el necropoder puede darse de distintas formas: bajo el terror de la muerte real, o bajo una forma más «condescendiente» cuyo resultado consiste en la destrucción de la cultura para «salvar al pueblo».

26. H. Arendt, op. cit.

formaciones sociales y políticas de Europa occidental (el sometimiento del cuerpo, las reglamentaciones médicas, el darwinismo social, la eugenesia, las teorías médico-legales sobre la herencia, la degeneración y la raza). Pero ello no quita que, en el pensamiento filosófico moderno, tanto como en la práctica y en el imaginario político europeo, la colonia representa el lugar en el que la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley (*ab legibus solutus*) y donde la «paz» suele tener el rostro de una «guerra sin fin».

Esta concepción corresponde a la definición de la soberanía propuesta por Carl Schmitt, al principio del siglo xx: el poder de decidir el estado de excepción. Para evaluar de manera adecuada la eficacia de la colonia como formación del terror, debemos llevar a cabo un desvío por el imaginario europeo cuando plantea la cuestión crucial de la domesticación de la guerra y la creación de un orden jurídico europeo (*ius publicum europaeum*). Dos principios clave fundan este orden: el primero postula la igualdad jurídica de todos los Estados. Esta igualdad se aplica especialmente al derecho de guerra (de tomar vidas). Este derecho de guerra significa dos cosas: por una parte, matar o acordar la paz se considera como una de las funciones principales de todo Estado. Esto va parejo con el reconocimiento del hecho de que ningún

Estado puede pretender ejercer un derecho más allá de sus fronteras, a cambio de lo cual, el Estado no reconoce ninguna autoridad que le sea superior en el interior de sus fronteras. Por otro lado, el Estado emprende la tarea de «civilizar» las formas de asesinar y de atribuir objetivos racionales al acto mismo de matar.

El segundo principio está ligado a la territorialización del Estado soberano, es decir, a la determinación de las fronteras en el contexto de un nuevo orden global impuesto. El *ius publicum* tomó rápidamente la forma de una distinción entre, por un lado, esas regiones del planeta abiertas a la apropiación colonial y, del otro, la propia Europa (donde el *ius publicum* debía eternizar las dominaciones).²⁷ Esta distinción es, como veremos, determinante cuando se trata de evaluar la eficacia de la colonia como formación del terror. Bajo el *ius publicum*, una guerra legítima es en gran medida una guerra conducida por un Estado contra otro o, de forma más precisa, una guerra entre Estados «civilizados». 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, la

27. Étienne Balibar, «Prolégomènes à la souveraineté: La frontière, l'État, le peuple», *Les temps modernes*, n° 160, noviembre de 2000, pp. 54-55.

encarnación de la idea universal, y un signo de moralidad.

En el mismo contexto, las colonias son parecidas a las fronteras. Son habitadas por «salvajes». Las colonias no se organizan bajo forma estatal; no han generado un mundo humano. Sus ejércitos no forman una entidad distintiva y sus guerras no se dan entre ejércitos regulares. No implican la movilización de los sujetos soberanos (ciudadanos) que se respetan mutuamente en tanto que enemigos. No establecen distinción entre combatientes y no combatientes o bien entre «enemigos» y «criminales».²⁸ Es, por tanto, imposible acordar la paz con ellos. En resumen, las colonias son zonas en las que la guerra y el desorden, las figuras internas y externas de lo político, se tocan o se alternan unas con otras. Como tales, las colonias son el lugar por excelencia en el que los controles y las garantías del orden judicial pueden ser suspendidos, donde la violencia del estado de excepción supuestamente opera al servicio de la «civilización».

El hecho de que las colonias puedan ser gobernadas en ausencia absoluta de ley procede de la negación racista de todo punto común entre el

28. Eugene Victor Walter, *Terror and Resistance: A Study of Political Violence with Case Studies of Some Primitive African Communities*, Oxford University Press, 1969.

conquistador y el indígena. A ojos del conquistador, la vida salvaje no es más que otra forma de vida animal, una experiencia horripilante, algo radicalmente «otro» (*alien*), más allá de la imaginación o de la comprensión. De hecho, según Arendt, aquello que hacía diferentes a los salvajes no era tanto el color de su piel como el hecho de que «se comportaban como parte integrante de la naturaleza; la naturaleza era considerada como el amo incontestable». Así, la naturaleza es, «en toda su majestuosidad, la única y todopoderosa realidad —en comparación, [ellos mismos] parecían ser espectros, irreales, fantasmales. [Los salvajes son] por así decirlo, seres humanos «naturales» que carecían del específico carácter humano, de la realidad específicamente humana, de forma tal que cuando los hombres europeos mataban, en cierto modo no eran conscientes de haber cometido un crimen».²⁹

Por todas las razones anteriormente mencionadas, el derecho soberano de matar no está sometido a ninguna regla en las colonias. El soberano puede matar en cualquier momento, de todas las maneras. La guerra colonial no está sometida a reglas legales e institucionales, no es una actividad legalmente

29. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, 1998, p. 168.

codificada. El terror colonial se entremezcla más bien incesantemente con un imaginario colonialista de tierras salvajes y de muerte, y con ficciones que crean la ilusión de lo real.³⁰ La paz no constituye necesariamente la consecuencia natural de una guerra colonial. De hecho, la distinción entre guerra y paz no resulta pertinente. Las guerras coloniales se conciben como la expresión de una hostilidad absoluta, que coloca al conquistador frente a un enemigo absoluto.³¹ Todas las manifestaciones de guerra y de hostilidad convertidas en marginales por el imaginario legal europeo encuentran en las colonias un lugar para emerger de nuevo. Aquí, la ficción entre una distinción entre «fines de guerra» y «medios de guerra» se desmorona, al igual que la idea según la cual la guerra funciona como un enfrentamiento sometido a reglas, oponiéndose a la masacre pura, sin riesgo o justificación instrumental. Sería trivial, por tanto, intentar resolver una de las irresolubles paradojas de la guerra, bien reflejada por Alexandre Kojève en su reinterpretación de *La fenomenología del espíritu* de Hegel: su

³⁰ Para una restitución evocadora de este proceso, ver Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, University of Chicago Press, 1987.

