



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

La comunalidad como alternativa ante la necropolítica

**Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía**

**Presenta:
Dyanel Barreto González Salceda**

**Asesora:
Dra. María América Luna Martínez**

Toluca, Estado de México, 2023

Índice

Introducción	1
Capítulo 1. “Que se mueran los feos”	3
1.1 Pelo malo	4
1.2 La suerte de la fea la bonita la desea	6
1.3 Todo por servir se acaba... y acaba por no servir	11
1.4 Que se mueran los feos	14
1.5 Mátenme porque me muero	16
Capítulo 2. Necropolítica a la mexicana	23
2.1 México lindo y que herido	24
2.2 Esos putos monos hijos de su pinche madre (México como necrocampo)	27
2.3 Hacer morir	33
2.3.1” Declaro la guerra en contra de mi peor enemigo que es” (La guerra contra el narcotráfico)	33
2.3.2 Nos faltan 43 (La desaparición forzada)	34
2.3.3 La maté porque era mía (El feminicidio)	37
2.4. Dejar Morir	40
2.4.1 No te desanimes, mátate (El suicidio)	40
2.4.2 Chivito en precipicio (El linchamiento)	42
2.4.3 Y también la lluvia (Ecocidio y los bienes estratégicos para la vida)	44
Capítulo 3.	48
Diálogos sobre la vida y la muerte, en torno al platón...de tacos	
Consideraciones del presente capítulo	48
3.1 Diálogo primero Para que tengan vida y vida en abundancia	50
3.2 Diálogo segundo Tú, yo, buscando huellas para hacer camino.	61
3.3 Diálogo tercero Estaban desnudos y no se avergonzaban	72
3.4 Diálogo cuarto Tómame esta botella conmigo (A manera de conclusión)	81
Bibliografía	88

Introducción

Quizá nunca como ahora el ser humano ha estado tan cerca de alcanzar la inmortalidad al mismo tiempo que la destrucción absoluta. Nunca como ahora, el avance científico-tecnológico ha traído tantos beneficios como herramientas de aniquilación. Alcanzar la vida eterna o anularla es la paradoja actual. Pero esta tensión aparente permea en cada ámbito del quehacer humano, y pone en entredicho categorías, modos de vida, de relación-interacción que hasta hoy sostenían la estructura que daba sentido al mundo. De la misma manera y en medio de esta incertidumbre, las expresiones de dominio, violencia y exterminio son cada vez más visibles, cotidianas y enunciadas desde la teatralidad. Aquí pues, se hace necesario reflexionar, criticar y analizar la complejidad actual. Para tal efecto en el presente trabajo es que se ha decidido tomar el concepto de “Necropolítica”, como herramienta de análisis, en un momento donde la vida pierde importancia y deviene en una mera moneda de cambio. Pero, además, se entiende necropolítica como una lógica perversa que impone la violencia, el dolor y la muerte como instrumento de dominación política. Piensa la tortura, el exterminio y el despojo de la dignidad humana como métodos de control de grupos, colectivos y minorías sociales, políticas o étnicas, en este contexto la exhibición de la violencia y muerte se convierten en un campo de disputa por la dominación teórica de las sociedades.

De tal modo que detenerse a pensar la necropolítica en sus dos dimensiones es de cierta manera detenerse a pensar el mundo, a ponerlo en duda y buscar nuevas prácticas que permitan hacer frente a este contexto, puesto que, pensar el mundo es también transformarlo, y quizá, de un modo más radical.

Así, la presente tesis se divide en tres momentos

1. Explicación.
2. Ilustración
3. Llamado a la acción.

En el primer capítulo se pretende mostrar la pertinencia del concepto de necropolítica, así como aportar a su consistencia y desarrollo partiendo de la propuesta de Foucault, Mbembe, Agamben, Esposito, y Zayak Valencia, se elaborará el paso vinculante entre la Biopolítica, el Biopoder y la Necropolítica. De la misma manera se intentará abordar la Necropolítica en sus dos dimensiones, tanto como método de análisis de la realidad, así como forma en la que el poder se ejerce, es decir, como política implementada y en desarrollo.

En un segundo capítulo se ha retomado el contexto mexicano como forma de ilustración a lo propuesto en el primer capítulo, y se ha tomado a México por considerar que es el campo que permite sustentar prácticamente lo expuesto teóricamente por los autores antes mencionados. Además, el contexto de violencia, crisis social, económica política y cultural que atraviesa el país, lo hace pertinente desde la teoría de la necropolítica. Pero, se ha retomado el caso mexicano, dado que según parece, o al menos así se muestra, México es históricamente aquel espacio en el que o nada pasa o en el que todo puede ocurrir. De tal modo que México parece ser un campo cuya experiencia e historia en el principio de incertidumbre visto este como propensión al caos, permite pues, un análisis más eficiente y concreto, pero también un punto de partida para enunciar algunas alternativas o nuevas formas de relación y ejercicio del poder.

Finalmente, el tercer capítulo pretende concentrar la propuesta práctica, ética y pedagógica que surge de la comunalidad, y presentar esta como alternativa ante la necropolítica y el contexto de violencia. Se ha elegido para ello, que el tercer capítulo sea elaborado a modo de diálogo, para permitir un vínculo con otras formas de expresión tales como la literatura, la oralidad y el espacio de construcción colectiva. Aunque pudiera parecer que el tercer capítulo carece de rigor o sustento, es en realidad la base de toda la investigación, y dada la propuesta aquí presentada, desarrollarlo de este modo es únicamente un acto de coherencia con dicha propuesta y una pequeña muestra de lo que se pretende lograr.

Capítulo 1

Que se mueran los feos

¿Qué caso tiene la vida si no puedo ser apuesto?”
Howl en El increíble castillo vagabundo de Hayao Miyazaki

Tomando como punto de partida la reflexión foucaultiana sobre la Biopolítica, es decir, la administración de la vida por parte del Estado, en donde la vida se ha convertido en capital político y económico, reducido a recurso natural o capital humano, además de ser el campo en donde se desarrollan estrategias de mercado y del ejercicio del poder sobre todo económico y bélico, es que el filósofo camerunés Achille Mbembe propone el concepto de Necropolítica, no necesariamente como contrario a la Biopolítica sino como la parte más perversa, violenta y tecnificada de la misma.

La Necropolítica podría decirse, hace referencia a las depredaciones de la política neoliberal. En este sentido, el presente capítulo tiene como objetivo introducir y analizar el concepto de necropolítica, no únicamente desde el contexto de Mbembe, sino, sobre todo, desde un contexto latinoamericano que es donde según se mostrará, el ejercicio de la necropolítica se despliega en expresiones que el propio Mbembe no alcanzó a visibilizar o imaginar.

“Que se mueran los feos” es posiblemente un título peculiar en un trabajo de esta naturaleza, por lo que es pertinente hacer mención que dicho título no es gratuito, sino que muestra la forma en la que se procura desarrollar y estructurar el presente texto. Desde ya el título deja ver el cariz latinoamericano o más específicamente mexicano, con el que se pretende construir un discurso desde los márgenes, apostando por las posibilidades que el lenguaje abre al decirse no solamente desde los términos o categorías puramente abstractas, sino también a partir de un hablar cotidiano, concreto

y que refleja parte de una realidad a veces ignorada, pero que ofrece elementos suficientes para la reflexión filosófica, aunque sea un filosofar desde la indigencia.

Así, los cinco apartados en los que el capítulo se divide (Pelo malo, La suerte de la fea la bonita la desea, Todo por servir se acaba... y acaba por no servir, Que se mueran los feos y Mátenme porque me muero), comienzan haciendo referencia a términos o frases de uso cotidiano y popular que irán desembocando en una reflexión más profunda del tema y de la realidad de la necropolítica como ejercicio también cotidiano y voraz. En ese sentido las frases tomadas del lenguaje común serán empleadas a modo de “categorías” que buscan hacer más claro y cercano aquello que pudiera resultar confuso o abstracto en demasía.

Ejemplo de lo anterior, es el concepto de “Feo”, que no únicamente será aplicado como elemento opositor en la dialéctica belleza/fealdad, sino que, además, denomina a todo aquello y sobre todo a quienes han sido relegados a los márgenes. Al otro distinto asumido como enemigo no ya por criterios estéticos o económicos, sino por conveniencia. Es feo en tanto es útil que lo sea, en tanto consumidor ávido de belleza que, “Por miedo a verse caducados, las mujeres y los hombres (*Feos*) se tiñen el cabello, y los cuarentones hacen deporte para conservar la línea. ‘¿Qué debo hacer para embellecerme?’”, reza el título de una revista que apareció recientemente en el mercado, la cual se jacta en su publicidad de mostrar cómo ‘parecer joven y hermoso de momento y de forma duradera’ (Tiqqun, 2012: 36). Feo o feos denominan cierta condición de ser y estar en el mundo, pero condición impuesta y perfilada y, en último momento, asumida como necesaria si se quiere tener algún lugar en el mundo al que se desea pertenecer.

1.1 “Pelo malo”

Pelo malo es una frase común que se usa en América Latina y el Caribe para referirse a todas aquellas personas cuyo cabello es rizado, crespo, colucho, chino, en otras palabras, que tienen señales de herencia africana y más propiamente del África negra, diferenciándolo así del “pelo bueno”, es decir, el cabello lacio al estilo “europeo”. La cuestión puede parecer banal, sin embargo, no lo es. En países como República

Dominicana o Venezuela esto cobra un carácter de conflicto social cuya complejidad va más allá de la típica oposición blanco/negro. “Pelo malo” es una metáfora que refleja no sólo la problemática del racismo y discriminación, sino también de las secuelas postcoloniales.

La cineasta venezolana Mariana Rondón en su filme “Pelo malo”, refleja de manera cruda y magistral las implicaciones que la frase tiene, extendiendo el sentido más allá de la condición capilar, mostrando la necesidad cultural de esconder lo “feo”, “lo negro”, lo que como diría Elena Garro: “Yo quería investigar por qué las cosas tienen un revés, entonces, me parecía que te enseñaban lo bonito, y escondían lo feo, que el revés era lo feo y lo escondían para que la gente creyera que todo era bonito, pero no era cierto”. Así, según los estándares dejados por la cultura colonial, el “pelo malo” es lo feo, lo que hay que negar, lo africano, lo indígena, lo femenino, lo infantil, lo sexualmente diverso. Dice Mariana Rondón en una entrevista:

El término “pelo malo” es algo muy común. El origen del término es muy ofensivo. Es muy racista. Pero también es cierto que, en Latinoamérica, estamos tan mezclados, que en cada familia hay alguien con “pelo malo”. La segunda industria más rentable, después del petróleo, es alisar el cabello. Porque aquí todo el mundo quiere tener el pelo liso¹.

Esto apenas enuncia la problemática. Por supuesto que no es un fenómeno nuevo el de despreciar o negar los rasgos raciales o culturales propios en pro de una inclusión en los roles sociales estereotipados. Tampoco es novedad que a lo largo de la historia culturas hegemónicas impongan una cierta forma de ser, ciertos estilos de vida que delimiten, bajo una ideología definida, los comportamientos sociohistórico-culturales sobre los que se deben desarrollar los pueblos periféricos.

Lo que resulta interesante saber, es la forma en la que los mecanismos impuestos de marginación y reglamentación son asumidos de forma positiva, es decir que son más sutiles y por tanto son casi imperceptibles. Por ejemplo, como refiere Tiqqun en torno a

¹ Entrevista dada por Mariana Rondón en 2015 para losmulatos.com consultado el 26 de julio de 2018 y disponible en: <https://www.losmulatos.com/2018/07/pelo-bueno-pelo-malo-una-mirada-sobre.html>

las riquezas producidas por el capitalismo, “Es más que cierto que el capitalismo ha creado riquezas, pues las ha encontrado justo donde nadie las veía. Es así como, por ejemplo, creó la belleza, la salud o la juventud en cuanto a riquezas, es decir, en cuanto a cualidades que te poseen (Tiqqun, 2012: 64). Estas “cualidades que te poseen” se dan como una especie de dispositivos que permiten que quienes sean incluidos o sumados dentro de esta estructura, asuman la dominación como parte de las condiciones de estar en los adentros de tal o cual status. Dicho de otro modo, es el sometido que, no ignorando su condición, busca insertarse de cualquier modo en los adentros del discurso y el estilo de vida dominante, ya como parte de, o como marginado de, pero siempre en referencia a. Dice de cualquier modo, “¡Mientras sea feliz me importa un bledo si soy libre!” [...] y llama invariablemente “felicidad” a todo aquello a lo que se la encadena. (Tiqqun, 2012: 31).

1.2 La suerte de la fea la bonita la desea

En este caso “Bonita” es aquella cultura preeminente, hegemónica, que se presenta como paradigma y que, sin embargo, sólo puede presumir de su “belleza” en cuanto le es posible denostar o marginar a otras culturas. Pero aquellas culturas “feas”, es decir, periféricas, sometidas y marginadas, poseen virtudes y sobre todo bienes de los que la cultura bonita carece y por lo tanto buscará poseer a toda costa. Ya sean bienes estratégicos para la vida, como minerales, gas, petróleo, litio, bienes naturales como agua, madera, etc. e incluso, fuerza de trabajo, que la cultura bonita necesita para embellecerse, y finalmente, para sobrevivir. Ejemplo de ello son los procesos de colonización por parte de la Europa continental hacia América y África. Ahora bien, esta dialéctica belleza/fealdad no es en ese sentido una tensión que permita la armonía, es por el contrario una reducción binaria que apunta a la dominación, marginación y en un último momento el exterminio de lo diferente. Aunque si bien sobre esta tensión belleza/fealdad, Schmitt en *El concepto de lo político*, señala que

Si la distinción entre el bien y el mal no puede ser identificada sin más con las de belleza y fealdad, o beneficio y perjuicio, ni ser reducida a ellas de una manera directa, mucho menos debe poder confundirse la oposición amigo-enemigo con aquéllas. [...] El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo, no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea

existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo (Schmitt, 2009: 56-57).

Son estas distinciones, Bien/mal, Belleza/fealdad, las que permiten ir perfilando al enemigo como tal, es decir, al otro se le van atribuyendo ciertas condiciones que lo distinguen como amigo o enemigo (según convenga) y que resultan en los criterios requeridos para ejercer o dominio, exterminio o diplomacia de acuerdo se considere pertinente. Así, el enemigo o en este caso los feos, no lo son en sí, sino que se les va dotando de fealdad de acuerdo a los criterios políticos enunciados por quien se asume con derecho a diferenciar, o por quien diferenciando legitima el ejercicio del poder, la administración de la vida y de muerte sobre aquello que ha denominado como feo Así se comienza a configurar una cierta dictadura de la belleza, de modo tal que “esta dictadura de la belleza es también la dictadura de la fealdad. Aquélla no significa la hegemonía violenta de un determinado paradigma de la belleza, sino de forma mucho más radical la hegemonía del simulacro físico como forma de objetividad de los seres. Así entendida, puede verse que nada prohíbe a semejante dictadura extenderse a todos, guapos, feos o indiferentes”. (Tiqqun, 2012: 72). Donde tanto belleza como fealdad, no se distinguen en función de elementos o atributos “naturales” sino, se les va dotando de belleza o fealdad de acuerdo a los intereses o conveniencias del discurso hegemónico neoliberal que, en este caso, ejerce como el productor tanto de belleza como de fealdad. Y de la misma manera se entiende que, esta dictadura de la belleza no es ya una opresión de lo bello sobre lo feo sin más, sobre todo es una gestión de los cuerpos (vacíos de contenido) donde el simulacro funciona como subjetivación hegemónica, es decir, se van adecuando cuerpos y subjetividades como mercancías que exige la demanda dominante.

En ese sentido se puede ver que, en el florecimiento y desarrollo de las distintas culturas hay rasgos que podríamos llamar comunes. Por ejemplo: Se apela a un mito fundacional que permite dar razón de ciertas actitudes. Tienen o desarrollan una lengua que sustenta su cosmovisión distinguiéndola así de otras. Pero hay un rasgo que puede ir en doble vía y que podría considerarse indispensable en toda cultura. Por una parte, la necesidad de distinguirse como cultura original y autóctona, lo que pone límites y marca diferencias (a

veces naturales, pero en la mayoría de los casos son más bien construcciones sociopolíticas) con otras sociedades o culturas.