³¹ Sobre «el enemigo», ver «L'ennemi», número especial, *Raisons politiques*, nº 5, febrero de 2002.

carácter simultáneamente idealista y aparentemente inhumano.³²

El necropoder y la ocupación en la modernidad tardía

Podríamos deducir que las ideas desarrolladas más arriba corresponden a un pasado lejano. En el pasado, en efecto, las guerras imperiales tenían como objetivo destruir los poderes locales, instalar tropas e instaurar nuevos modelos de control militar sobre la población civil. Un grupo de auxiliares locales podía participar en la gestión de los territorios conquistados y anexionados al Imperio. En el marco del Imperio, las poblaciones vencidas obtienen un estatus que ratifica su expoliación. Según esta configuración, la violencia constituye la forma original del derecho y la excepción proporciona la estructura de la soberanía. Cada estadio del imperialismo incluye igualmente ciertas tecnologías clave (cañonera, quinina, líneas de barcos de vapor, cables telegráficos submarinos y red ferroviaria).³³

32. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1980.

33. Ver Daniel R. Headrick, *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, 1981.

La propia *ocupación colonial* es una cuestión de adquisición, de delimitación y de hacerse con el control físico y geográfico: se trata de inscribir sobre el terreno un nuevo conjunto de relaciones sociales y espaciales. La inscripción de nuevas relaciones espaciales («territorialización») consiste finalmente en producir líneas de demarcación y de jerarquías, de zonas y enclaves; el cuestionamiento de la propiedad; la clasificación de personas según diferentes categorías; la extracción de recursos y, finalmente, la producción de una amplia reserva de imaginarios culturales. Estos imaginarios han dado sentido al establecimiento de los derechos diferenciales para diferentes categorías de personas, con objetivos diferentes, en el interior de un mismo espacio; en resumen, al ejercicio de la soberanía. El espacio era, por tanto, la materia prima de la soberanía y de la violencia que acarrea. La soberanía significa ocupación, y la ocupación significa relegar a los colonizados a una tercera zona, entre el estatus del sujeto y el del objeto.

Éste era el caso del régimen del apartheid en Sudáfrica. Ahí, el *township* constituía una forma estructural, habiendo convertido los *homelands* en reservas (bases rurales), mediante los cuales el flujo de trabajadores migrantes podía regularse y la urbanización africana podía mantenerse bajo

control.³⁴ Tal y como mostró Belinda Bozzoli, el *township* en particular era el lugar en el que «se sufría opresión y pobreza intensas basándose en la raza y la clase».³⁵ Entidad sociopolítica, cultural y económica, el *township* es una curiosa invención espacial, científicamente planificada con objetivos de control.³⁶ El funcionamiento de *homelands* y *townships* implica severas restricciones en la producción de los negros para el mercado en las zonas blancas, el final de la propiedad de la tierra para los negros, excepto en las zonas reservadas, la prohibición de toda residencia negra en las granjas blancas (excepto como empleados del hogar al servicio de los blancos), el control del flujo urbano y, más tarde, el rechazo a otorgar la ciudadanía a los africanos.³⁷

34. Sobre el *township*, ver G. G. Maasdorp y A. S. B. Humphreys (dir.), *From Shantytown to Township: An Economic Study of African Poverty and Rehousing in a South African City*, Juta, 1975.

35. Belinda Bozzoli, «Why Were the 1980's "Millenarian"? Style, repertoire, Space and Authority in South Africa's Black Cities», *Journal of Historical Sociology*, nº 13, 2000, p. 79.

36. *Ibid.*

37. Ver Herman Giliomee (dir.), *Up against the Fences: Poverty, Passes and Privileges in South Africa*, Cape Town, David Philip, 1985; Francis Wilson, *Migrant Labour in South Africa*, Christian Institute of Southern Africa, 1972.

Frantz Fanon propone una descripción sorprendente de la espacialización de la ocupación colonial. Para él, la ocupación colonial implica ante todo una división del espacio en compartimentos. Supone el despliegue de límites y fronteras internas, representadas por los cuarteles y comisarías; 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.³⁸ Pero más importante es la forma en que opera el poder de la muerte: «La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la «medina» o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama, poblado por hombres con mala fama. Allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa. Es un mundo sin intervalos, los hombres están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras. La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el

38. «El mundo colonizado es un mundo cortado en dos. La línea divisoria, la frontera está indicada por los cuarteles y las delegaciones de policía.», Franz Fanon, *Los condenados de la Tierra*, Txalaparta, 1999, p. 29.

fango».³⁹ En este caso, la soberanía es la capacidad para definir quién tiene importancia y quién no la tiene, quién está desprovisto de valor y puede ser fácilmente sustituible y quién no.

La ocupación colonial tardía 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. La forma más redonda del necropoder es la ocupación colonial de Palestina.

Aquí, el Estado colonial basa su pretensión fundamental de soberanía y de legitimidad de la autoridad en su propio relato de la historia y la identidad. Este discurso está apoyado en la idea de que el Estado tiene un derecho divino a la existencia; este discurso entra en conflicto con otro por el mismo espacio sagrado. Como ambos discursos son incompatibles y ambas poblaciones están mezcladas de forma inextricable, cualquier demarcación del territorio sobre la base de la identidad pura es prácticamente imposible. Violencia y soberanía, en este caso, reivindican un fundamento divino: la cualidad de pueblo se encuentra forjada por la veneración de una deidad mítica, y la identidad nacional se concibe como identidad contra el Otro, contra

39. Ibid., pp. 30-31.

otras deidades.⁴⁰ Historia, geografía, cartografía y arqueología supuestamente apoyan estas reivindicaciones, relacionando así estrechamente identidad y topografía. En consecuencia, la violencia colonial y la ocupación se apoyan en el terror sagrado de la verdad y la exclusividad (expulsiones, instalación de personas «sin Estado» en campos de refugiados, establecimiento de nuevas colonias). Tras el terror de lo sagrado se encuentra la constante exhumación de huesos sin hallar, el recuerdo permanente de un cuerpo irreconocible a base de ser despedazado; los límites, o más bien, la imposibilidad de representación de un «crimen absoluto», de una muerte inefable: el terror del Holocausto.⁴¹

Volviendo a la lectura espacial de Fanon de la ocupación colonial, la ocupación en la franja de Gaza presenta tres características principales relacionadas con el funcionamiento de la formación específica del terror que he llamado «necropoder». En primer lugar, existe la dinámica de fragmentación territorial, el acceso prohibido a ciertas zonas y la expansión de las colonias. El

40. Ver Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, University of Chicago Press, 1997.

41. Ver Lydia Flem, *L'Art et la mémoire des camps. Représenter, exterminer*, Jean-Luc Nancy (ed.), Seuil, 2001.

objetivo de este proceso es doble: convertir todo movimiento en imposible y llevar a cabo la segregación según el modelo de Estado del apartheid. Así, los territorios ocupados se dividen en una red compleja de fronteras interiores y de células aisladas. Según Eyal Weizman, al alejarse de una división plana del territorio, y al adoptar el principio de creación de límites transdimensionales dentro del mismo, la dispersión y la segmentación redefinen claramente la relación entre soberanía y espacio.⁴²

Para Weizman, estos actos constituyen lo que él denomina la «política de la verticalidad» (*politics of verticality*). La forma resultante de la soberanía podría llamarse «soberanía vertical». Bajo un régimen de soberanía vertical, la ocupación colonial opera mediante planos fundados en una red de puentes y carreteras subterráneas, en una separación del espacio aéreo y el suelo. La propia tierra se encuentra dividida entre la superficie y el subsuelo. La ocupación colonial también se ve dictada por la naturaleza específica del terreno y sus variaciones topográficas (cimas de colinas y valles, montañas y cursos de agua). Así, un terreno descollado ofrece ventajas estratégicas de las que no dispone un valle

42. Ver Eyal Weizman, «The Politics of Verticality», *open Democracy* (publicación online en www.openDemocracy.net), 25 de abril de 2002.

(utilidad para ver mejor y protegerse, fortificaciones panorámicas que permiten orientar la mirada en múltiples direcciones). Tal y como dice Weizman: «Las colonias pueden ser consideradas como dispositivos ópticos urbanos al servicio de la vigilancia y el ejercicio del poder».⁴³ En el contexto de la ocupación colonial contemporánea, la vigilancia está orientada tanto hacia el exterior como hacia el interior; el ojo actúa como un arma y viceversa. Según Weizman, en lugar de crear una división definitiva entre dos naciones mediante una frontera, «la peculiar organización del terreno que constituye la franja de Gaza ha creado múltiples separaciones, líneas provisionales que unen unos a otros a través de la vigilancia y el control».⁴⁴ En estas circunstancias, la ocupación colonial no sólo es sinónimo de control, vigilancia y separación, sino que también es sinónimo de aislamiento. Es una *ocupación fragmentaria* que sigue las líneas del urbanismo característico del mundo contemporáneo (enclaves periféricos y comunidades cercadas: *gated communities*).⁴⁵

43. Ibid.

44. Ibid.

45. Ver Stephen Graham y Simon Marvin, *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobility and the Urban Condition*, Routledge, 2001.

Desde el punto de vista de la infraestructura, la forma fragmentaria de la ocupación colonial se caracteriza por redes de rápidas circunvalaciones, puentes y túneles que se entrelazan en un tentativa de mantener el concepto de Fanon de «exclusividad recíproca». Según Weizman, «las circunvalaciones intentan separar las redes viarias israelíes y palestinas, procurando, si fuera posible, que no se entrecrucen nunca. Evidencian así el encabalgamiento de dos geografías separadas que ocupan el mismo paisaje. En los puntos en los que las redes se cruzan, se instalan separaciones improvisadas. A menudo se despejan pequeños caminos de tierra para permitir a los palestinos atravesar las amplias y rápidas autopistas, donde los vehículos militares y los camiones se apresuran entre las diferentes colonias».⁴⁶

En estas condiciones de soberanía vertical y de ocupación colonial fragmentada las comunidades se separan según un eje de las ordenadas. Esto conlleva la proliferación de espacios de violencia. Los campos de batalla no se sitúan únicamente sobre la superficie; el subsuelo y el espacio aéreo también se transforman en zonas de conflicto. No hay continuidad entre la tierra y el cielo. Incluso las líneas de separación aéreas se dividen en varios es-

46. E. Weizman, op. cit.

tratos. En todos los espacios se reitera el simbolismo del más alto todavía (aquellos que se encuentra más arriba). La ocupación del cielo adquiere, por tanto, una importancia primordial en la medida en que la mayor parte de las acciones policiales tiene lugar desde el aire. Con este fin se movilizan tecnologías variadas: detectores a bordo de vehículos aéreos no tripulados (*unmanned air vehicles*), jets de reconocimiento aéreo, aviones que incluyen un sistema de alerta avanzada «ojo de halcón» (*Hawk-eye planes*), helicópteros de asalto, satélites de observación, técnicas de holografía. Matar se convierte en un asunto de alta precisión.