A la vez, se da cierta delimitación al interior de la propia cultura, es decir, mientras se marcan diferencias con miembros de otras culturas, también se hace entre miembros pertenecientes a una misma. Diferencias físicas de género, económicas, políticas etc. “Todos somos iguales, pero no todos”. Es decir, como afirma Fanon, “El hombre no es humano sino en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, con el fin de hacerse reconocer por él. Mientras no lo reconoce el otro, sigue siendo el tema de su acción. De este otro, del reconocimiento por ese otro, dependen su valor y su realidad humanas. En ese otro se condensa el sentido de su vida. (Fanon, 180: 2009)

Así pues, estas diferencias permiten por supuesto la convivencia y el desenvolvimiento de culturas entre sí. Sin embargo, también inauguran la marginación, la tensión política e identitaria entre individuos y sociedades:

En la antigua Atenas, que hoy decimos fue la cuna de la democracia, quienes votaban y tomaban todas las decisiones eran los ciudadanos. Excluidos quedaban los esclavos, y las mujeres. [...] Así, por ejemplo, Aristóteles sostenía que mientras los griegos eran libres por naturaleza, los demás --los bárbaros-- eran esclavos por naturaleza” (González, 2008: 66).

Para los romanos, por ejemplo, su famosa *Pax* sirvió de justificación para su expansionismo opresor. En España con su reinvención del destino manifiesto pretexto de reconquista, se persigue, explota y expulsa a moros y judíos. Al tiempo que, en América, con afán civilizatorio y evangelístico se apropiaba de tierra, metales y vidas. Hace no mucho la avanzada de los Estados Unidos de América, con su carácter mesiánico, se movían librando al mundo de los enemigos de la libertad afirmando que: “Todos los hombres son dotados por su creador de derechos inalienables a la vida, la libertad y la felicidad” pero: “En realidad esto se refería solamente a los varones blancos y, según se aplicó en algunos casos a los varones blancos con propiedades”. (González, 2008: 66). En fin, en ejemplos se puede abundar, pero quizá el punto se hace ya evidente.

Que estas diferencias existan es inevitable. Pero también es cierto que en la gran mayoría de los casos estas reposan en una autodeterminación, responden pues, a una ideología² determinada que privilegia a quien la enuncia, a la vez que se va creando el sistema adecuado para perpetuar dicha ideología, dice Althusser, “La ideología comporta representaciones, imágenes, señales, etc., pero esos elementos considerados cada uno aisladamente no hacen la ideología: es su sistema, su modo de disponerse y combinarse los que le dan su sentido, es su estructura la que los determina en su sentido y función” (Althusser, 1974: 52). Así que puede afirmarse que esta actitud de negar lo otro como elemento primordial para la constitución de alguna cultura es parte de este sistema ideológico conformado en la tensión mencionada entre lo bello y lo feo. Del mismo modo, Fanon deja ver que el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación, “Las personas que están arriba de la línea de lo humano son reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con subjetividad y con acceso a derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas subhumanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por tanto, negada (Fanon, 2009). Así que dadas estas consideraciones se ejerce dominio y administración sobre los no humanos, y sobre los elementos no propios de la definición de lo humano, por ejemplo, el cuerpo contrario al alma, por mucho tiempo se consideró la parte no humana de lo humano, así que se puede disponer del cuerpo sin tocar lo propio humano.

Esto a su vez, permite el establecimiento de culturas que dominan sobre otras, claro está, no siempre de modo pacífico o de común acuerdo. Varias son las razones por las que esto es posible. Apelando a la historia se puede encontrar que las causas son ante todo políticas, económicas y militares. Hay aquellas culturas que mediante el uso del poderío militar han logrado instaurar sobre otras su dominio. Hay también las que mediante el juego de la especulación económica han logrado tal propósito. Otras, pretendiendo

² Si bien el término ideología puede enunciarse desde diversos posicionamientos, para fines de la presente investigación se seguirá la propuesta de Althusser, quien define la ideología primera y básicamente como “una ‘representación’ de la relación imaginaria entre individuos y sus condiciones reales de existencia”

validar políticas sociales, por ejemplo, la defensa de “Los derechos humanos” han creado mecanismos para, por un lado, establecer su potestad ante naciones menos influyentes y, por otro, limitar el desarrollo de aquellas que representan un peligro. O como lo propone Franz Hinkelammert

En efecto, los derechos humanos no son fines. La inversión de los derechos humanos se hace siempre transformándolos en el resultado de una acción medio-fin, en la cual se buscan los medios calculables para realizar el fin. Para que ellos sean un fin hay que objetivarlos. Sin embargo, como fines objetivados se transforman en instituciones. La institución se puede imponer y, en consecuencia, se puede realizar por medios calculables adecuados. La institución se identifica ahora con los derechos humanos y llega a ser democracia, mercado, competencia, eficiencia institucionalizada. Tomadas estas instituciones como fines, se buscan los medios para imponerlas. Solo que, al imponerlas, hay que violar los derechos humanos en nombre de los cuales precisamente se actúa. De modo que los derechos humanos como fines, devoran a los derechos humanos del ser humano concreto que están en el origen. Ocurre así la inversión de los derechos humanos, los cuales actúan ahora como un imperativo categórico para violar a los propios derechos humanos. (Hinkelammert, 2018: 131).

Este apropiamiento de conceptos tales como el de Derechos Humanos, el concepto de persona, ser humano, estado de derecho, soberanía etc. resultan en una elaborada y sistemática construcción de dispositivos que se enajena como fines en sí mismos. Cabe destacar que la acción violenta, económica, bélica, política o como en este caso a modo de dispositivos, es una generalidad a la hora de reproducir el modelo de ciudadano que se busca.

Lo que se juega en la guerra en curso son las formas-de-vida, es decir, para el Imperio, la selección, la gestión y la atenuación de las mismas. El dominio del Espectáculo sobre el estado de explicitación público de los deseos, el monopolio biopolítico de todos los saberes-poderes médicos, la contención de toda desviación a través de un ejército cada vez más nutrido de psiquiatras, coaches y otros benévolos “facilitadores”, el fichaje estético-policia de todos a partir de sus determinaciones biológicas, la incesante vigilancia más imperativa y continua de los comportamientos, la proscripción plebiscitaria de “la violencia”, todo esto entra dentro del proyecto antropológico, o más bien antropotécnico, del Imperio. Perfilar a los ciudadanos (Tiqqun, 2012: 18)

En el imperio cristiano, por ejemplo, la situación es evidente, todo aquel que no fuera europeo, blanco, varón, heterosexual, cristiano y poseyera bienes quedaba marginado, pero no sólo eso sino que su cuerpo y su vida no le pertenecían, le eran incautadas; dado

que sólo Dios las podría poseer y, claro está, como el emperador y el papa, es decir, la iglesia y el estado eran representantes de Dios en la tierra, pues, estos tenían la facultad divina de decidir sobre el destino de los súbditos, incluso de todos aquellos “infieles” que no accedieran a adoptar las condiciones establecidas. Ahora, este poder se prolonga hasta la edad moderna, la ciencia, la razón, el Estado, sin más, se presentan como entes poseedores y ejercedores del poder, hasta llegar al esplendor de la ideología capitalista que perdura hasta nuestros días.

1.3 “Todo por servir se acaba... y acaba por no servir”,

Esto define en gran manera la complejidad del sistema global en el que ahora parece desplazarse el mundo. Si bien, la multipolaridad política y económica se vislumbra, hay que reconocer que el capitalismo sigue en franco desarrollo de su proyecto hegemónico y en un ejercicio pleno de su soberanía.³ El rechazo por lo “feo” ha dado un vuelco que se vierte en distintas aristas. Hay a la vez una serie de discurso que pretende anteponerse al totalitarismo del capital, pero como bien lo ve Slavoj Žižek en su texto “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, estos discursos o expresiones multiculturales no son sino reacciones que tienen como fundamento la propia lógica del capital: En otras palabras, lo que los analistas políticos perciben (equivocadamente) como una “decepción frente al capitalismo” es, en realidad, una desilusión frente a un entusiasmo ético-político, para el cual no hay lugar en el capitalismo “normal” (Žižek, 1998: 11). A la hora de hablar de la modernidad capitalista se debe tomar como principal referente el “libre juego de las fuerzas del mercado”, donde los capitales privados deciden tanto las reglas del juego como aquellos que habrán de participar en él:

En este sentido preciso, el racismo posmoderno contemporáneo es el síntoma del capitalismo tardío multiculturalista, y echa luz sobre la contradicción propia del proyecto ideológico liberal-democrático. La "tolerancia" liberal excusa al Otro folclórico, privado de

³ Aquí el concepto de soberanía será definido en los términos en los que Mbembe propone en su texto “Necropolítica” La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder (Mbembe, 1999: 20), en otras palabras, soberanía es la libre decisión del Estado para dejar vivir o hacer morir.

su sustancia (como la multiplicidad de "comidas étnicas" en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro "real" por su "fundamentalismo", dado que el núcleo de la Otredad está en la regulación de su goce: el "Otro real" es por definición "patriarcal", "violento", jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras (Žižek, 1998: 13).

No hay, según parece, ámbito de la existencia que escape a la lógica del capital, a esta actividad extraccionista y necrófila. Del lado del "valor de uso" la devastación de los bienes naturales con fines de producción ha llegado a extremos de implicaciones catastróficas. Las nuevas modalidades de oferta y demanda no se basan ya en la producción y comercialización de bienes y servicios. Ahora es la vida, es decir, los recursos estratégicos para la vida los que se han capitalizado exponencialmente. Un apuntalamiento sistemático y estratégico para dominar y capitalizar la producción de tecnologías, los bienes naturales tales como el agua, y la producción de alimentos son apenas un ejemplo de hacia dónde se moviliza la nueva era del capital. Pero también, en terrenos más subjetivos, la intromisión del poder del capital se hace patente, teniendo como objetivo administrar la vida, incluso las energías más básicas deben pertenecerle, y así amalgama modales, códigos morales, expectativas espirituales y territorios. La consigna económica consiste en acumular la respiración y los fluidos, acumular vida.

Más atrás se mencionó el concepto de soberanía en cuanto ejercida por el poder del capitalismo. Este es un concepto desarrollado por Michel Foucault en *Genealogía del Racismo*. En este mismo texto se dejan ver dos conceptos que es necesario recuperar, *Biopolítica* y *Biopoder*. Biopolítica hace referencia a:

Podemos pues decir que, tras una primera toma de poder sobre el cuerpo que se efectuó según la individualización, tenemos una segunda toma de poder que procede en el sentido de la masificación. Se efectúa no en dirección al hombre-cuerpo, sino en dirección al hombre especie. Después de la anatomía política del cuerpo humano instaurada en el setecientos, a fines del siglo se ve aparecer algo que ya no es una anatómopolítica del cuerpo humano, sino algo que yo llamaría una Biopolítica de la especie humana (Foucault, 1996: 196)

Así, la vida se analiza, se capitaliza, y se vuelve un asunto de estado. El Estado o, mejor aún, los capitales privados invaden, dirigen y, finalmente, deciden los destinos no sólo de

naciones o individuos sino de la especie. Así, la biopolítica puede considerarse como un despliegue de tecnologías cuyo fin es el gobierno de la vida. Pero con gobierno, no se entiende ya un dominio del más fuerte sobre el débil, o una lucha de contrarios, es, sobre todo, el ejercicio de direccionar estratégicamente la vida del otro se trata de disciplinarla mediante mecanismos y dispositivos que hacen vivir. Este hacer vivir es justamente un de los elementos fundamentales de la biopolítica, no es ya un cuidado de la vida y su reproducción, es la orientación de la vida del ciudadano, de acuerdo a los fines que sean más útiles o productivos para el soberano⁴. Es esto a lo que Foucault se refiere con gobernabilidad, que es propiamente el centro de la biopolítica.

“En el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno... Gobernar en ese sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros. El modo de relación propia del poder no debería buscarse entonces del lado de la violencia o de la lucha, ni del lado del contrato o de la vinculación voluntaria (los cuales pueden ser, a lo más, instrumentos de poder,) sino más de bien del lado de un modo de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es el gobierno. (Foucault, 1983, 239)

Del Biopoder concepto íntimamente ligado al anterior, refiere Foucault:

Más acá de ese gran poder absoluto, dramático, hosco, que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que aparece, con la tecnología del Biopoder, un poder continuo, científico: el de hacer vivir. La soberanía hacía morir o dejaba vivir. Ahora en cambio aparece un poder de regulación, consistente en hacer vivir y dejar morir. (Foucault, 1996: 199).

⁴De aquí en adelante, el concepto “soberano” será entendido ya no como una figura individual que dicta normas o que ejerce el poder, sino como el poder soberano en sí que se en los siguientes términos, se entiende que el poder soberano es la facultad de disponer de la vida de los individuos sobre la base de la obediencia a la ley del rey o de una figura de autoridad. Se ejerce sobre el derecho de vida y muerte de manera intermitente y asimétrica; esto es, en momentos concretos y siempre del lado de la muerte, en palabras de Foucault “El efecto del poder soberano sobre la vida sólo se ejerce a partir del momento en que el soberano puede matar. En definitiva, el derecho de matar posee efectivamente en sí mismo la esencia misma de ese derecho de vida y de muerte: en el momento en que puede matar, el soberano ejerce su derecho sobre la vida”. (Foucault 2001, 218).

Así que biopoder, es una razón instrumentalizada o racionalidad política, que despliega mecanismos para crear, desde los rasgos biológicos elementales, no ya un ciudadano individual, sino masificado. Una política que gobierna no sobre los individuos sino sobre la especie, la especie humana.

Así, biopolítica y biopoder, dirigen la reflexión hacia los mecanismos que poco a poco han ido e irán apareciendo, mecanismos que determinan y establecen estilos de vida, discursos políticos, regularizaciones en función de la vida cotidiana, pero ya no en casos particulares sino globales. Uno de estos mecanismos que actualmente (aunque como se ha visto no es nuevo), se presenta de modo evidente y a manera de política, es precisamente el dejar morir, la desaparición de lo feo, es decir, lo que Achille Mbembe llama la “Necropolítica”.

1.4 Que se mueran los feos

Que se mueran los feos es el título del presente capítulo, y aquí es donde cobra su mayor sentido. La necropolítica como política de muerte tiene como base el terror, “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” (Mbembe, 2006: 25). Es en este contexto que se aborda el concepto de Necropolítica propuesto por Mbembe, entendiéndolo en relación con la Biopolítica, como la forma de hacer morir, es la decisión desde el Estado de quién vive y quién muere de acuerdo con los criterios que el propio Estado-Corporación ha resuelto.

Ahora bien, esto parece llevar la misma lógica de algunas propuestas de la posmodernidad. Por ejemplo, el fin o la muerte de los grandes relatos propuesto por Lyotard, donde ya no hay verdad o historia o filosofía, incluso aquello que se pensaba como lo propiamente humano ha muerto. Así, toda afirmación de esperanza o futuro parece ya no tener cabida dentro del contexto posmoderno, al menos no como afirmaciones universales. Pero, es aquí que de manera paradójica se hace patente un gran relato que se niega a morir, precisamente, el Gran relato de la muerte (del asesinato,

del terror, de la desaparición forzada, del suicidio etc.), que emerge como el gran mecanismo del ejercicio del Poder cuyo principal objetivo según parece, es el de ya no únicamente la administración de la vida en cualquiera de sus niveles, sino la destrucción de la vida, y la preeminencia de la muerte de aquellos que no producen a la lógica del mercado es decir, como lo afirma Brzezinski “actualmente es mejor asesinar a un millón de personas que tratar de controlarlas”.

De apoco se han ido develando nuevas formas de sumisión, dominación, alienación. El poder de dar la muerte ocupa un lugar ahora preponderante en la relación Estado individuo. Si antes la tensión cultural de la negación de lo otro diferente tenía a veces implicaciones constitutivas de identidad, ahora es la pérdida precisamente de toda identidad. Es por decirlo, con lenguaje del capital, una producción en serie de cuerpos muertos que (parece) no tienen rostro ni nombre. Pero no sólo es dar la muerte sino hacerla visible, hacerla espectáculo. Es una puesta en escena de la necropolítica, como advertencia y naturalización, al estilo de los desfiles militares que mostraban con pompa la capacidad bélica de un país, ahora se muestra el espectáculo de la muerte como evidencia de la capacidad de muerte que tiene esta lógica del capital. No hay que disparar para matar, quizá esta podría ser la mejor sentencia en torno a la necropolítica.