Esta precisión se combina con las tácticas de sitio medieval adaptadas a la red extendida de los campos de refugiados urbanos. Un sabotaje orquestado y sistemático de la red de infraestructura social y urbana del enemigo logra la apropiación de la tierra, del agua y de los recursos del espacio aéreo. Los elementos determinantes en estas técnicas para dejar fuera de combate al enemigo son: utilizar el *bulldozer*, destruir casas y ciudades, arrancar los olivos, acribillar las cisternas a tiros, bombardear e interferir en las comunicaciones electrónicas, destrozarse las carreteras, destruir los transformadores eléctricos, asolar las pistas de aeropuertos, dejar inutilizables las emisoras de televisión y radio, destruir los ordenadores, saquear los símbolos culturales y político-burocráticos del

proto-Estado palestino, saquear el equipo médico. En otras palabras, llevar a cabo una *guerra de infraestructuras*.⁴⁷ Mientras el helicóptero de combate Apache es utilizado para patrullar los aires y matar desde el cielo, el *bulldozer* blindado (Caterpillar D-9) se utiliza en tierra como arma de guerra e intimidación. En contraste con la ocupación colonial moderna, estas dos armas establecen la superioridad de los instrumentos *high-tech* de la era contemporánea.⁴⁸

Tal y como muestra el caso palestino, la ocupación colonial de la modernidad tardía es un encajamiento de poderes múltiples: disciplinar, «biopolítico» y «necropolítico». La combinación de los tres permite al poder colonial una absoluta dominación sobre los habitantes del territorio conquistado. El *estado de sitio* es, en sí mismo, una institución militar. Las modalidades de crimen que éste implica no hace distinciones entre enemigo

47. Ver S. Graham, «Clean Territory: Urbicide in the West Bank», *Open Democracy*, 7 de agosto de 2002.

48. Comparadas con la panoplia de nuevas bombas desplegadas por los Estados Unidos durante la guerra del Golfo y la guerra de Kosovo, las armas utilizadas en Palestina tienen como principal objetivo hacer llover cristales de grafito para dejar inutilizables las centrales eléctricas y los centros de distribución. Cf. Michael Ignatieff, *Virtual War*, Metropolitan Books, 2000.

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. Se otorga a los comandantes militares locales libertad de matar a quien les parezca y donde les parezca. Los desplazamientos entre distintas células territoriales requieren permisos oficiales. Las instituciones civiles locales son sistemáticamente destruidas. La población sitiada se ve privada de sus fuentes de ingresos. A las ejecuciones a cielo abierto se añaden las matanzas invisibles.

Máquinas de guerra y heteronomía

Después de haber analizado los mecanismos del necropoder en el contexto de la ocupación colonial contemporánea, querría ahora analizar las guerras contemporáneas. Éstas corresponden a una nueva etapa y, por tanto, difícilmente pueden entenderse a través de antiguas teorías de «violencia contractual», las tipologías de la guerra «justa» e «injusta» o incluso el instrumentalismo de Carl von Clausewitz.⁴⁹ Según Zygmunt Bauman, las guerras de la era de la globalización no tienen entre sus

49. Ver Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, 1977.

objetivos la conquista, la adquisición y la requisa de territorios. Su forma sería más bien, idealmente, la de un *raid* relámpago. El creciente abismo entre los medios rudimentarios, por un lado, y la alta tecnología, por otro, no ha sido nunca tan evidente como en la guerra del Golfo y la campaña contra Kosovo. En los dos casos, la doctrina de la «fuerza aplastante o decisiva» (*overwhelming or decisive force*) se puso en marcha de forma óptima gracias a una revolución militar y tecnológica al servicio de una capacidad multiplicada de destrucción sin precedentes.⁵⁰ La guerra por el aire, que pone en relación altitud, armamento de última generación, visibilidad e inteligencia, es un buen ejemplo. Durante la guerra del Golfo, la utilización combinada de bombas inteligentes y bombas de uranio empobrecido, de detectores electrónicos, misiles con guía láser, bombas de racimo y asfixiantes, tecnología *stealth*, vehículos aéreos no tripulados, y la ciberinteligencia pronto paralizó las capacidades del enemigo.

En Kosovo, la degradación de las capacidades serbias tomó la forma de una guerra de infraestructuras que destruía puentes, redes de ferrocarril, autopistas, redes de comunicaciones, almacenes

50. Benjamin Ederington y Michael J. Mazarr (ed.), *Turning Point: The Gulf War and U.S. Military Strategy*, Westview, 1994.

y depósitos de petróleo, instalaciones de calefacción, centrales eléctricas y equipamientos de tratamiento de aguas. Ya imaginamos que la ejecución de tales estrategias militares, sobre todo cuando se combinan con la imposición de sanciones, tiene como consecuencia la merma de todo el sistema de supervivencia del enemigo. Los daños duraderos en la vida civil son particularmente elocuentes. Por ejemplo, la destrucción del complejo petroquímico de Pancevo cerca de Belgrado durante la campaña de Kosovo «ha dejado tal nivel de toxicidad en los alrededores (cloruro de vinilo, amoníaco, mercurio, nafta y dioxina) que se recomendó a las mujeres embarazadas que recurrieran al aborto y, en toda la región, se aconsejó evitar los embarazos durante un periodo de dos años».⁵¹

Por tanto, las guerras de la era de la globalización tienen como objetivo forzar al enemigo a la sumisión, sean cuales sean las consecuencias

51. Thomas W. Smith, «The New Law of War: Legitimizing Hi-Tech and Infrastructural Violence», *International Studies Quarterly*, vol. 46, nº 3, 2002, p. 367. Sobre Iraq, ver Geoffrey Leslie Simons, *The Scourging of Iraq: Sanctions, Law and Natural Justice*, St. Martin's, 1998; ver también Ahmed Shehabaldin y William M. Laughlin Jr., «Economic Sanctions against Iraq: Human and Economic Costs», *The International Journal of Human Rights*, vol. 3, nº 4, invierno 1999, pp. 1-18.

inmediatas, los efectos secundarios y los «daños colaterales» de las acciones militares. En este sentido, las guerras contemporáneas recuerdan más a la estrategia guerrera de los nómadas que a la de las naciones sedentarias o a las guerras territoriales de «conquista y anexión» de la época moderna. En palabras de Zygmunt Bauman:

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 que pongan trabas a la movilidad y el potencial de maniobra de los sedentarios.⁵²

Esta nueva era es la de la movilidad global. Una de sus principales características es que las operaciones militares y el ejercicio del derecho a matar ya no son monopolio único de los Estados, y que el

52. Zygmunt Bauman, «Wars of the Globalization Era», *European Journal of Social Theory*, vol. 4, n° 1, 2001, p. 15. «Como están muy alejados de sus "objetivos", alejándose de aquellos que golpean demasiado rápido para poder constatar la devastación que provocan y la sangre que derraman, los pilotos convertidos en ordenadores rara vez tienen la oportunidad de mirar a sus víctimas a la cara ni de repasar la miseria que siembran a su paso», *Ibid.*, p. 27. Ver también «Penser la guerre aujourd'hui», *Cahiers de la Villa Gillet*, n° 16, 2002, pp. 75-152.

«ejército regular» ya no es el único medio capaz de ejecutar esas funciones. La afirmación de una autoridad suprema en un espacio político particular no es fácil; en lugar de esto, se dibuja un *patchwork* de derechos de gobierno incompletos que se solapan, se encabalgan, donde abundan las distintas instancias jurídicas *de facto* geográficamente entrelazadas, las diversas obligaciones de fidelidad, las soberanías asimétricas y los enclaves.⁵³ En esta organización heterónima de derechos territoriales y de reivindicaciones no tiene ningún sentido insistir sobre las distinciones entre los campos políticos «internos» y «externos» separados por líneas claramente marcadas.

Tomemos el ejemplo de África. La economía política del Estado ha cambiado de forma espectacular durante el último cuarto del siglo xx. Numerosos Estados africanos ya no pueden reivindicar un monopolio sobre la violencia y los medios de coerción en su territorio; ni sobre los límites territoriales. La propia coerción se ha convertido en un producto de mercado. 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.

53. Achille Mbembe, «At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa», *Public Culture*, 12, 2000, pp. 259-284.

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. Estados vecinos y grupúsculos rebeldes alquilan ejércitos a los Estados pobres. La violencia no gubernamental conlleva dos recursos coercitivos decisivos: trabajo y minerales. Cada vez más, la amplia mayoría de los ejércitos se compone de ciudadanos-soldado, niños-soldado, soldados y corsarios.⁵⁴

Al lado de los ejércitos ha emergido aquello a lo que, siguiendo a Gilles Deleuze y Félix Guattari, podemos referirnos como *máquinas de guerra*.⁵⁵ Estas máquinas se componen de facciones de hombres armados que se escinden o se fusionan según su tarea y circunstancias. Organizaciones difusas y polimorfos, las máquinas de guerra se

54. En el derecho internacional, los «corsarios» (*privateers*) se definen como «navíos pertenecientes a propietarios privados que navegan bajo la autorización de una patente de corso, lo que les permite poder de llevar a cabo todas las formas de hostilidad permitidas en alta mar por los usos de la guerra». Empleo aquí este término para designar las formaciones armadas que actúan independientemente de toda sociedad políticamente organizada, ya que sea bajo la máscara de un Estado o no. Ver Janice Thompson, *Mercenaries, Pirates, and Sovereigns*, Princeton University Press, 1997.

55. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Mil mesetas*, Pre-Textos, 1994.

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). 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. Las máquinas de guerra funcionan tomando prestado de los ejércitos habituales, aunque incorporan nuevos elementos bien adaptados al principio de segmentación y de desterritorialización. Los ejércitos habituales, por su parte, pueden apropiarse fácilmente de ciertas características de las máquinas de guerra.

Una máquina de guerra combina una pluralidad de funciones. Tiene los rasgos de una organización política y de una sociedad mercantil. Actúa mediante capturas y depredaciones y puede alcanzar enormes beneficios. Para permitir la extracción de carburante y la exportación de recursos naturales localizados en el territorio que controlan, las máquinas de guerra forjan conexiones directas con redes transnacionales. Éstas han emergido en África durante el último cuarto del siglo xx en relación directa con la erosión de la capacidad del Estado postcolonial para construir los fundamentos económicos de la autoridad y el orden público. Esta capacidad suponía el aumento de

los ingresos y el mando y la regulación del acceso a los recursos naturales dentro de un territorio definido. A mediados de la década de 1970, emerge una línea claramente definida entre inestabilidad monetaria y fragmentación espacial. En la década de 1980, la brutal experiencia de la pérdida de valor de la moneda se vuelve cada vez más frecuente, y varios países sufren ciclos de hiperinflación (que pueden llegar incluso al reemplazo de la moneda). Durante las últimas décadas del siglo xx, la circulación monetaria ha influenciado al Estado y a la sociedad al menos de dos formas diferentes.

En primer lugar, asistimos a la evaporación general de la liquidez y su concentración gradual en ciertos canales cuyo acceso está sometido a condiciones cada vez más draconianas. Como consecuencia, el número de individuos dotados de medios materiales de control, convertidos en dependientes por la creación de deudas, decrece abruptamente. Históricamente, crear y mantener la dependencia mediante el mecanismo de la deuda siempre ha sido un aspecto central tanto de la producción de las personas como de la constitución de la relación política.⁵⁶ Dichas relaciones son primordiales para determinar el valor de las

56. Joseph C. Miller, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, University of Wisconsin Press, 1988, en particular, los capítulos 2 y 4.

personas y juzgar su utilidad. Cuando su valor y su utilidad no son demostradas, pueden verse relevados al estatus de esclavos, peones o clientes.

En segundo lugar, el flujo controlado y el control de los movimientos de capitales en las zonas en las que se extraen recursos específicos hacen posible la formación de enclaves económicos y modifica la antigua relación entre las personas y las cosas. Por otra parte, la concentración de actividades relacionadas con la extracción de recursos valiosos en estos enclaves los convierte en espacios privilegiados de guerra y de muerte. La propia guerra se ve alimentada por el aumento de la venta de los productos extraídos.⁵⁷ Emergen nuevas relaciones entre guerra, máquinas de guerra y extracción de recursos.⁵⁸ Las máquinas de guerra están implicadas en la constitución de economías altamente transnacionales, locales o regionales. A menudo, el derrumbe de las instituciones políticas oficiales bajo la presión de la

57. Ver Jakkie Cilliers y Christian Diatrach (dirs.), *Angola's War Economy: The Role of Oil and Diamonds*, Institute for Security Studies, 2000.