Si bien, la guerra es uno de esos mecanismos que sigue vigente para imponer o ejercer dominio, así como para desaparecer a lo indeseable, hay ahora mecanismos más sutiles (que se irán describiendo) para hacer morir y de este modo quitar todo obstáculo para el desarrollo de la propuesta capitalista.

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; de hecho, pueden ser vistos como los elementos constitutivos del poder del Estado en la modernidad” (Mbembe, 2006: 23).

Ejemplo de ello son las palabras pronunciadas por el dictador argentino José Rafael Videla cuando en 1979 al ser cuestionado sobre la situación de los desaparecidos en su país, respondió de la siguiente manera: “Frente al desaparecido... en tanto esté como tal, es una incógnita. Si el hombre apareciera, tendría un tratamiento X; y si la aparición se

convirtiera en certeza de su fallecimiento, tendrá un tratamiento Z. Pero mientras sea desaparecido no puede tener ningún tratamiento especial, es una incógnita, es un desaparecido, no tiene entidad, no está... ni muerto ni vivo, está desaparecido. Frente a eso, no podemos hacer nada” (Archivo Prisma, 2022, 5m49s).

1.5 Mátenme porque me muero.

Dejar morir es otro de esos mecanismos que la Necropolítica ha implementado. Dejar morir por supuesto no es como podría interpretarse, esa libertad dada para decidir en tiempo y forma la muerte propia, como por ejemplo lo sería en la eutanasia. Por el contrario, se trata de la no intervención del estado o los capitales privados para elaborar políticas públicas en pos de preservar la vida. Dejar morir es no actuar ante el hambre y la escasez de alimentos, contrariamente se privilegia a empresas e intereses privados que se ven beneficiados de uno u otro modo ante la crisis alimentaria, como Monsanto que alimenta para matar. Dejar morir, por ejemplo, es tratar las enfermedades como un medio de generar recursos y beneficios para las grandes farmacéuticas y para el estado, como lo señala Foucault:

A fines del siglo xviii ya no se trata de las epidemias, sino de esas enfermedades que recibieron el nombre de endemias. Se ocupa de la forma, la naturaleza, la extensión, la duración, la intensidad o de las enfermedades que predominan en una población y que son difíciles de eliminar. Estas, empero, no se consideran, como las epidemias, como las causas más frecuentes de decesos, sino factores permanentes (y así se tratan) de reducción de fuerzas, de energías, de disminución del tiempo de trabajo. En definitiva, se consideran costos económicos, ya por la falta de producción, por los costos que las curas puedan comportar. Tenemos que vérnoslas, entonces, con la enfermedad como fenómeno relativo a las poblaciones, y ya no como muerte que se cierne brutalmente sobre la vida; como muerte, sí, que se insinúa y penetra permanentemente en la vida, la corroe de continuo, la empequeñece, la debilita (Foucault, 1998: 196-197).

Dejar morir es que ante una realidad de violencia los daños a terceros se consideren daños colaterales, de tal modo que como canta Liliana Felipe, “Tienes que decidir quién prefieres que te mate, si el comando terrorista o tu propio gobierno para salvarte del comando terrorista”. Dejar morir es, por ejemplo, ignorar, eufemizar o etnocentrar, la

enorme cantidad de feminicidios, crímenes de odio, genocidios, o desapariciones forzadas, lo que permite minimizar los efectos, pero sobre todo las causas de tales actos.

Dejar morir es también dejar que se maten los feos entre sí. Ejemplo de ello es el linchamiento, acto cada vez más frecuente en el país. El linchamiento tiene su sustento en que “hasta la basura se clasifica”. La jerarquización de lo feo da la posibilidad ilusoria de por un momento olvidar la propia fealdad y enfocarse en la monstruosidad de otro. Es un alivio que exista alguien más feo que uno. Alguien en quien desahogar la frustración y el sometimiento que lo bonito ejerce cotidianamente como lo deja ver Roque Dalton en su poema de amor.

Los que ampliaron el Canal de Panamá (y fueron clasificados como silver roll y no como gold roll), los que repararon la flota del Pacífico en las bases de California. Los que se pudrieron en la cárceles de Guatemala, México, Honduras, Nicaragua, por ladrones, por contrabandistas, por estafadores, por hambrientos, los siempre sospechosos de todo (“me permito remitirle al interfecto por esquinero sospechoso y con el agravante de ser salvadoreño”), las que llenaron los bares y los burdeles de todos los puertos y las capitales de la zona (“La gruta azul,” “El Calzoncito,” “Happyland”), los reyes de la página roja, los que nunca saben de dónde son, los mejores artesanos del mundo, los que fueron cosidos a balazos al cruzar la frontera, los que murieron de paludismo o de las picadas del escorpión o de la barba amarilla en el infierno de las bananeras, los que lloraron borrachos por el himno nacional bajo el ciclón del Pacífico o la nieve del norte, los arrimados, los mendigos, los marihuaneros, los guanacos hijos de la gran puta, los que apenas pudieron regresar, los que tuvieron un poco más de suerte, los eternos indocumentados, los hacelotodo, los vendelotodo, los comelotodo, los primeros en sacar el cuchillo, los tristes más tristes del mundo, mis compatriotas, mis hermanos (Dalton. 1974).

El linchamiento no es como se suele advertir, el ejercicio de la justicia por la propia mano es más un acto sacrificial, un ritual de purificación, pero, contrario a la condición tradicional de ofrecer lo puro, lo virgen, lo sin mancha, en el linchamiento sucede exactamente lo contrario. Ante la vaciedad de la propia vida, la frustración y el cansancio impuesto por el tedio cotidiano, ante la ineficacia gubernamental y el peligro que el otro representa para mi supervivencia, ante la incesante voz del espejo mágico recordando que se es feo y nada hay para evitarlo, aparece el criminal. Uno más feo y prescindible, aquel que en comparación permite al feo mirarse “menos pior”. De tal modo que en el

acto de linchar se presenta como víctima, como chivo expiatorio, a un cuerpo que, de tan feo, es digno de ser desechado, ofreciendo así la redención de quien feo como se mira, por un momento goza de la inalcanzable belleza que le ha sido negada.

Otro modo de dejar morir o de desaparecer aquello que se percibe como indeseable, es la eugenesia, ese modo de hacer desaparecer los rasgos feos que “Mejoren la raza” o hagan más fácil el control de la fealdad. Así pues, dejar morir es ignorar conscientemente las problemáticas propias de una nación, es una eterna indiferencia ante la vida y una violencia ejercida sistemáticamente contra lo feo.

El deseo del indeseable es quizá el punto de partida de este último mecanismo necropolítico que aquí se abordará y al cual se dará el nombre de “Suicidio involuntario”. De primera se podría contravenir que no existe tal cosa como el suicidio involuntario, que no hay poder que doblegue la voluntad y que obligue a alguien a quitarse la vida. Pero como se intentará mostrar el término puede no estar del todo errado.

Uno desea lo que no tiene, ya esta afirmación deja ver que lo humano va de la mano con la carencia. Sin embargo, desear lo que no se tiene permite movilizar los impulsos vitales que conllevan a un deseo por la vida. Ahora bien, el sistema capitalista ha entendido perfectamente la dinámica del deseo y lo ha llevado a límites que nunca antes siquiera se habrían imaginado. Dice Žižek que: “cada universalidad hegemónica tiene que incorporar por lo menos dos contenidos particulares: el contenido particular auténtico y la distorsión creada por las relaciones de dominación y explotación” (Žižek 1998: 29). El problema radica no sólo en que bajo la ideología del capital la distorsión se ha ofertado como lo auténtico, sino que en esta manipulación basa su lógica del consumo y peor aún la lógica de la vida de todo aquel inmerso en el sistema.

Circula en redes un vídeo ofertado como de “Desarrollo humano” y que tiene como título “El camino al éxito”, en donde se puede ver a una figura humana, subiendo (no sin esfuerzo) lo que parece una montaña llevando entre sus brazos una enorme roca. La

imagen recuerda al mito de Sísifo, sin embargo, lo que se presenta en el vídeo es un Sísifo partido. El vídeo termina con la silueta humana colocando la roca en la cima de la montaña y la frase “Nunca te atrevas a rendirte, el éxito puede estar más cerca de lo que crees”. Lo que me llama la atención es que no hay bajada. Si se recuerda un poco el mito Sísifo es condenado eternamente a subir una roca por una montaña y descenderla nuevamente. Es una clara alusión al absurdo, sin embargo, Sísifo mediante el olvido y lo lúdico logra dar cierto sentido al absurdo. Pero en el mencionado vídeo sólo está la cima como promesa de éxito y se elimina la parte descendiente la cual es vital para la “salvación” del condenado.

Esta es una de esas promesas (distorsiones) que oferta el capitalismo y que se ha tomado generalmente como meta de lo humano. Pero la cuestión no es la simple oferta, sino aquello que implica que esta promesa se tome como estilo de vida. Este estilo de vida que se vende bien podríamos llamarlo adolescente, donde ya no se tienen las limitaciones y restricciones de la niñez, pero tampoco se asumen las responsabilidades y consecuencias de la vida adulta.

Esta actitud adolescente (no importa la edad que se tenga) invita a aprovechar todas las fuerzas e impulsos vitales en pro de conseguir la autorrealización y la felicidad de ser libre. Frases como “Vive al límite”, “Ser alguien del montón no es lo mío, fui creado para marcar la diferencia” o “Vive una vida con propósito” son ya una especie de mantras o confesiones cada vez más comunes de oír entre los “emprendedores”.

Pero qué tiene que ver todo esto con la idea de suicidio involuntario”. Simple no es, pero lo dicho por Žižek respecto al cristianismo puede dar luz al tema:

¿Cómo se convirtió el cristianismo en la ideología dominante? Incorporando una serie de motivos y aspiraciones fundamentales de los oprimidos –la verdad está del lado de los que sufren y son humillados, el poder corrompe, etcétera- y rearticulándolos de tal forma que se volvieran compatibles con las relaciones existentes de dominación” (Žižek, 1998: 3)

El capitalismo parece funcionar bajo esta lógica, es decir: el éxito, la felicidad, el poder de adquisición, la singularidad, etc. son los motivos y aspiraciones que ha incorporado y los ha puesto al alcance de todos.

Aquí no de todos y es aquí donde lo propuesto empieza a cobrar sentido. El problema es que este estilo de vida se ha generalizado y cada vez son más los hombres y mujeres de todas las edades que se enrolan confiadamente en la carrera por el éxito. Sin embargo, esto tiene un costo muy alto. La promesa capitalista es para quien pueda pagarla y claro está, esa no es la mayoría inserta en el sistema. Recientemente un artículo publicado en el espacio virtual "El mundo", hace referencia a un estudio sobre la creciente en el número de suicidios, comienza el artículo:

No llegar a final de mes, pasar meses, incluso años, en el paro, la incertidumbre por el futuro, por la familia. La crisis económica nos ha dejado un mundo lleno de sombras que está haciendo que cada vez sean más las personas con problemas de ansiedad y depresión. El efecto de las grandes recesiones sobre el número de suicidios se viene estudiando desde hace años. La última investigación en este sentido es la que publica la revista *British Journal of Psychiatry* en la que se cuantifica la cifra de personas en Norteamérica y Europa que entre 2008 y 2010 se han quitado la vida como consecuencia de los recortes: 10.000. (López, 2014).

Ahora bien, no es únicamente el factor económico el que afecta. Parece solo la punta del iceberg. Lo feo pues, no cabe en lo bonito. Los espacios dentro del capitalismo se han creado para la exhibición de la promesa o como campos de muerte por supuesto en la periferia. Aspirantes a un lugar en la universidad que al no conseguirlo pierden toda perspectiva, trabajadores de oficina saltando por las ventanas o suplicantes por no recibir días de descanso. Volviendo al ejemplo del vídeo, parece que al llegar a la cima al no tener descenso la única salida es saltar al vacío. Obturar el deseo o elevarlo a un costo tan alto que aun después de muerto se sigan pagando intereses. El deseo dentro de la subjetividad es pilar de vida, por ello cuando el Capital aborda todos nuestros deseos y nuestros sueños, son cúmulos de mercancías ya inalcanzables que nos puede fácilmente llevar al colapso emocional, donde la muerte es transformada en la única salida victoriosa

ante esa inconformidad. Tal parece esta inconformidad es también producida desde el exterior, es decir, se nos da a entender nuestra funcionalidad dentro de un sistema de producción, no sólo económico, sino afectivo, libidinal, onírico y corporal que va segregando a las personas que deben morir de aquellas que deben vivir

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 [...] 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 (Mbembe, 2006: 69-72).

Nadie, se dirá, puede ser obligado a quitarse la vida, pero claro, a todos al menos bajo este sistema nos son dadas las condiciones y herramientas para llevarlo a cabo, quizá lo único que uno debe hacer no es jalar del gatillo o ponerse la soga al cuello sino despertar, abrir los ojos.

Matar, dejar morir, u obligar la muerte de lo feo, marginarlo y violentarlo sistemáticamente. Negarlo, ocultarlo, desaparecerlo, intentar cambiarlo, alaciar el pelo malo. Dejar que hable, que piense que puede hacerlo, pero condicionar cada palabra, cada espacio de expresión. Tejer un tinglado multicultural que oculte la necrofilia del capital. Ofrecerle la redención al tiempo que la condena. Tal actitud de aquellos que “Bonitos” como se miran ejercen sobre lo feo mirando en ello pilares sólidos de su sistema, están sentando a la vez las bases de su derrota. Porque lo feo no sólo no puede esconderse, sino que es base como los resortes del colchón que se miran bajo la cama, como las costuras tras el traje sastre o el alcantarillado que permite que la ciudad no se inunde. Así, lo feo participa de lo bonito, aunque en la periferia o como dice Elsa Tamez:

Todos de alguna forma estamos encadenados, unos por no tener la posibilidad de comprar, y otros por comprar lo que el mercado libre dicta. A más libertad del mercado menos libertad para las personas. Romper las cadenas de la injusticia implica discernir el camino de servidumbre al cual estamos siendo conducidos, tomar distancia de él y no dejarnos arrastrar por su ideología (Tamez, 2004: 111).

De tal modo que, de aquello que la cultura hegemónica niega del otro o de sí, de lo que esconde, depende su subsistencia, porque “Asesinato es suicidio” (Hinkelamert). Lo bárbaro entonces permite a lo civilizado existir, no únicamente por el hecho de oponerse como lo indeseable, frente al modelo a seguir que representa lo bonito, sino porque lo feo, construye las pirámides, torres, templos, puentes y caminos de los cuales la cultura bonita se enorgullece y presenta como logros de su poder, lo feo siembra y cosecha el alimento que hará engordar a lo bonito, es lo feo lo que limpia, ordena y decora las habitaciones en las que descansa lo bonito, para después cual cucaracha que invade la pulcritud de la casa blanca, ser perseguido pisoteado y echado:

Nosotros somos los culpables de esta destrucción, los que no hablamos su lengua ni sabemos estar en silencio. Los que no llegamos en barco, los que ensuciamos de polvo sus portales, los que rompemos sus alambradas. Los que venimos a quitarles el trabajo, los que aspiramos a limpiar su mierda, los que anhelamos trabajar a deshoras. Los que llenamos de olor a comida sus calles tan limpias, los que les trajimos violencia que no conocían, los que transportamos sus remedios, los que merecemos ser amarrados del cuello y de los pies; nosotros, a los que no nos importa morir por ustedes, ¿cómo podía ser de otro modo? Los que quién sabe qué aguardamos. Nosotros los oscuros, los chaparros, los grasientos, los mustios, los obesos, los anémicos. Nosotros, los bárbaros (Herrera, 2010: 109-110).

De tal modo que necropolítica es una guerra declarada por un sistema criminal hacia cualquier forma de vida, hacia el territorio como bien natural, hacia los cuerpos no hegemónicos y las expresiones de diversidad racial, de género, sexual, religiosa, etc. Ni siquiera quienes creen participar de la guerra como declarantes, libran las consecuencias de muerte, ciegos cual son, pretenden que sus acciones les permitan el dominio soberano sobre la vida, a fin de conservar la suya, ampliarla y mejorarla, sin embargo, esta política de muerte no reconoce dueño, y parece tener como principio fundamental el de “Quien a hierro mata, a hierro muere”

Capítulo 2.