58. Ver, por ejemplo, «Rapport du Groupe d'experts sur l'exploitation illégale des ressources naturelles et autres richesses de la République démocratique du Congo», Informe de la Naciones Unidas n° 2, 2001, p. 357, Secretario General del Consejo de Seguridad, 12 de abril. Ver también Richard Snyder, «Does Lootable Wealth Breed Disorder? States, Regimes, and the Political Economy of Extraction» (comunicación).

violencia tiende a conllevar la formación de economías de milicias. Las máquinas de guerra (milicias o movimientos rebeldes, en este caso) se convierten rápidamente en mecanismos depredadores extremadamente organizados, que aplican tasas en los territorios y las poblaciones que ocupan y cuentan con el apoyo, a la vez material y financiero, de redes transnacionales y de diásporas.

En relación con la nueva geografía de la extracción de recursos, asistimos al nacimiento de una forma inédita de gobernabilidad que consiste en la *gestión de multitudes*. La extracción y el pillaje de recursos naturales por las máquinas de guerra van parejos a las tentativas brutales de inmovilizar y neutralizar espacialmente categorías completas de personas o, paradójicamente, liberarlas para forzarlas a diseminarse en amplias zonas que rebasan los límites de un Estado territorial. En tanto que categoría política, las poblaciones son más tarde disgregadas entre rebeldes, niños-soldado, víctimas, refugiados, civiles convertidos en discapacitados por las mutilaciones sufridas o simplemente masacradas siguiendo el modelo de los sacrificios antiguos, mientras que los «supervivientes», tras el horror del éxodo, son encerrados en campos y zonas de excepción.⁵⁹

59. Ver Loren B. Landau, «The Humanitarian Hangover:

Esta forma de gobernabilidad difiere del *mando* colonial.⁶⁰ Las técnicas de ejercicio de la autoridad policial y de disciplina, la elección entre obediencia y simulación que caracteriza el potentado colonial y postcolonial se sustituyen gradualmente por una alternativa más trágica, dado su extremismo. 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.⁶¹ Si el poder depende siempre de un estrecho control sobre los cuerpos (o sobre su concentración en campos), las nuevas tecnologías de destrucción no se ven tan afectadas por el hecho de inscribir los cuerpos en el interior de aparatos disciplinarios como por inscribirlos, llegado el momento, en el orden de la economía máxima, representado hoy por la «masacre». Por su parte, la generalización de la inseguridad ha acrecentado la distinción entre aquellos que llevan

Transnationalization of Governmental Practice in Tanzania's Refugee-Populated Areas», *Refugee Survey Quarterly*, vol. 21, nº 1, 2002, pp. 260-299; especialmente, pp. 281-287.

60. Sobre el *mando*, ver A. Mbembe, *On the Postcolony*, University of California Press, 2001, cap. 1-3.

61. Ver Leisel Talley, Paul B. Spiegel y Mona Girgis, «An Investigation of Increasing Mortality among Congolese Refugees in Lugufu Camp, Tanzania, May-June 1999», *Journal of Refugee Studies*, vol. 4, nº 4, 2001, pp. 421-427.

armas y aquellos que no las llevan (ley de reparto de armas). 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. En el caso en el que los disidentes armados no se hagan con el poder del Estado de forma completa, provocan particiones nacionales y consiguen controlar regiones enteras, administradas bajo el modelo del feudo, especialmente cerca de los yacimientos de minerales.⁶²

Las formas de matar varían poco. En el caso particular de las masacres, los cuerpos sin vida son rápidamente reducidos al estatus de simples esqueletos. Desde ese momento, su morfología se inscribe en el registro de una generalidad indiferenciada: simples reliquias de un duelo perpetuo, corporalidades vacías, desprovistas de sentido, formas extrañas sumergidas en el estupor. En el caso del genocidio ruandés —en el que un gran

62. Ver Tony Hodges, *Angola: From Afro-Stalinism to Petro-Diamond Capitalism*, James Currey, 2001, cap. 7; Stephen Ellis, *The Mask of Anarchy: The Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War*, Hurst & Company, 1999.

número de esqueletos fueron al menos mantenidos en un estado visible, o fueron exhumados—lo que resulta chocante es la tensión entre la petrificación de los huesos, su extraña frialdad por un lado y, por otro, su obcecada voluntad de crear sentido, de querer decir algo.

En esos trozos de osamenta impasible parece no haber rastro de ataraxia: nada más que el rechazo ilusorio de la muerte que ya ha ocurrido. En otros casos, cuando la amputación física sustituye a la muerte inmediata, ésta abre la vía a técnicas de incisión, de ablación o de escisión que también tienen el hueso por objetivo. Los rastros de esta cirugía «demiúrgica» persisten durante largo tiempo —en formas humanas vivas, es cierto, pero cuya integridad física ha cedido lugar a piezas, fragmentos, pliegues, inmensas heridas difíciles de cicatrizar. Su función consiste en mantener a la vista de la víctima y de la gente de su alrededor el mórbido espectáculo que ha tenido lugar.

Del gesto y del metal

Volvamos al ejemplo de Palestina, en el que se enfrentan dos lógicas aparentemente irreconciliables: la *lógica del mártir* y la *lógica de la supervivencia*. Examinando estas dos lógicas, querría poner de relieve los dos problemas gemelos de la

muerte y el terror por una parte, y del terror y la libertad por otro.