Necropolítica a la mexicana

En el capítulo anterior se mostraron las implicaciones que tiene el paso de la Biopolítica a la necropolítica y cómo esta última no es sino la expresión más violenta y voraz de la lógica capitalista, o, como Sayak Valencia lo refiere, del *Capitalismo Gore*. El presente capítulo tiene como objetivo mostrar la forma en que la técnica necropolítica se desenvuelve concretamente en el caso de México. Así “México lindo y qué herido” primer apartado del capítulo intentará rastrear desde 1968 hasta la actualidad, los antecedentes, bases, formas y circunstancias, que han permitido configurar a México como un Necro-Campo, es decir, como un espacio de violencia sistemática, extrema y letal, donde la excepción ha devenido regla y vida cotidiana.

Pero, pensar a México como campo de la necropolítica tiene dificultades muy particulares, sobre todo, por la gran variedad de expresiones de violencia que se viven actualmente y que se han expresado a lo largo de la historia. De tal modo que el capítulo se centrará en analizar seis de estas formas, las mismas que se han descrito anteriormente, a saber: La guerra contra el narcotráfico (Declaro la guerra en contra de mi peor enemigo que es), la desaparición forzada (Nos faltan 43), el feminicidio (La maté porque era mía), el suicidio (No te desanimes, mátate) el linchamiento (Chivito en precipicio) y el control y acaparamiento de los bienes estratégicos para la vida (Y también la lluvia).

Así, el objetivo es mostrar que estas expresiones y algunas similares se diferencian de cualquiera otra forma de violencia, en tanto que son ejercidas sistemáticamente, no únicamente desde el Estado, sino por ejemplo, por las corporaciones transnacionales, e incluso, han sido adoptadas como modos de conducta entre la población, se han normalizado y algunas se justifican como medios necesarios para poner fin a la violencia misma, pero sobre todo, que no son únicamente dispositivos de control, dominio y disciplina, sino estrategias de una franca guerra contra la vida, que se sostiene en un

principio de autodestrucción, porqué ,como afirma Hinkelamert “Asesinato es suicidio” Aquí, cabe mencionar que justamente en el apartado *Esos putos monos hijos de su pinche madre* se intentará dar cuenta de esto último, de cómo lo feo y lo bonito, quien ejerce la violencia y sobre quién es ejercida, la guerra entre el amigo y el enemigo y la sangre de los nadie, esos que como dice Eduardo Galeano cuestan menos que la bala que los mata, es decir, de los que en medio quedan; coexisten en un apando global del que no habrá vencedores ni vencidos, del que hay, al parecer, únicamente dos formas de escapar, la muerte o la destrucción del apando, al fin parece que ambas opciones implican un grado de violencia que habrá que pensar y sopesar.

El capítulo entonces no pretende sino mostrar, críticamente, una realidad o una serie de realidades violentas que acompañan y constituyen el México contemporáneo, que lo han configurado, que le han dado rostro e historia y que parece “en el cielo su eterno destino por el dedo de Dios se escribió” y se escribió con sangre, con la sangre de los feos y sobre todo de las feas.

2.1 México lindo y qué herido

Si hay una palabra que pueda identificar o describir el contexto mexicano actual, sin duda esa palabra sería, violencia. Otras similares como crisis, estado fallido, narcoestado, muerte, corrupción, feminicidio etc. acompañan del mismo modo la cotidianidad mexicana. Y esta percepción del México violento no es gratuita, en los últimos 20 años se han exacerbado y diversificado las expresiones de violencia. De acuerdo con fuentes oficiales, existe evidencia documental de al menos 250.547 homicidios en el país entre diciembre de 2006 y abril de 2018. Ahora bien, no todos los asesinatos derivados de la "guerra contra el narcotráfico" tienen que ver necesariamente con ejecuciones y enfrentamientos entre los cárteles de la droga y el gobierno. Un ejemplo de esto es 2017, año en que la organización Semáforo Delictivo registró 18.989 ejecuciones vinculadas con el crimen organizado frente a las 29.159 carpetas de investigación por homicidio

documentadas por el gobierno, es decir, 65% del total. Un porcentaje que se ha incrementado a 75% en los primeros cuatro meses de 2018.

Según los estudios de Semáforo Delictivo⁵, existen 11.241 casos de "ejecuciones" por sicarios narcotraficantes entre las 13.738 investigaciones por homicidio que se iniciaron en el primer semestre de 2018. Esto representa un incremento de 28% respecto al mismo periodo del año anterior, cuando se registraron 8.791 casos de ejecuciones, la guerra contra el narco ya suma más de 200.000 muertos desde diciembre de 2006, cuando el gobierno federal lanzó un polémico operativo militar antidrogas. (France 24. 20198)

En el mismo sentido, en México hay 16.594 menores de 29 años que están reportados como desaparecidos o extraviados, según el Registro Nacional de Datos de Personas Extraviadas o Desaparecidas (RNPED). Esto quiere decir que, una de cada dos personas "no localizadas" en México son jóvenes. En total, el país no sabe dónde están 34.268 personas, de acuerdo con el último corte de datos oficiales de enero de 2020. (Democracia Joven. 2018)

Otro ejemplo de esto es que los crímenes contra las mujeres siguen en aumento en todo el país, principalmente en el Estado de México, Nuevo León, Chihuahua y la Ciudad de México; este año las cifras crecen desmedidamente 15% más en relación a 2017, con dos feminicidios al día registrados hasta el mes de abril 23-mayo-2018, durante este año, la cifra ha llegado a su nivel más alto: asesinan a más de dos mujeres al día. El mes más violento de los últimos tres años fue abril pasado, con 75 mujeres victimadas.

Así también y de acuerdo con la Comisión Nacional de los Derechos Humanos de México, durante el 2018, 25 personas fueron linchadas y otros 40 intentos fueron frustrados, aunque las víctimas presentaron distintos grados de lesiones. En los últimos 26 años, en

⁵ La organización México cómo Vamos ha desarrollado una metodología que realiza estimaciones a partir de los datos históricos de la incidencia de once delitos para establecer un Semáforo Delictivo cuyos colores indican, a partir del comportamiento de las estadísticas de cada uno de esos delitos, la efectividad en el funcionamiento de la estrategia de seguridad aplicada

México se han registrado por lo menos 366 linchamientos en diferentes estados, principalmente en la zona centro-sur del país. Un estudio del Instituto Belisario Domínguez, del Senado de la República, señaló que, en la mitad de los casos de linchamiento, las personas cometieron el delito de robo; un 16 por ciento atropellaron a alguien o tuvieron un accidente de tránsito; y un siete por ciento fueron acusados de cometer violación, asesinato o secuestro. (CNDH 2019)

Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en México, en 2016, se detectaron más de 6.285 suicidios lo que representa 5,2 muertes por cada 100.000 habitantes, y 17 personas diariamente. Un año antes se registraron 2.599 suicidios entre personas de 15 a 29 años para apuntarse como la segunda causa de muerte entre adolescentes de 15 a 19 años. Los principales métodos de suicidio fueron ahorcamiento (79,3%), disparo de armas de fuego (8,9%) y envenenamiento (3,8%). (infobae. 2023)

Bien podría continuarse con una casi interminable lista de cifras, estadísticas y numeralia que dan razón de la capacidad, sistematicidad y efectividad con que la violencia se ha desarrollado en el país. Pero más allá de los datos duros, cada muerte y cada persona es una historia, una voz que ya es imposible ignorar. Las, por ejemplo, más de 1300 fosas clandestinas con más de 3760 cuerpos y 165 431 restos que se hallan a lo largo y ancho del país nos hacen saber que el México lindo está herido de muerte, el país entero es un cementerio, y andamos sobre ríos de sangre.

Ahora bien, aunque esto no es reciente, pues la historia de México cuenta con un sinfín de ejemplos donde la violencia y la sangre han sido protagonistas, el contexto actual cuenta con ciertas peculiaridades que lo hacen distinto y al mismo tiempo más voraz y complejo. Quizá la más significativa, es la presencia y desarrollo del Capitalismo salvaje, base justamente de aquello que aquí se ha nombrado como necropolítica. Ya Sayak Valencia lo ha señalado con anterioridad en su texto *Capitalismo Gore* donde señala que:

Entonces, con capitalismo gore nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado (como precio a pagar por el Tercer Mundo que se aferra a seguir las lógicas del capitalismo, cada vez más exigentes), al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, la división binaria del género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de necroempoderamiento. (Valencia, 2010: 14)

Aquí entonces se comienza a vislumbrar a México como Necro-Campo, cabe aclarar que el concepto de Campo se abordará con más amplitud en el siguiente apartado, aquí se ha querido mostrar apenas un esbozo, una gota de sangre, una herida de aquello que se entiende como Necropolítica a la mexicana.

2.2 Esos putos monos hijos de su pinche madre.

El 2 de octubre de 1968 es un día que marca un antes y un después en la política mexicana. Lo ocurrido bajo el mandato de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970), deja ver ya una actitud genocida⁶ ante la población que protesta o muestra su descontento sobre ciertas problemáticas sociales. Si bien es cierto que, aproximadamente entre 1951 y 1965 se registraron una serie de aprensiones, desapariciones y asesinatos de ciudadanos, que contravenían o protestaban contra las políticas oficiales, como por ejemplo el asesinato de Rubén Jaramillo, su esposa Epifanía y sus hijos Enrique, Filemón y Ricardo, en 1962; es en el 2 de octubre del 68 que se comienza a consolidar la figura de México como necrocampo, es decir, aquello que se mantenía como excepción, esa guerra fría o guerra selectiva, se convirtió en norma o política de estado.

Así, el uso de las fuerzas militares, aunque, para ciertos casos como el de Jaramillo, actuaban extrajudicialmente; tanto en octubre del 68 como en julio del 71, lo hicieron por orden expresa de los gobiernos en turno, pero ya no extrajudicialmente, sino en pleno ejercicio necropolítico, alegando la necesidad de restaurar el orden público y la defensa de la nación ante un supuesto enemigo. Estos son algunos de los titulares de los

⁶ Aquí se entiende el genocidio como la voluntad llevada a la práctica de exterminar o eliminar sistemática de un grupo social o una colectividad humana, por motivo de raza, etnia, religión, política o nacionalidad.

periódicos de mayor circulación en el país que se podían leer el 3 de octubre de 1968, “Tlatelolco campo de batalla, durante varias horas terroristas y soldados sostuvieron rudo combate” (El Universal). “Recio combate al dispersar el ejército un mitin de huelguistas” (Excélsior). “Balacera entre francotiradores y el ejército en ciudad Tlatelolco” (Novedades). Manos extrañas se empeñan en desprestigiar México (El sol de México). “De lo que estoy más orgulloso, es del año del 68, porque me permitió servir y salvar al país, les guste o no” declararía más tarde Díaz Ordaz. Esta narrativa que crea un supuesto enemigo, cuya presencia permite o justifica el uso de la fuerza, la extrema violencia y la creación, no ya de espacios de excepción sino de la excepción como regla, asentará un precedente del que aún hoy son visibles los efectos y resultados.

Es a partir de los hechos ocurridos en la Plaza de las Tres Culturas, que, en México, las fuerzas castrenses tienen un desarrollo más robusto y una práctica y presencia constante, pero, sobre todo, una especialización e incluso una profesionalización que se irá desplegando en los siguientes sexenios, llegando a su máxima expresión en 2006 con la llamada “Guerra contra el narcotráfico” iniciada por Felipe Calderón.

De ahí que se afirma en el presente trabajo, que México ha sido configurado como un necro estado, o dicho en términos de Giorgio Agamben, un campo dado que:

“El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a devenir la regla. En ese momento, el estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento, adquiere un orden especial permanente que, como tal, permanece, sin embargo, constantemente fuera del ordenamiento normal. (Agamben, 1998:4).

El siguiente, es un fragmento algo extenso de la novela *El apando* de José Revueltas con el cual se pretende mostrar con mayor precisión, la condición de sociedad disciplinaria, así como los dispositivos que se fueron configurando poco a poco para el paso del ejercicio del poder como dominio y control al ejercicio de la necropolítica y de la configuración de México como necro-campo.

Los mandaba a chingar a su madre cada vez que uno y otro incidía dentro del plano visual del ojo libre. «Esos putos monos hijos de su pinche madre». Estaban presos. Más presos que Polonio, más presos que Albino, más presos que El Carajo. Durante algunos segundos el cajón rectangular quedaba vacío, como si ahí no hubiera monos, al ir y venir de cada uno de ellos, cuyos pasos los habían llevado, en sentido opuesto, a los extremos de su jaula, treinta metros más o menos, sesenta de ida y vuelta, y aquel espacio virgen, adimensional, se convertía en el territorio soberano, inalienable, del ojo derecho, terco, que vigilaba milímetro a milímetro todo cuanto pudiera acontecer en esta parte de la Crujía. Monos, archimonos, estúpidos, viles e inocentes, con la inocencia de una puta de diez años de edad. Tan estúpidos como para no darse cuenta de que los presos eran ellos y no nadie más, con todo y sus madres y sus hijos y los padres de sus padres. Se sabían hechos para vigilar, espiar y mirar en su derredor, con el fin de que nadie pudiera salir de sus manos, ni de aquella ciudad y aquellas calles con rejas, estas barras multiplicadas por todas partes, estos rincones, y su cara estúpida era más la forma de cierta nostalgia imprecisa acerca de otras facultades imposibles de ejercer por ellos, cierto tartamudeo del alma, los rostros de mico, en el fondo más bien tristes por una pérdida irreparable e ignorada, cubiertos de ojos de la cabeza a los pies, una malla de ojos por todo el cuerpo, un río de pupilas recorriéndoles cada parte, la nuca, el cuello, los brazos, el tórax, los güevos, decían y pensaban ellos que para comer y para que comieran en sus hogares donde la familia de monos bailaba, chillaba, los niños y las niñas y la mujer, peludos por dentro, con las veinticuatro largas horas de tener ahí al mono en casa, después de las veinticuatro horas de su turno en la Preventiva, tirado en la cama, sucio y pegajoso, con los billetes de los ínfimos sobornos, llenos de mugre, encima de la mesita de noche, que tampoco salían nunca de la cárcel, infames, presos dentro de una circulación sin fin, billetes de mono, que la mujer restiraba y planchaba en la palma, largamente, terriblemente sin darse cuenta. Todo era un no darse cuenta de nada. (Revueltas, 1969: 11-14.)

Revueltas, al retomar su experiencia como preso político⁷, en Lecumberri, espacio panóptico, describe, no necesariamente de manera intencional, la propuesta foucaultiana del vigilar y castigar, pero desde la realidad penitenciaria en el México de los años 60. El apando (una cárcel dentro de la cárcel) un espacio de excepción dentro de otro es ese no-lugar donde habita la vida nuda. La vida y los cuerpos a disposición. El apando es un dispositivo que funciona como elemento que aplica el orden, pero suspendiéndolo. El apandado no es sólo un recluso, no es propiamente una persona, se acerca más bien a lo que Agamben llama *Homo Sacer*⁸, aquel cuyo cuerpo es prescindible, es decir que

⁷ José Revueltas fue hecho prisionero por su participación en el movimiento del 1968, estuvo preso en Lecumberri de noviembre de 1969 hasta mayo de 1971.

⁸ *Homo Sacer* es un concepto romano retomado por Giorgio Agamben, que hace referencia a aquel individuo que ha sido juzgado por el pueblo debido a un delito cometido, y al que cualquiera puede darle muerte sin que, a quien así lo haga, se le considere homicida. Para que a este *homo sacer* se le pueda dar muerte sin consecuencia alguna, es

está justificado el hecho de darle muerte, pero no es sacrificable. Puesto que sacrificarlo implica dotarlo de un cierto valor, o condición que ya lo ha abandonado.

A su vez, y aquí la pertinencia del fragmento antes referido, el apando se amplía, se extiende de sus límites excepcionales y se refleja del otro lado como normalidad. Son justo *esos putos monos*, aquellos encargados de salvaguardar el orden, quienes son “Tan estúpidos como para no darse cuenta de que los presos eran ellos y no nadie más”. El apandado es la exclusión, pero con los monos (custodios), se da el ejercicio necropolítico más profundo, son en realidad sin saberlo, el *homo sacer* más auténtico, pero no por exclusión sino al ser incluidos, validados, y sujetos reproductores del orden.

Se sabían hechos para vigilar, espiar y mirar en su derredor, con el fin de que nadie pudiera salir de sus manos, ni de aquella ciudad y aquellas calles con rejas, estas barras multiplicadas por todas partes, estos rincones, y su cara estúpida era más la forma de cierta nostalgia imprecisa acerca de otras facultades imposibles de ejercer por ellos, cierto tartamudeo del alma, los rostros de mico, en el fondo más bien tristes por una pérdida irreparable e ignorada, cubiertos de ojos de la cabeza a los pies, una malla de ojos por todo el cuerpo, un río de pupilas recorriéndoles cada parte, la nuca, el cuello, los brazos, el tórax, los gñevos. (Revueltas, 1969: 13)

Este saberse hechos para vigilar, pero no darse cuenta de nada, es, de cierto modo, a lo que se ha llamado normalizar la excepción. Si bien, el oprimido, el excluido, o en términos de esta tesis, los feos, son sujetos de una violencia explícita, sistemática y de algún modo justificada hacia los monos, es decir, los no-feos, se ejerce una violencia también sistemática pero sutil, una guerra de baja intensidad mediante dispositivos normalizados y aceptables.

“[...] decían y pensaban ellos que para comer y para que comieran en sus hogares donde la familia de monos bailaba, chillaba, los niños y las niñas y la mujer, peludos por dentro, con las veinticuatro largas horas de tener ahí al mono en casa, después de las veinticuatro horas de su turno en la Preventiva, tirado en la cama, sucio y pegajoso, con los billetes de

necesario que primero se despoje a su vida de todo contenido y significado. Esto es posible al ser el poder soberano el que determina la dignidad o valor de la vida de los ciudadanos. En el caso del *homo sacer*, es una vida nuda, como se mencionó antes, despojada de todo valor y contenido.

los ínfimos sobornos, llenos de mugre, encima de la mesita de noche.” (Revueltas. 1969, 14)

El trabajo del mono, a quien se le ha conferido la tarea de vigilar y castigar, es una especie de sublimación, una apandamiento, aunque no del todo voluntario, donde se pone a disposición del soberano el cuerpo, la libertad, la voluntad, a cambio de un salario que satisfaga las necesidades más básicas. Así que los dispositivos biopolíticos avanzan sin resistencia, y se mezclan incluso, con los deseos más íntimos o con los más cotidianos.

La lógica necropolítica sabe que el deseo dentro de nuestra subjetividad es pilar de vida, por ello cuando el Capital aborda todos nuestros deseos y nuestros sueños son cúmulos de mercancías ya inalcanzables que nos pueden fácilmente llevar al colapso emocional, donde la muerte es transformada en la única salida victoriosa ante esa inconformidad. Tal parece es esta inconformidad, producida desde el exterior, es decir, entender nuestra funcionalidad dentro de un sistema de producción económico, afectivo, libidinal, onírico y corporal que va segregando a las personas que deben morir de las que deben vivir.

Pero el mono, no se sabe mono, ni *homo sacer*, sino persona. Ciudadano de bien y útil a la sociedad que lo solicita. No se da cuenta porque “Todo era un no darse cuenta de nada”. Que, en esta aspiración o en esta necesidad de ser persona, bello y no feo, es que asume sin más los dispositivos que lo dejan a la voluntad del soberano. Puesto que “la persona” es pues la representante de la domesticación absoluta: aquella que es exigida como condición de libertad. Los discursos personalistas (aunque quizá en el origen no fuese ese el sentido de sus proposiciones) son adoptados por los regímenes de control, sin mayores dificultades —el antídoto que retorna como veneno, del tal modo que todo brebaje que promete «la cura», «la liberación», se torna veneno que intoxica y disminuye potencialmente la capacidad de acción de aquellos a quienes pretendía «liberar». En esta inversión, el libertador se convierte en la punta de lanza del dispositivo hegemónico de opresión. El libertador es opresor personalista.

Tras este recorrido por el Apando, se clarifica la idea de que los sucesos del 68 son ya parte de un proceso donde el ejercicio del poder en México se va tornando necropolítica. Así pues, teniendo el 68 como punto de partida y sin dejar de mencionar lo sucedido el 7 de julio de 1952 en la Alameda del otrora Distrito Federal⁹, y esa serie de mecanismos gubernamentales que en los años 60 y 70 se instauraron para disolver y desaparecer a movimientos y personas opositoras, campesinos, médicos, ferrocarrileros, maestros y estudiantes encarcelados y asesinados. Muchos de estos se decantaron por las armas y comenzaron a formarse guerrillas, la respuesta del Estado mexicano fue aún más violenta, cruenta, feroz y sanguinaria. Desplegó una serie de prácticas que rebasaron los límites de la legalidad. Pueblos desplazados y arrasados en comunidades alejadas, detenciones masivas y al mismo tiempo selectivas e ilegales, enclaustramiento en cárceles clandestinas, destierro, persecución, tortura y desapariciones fueron algunas de esas prácticas. A esta actuación del Estado mexicano se le ha denominado guerra sucia.

La guerra sucia se viola la ley para aplicarla, esto es, no se responde desde la legalidad, sino que desde ahí se actúa y se quebranta. "Lo que señala el carácter de guerra sucia es, precisamente, el rechazo de la ley desde el Estado", y es que al gobierno le corresponde "responder a la insurgencia armada, pero dentro de la legalidad, sin torturar, 'desaparecer', asesinar. Se linchó con furia detallada a los guerrilleros [...] se arrojaron cadáveres al mar [...] si en la guerrilla se cometían actos de salvajismo, al Estado no tocaba la revancha sin escrúpulos" (Monsiváis, en García Hernández, 2004: 3). Es aquí donde se encuentra el material del que el apando se conforma, sin embargo, no es sino hasta 2006 en el gobierno de Felipe Calderón, cuando el apando toma su forma más pura, pues la guerra deja de ser sucia y se convierte en guerra franca, legal. Como se enunció antes, el apando se extiende y se configura esa línea Bellos/Feos, que termina por convertir a México en un gran campo de excepción, un gran apando del que no se

⁹ Tras las elecciones presidenciales, marcadas por irregularidades y violencia, se daba como ganador, aún sin cifras oficiales, al candidato oficialista Adolfo Ruiz Cortines frente a su oponente Miguel Henríquez. Simpatizantes Henriquistas y miembros de la Federación de Partidos del Pueblo Mexicanos reunidos en oposición a los resultados, fueron brutalmente reprimidos por las fuerzas armadas, se hablaba de unas 200 personas asesinadas en este hecho.

puede salir incluso si se cree estar fuera de él o peor, si se cree que uno es quien decide quién o no debe ser apandado.

2.3 Hacer morir

2.3.1 “Declaro la guerra en contra de mi peor enemigo que es” (La guerra contra el narcotráfico)

La invención de un enemigo que funcione como pretexto del ejercicio irrestricto del poder, es una práctica común en la configuración necropolítica. En México esto se expresó claramente en el año 2006 bajo el mandato de Felipe Calderón. La llamada guerra contra el narcotráfico, que propició lo que quizá sea la década más sangrienta en la historia del México moderno.

En este espacio podría realizarse un análisis del porqué, ante las muertes de más de 350,000 personas y más de 72,000 desapariciones fruto de la guerra frontal contra el narcotráfico declarada por Calderón, esta ha sido una estrategia fallida e inútil. Sin embargo, justamente esas cifras más que de fracaso, hablan de un éxito contundente. No ya porque la violencia en México haya disminuido o al problema del narcotráfico se le encontrara una solución, sino porque desde un inicio, esta guerra se planteó como el pretexto para la militarización del territorio y junto con ello justificar el accionar del Estado, que hasta entonces, había “combatido la violencia” en pequeños espacios de excepción, pero ahora, requería para sus propios fines, que esos espacios de excepción fueran más bien una norma, es decir, que el ejercicio de la violencia militar exacerbada (capitalismo gore) no se viera limitada por los bordes de la legalidad, sino que estuviera sustentada y avalada por la propia ley.

Dicho de otro modo, el Apando, un territorio delimitado en donde el orden jurídico no tiene efecto se extiende de tal modo que, “Lo que allí dentro está excluido es, según el significado etimológico del término excepción (*ex-capere*), puesto fuera, incluso a través

de su propia exclusión. Pero así, lo que es ante todo capturado en el ordenamiento es el propio estado de excepción. El campo es la estructura en la que el estado de excepción, sobre cuya posible decisión se funda el poder, viene realizado establemente. (Agamben, 1998: 11). De tal modo que, en este ordenamiento necropolítico de México, la influencia militar, se mide en cómo el espíritu castrense de “guerra” y “enemigo” ha permeado a todas las fuerzas de seguridad. Entonces, tal guerra no es en realidad ni guerra contra el narco, ni contra las drogas, es una guerra sistemática volcada contra la propia población. Puede afirmarse, sin más, que esta guerra en lugar de debilitar las fuerzas del narcotráfico las robusteció y consolidó, ejemplo de ello es el fortalecimiento de grupos de corte paramilitar como los Zetas o la Familia Michoacana y se pasó de entre 20 organizaciones criminales antes de 2006 a más de 200, posterior al mandato de Calderón. Aquí se hace visible que la guerra contra el narco se trata más bien de un dispositivo que se instaura de forma bipolar. Se puede pensar que en esta mecánica la distinción feo-bello se da entre el ejército o el soberano y los grupos del narcotráfico, donde los primeros son bellos y los segundos feos, sin embargo, estas dos partes son una misma cara, violenta y sanguinaria. El enemigo real es el apandado, el *sujeto endriago*¹⁰, los feos, cuya muerte, desaparición, o sometimiento, representa la materia prima que se requiere para la producción de la riqueza del narcoestado, la semilla que se siembra en el campo de excepción, esta es la lógica de la necropolítica.

2.3.2 La maté porque era mía (El feminicidio)

Siguiendo esta misma lógica, otra técnica de la necropolítica que se ha empleado en México, es el feminicidio, o en palabras de Rita Segato, la guerra contra las mujeres. Abordar este tema sólo como breve ilustración de la técnica necropolítica es incluso injusto, dada la inmensidad e infinidad de aristas que el mismo contiene, sin embargo, no puede dejarse de lado. Son muchas las similitudes que se dan entre el abordaje de la

¹⁰ Se retoma aquí el concepto propuesto por Zayak Valencia de Sujeto endriago, en su texto Capitalismo gore, donde menciona que “El endriago representa también la construcción del Otro, el abyecto que por diferente debe ser sometido o erradicado dentro de las narrativas justificativas de la colonización de América”.

guerra contra el narcotráfico y el feminicidio. Quizá el más vinculante es el del uso de los cuerpos. Escribe Eduardo Galeano “Hay criminales que proclaman tan campantes ‘la maté porque era mía’, así no más, como si fuera cosa de sentido común y justo de toda justicia y derecho de propiedad privada, que hace al hombre dueño de la mujer” (Otra Marta, 2017, 1m00s). Visto desde esta perspectiva, el feminicidio excede al hecho del asesinato sin más. Generalmente se asume que el término feminicidio simplemente especifica el asesinato de una mujer resaltando su género, sin embargo, hay ciertos elementos que rodean el acto en sí que lo configuran como expresión o ejercicio de la necropolítica. Dice Segato *El trazo por excelencia de la soberanía no es el poder de muerte sobre el subyugado, sino su derrota psicológica y moral, y su transformación en audiencia receptora de la exhibición del poder de muerte discrecional del dominador.* (39: 2016). Esto se da justamente en la violencia ejercida contra las mujeres a quienes, al estilo del *homo sacer* o el apandado, se les ha considerado cuerpos a disposición, pero a diferencia del *homo sacer*, las mujeres no alcanzan el estado de sacrificables, sino que son objetos o medios cuya muerte no es precisamente una señal o advertencia, sino una muestra del crédito del soberano, es decir, las acciones de violencia sistemática contra las mujeres, que pueden ir desde la limitación de derechos, la violación, la muerte e incluso el desmembramiento, son el equivalente de los pomposos desfiles militares en donde se anuncia al otro-semejante, la capacidad de despliegue de poder que el soberano logra ejercer.

Así, por ejemplo, de la violación que es un acto que generalmente acompaña o antecede al feminicidio, se afirma que ésta “se dirige al aniquilamiento de la voluntad de la víctima, cuya reducción es justamente significada por la pérdida de control sobre el comportamiento de su cuerpo y el agenciamiento del mismo por la voluntad del agresor. La víctima es expropiada del control sobre su espacio-cuerpo. Es por eso que podría decirse que la violación es el acto alegórico por excelencia de la definición schmittiana de la soberanía: control legislador sobre un territorio y sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio (Agamben, 1998; Schmitt, 2008 [1922]).

El *homo sacer* si bien, no tiene control sobre su cuerpo y su vida es sacrificable, y aun sometido a tortura, generalmente no se despliega sobre él un acto de violación. Pero, sobre el cuerpo de las mujeres, la violación es ejercida en tanto que ésta da muestra plena de la soberanía, expresa, por decirlo de otro modo, el acto supremo del ejercicio patriarcal del poder. ¿Por qué la violación obtiene ese significado? Porque debido a la función de la sexualidad en el mundo que conocemos, ella conjuga en un acto dominación física y moral del otro. Y no existe poder soberano que sea solamente físico. Sin la subordinación psicológica y moral del otro lo único que existe es poder de muerte, y el poder de muerte, por sí solo, no es soberanía. La soberanía completa es, en su fase más extrema, la de «hacer vivir o dejar morir» (Foucault, 2000). De tal modo que en este hacer morir, las mujeres son “feos entre los feos”. Dos ejemplos que reflejan lo anterior son el de Ciudad Juárez y el del Estado de México. Los casos de feminicidio en estas dos entidades más allá de las cifras hacen patente que detrás de los asesinatos de mujeres hay una estructura, una tecnificación, un despliegue del poder del soberano que según afirma Diana Washington: “Se trata de un *modus operandi* que habla de dinero y poder. Hay suficientes recursos para costear la logística necesaria, y para comprar el silencio de todos los cómplices” (Washington, 2005: 71).

Quizá, valga la pena hacer notar que esta violencia sistemática contra las mujeres se ha vuelto norma, no ya porque cada día aumenta el número de víctimas, sino que, este ejercicio del uso y abuso de los cuerpos de las mujeres se ha extendido sobre *el homo sacer*, el ciudadano, el apandado y sobre esos pinches monos. Es decir, se han distribuido sobre todo aquello pertinente de dominación, las condiciones que han hecho de las mujeres cuerpos a disposición.

Como se deja ver en el texto *Primeros Materiales para una teoría de la jovencita*, editado por TIQQUN, donde se propone la categoría de jovencita para describir “[...] al ciudadano-modelo tal como es redefinido por la sociedad mercantil a partir de la Primera Guerra Mundial, como respuesta explícita a la amenaza revolucionaria. En cuanto tal, se trata de una figura polar, que orienta el devenir más que predominarlo” (Tiqqun. 2012.

20). De tal manera que, sobre la jovencita, es decir, sobre todo cuerpo-territorio distinto al del soberano, se extiende esta objetualización, esta cosificación, pero quizá no ya únicamente para ofrecer la muerte, sino para obtener de toda jovencita hasta el último recurso vital, donde es la propia jovencita la que lo ofrece. De tal modo que en la propuesta de este trabajo sobre la tensión bello/ feo, “la “belleza” de la Jovencita no es nunca una belleza particular o que le sería propia. Es, por el contrario, una belleza sin contenido, una belleza absoluta y libre de toda personalidad. La “belleza” no es sino la forma de la nada, la forma de aparición asociada a la Jovencita. Y ésta es la razón de que pueda hablar sin atragantarse de “la” belleza, pues la suya jamás es la expresión de una singularidad sustancial, sino una pura y fantasmática objetividad”, esta belleza es justamente la despersonalización o, dicho de otro modo, la personalización del *homo sacer*, su inclusión en el mundo de las mercancías. Cuanto más se trata de recortar las características inconfundibles de la persona, tanto más se determina un efecto, opuesto y especular, de despersonalización. Cuanto más se quiere imprimir el marco personal de la subjetividad, tanto más parece producirse un resultado contrario de sometimiento a un dispositivo reificante (Esposito, 2011: 10)

2.3.3 Nos faltan 43 (La desaparición forzada)

El 26 de septiembre de 2014, la desaparición forzada de 43 estudiantes de la normal rural de Ayotzinapa, Guerrero, consternó, pero movilizó de manera particular a diversos sectores de la población mexicana. Si bien es cierto que este acontecimiento forma parte de una larga lista que tienen a México en el rubro de las desapariciones forzadas, al nivel de países que han experimentado una guerra civil, las distintas narrativas que en torno a él se sucedieron, dan cuenta de un ejercicio necropolítico que evidencia el hacer morir y la ex -tensión del apando.