En la confrontación de estas dos lógicas, el terror y la muerte no se sitúan en distintos lugares. Terror y muerte están en el centro de cada una. Tal y como nos recuerda Elías Canetti, el superviviente es aquel que ha caminado por el sendero de la muerte, se ha visto a menudo entre aquellos que han caído, pero todavía sigue vivo. O, más concretamente, el superviviente es aquel que ha peleado contra una jauría de enemigos y ha logrado no sólo escapar, sino matar al atacante. Por ello, en gran medida, matar constituye el primer grado de la supervivencia. Canetti subraya el hecho de que, según esta lógica, «cada uno es el enemigo del otro».⁶³ De forma todavía más radical, el horror experimentado durante la visión de la muerte se torna en satisfacción cuando le ocurre a otro. Es la muerte del otro, su presencia en forma de cadáver, lo que hace que el superviviente se sienta único. Y cada enemigo masacrado aumenta el sentimiento de seguridad del superviviente.⁶⁴

La lógica del mártir procede según distintas vías. Se ve encarna por la figura del «kamikaze», que suscita gran número de interrogantes. ¿Qué

63. Elías Canetti, *Masa y poder*, Alianza, 1995. p. 223.

64. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2009.

diferencia intrínseca existe entre el hecho de matar con un helicóptero misil o un tanque y hacerlo con el propio cuerpo? ¿La distinción entre las armas utilizadas para dar la muerte impiden acaso el establecimiento de un sistema de intercambio general entre el modo de matar y el modo de morir? El kamikaze no lleva uniforme de soldado y no exhibe armas. El candidato a mártir acorralla a su objetivo; el enemigo es una presa a la que tiende una trampa. La elección del lugar de la emboscada es significativa: parada de autobús, cafetería, discoteca, plaza del mercado, *checkpoint*, carretera... En definitiva, espacios de la vida cotidiana.

A la localización de la emboscada se añade la trampa del cuerpo. El candidato a mártir transforma su cuerpo en máscara, escondiendo el arma a punto de ser activada. A diferencia del tanque o del misil, claramente visibles, el arma contenida en el envoltorio del cuerpo es invisible. Así disimulada, constituye una parte de ese cuerpo. Está ligada a él de forma tan íntima que, en el momento de la detonación, lo aniquila. El cuerpo del portador se lleva consigo el cuerpo de otros, cuando no los deja reducidos a pedazos. El cuerpo no sólo esconde un arma: el cuerpo se *transforma* en arma, y no en un sentido metafórico sino literal, balístico.

En este caso particular, mi muerte va pareja a la muerte del Otro. Homicidio y suicidio se llevan

a cabo en una única acción. Y en gran medida, resistencia y autodestrucción son sinónimas. Dar la muerte es, por tanto, reducir al otro y a sí mismo al estatus de pedazos de carne inertes y dispersos, ensamblados con dificultad antes del entierro. En este caso, la guerra es una *guerra cuerpo a cuerpo*. Matar requiere acercarse tanto como sea posible al cuerpo del enemigo. Para provocar la explosión de la bomba, hay que resolver la cuestión de la distancia, a través del juego de la proximidad y del disimulo.

¿Cómo interpretar esta forma de esparcir la sangre, en la cual mi muerte no es únicamente mía sino que va acompañada de la muerte del Otro?⁶⁵ ¿En qué difiere de la muerte infligida por un tanque y un misil, en un contexto en el que el coste de mi supervivencia está calculado en función del hecho de que soy capaz de matar a otro y estoy listo para ello? En la lógica del «mártir», la voluntad de morir se fusiona con la de llevarse al enemigo consigo, es decir, eliminar toda posibilidad de vida para todos; lógica aparentemente contraria a aquella que consistía en querer imponer la muerte a los demás, siempre y cuando se preservara la propia. Canetti describe el momento de la supervivencia como un momento de poder.

65. M. Heidegger, *Ibid.*

El triunfo consiste precisamente en la posibilidad de estar aquí cuando los otros (el enemigo) ya no están. Así es cómo generalmente se entiende la lógica del heroísmo: consiste en ejecutar a los demás mientras se mantiene a distancia la muerte propia.

Pero en la lógica del mártir emerge una nueva *semiosis* del asesinato. No está necesariamente fundada sobre una relación entre forma y materia. Ya lo he indicado: el cuerpo deviene aquí el uniforme mismo del mártir. Pero el cuerpo como tal no sólo es un objeto de protección contra el peligro y la muerte. El cuerpo en sí mismo no tiene poder ni valor. El poder y el valor del cuerpo resultan de un proceso de abstracción basado en el deseo de eternidad. En este sentido, el mártir, al haber establecido un instante de supremacía en el que el sujeto triunfa sobre su propia mortalidad, puede percibirse como habiendo trabajado bajo el signo del futuro. En otros términos, en la muerte, el futuro se desvanece en el presente.

En su deseo de eternidad, el cuerpo sitiado pasa por dos fases. Primero es transformado en cosa insignificante, en materia maleable. Después, la forma en la que es conducido a la muerte —el suicidio— le otorga su significación última. La materia del cuerpo, o más bien la materia que *es* el cuerpo, se ve investida de propiedades que no pueden deducirse de su carácter de cosa,

sino de un *nomos* trascendental, fuera de él. El cuerpo se convierte en una pieza de metal cuya función es, a través del sacrificio, traer vida eterna al ser. Se duplica él mismo y, en la muerte, escapa literalmente y metafóricamente al estado de sitio y a la ocupación.

Déjeme analizar, para concluir, la relación entre terror, libertad y sacrificio. Martin Heidegger muestra que el *ser para la muerte* humano es la condición de toda verdadera libertad humana.⁶⁶ O, por decirlo de otra forma, soy libre de vivir mi propia vida únicamente porque soy libre de morir mi propia muerte. Mientras que Heidegger otorga un estatus existencial al *ser para la muerte* y lo considera una manifestación de libertad, Georges Bataille sugiere que «la muerte [en el sacrificio] en realidad no revela nada».⁶⁷ No es sólo la absoluta manifestación de la negatividad, es también una comedia. Para Bataille, la muerte revela el lado animal del sujeto humano, al cual se refiere también como a su «ser natural». «Para que el hombre finalmente se revele a sí mismo, debería morir, pero tendría que hacerlo viviendo

66. Ibid.

67. Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, vol. 12, Gallimard, 1988, *Année 1955 – Hegel, la mort et le sacrifice*, p. 336.