Ya con anterioridad se ha hecho mención del tratamiento necropolítico que se da al desaparecido. En el sentido del su no estar ni vivo, ni muerto sino suspendido en la

incógnita de su existencia, los desaparecidos pierden todo abordaje. No puede hacerse justicia a quien no está, no se pueden ejercer o restituir los derechos de quien no puede reclamarlos. Ante esta lógica, las autoridades que, por ejemplo, en tiempos de dictadura o violencia política son los responsables directos de las desapariciones, por decirlo así, se lavan las manos. La búsqueda recae en familiares o agrupaciones de la sociedad civil, como en el caso de México el Colectivo Madres Buscadoras de Sonora.

Pero en el caso de Ayotzinapa, se dio un hecho no nuevo, pero sí digno de reflexión. No se pretende aquí desarrollar cronológicamente el desarrollo y las reacciones que se tuvieron a partir de lo ocurrido. Más bien, se busca centrar la reflexión en como la desaparición de los 43, se tornó en una guerra de narrativas donde el Estado, organizaciones civiles, familiares de los desaparecidos se enfrascaron en una lucha por sostener sus verdades y deslegitimar las verdades de los otros bandos. Lo que aquí se resalta es justo el tratamiento que se dio a los 43 desaparecidos, es decir, el uso necropolítico de la desaparición.

Tan pronto se hizo público lo sucedido la noche del 26 de septiembre del 2014, emergieron dos grandes posicionamientos confrontados entre sí. El del gobierno en turno encabezado por Enrique Peña Nieto que, en un momento, intentó vincular a los estudiantes de Ayotzinapa con el narcotráfico y buscó justificar con su “Verdad histórica”, que la desaparición se dio por un ajuste de cuentas entre grupos delincuenciales. Por otro lado, distintos grupos de la población mexicana incluyendo a familiares, amigos y compañeros de los desaparecidos salieron a las calles evocando un ya utilizado “Fue el Estado”. Aquí comienza la confrontación de dos narrativas opuestas. Se entiende como narrativa a aquel dispositivo que configura una verdad con el propósito de decantar opiniones o acciones específicas en favor de un interés particular. Es la elaboración de un relato que busca reducir, deslegitimar, convencer, distraer etc. Las miradas o críticas que de cierto hecho puedan realizarse. Dice César Avendaño al respecto que

La puesta en escena de una narrativa que oculta su carácter combativo (como los derechos humanos), permite edificar demandas y exigencias, ya se trate del bando vencedor o del derrotado. La exigencia reparadora del daño social infringido, pagar costos de operación, exigir sometimiento o servicio al ganador, propician las condiciones para generar dispositivos narrativos e imaginativos que produzcan olvido colectivo o exceso de recuerdo, mediante maniobras y técnicas que buscan imponer una interpretación bipolar de la confrontación y en el fondo una voluntad política, la del triunfador. Y la demanda expresada políticamente mediante el llamado a refundar al Estado nacional por el supuesto agotamiento manifiesto de sus formas de conducir a la república y que para el caso mexicano ha quedado sintetizado en la consigna muera el mal gobierno, justificando la demanda a través de estadísticas que dan cuenta de cadáveres, desaparecidos y violentados, al tiempo que carece de un análisis prospectivo que otorgue sentido a la demanda. (Avendaño, 2017: 76)

De tal modo que la narrativa logra su objetivo cuando se deja de lado el reclamo principal, o a la víctima, o incluso a los responsables por ejemplo de una desaparición forzada, concentrando los reclamos o esfuerzos en procesos secundarios o intereses particulares. En el caso de Ayotzinapa, a pesar de una respuesta legítima y espontánea de muchos grupos de la población mexicana, el reclamo terminó en un uso político de la situación de los desaparecidos. El “Vivos se los llevaron y vivos los queremos” que se gritaba con justa razón en las calles, desbocó en un “Fue el estado” “Fue el narco” “La verdad histórica” o el uso electoral que la oposición política al gobierno en turno hizo.

Al desaparecido se le convierte en pretexto que configura ciertas narrativas, pero no sólo gubernamentales o por decirlo así, desde la voz del soberano, sino también de quienes, simulando un pedido de justicia, justifican sus acciones en contra del soberano. Pero no es que haya un verdadero interés por el desaparecido. Y es aquí donde el dispositivo necropolítico funciona, se instaura. Lo de menos es hallar, el desaparecido debe producir aun en su condición, es mercancía, moneda de cambio, su no estar es materia prima, política, electoral y narrativa.

De tal modo que, las más de 110,000 personas desaparecidas en México hasta 2022, no logran escapar de la acción salvaje del capitalismo gore. Se encontró la técnica o instrumentalización de la ausencia para que no haya espacio, elemento vital, fluido corporal o resquicio espiritual que no se aprovecha, aunque no tengan presencia.

2.4 Dejar Morir

2.4.1 No te desanimes, mátate (El suicidio)

El suicidio quizá sea el más controvertido de los dispositivos necropolíticos que aquí abordamos. Sobre todo, porque generalmente el acto suicida se toma como acto de escape o como una decisión libre, voluntaria y radicalmente personal. Sin embargo, en México, como en otras partes del mundo el problema ha tomado tintes epidemiológicos. Hay un alza significativa de casos, y una reducción importante en el margen de edad de las personas que consuman el acto, de entre 17 y 29 años.

¿Pero es acaso el suicidio una decisión individual tomada únicamente en relación a la salud mental o el contexto personal de quienes lo cometen? Definitivamente no, Como se intentará mostrar, esto se enmarca más bien en la dinámica de un necro-estado, en una cierta forma de gestionar la vida o mejor dicho de gobernarla. Como propone Vladimir Safatle (2006) “se trata de la implementación de un “Estado suicida”, una nueva etapa en los modelos de gestión inmanentes al neoliberalismo. Ahora, en su faceta más cruel, en su fase terminal”. Aquí, hay al menos dos vertientes que recuerdan de nuevo a lo abordado con la metáfora del apando. Por un lado, el apando es esa estructura, esa gestión sistemática de la muerte del ciudadano, en esta ocasión, el apando representa las condiciones de posibilidad del suicidio, pensado este no como acto voluntario, sino como acción premeditada; inducida desde la voluntad del soberano. Pero a su vez, asesinato es suicidio. La muerte del otro está irremediabilmente ligada a la mía. Las condiciones del apando se extienden y el suicidio me alcanza. El tinglado, cada tornillo, cada trazo de la estructura del apando que se configuró para hacer morir o dejar morir, es la misma que, sienta las bases de la muerte de quien la ofrece. Como lo afirma Mbembe

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. (Mbembe, 2011: 69)

Cabe aclarar que Mbembe ve en el suicidio un acto de rebeldía, un sacrificio no redentor, pero sí, de cierto modo, liberador. Sin embargo, en el contexto latinoamericano las circunstancias pueden mostrar algo distinto. Canta Rosalía la artista española, “Esto es pa' que quede, lo que yo hago dura, demasiada' noches de travesura' vivo rápido y no tengo cura Iré joven pa' la sepultura” (Rosalía, 2019. 2m19s). Quizá no haya nada mejor que estos versos para explicar la expectativa que rodea a un gran número de la población joven. Un pasado que aglomeró expectativas ahora imposibles de cumplir, un presente apandado y violento, y un futuro negado o mejor dicho robado. Al igual que en la llamada narcocultura, la aspiración es formar parte de las filas de alguna organización, lo que a su vez promete transformar las condiciones económicas, pero sobre todo el estatus social. Ejemplo son los llamados “Alucines”, jóvenes, hombres y mujeres que aspiran a la vida del narcotraficante, alcanzarla tiene un precio que, dadas las condiciones de precariedad es sencillo de pagar, esto es, la vida, o muerte propia. De tal modo que la depreciación del valor de la vida, que en México se oferta como producto caducado

“¡Damita, caballero, productos de alta calidad le pone a la venta, la vida! Sí señora, escuchó usted bien ¡La vida! porque aquí, en este barrio, la vida vale lo que vale un cartucho, y un cartucho le vale, no cien, ni cincuenta, ni veinte, únicamente esta vez, como una oferta, como una promoción de productos de alta calidad, un cartucho le vale... ¡Dieeeeeez varos! (Buenfil, 2010, 5m04s)

Así, el suicidio se va transformando no sólo en un deseo de morir, sino un recurso final para escapar de un gran malestar. Y es justo en este encuadre que se hace evidente el suicidio como dispositivo necropolítico, quizá, el más sutil, el más a largo plazo, pero entonces, se verá, uno de los más efectivos. Y a la vez el que dará muerte a la estructura misma del necropoder, misma que es suicida por su naturaleza.

[...] Me bebo el agua de beber, de matar, de morir

Y todo el odio cabe en una metralleta.
[...]Entonces estoy triste.
Y lamento que el mundo se nos pudra.
Y lamento no entender ni interesarme.
Y lamento estar aquí
Y no haberme comido a mí misma cuando pude.
¡No te desanimes, mátate!
(Juárez, 2013: 25-26)

2.4.2 Chivito en precipicio (El linchamiento)

Uno de los casos más impactantes de linchamiento en México, se dio el 23 de noviembre en San Juan Ixtayopan, Tláhuac. Víctor Mireles, Cristóbal Bonilla y Édgar Moreno, oficiales de la Policía Federal Preventiva (PFP), fueron linchados. Las causas son aún poco claras, un supuesto intento por parte de los oficiales, de secuestrar a un alumno de la escuela primaria de la población es la versión más socorrida. Más allá de las causas, el impacto del caso se dio porque lo transmitieron en vivo distintas cadenas de la televisión pública mexicana. La documentación por parte de los medios, del cómo la población prendía fuego a los policías ya severamente lastimados por las golpizas propinadas, es quizá uno de los hechos más brutales registrados en México.

Ahora bien, generalmente el linchamiento no se da por parte de corporaciones gubernamentales, policiacas o militares, sino por parte de poblaciones que se transforman en turbas enardecidas. ¿Por qué pues podría pensarse el linchamiento como dispositivo necropolítico? Sobre todo, en el caso ya mencionado, al tratarse de policías (de esos putos monos) ¿No sería más bien un acto de venganza, de revancha? ¿No sería más una herramienta de la población para defenderse un tanto de los constantes abusos?

El linchamiento, generalmente queda justificado en tanto que la acción se da hacia “Alguien que lo merece” y dado el hartazgo y la nula impartición de justicia por parte de las autoridades, el linchamiento se equipara a “hacer justicia por propia mano”. Dicho en términos de esta propuesta, hay un feo más feo que los feos, un feo sacrificable. Pero en este caso, el feo no es sacrificado en la plaza pública por orden del soberano, para dar ejemplo a los feos del poder del que podrían ser víctimas. Es el propio pueblo que, en su necesidad de sentirse menos feo o en su fantasía de ser un poco más bello, coloca sobre el criminal, su insatisfacción, su hartazgo y sus miedos. Afirma Rene Girard que “Todos los peligros, reales e imaginarios, que amenazan la comunidad son asimilados al peligro más terrible que pueda confrontar una sociedad: la crisis sacrificial. El rito es la repetición de un primer linchamiento espontáneo que ha devuelto el orden a la comunidad porque ha rehecho en contra de la víctima propiciatoria, y alrededor de ella, la unidad perdida en la violencia recíproca. (Girard, 2006: 103). El linchado cobra su carácter de *homo sacer*, vida a disposición, pero al ser tomada no por el soberano sino por la población, alcanza un sentido de sacralidad. El linchado, cargará con las culpas y miedos de masa que se ha reunido a participar del acto. Retomando de nuevo a Girard, cuando dice del mito de las Bacantes que

Detrás de un mito como el de Las Bacantes, y al margen de cualquier contenido histórico, se puede adivinar y conviene postular la llamarada repentina de la violencia y la amenaza terrible que constituye para la supervivencia de la comunidad. La amenaza acabará por alejarse, con tanta rapidez como se ha presentado, gracias a un linchamiento que reconcilia a todo el mundo porque todo el mundo participa en él. La metamorfosis de los ciudadanos apacibles en bestias furiosas es demasiado atroz y pasajera para que la comunidad acceda a reconocerse en ella, para que acoja como propio el extraño y terrible rostro, por otra parte, apenas entrevisto. (Girard, 2006. 142)

De tal manera que, al linchar, los feos ofrecen como ofrenda de paz, un chivo expiatorio. Una víctima, aunque impura, que en el derramamiento de su sangre limpie los espejos en donde los propios feos se miran. En el caso del linchamiento del 2004, la metáfora es aún más contundente. Los apandados hacen ver a los monos que no están exentos de las normas del apando. La población tiene el supuesto poder de hacer justicia, de redimirse y justificarse y de ofrecer a cambio de todo de lo que se les ha despojado, un

sacrificio que normalice o equilibre la vida insoportable en el apando. Pero a todo esto, ¿A quién se ofrece este sacrificio? Hay una figura de la antigüedad que funciona muy bien para responder a esta pregunta. Mammón, palabra de origen arameo, hace referencia a una especie de dios de la riqueza, pero no de la riqueza sin más, sino de aquella que exige el sacrificio, el derramamiento de sangre, el ofrecimiento de la vida como pago por algo de riqueza. Mammón es la personificación capitalismo gore. Y es a este, al que en el linchamiento se ofrenda. La víctima calma por un momento la sed de sangre de maquinaria y permite que la población vuelva a la normalidad, al menos, hasta que la próxima víctima sea ofrecida.

La base de la necropolítica es la decisión del soberano sobre quién vive y quién muere, y en ese tránsito generar de alguna manera, una ganancia. Bajo el linchamiento, la ganancia es social y política. El espectáculo de la restauración del orden social, a manos del ciudadano. Así, La Jovencita guarda, en el fondo de sí misma, un carácter tampón; de esta manera es portadora de toda la indiferencia conveniente y de toda la necesaria frialdad que exigen las condiciones de vida metropolitanas. (Tiqqun, 2012). Pensado así, el linchamiento es condición de posibilidad del retorno del orden público y de una vida social pacífica y tranquilizadora.

2.4.3 Y también la lluvia (Ecocidio y los bienes estratégicos para la vida)

El concepto de ecocidio es relativamente nuevo, generalmente hace referencia a la destrucción ecológica, la explotación y sobreexplotación de los bienes estratégicos para la vida, la extinción de especies vegetales y animales, así como la de su hábitat. Este concepto está íntimamente ligado al de progreso, desarrollo, tecnificación, que ya desde la modernidad se configuraron como elementos fundamentales y constitutivos de la cultura occidental. Conocer el secreto de la tierra, para después poder extraer su energía, es quizá la empresa más ambiciosa que occidente ha pretendido. La desacralización del mundo permitió considerar a la tierra y sus bienes como materia prima, como recursos naturales a los que el ser humano no sólo tiene acceso, sino de los que es dueño. La

separación o la concepción de lo humano como meramente cultural, disociado de lo animal o natural, trajo consigo consecuencias catastróficas para la vida, en todo el sentido que la palabra pueda tener.

Como dispositivo necropolítico, el ecocidio coincide con el feminicidio en que hay un cuerpo a disposición, un territorio cuerpo/terra, como propone el feminismo comunitario. Las violaciones, abusos, feminicidios y saqueo de las tierras se relacionan entre sí, por cuanto el patriarcado y la destrucción de los elementos de la naturaleza son parte de un mismo sistema de pensamiento y dominación. Del mismo modo se acerca al suicidio, como afirma Hernán Neira, “El ecocidio es un comportamiento de exposición al riesgo suicida, generalmente mediado, a largo plazo, que produce adelantamiento homicida de la muerte de terceros o de sí mismo” (2019: 135). Como se explicaba con anterioridad, el Estado suicida en sus acciones, en este caso la destrucción y sobre explotación de los bienes estratégicos para vida implica la propia muerte del Estado.