—mirándose dejar de ser»,⁶⁸ añade. En otras palabras, el sujeto humano debe estar plenamente vivo en el momento de su muerte para disponer de plena consciencia, para vivir teniendo el sentimiento de estar muriendo: «la misma muerte debería convertirse en consciencia (de sí) en el mismo momento en que destruye el ser consciente. Es, de alguna forma, lo que tiene lugar (al menos, lo que está a punto de tener lugar, o que tiene lugar de forma fugitiva, inasible), mediante un subterfugio. En el sacrificio, el sacrificador se identifica con el animal herido de muerte. De esta forma se muere viendo morir, e incluso, de alguna forma, por voluntad propia, con todas las fuerzas con el arma del sacrificio. ¡Pero es un engaño!»⁶⁹ y para Bataille, éste es, más o menos, el medio por el cual el sujeto humano «se engaña voluntariamente».⁷⁰

¿De qué forma se relaciona la noción de juego y de engaño con el kamikaze? No hay duda de que en su caso, el sacrificio consiste en la espectacular ejecución de sí, en devenir su propia víctima (sacrificio de sí mismo). El auto-sacrificado procede de forma que toma el poder de su propia muerte y opera un acercamiento frontal. Este poder puede

68. Ibid.

69. Ibid.

70. Ibid., p. 337.

proceder de la creencia en la continuidad del ser pese a la destrucción de su propio cuerpo. El ser es concebido como existente fuera de nosotros. El sacrificio de sí mismo consiste aquí en el rechazo a una doble prohibición: la de la autoinmolación (suicidio) y la del asesinato. No obstante, a diferencia de los sacrificios, no hay animal que sirva de víctima por substitución. La muerte adquiere aquí un carácter de transgresión pero, a diferencia de la crucifixión, no tiene dimensión expiatoria. De hecho, una persona muerta no puede reconocer a su asesino, quien también ha muerto. ¿No implica esto que la muerte se manifiesta aquí como pura aniquilación y pura nada, exceso y escándalo?

Ya se observen bajo una perspectiva de esclavitud o de ocupación colonial, muerte y libertad están irrevocablemente relacionadas. Como hemos visto, el terror es un rasgo que define tanto a los Estados esclavistas como a los regímenes coloniales contemporáneos. Los dos regímenes constituyen también instancias y experiencias específicas de ausencia de libertad. Vivir bajo la ocupación contemporánea es experimentar de forma permanente la «vida en el dolor»: estructuras fortificadas, puestos militares, barreras incesantes; edificios ligados a recuerdos de humillación, interrogatorios, palizas, toques de queda que mantienen prisioneros a centenares de miles de personas en

alojamientos exigüos desde el crepúsculo al alba; soldados patrullando las calles oscuras, asustados por su propia sombra; niños cegados por balas de caucho; padres humillados y apaleados delante de su familia; soldados orinando en las barreras, disparando sobre las cisternas para distraerse; cantando eslóganes agresivos, golpeando las frágiles puertas de hojalata para asustar a los niños, confiscando papeles, arrojando basura en mitad de una residencia vecina; guardas fronterizos que vuelcan una parada de legumbres o cierran las fronteras sin razón; huesos rotos; tiroteos, accidentes mortales... Una cierta forma de locura.⁷¹

En tales circunstancias, el rigor de la vida y las duras pruebas (juicio a muerte) están marcados por el exceso. Aquello que enlaza terror, muerte y libertad es una noción *extática* de la temporalidad y de la política. El futuro, aquí, puede ser auténticamente anticipado, pero no el presente. El propio presente no es más que un momento de visión: una visión de la libertad todavía no alcanzada. La muerte en el presente es el mediador de la redención. Lejos de percibirse como un encuentro con un límite, una barrera, se percibe como

71. Para lo que precede, ver Amira Hass, *Drinking the Sea at Gaza: Days and Nights in a Land under Siege*, Henry Holt, 1996.

una «solución al terror y a la servidumbre». ⁷² Tal y como apunta Gilroy, esta preferencia de la muerte a la servidumbre constituye un comentario sobre la propia naturaleza de la libertad (o su ausencia). Si esta ausencia es la naturaleza misma de lo que significa, para el esclavo o el colonizado, el hecho de existir, la misma ausencia es también precisamente el medio que tiene de tener en cuenta su propia mortalidad. Refiriéndose a la práctica del suicidio individual o colectivo de los esclavos rodeados por cazadores de esclavos, Gilroy sugiere que la muerte, en este caso, puede representarse como un acto deliberado, ya que la muerte es precisamente aquello por lo cual y sobre lo cual tengo poder. Pero es también ese espacio en el que operan la libertad y la negación.

Conclusión

En este ensayo he argumentado que las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte (política de la muerte) reconfiguran profundamente las relaciones entre resistencia, sacrificio y terror. He intentado demostrar que

72. «Este recurso a la muerte como solución al terror y a la servidumbre y como posibilidad para obtener una libertad definitiva», P. Gilroy, op. cit., p. 95.

la noción de biopoder es insuficiente para reflejar las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte. Además, he utilizado las nociones de política de la muerte y de poder de la muerte, para reflejar los diversos medios por los cuales, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo de una destrucción máxima de las personas y de la creación de *mundos de muerte*, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de *mueertos-vivientes*. El ensayo subraya también algunas de las topografías reprimidas de la crueldad (plantación y colonia, en particular) y sugiere que el poder de la muerte nubla las fronteras entre resistencia y suicidio, sacrificio y redención, mártir y libertad.