Pero como elemento particular, el ecocidio es un eco del colonialismo pues, inicialmente afecta a los llamados países periféricos, aquellos feos pero ricos en “materia prima”, sin la tecnología suficiente para la obtención y transformación de esta, generalmente en beneficio del consumo de los países centro, bellos sin “recursos” pero con la tecnología necesaria. Aquí se deja ver una gran paradoja pues, por ejemplo, en México, la minería y la extracción de crudo siguen representando uno de los principales generadores de ingresos económicos y empleos, pero a su vez, están relacionadas con conflictos medio ambientales y han provocado fenómenos de desplazamiento potencial en la región. De la misma manera que en el colonialismo, la posesión del territorio requiere del sometimiento, e incluso el exterminio de las formas de vida que originalmente lo habitaban. Así, Señala Fernanda Paz “el extractivismo que es un modelo de apropiación de bienes naturales para la producción de materias primas a gran escala, dirigido al mercado global con un alto impacto ambiental y social, opera con la intención de incrementar la acumulación de riqueza de las corporaciones y las élites regionales, generando una economía que sale y no deja nada en las comunidades explotadas”.

Desplazamientos de comunidades enteras, asesinatos de defensores ambientales como el del líder yaqui Tomás Rojo, en junio de 2021, o el del costarricense Sergio Rojas quien emprendió una lucha incesante por hacer valer los derechos humanos del pueblo Bribri de Salitre. Estos y otros ejemplos como el de la minería a cielo abierto que agota y destruye toda forma de vida, son apenas algunos signos del paso destructor del capitalismo gore.

Pero hay otro aspecto necropolítico del ecocidio en el dejar morir que es importante mencionar. La privatización a empresas trans o multinacionales, por ejemplo, del agua, elemento indispensable al que muchos mexicanos no tienen acceso. Como lo hace con el ciudadano, del que se busca extraer hasta el más básico de sus fluidos vitales, ya sea la sangre expiatoria, el sudor y sus lágrimas, que luego le devuelven en melodramas o productos estéticos. Así también lo hace con la tierra, el objetivo es despojar, privatizar, concesionar y restringir el acceso de los bienes naturales a fin de que sólo pueda sobrevivir quien pueda pagar. Esto a su vez se transforma en una guerra por la obtención o defensa de dichos bienes, como lo sucedido en Cochabamba, Bolivia en el año 2000, donde el agua, hizo el papel que jugó el oro en la Colonia, una lucha que cobró un gran número de víctimas.

De tal modo que el ecocidio, es una de las formas del control sobre la vida más eficaces y cotidianas. Un ejercicio de biopoder que al administrar los bienes naturales incide directamente sobre la salud, la higiene, la sexualidad, la natalidad, la esperanza de vida y con todo proceso que se relacione con el “Bien estar de las poblaciones”. Ah, y también la lluvia.

Dar cuenta de estos aparatos o dispositivos necropolíticos, deja ver los avances en la tecnificación y sistematización de la necropolítica. El poder visualizarlos en un contexto concreto como lo es el mexicano, permite una mejor comprensión y un mayor entendimiento de los conceptos expuestos en el primer capítulo, tales como Biopolítica, Biopoder, Soberano, etc. Así como, al analizarlos, dan cierta consistencia y pertinencia

al concepto de necropolítica. También, hacen necesaria una respuesta, quizá al menos un intento de brindar alternativas, filosóficas, teóricas, políticas y sociales que permitan una forma distinta de vincularse con la vida. Hasta ahora, este vínculo se ha dado únicamente desde un enfoque mortuorio, donde prima lo económico y la voluntad del soberano, extendida en forma de mecanismos que ofrecen distintas posibilidades de muerte, o de una vida que no es posible sostener.

Pero ¿Es posible encontrar o proponer alguna alternativa frente al poder de la muerte? De ser así, esta alternativa ¿Qué elementos debía contener y de cuáles debería presidir? Una de las funciones principales de la filosofía como ejercicio crítico es analizar objetivamente sucesos, procesos y condiciones llevándolas a un plano distinto del cotidiano o del meramente descriptivo. También es cierto que quizá, la más primaria de las experiencias filosóficas, es la de poner la existencia del mundo en duda. Así, es entonces necesario poner en duda también la configuración del cosmos, es decir, del sistema-mundo necropolítico, capitalista y neoliberal actual, que parece imperar y no tener más fin que el de la destrucción y autodestrucción. No en vano, la esperanza, que alguna vez fue utópica, ha devenido en distopía, esto es, la disolución del apando como única salida y posibilidad de que la vida cobre otros significados. Lo que por supuesto, tiene implicaciones que quizá aún hoy, no son posibles de visualizar y mucho menos de entender, sin embargo, la intención del siguiente capítulo es la de proponer o al menos enunciar, desde distintas expresiones, vivencias y reflexiones, una alternativa frente a la necropolítica imperante.

Capítulo 3.

Diálogos sobre la vida y la muerte, en torno al platón...de tacos

Consideraciones acerca del presente capítulo

Para este tercer capítulo, se eligió desarrollarlo a manera de diálogo por tres razones: la primera, porque permite una elaboración menos técnica, pero no por ello carece de rigor, ya que la intención del capítulo es mostrar o presentar una propuesta que se acerca más a una pedagogía que a una teoría, permite desarrollar con más libertad los conceptos y prácticas que aquí se han de proponer. Aunado a lo anterior, se ha elegido junto con el diálogo, un contexto y un lenguaje poco académicos, lo que bien tiene algunos inconvenientes, pero es deseo que el segundo capítulo sea sobre todo ilustrativo, así que se ha decantado por el contexto mexicano y el lenguaje coloquial en tanto que así es más sencillo focalizar la propuesta y el desarrollo de la misma.

Finalmente se presenta a manera de diálogo, pues es él mismo, un elemento base de la propuesta del tercer capítulo, el diálogo como forma de acceder al conocimiento, como elemento fundamental para el ejercicio de una política que no sea de muerte, y como herramienta ante el ejercicio de la violencia, así como aquel que permite no únicamente el aprendizaje sino la construcción colectiva de nuevo conocimiento. De tal manera que es el diálogo, no únicamente herramienta sino actitud y necesidad si se tiene como objetivo hacer frente a la necropolítica y su despliegue de muerte.

Para tales efectos dialógicos, se echará mano de los siguientes personajes.

Cristina, estudiante de filosofía y quien será la redactora de la tesis. Es un alter ego mío y dará voz a postulados teológicos y en ciertos momentos, a propuestas del feminismo comunitario. En el cuarto diálogo, en las conclusiones, Cristina hablará con ella misma, por lo que se señalará como C1 y C2 para distinguir dos tipos de voz, la suya, que presenta sus conclusiones, C1. Y la otra, C2, será una voz crítica y autorreflexiva, que le permite reconocer las limitaciones de su trabajo.

Peter Pablo, compañero de Cristina, que representa una voz crítica, un tanto rigurosa y en ocasiones, será la voz que represente posturas patriarcales y conservadoras. En esta voz también se recogen algunas preguntas que compañeros o compañeras, así como profesores y profesoras realizaron respecto a la propuesta de investigación aquí presentada, antes de su redacción. En los diálogos se presentará como P.P.

Sofía, amiga de Cristina, hará la voz crítica de la filosofía, traerá a cuentas preguntas pertinentes y voces de distintos filósofos o filósofas. Como con Peter Pablo, recojo y pongo en su voz, preguntas, comentarios y críticas planteadas por compañeros, compañeras, profesores y profesoras, antes o durante la elaboración del presente trabajo. Se presentará como S.

Nenepil, es el mesero y dueño de la taquería donde se desarrollan los diálogos 1 y 3. Tendrá breves intervenciones, sobre todo en el primer diálogo, y será también quien permita ciertos cortes que pretenden dar naturalidad a los diálogos. Se presentará como N.

Ramona, es a quien Cristina pide asesoría para la revisión de la tesis, representa a la Comandanta Ramona, (1959-2006), una mujer indígena tzotzil y líder fundamental del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas. A la vez, representa la voz de la Dra. América Luna, asesora de este trabajo de investigación. Si bien, es un personaje al que no se escucha hablar, se hace presente como destinataria de ciertas preguntas y propuestas.

Querida Ramona:

Desde tu partida (como bien has de saber), han y siguen sucediendo cosas terribles por estos lados y en todo el país. Por aquí, aunque de apoco, seguimos en lucha y resistencia. Yo por mi parte todavía continúo con la investigación. Recibí hace unos días los comentarios que me hiciste a los capítulos pasados, te agradezco el tiempo y los tomaré bien en cuenta. Te escribo ahora porque estoy atorada con el tercero, me ha sido difícil poner por escrito aquello que aprendí en la Realidad¹¹, lo que tú me enseñaste, bien lo decías, aquello de que *la vida no se puede narrar*, y ahora que busco las palabras y las formas, me resulta complicado. Lo que te envío, son transcripciones de algunos encuentros y charlas que tuve con compas de la Uni, estaba pensando que, si no se me da pasar a lenguaje académico lo de la comunalidad y la vida, presentarlo así, en forma de diálogo, que es como también lo aprendí de ti y de tu familia, a ver qué me dicen por acá. Te lo paso tal como lo grabé, con interrupciones y todo, porque algunas me parecieron interesantes. Fui tejiendo los diálogos, como se lo vi a la Esther, derecho, revés, chisme, derecho, revés, chisme, ya tú me dirás si me salió el tejido o lo descoso y lo vuelvo a intentar. Te agradecería lo revisaras y me dijeras lo antes posible qué te parece la idea, perdón por la presión, pero acá tengo que entregarlo antes de que acabe el semestre y el profe me repruebe.

No te quito más el tiempo, que bien sé es poco el que tienes y habrás de aprovecharlo bien. Abrazo a los compañeros y compañeras y dale un beso al Polito de mi parte, dile que apenas pueda vuelvo, y le seguimos con las lecciones.

Vale, salud.

Desde algún lugar del cerro de los magueyes

Cristina

Enero 16, 2019.P.D. Envíame de nuevo la receta de las chalupas colectas, que ya la perdí y se me antojan

¹¹ La Realidad, es uno de los territorios autónomos zapatistas en Chiapas, llamados también caracoles, o centros de autogobierno.

Diálogo primero

Para que tengan vida y vida en abundancia

El primer diálogo (por llamarlo de cierta manera), trata principalmente de la opción por la vida y algunos inconvenientes de pensarlo así. Un día, saliendo de la clase en la que expuse los avances del primero y segundo capítulos, Peter Pablo, Sofía y yo, fuimos a comer a los tacos del *Nenepil*, ahí fue que se me ocurrió grabar para después rescatar algunas cosas, pero me pareció interesante presentarlo así. Lo malo, es que de pronto no alcanzo a escuchar del todo por el ruido de la gente, pero ahí le voy agregado según me acuerdo. También le incluí algunos matices de redacción y un poco de forma para que se leyera un poco más fluido, espero haber logrado al menos que sea entendible.

¡Bienvenidos buenas tardes! En un momento les tomo su orden

¡Gracias!

Peter Pablo- Bueno, pensemos que, así como lo planteas, te dan por válido el manejo del concepto necropolítica, ahora me gustaría que me explicaras dos cosas, cuál es el abordaje que harás del concepto comunalidad y por qué no te vas directamente por el comunitarismo en algunas de sus corrientes y propuestas.

Nenepil- Disculpen, ¿gustan ordenar?

PP- Sí, para mí dos de tripa, dos de suadero y uno al pastor ¿Tú Cristinita?

Cristina- No, yo sólo una cerveza

Nenepil- ¿oscura o clara?

C- Oscura por favor

PP- ¿Segura? ¡Ándale! pide algo más

C. Es que no tengo hambre

PP- Que conste eh, ah y me traes una coca light fría por favor ¿y tú Sofí?

Sofía- ¿Qué más tienes?

N- Gringas, volcanes, papas gajo...

S- Unas papas está bien, y una cerveza oscura por favor

N- ¿Es todo? En seguida se los traigo

Gracias

PP- ¿Qué te decía? Ah sí, a ver, se supone que vas a abordar la comunidad como alternativas, pero sí de por sí necropolítica resulta complicado ¿Cómo sería proponer la comunalidad? ¿Por qué no directamente el comunitarismo o algún concepto ya trabajado por alguno de los autores que ya retomaste?

N- Perdón, los dos de tripa, dos de sudadero y uno de pastor, las papas, las cervezas y la coca ¿algo más que les haga falta?

PP- No, ahorita así está bien, gracias

C. Claro, ya había pensado en el comunitarismo, sin embargo, el concepto de comunalidad para el caso me parece más adecuado. Sobre todo, por el contexto y lugar donde el concepto se origina. Entiendo que es muy probable que comunalidad parta ya del comunitarismo, pero tiene ciertas particularidades que más que una doctrina o corriente económica, se propone como una ética, y sí, también como filosofía.

S. Ahí me causa más dificultad, porque no escribes desde lo sociológico o lo antropológico, sino tu tesis es filosófica y justo es en este capítulo donde eso debe quedar mucho más claro, en el manejo de conceptos y en la argumentación.

PP- ¡Exacto! Yo veo muchas limitaciones en el concepto, sobre todo si lo miramos como una propuesta filosófica, tendrías que sostener que lo que vas a desarrollar es desde la filosofía. Si no pues, es un buen ejercicio literario, pero no sé si te sea tan válido para la tesis.

C.- A ver, ¿Cuál piensan ustedes que es la diferencia entre la filosofía y las demás disciplinas? ¿su método, su objeto de estudio? ¿Qué la hace distinta por ejemplo de la ciencia o de las ciencias sociales?

PP. Bueno, claro que su método es distinto, el hecho de hacer las preguntas que las demás disciplinas no hacen o más bien de cuyas respuestas parten.

S- Poner el mundo en duda. Las demás disciplinas parten, como dice Pablo, de un dar por hecho, la filosofía tendría como principio, poner el mundo, el ser, la vida, en duda.

C.- Voy por ahí, si al hacer filosofía y no otra cosa se parte de poner en duda el mundo, el, ¿por qué hay algo y no más bien nada? Lo plantearía así, la necropolítica o la estructura necropolítica es una forma de mundo, una configuración de la que se parte dándola por hecho. Por lo tanto, en este capítulo, justo lo que intentaré es dudar, de ahí que se pueda plantear la comunalidad como alternativa y no como reacción o antítesis. Entiendo que la pregunta filosófica puede ir, o debe ir más profundo. Pero también me interesa no perder de vista que al mismo tiempo que se pone en duda el mundo, hay un ejercicio sistemático de la violencia no solamente en México, y que se ha normalizado. Creo que esto también requiere reflexión desde la filosofía y que es posible llevarla a cabo.

S.- Concuero en que es posible una reflexión de la violencia desde la filosofía, aún no me queda claro tu manejo de los conceptos, pero incluso pensaría que para que el trabajo sea en estricto filosófico, el análisis debería centrarse en las condiciones de posibilidad de esa violencia, más que en las expresiones. Del mismo modo, si la propuesta filosófica viene recién en este capítulo, sí tendrías, más que describir lo que se entiende por comunalidad, enforcarte en la pertinencia filosófica del concepto.

C.- Por eso precisamente no retomé el comunitarismo como tal, creo que hubiera sido mucho más sencillo desarrollar como antítesis, necropolítica y comunitarismo centrándome en las diferencias, y en la crítica que este último hace del sistema neoliberal, así podría haber planteado el binomio individuo/comunidad, como una inversión de lo feo

y lo bello, pero me quería arriesgar con una propuesta distinta. Buscando precisamente ir hilando los bordes filosóficos, pero expresados de un modo peculiar, y según yo, accesible. Comunalidad, al ser un concepto poco trabajado y que surge no como una teoría sino como una experiencia comunal, me da la oportunidad de tejer, por decirlo así, algo distinto. Igual Agamben y Esposito tendrán que aparecer en algún momento, precisamente como voces que disientan, pero es ahí donde yo quiero jugar. Incluso creo que al final el concepto no terminará siendo el mismo propuesto desde Oaxaca, sino uno distinto. ¿Quién sabe? Igual si Jaime Martines leyera mi tesis, quizá diría que no es eso lo que comunalidad significa y que me equivoco en la interpretación. Y sí seguro, la cosa es que el concepto me pareció muy pertinente en función de lo que venía proponiendo como necropolítica

PP.- Pero entonces ¿Qué exactamente abordarás en este capítulo?

C.- Ahí está mi problema. Al principio pensaba que desarrollaría como tal el concepto de comunalidad, pero creo que no es justamente por ahí por donde debo ir. Cuando intenté desarrollar el de necropolítica, creo que sí se evidenció ese juego del dar la muerte y quitar la vida y los mecanismos para ello. Incluso pienso que ahí me centré en lo que significa hacer morir y morir como tal, es decir la muerte. Pienso que ahora, el punto principal es el de cuestionar el concepto de vida, si desde la necropolítica, muerte y vida son cosas que se dan o se quitan desde el biopoder, el control y la normalización, quizá repensar la vida y por ende la muerte, no solo en su valor sino en su ser, sería el punto de partida.

PP.- Pon un ejemplo, porque así no logro entenderlo del todo

C- Mira a ver si así me explico mejor. ¡Joven, joven!

N. Sí dígame

C. ¿Te puedo hacer un par de preguntas? no te quito mucho tiempo

N- ¡Claro! usted pregunte lo que quiera, que yo también respondo lo que yo quiera

C- ¿Qué relación tiene usted con los animales de donde proviene la carne para los tacos?

N- ¿Qué relación? Pues, ahora ya ninguna, la carne viene del rastro, ya descuartizada y pues aquí nada más la cocinamos.

C- ¿Y sabe cómo los tratan o de qué los alimentan?

N- Pues a veces es mejor no saber ¿no? Pero bueno, si pregunta por la calidad de la carne, hay normas, las que aquí compramos tienen su sello TIF que es la norma de calidad que certifica la carne como apta para consumo humano, y que vigilan que se les de buen trato, pero la verdad uno no sabe, ya ve usted las fábricas esas en donde tienen a los animales ¿Qué buen trato les puede dar uno ahí?

C- Pero antes no era así ¿verdad?

N- Ya le había contado ¿no? el negocio lo empezó mi abuelo que antes de ponerlo era ganadero, bueno, criaba sus animales allá en el rancho, y sí, el trato era otro. Mi abuelo nos regañaba si les pegábamos a las vacas o a los puercos porque nos decía que de ellos comíamos y que de ellos dependía nuestra vida y por eso teníamos que cuidarlos bien, les dábamos bien de comer y en ocasiones claro, los sacrificábamos o para comer o para vender. Cuando mi abuelo no pudo sostener el rancho, pensó en poner la taquería, siguió criando, pero luego ya no se pudo más y empezamos a comprar en el rastro y ahí solo se engorda y se mata. Pero acá uno tiene que ganarse la vida y no se pregunta uno qué pasa con los animales, ya no, oh perdón, me llaman por acá, permítame un momento

C- Sí claro, muchas gracias

N- Otra cosa que se les ofrezca me avisan

C- Yo pienso que aquí se expresa propiamente el ejercicio de la necropolítica, es cierto, la violencia existe y es parte de lo humano, y es claro que las formas de matar o morir cambiaron, el poder de dar la muerte se tecnificó y se sistematizó igual que en el rastro. Ahora no morimos por hambre, sino por engorda. Pero también, cambió el concepto y la valoración que de la vida se tenía. Hoy, como antes, matamos animales para comer, lo

que ahora es bien discutible y de hecho se está debatiendo, pero, él dijo ¡Las sacrificábamos! ahí la valoración es otra, sacrificio ya indica una idea de sagrado, de la víctima ofrecida en favor de, para sobrevivir, para comer, y el animal sacrificado tiene un valor en sí y por lo tanto una condición distinta. Ahora simplemente se mata, y matar a alguien sin más es un crimen mayor que matar a alguien para comérselo, los caníbales sólo matan la cantidad de personas que pueden comerse, pero los ejércitos, estados y corporaciones matan así, sin más. Visto así, incluso tendríamos que preguntarnos, ¿qué es lo que se mata? Porque los cerdos, pollos o vacas ya no se crían, se producen, se engordan, se almacenan, se matan y se consumen, los animales devinieron mercancía, igualito que nosotros que, por ejemplo, pasamos de ser considerados personal a capital humano. Entonces dime Peter, lo que ahora comiste ¿es vida todavía? Porque desde su “nacimiento” la res o el cerdo son seres para la muerte, claro no al estilo heideggeriano, sino seres cuya disposición es la pura muerte, se fabrican para esto, no hay en ellos vida o por decirlo de otro modo, se mantienen con vida, pero sólo en relación al costo/beneficio, y al llegar a la tortilla no es ya vida sacrificada sino muerte comercializada, y que conste que no hablo de tacos de muerte lenta eh.

[Sic...] Risas

S- Es la normalización y la extensión de la esclavitud que pasa de excepción a regla. Mbembe dice que *el esclavo sufría de una triple pérdida, la de su hogar, la de los derechos sobre su cuerpo y la pérdida de su estatus político. Esto suponía una dominación absoluta desde el nacimiento y una muerte social (que es una expulsión fuera de la humanidad). 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 de horror, crueldad y desacralización intensos. 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* (Mbembe, 2006: 33). Pero ahora, esa condición parece haberse extendido ya no únicamente al esclavo sino a todo ser humano, porque hasta el amo es prescindible. Por una parte, entiendo el punto de la

pregunta por la vida en sentido en el que Mbembe se pregunta por la muerte. O sea que, frente al biopoder, la vida cobra otros significados que habría que pensar y quizá, tienes razón; resignificar. Pero, en el ejemplo, usaste la palabra "Sacrificio" y si no mal recuerdo, en el segundo capítulo, planteas que el *homo sacer* es sacrificable, igual que en la parte del linchamiento, decías que se ofrece al chivo expiatorio como sacrificio. Entonces, no me parece que un volver a lo sagrado sea una opción en este caso.

PP.- Es como una vuelta a lo religioso o lo místico, que no es ni deseable ni posible. La sacralización de la vida o de la tierra, por ejemplo, desde las visiones de pueblos originarios, aunque hoy está un tanto de moda, no aporta a resolver las problemáticas concretas de violencia, es más, esta visión romántica que es como me suena, me parece incluso un tanto peligrosa. Es como analgésica, en tanto que apela a principios que incluso reproducen el sistema del que se propone salir, pero tranquilizan de algún modo la conciencia del practicante.

C.- Respondiendo primero a Sofi, no había considerado lo que dices de lo sagrado, me tocará plantear y matizar los conceptos de mejor manera, sobre todo porque al usarlos desde una u otra perspectiva pueden darse por sobreentendidos. En lo que dice Pablo, creo que también tiene un punto. A veces las reflexiones desde los pueblos originarios se han convertido en modas y en pretextos que se usan contrariamente. Sin embargo, mucho de esto se da por ignorancia o poco conocimiento y malas interpretaciones (quizá intencionales) de las propuestas y contextos en donde tales reflexiones surgen. Como se dice, por ejemplo, en México que se ama al indígena, pero al muerto, se le idealiza siempre y cuando no se pueda comercializar como *mexican curious* o de plano no dé señales de vida.

S.- Y otra vez vida/muerte. Estos dos conceptos que se juegan, pero según dónde y cómo se enuncian cambian por completo de significado.

PP. Pues sí, por eso a ver, explícanos eso de la comunalidad, porque sigo opinando que sería mucho más pertinente la propuesta comunitarista, pero convéncenos de que no, jeje.

C.- Comenzaré diciendo que comunalidad como concepto se da en un segundo momento, quiero decir, como resultado de una práctica y después, dada la necesidad de explicarlo (a quien no es cercano a la experiencia) se teoriza y se pone en conceptos castellanos. Esto es importante porque la comunalidad se habla primero por ejemplo en Zapoteco, luego en español.

PP- A ver, a ver. ¿Eso qué importancia tiene?

C.- Por ejemplo, si te digo que pienses en la palabra autoridad ¿con qué lo vincularías?

PP. ¿Autoridad? Quizá por lo que hemos venido hablando, pues con el poder o con el soberano.

C. Claro, entonces desde la propuesta comunal esa relación que acabas de hacer es fruto de ese cambio de lengua originaria a español, digamos, es un eco del colonialismo. Para explicarlo mejor piensa que, *un aspecto central de la imposición de los valores coloniales es el sentido del poder, del poder de un hombre sobre otro. La sumisión a un dios, a un maestro, a un corregidor, a un virrey, a un rey. Entender que siempre tienes a otro hombre superior, a quien le debes obediencia, respeto, sumisión. El poder lo vemos y lo sentimos ahora en el padre de familia, en el maestro de escuela, en el cura, en el diputado, en el funcionario, en el senador, en el presidente de la república, etcétera. El sentido del poder no es el mismo que el de autoridad. Y es el poder lo que heredamos de la imposición de valores coloniales. En consecuencia el sentido vertical de la estructura social que vivimos esté enraizado en principios de poder religioso-monocráticos. Esta verticalidad expone la competencia entre los seres humanos, la competencia por sobresalir, por ser superior a los demás, por el poder. De ahí que la competencia sea un valor derivado de la verticalidad, de la individualidad, también del mercado, de la rentabilidad, de la eficiencia* (Martínez, 2009: 30). Y como ves, autoridad, desde la comunalidad, cambia radicalmente, no sólo porque signifique algo o evoque algo distinto, sino porque enraíza su origen y uso en una perspectiva distinta. Aquí baso mi propuesta de Comunalidad como alternativa, no como reacción o repuesta a, sino porque implica entender de otro modo las relaciones, las condiciones y el ejercicio del poder. En la

autoridad, también se ejerce el poder, pero no soberanamente, sino como responsabilidad, como ejercicio común.

S. Me parece interesante, pero veo dos riesgos importantes. Primero, podrías caer en una especie de etnocentrismo, al plantear que al ser la comunalidad una propuesta desde los pueblos originarios sea más válida o más posible que otras. No debes olvidar que parte de una reflexión humana puede ser que esté equivocada o sesgada, por lo que hay que destacar sus posibles contradicciones, y señalarlas puntualmente. Y segundo, entiendo que se propone el concepto más como una actitud que como un hecho en sí, ahí recuérdame más adelante mencionarte lo de la “comunidad imposible” en Esposito y Agamben. Pero me resulta difícil pensar lo común, digamos, focalizado. Alcanzo a percibir un nosotros/ellos, un discurso ¿decolonial? Pero que igual, dirías tú, hace diferencia entre bellos y feos, pero a la inversa, ahora lo bello es lo “natural” frente a lo impuesto. Y es ese uso de natural lo que más ruido me causa. Yo estaría más con Žižek cuando dice que, contrario a identificarnos con la naturaleza, debemos cortar toda relación con ella, y asumir que es nuestra basura artificial o “impuesta” lo que en realidad nos es propio (Žižek, 2016). Así pensé que irías contrayendo el argumento, poniendo énfasis en lo feo que es al final lo que en sí somos. Podría incluso decir que estás dando soluciones ideológicas a problemas concretos.

C. Fíjate que sí lo había pensado. Cuando comencé a investigar sobre la comunalidad, me pareció de pronto una propuesta demasiado local, algo que únicamente podría darse en Oaxaca y bajo las condiciones campesinas o indígenas. No te voy a mentir, de pronto, incluso, me sonaba a una especie de propuesta desde el resentimiento. Pero hubo un par de puntos que me hicieron seguir por ese camino. Primero que “Comunalidad” no tiene una definición única o específica. Se enuncia desde la práctica y adopta la forma de quienes lo habitan: el término no es importante, según menciona Jaime, “lo que importa es la vida, hacer la vida en común” (Martínez, 2015). Entonces pensé que justamente el concepto era adecuado pues no define. En filosofía es raro, pues los

conceptos justamente sirven para explicar o definir ciertas cosas pero mira, te leo un pedacito, *Comunalidad es un concepto vivencial que permite la comprensión integral, total, natural y común de hacer la vida; es un razonamiento lógico natural que se funda en la interdependencia de sus elementos, temporales y espaciales; es la capacidad de los seres vivos que lo conforman; es el ejercicio de la vida; es la forma orgánica que refleja la diversidad contenida en la naturaleza, en una interdependencia integral de los elementos que la componen.* (Martínez, 2015: 99). Yo entiendo entonces que comunalidad es una apuesta por otra forma de asumir la vida y las relaciones que en ella se dan. No te voy a negar que conceptos como Natural o Natural o Natural o de forma orgánica me causaron y me causan mucho problema y, por supuesto, que hay que criticar su uso y pertinencia. Sin embargo, ante la realidad necropolítica que se ha fincado en la violencia del mercado y en la tecnificación de la muerte, encontrar una propuesta que desde otro lado busca un *hacer la vida*, reconceptualizarla no desde el individuo ni desde la comunidad pensada como grupo, sino como actitud, o mejor dicho como disposición. Respecto a lo de Žižek, dos cosas, quizá él no conoce del todo las propuestas desde los pueblos originarios, sino este “pachamamismo” calmante, pero igual también comparto su crítica por ejemplo sobre el multiculturalismo, Peor entonces...

N.- Disculpen, algo más que se les ofrezca

P. P. No, gracias, la cuenta nada más por favor

N.- Claro.

S. Bueno, a ver cómo avanzas y la próxima vez, comentamos con más detalle los conceptos de los que vas a partir.

C. Vale, muchas gracias. Me ha servido un montón. Pero, ustedes pagan ¿no?

Diálogo segundo

Tú, yo, buscando huellas para hacer camino.

Este segundo diálogo lo titulé “buscando huellas para hacer camino” porque de algún modo fuimos siguiendo los conceptos de los que parte la comunalidad, pero también aquellos que dialogan o disienten. Sofi explicó los propuestos por Esposito y Agamben y así logré entender un poco más hacia dónde tiende la comunalidad. Aunque sí me surgieron más dudas, pero creo que lo mejor fue que pude enfocar el objetivo del tercer capítulo. No será una propuesta, porque comunalidad no es un concepto completo, cerrado, sino que permite pensar la vida, más que definirla, se propone como un devenir constante. Entonces, quiero eso, plantear, pensar, sugerir más que decir. Aunque es mucho pedir, pero algo así entiendo que hace Esposito y Agamben. Esta vez no fue en la taquería, estábamos en los pasillos de la facultad, entonces no hay muchas interrupciones esta vez. Bueno Ramona, a ver qué te parece, espero tus comentarios.

S.- Es que por más que insistas en que comunalidad no es un concepto propiamente teórico o académico sino vivencial, sí debes presentar algunas bases teóricas. Porque aquí estás haciendo un análisis. La tesis es una propuesta analítica, si quieres hasta descriptiva, pero algo debes proponer para resolver tu hipótesis. Si vas a afirmar que la comunalidad es una alternativa frente a la necropolítica, así como hiciste en el primer capítulo, ahora debes mostrar que el concepto de comunalidad es válido y desde ahí sostener tu propuesta.

C. Si yo te pregunto, ¿cuál es la propuesta de Agamben? ¿Qué responderías?

S. Jaja ya sé por dónde vas. Claro, siguiendo un tanto a Derrida, sí, hay una especie de no propuesta, de vaciar los conceptos y plantearlos desde esa vaciedad. Como tal no hay propuesta en Agamben, es más bien un acto de desarticular los conceptos y ya no rearmarlos, pero pensarlos y repensarlos, y ahí estaría su “hacer”.

C.- Pues justo

S. Sí, pero no tan rápido. Aunque ésta sea su forma de hacer filosofía, no me vas a negar que en ese “tumbarlo todo”, hay una especie de postura, o de apuesta, y un rastreo de los conceptos, tal vez para evidenciar que se han vaciado, pero también resignificarlos desde otro lugar, si bien no se construye un sistema, sí se elabora una reflexión. Si no, no sería filosofía. Por decirlo de alguna manera, va buscando huellas para hacer caminos que no va a caminar pero que logra vislumbrar.

C.- Yo te decía el otro día, que decidí por comunalidad y no por comunitarismo o comunidad, porque es un concepto aun desarrollándose, yo quería hacer el tercer capítulo, no como una propuesta, encontrar algún modo de mostrar este proceso de reflexión, sólo como posibilidad, pero no porque crea que aquí no se puede hacer una propuesta fundamentada, sino que lo entendido de la comunalidad es que no le interesa teorizar su propuesta sino vivenciarla, sino ofrecerla como solución, sino como alternativa. Sí, comprendo que yo no puedo simplemente enunciar, pero tampoco quiero construir, sino hacer del pensar mi hacer jaja. ¿No sé si me explico?

S.- Sí, más o menos. Entonces no estaría mal si comienzas por plantear por ejemplo distintos enfoques de lo común, otra vez, Agamben, Esposito, quizá incluso el concepto de iglesia que pensabas retomar, y después muestras la pertinencia de comunalidad, su enfoque. Ya después vas desarrollando, o ilustrando, los elementos más importantes para entenderla de mejor modo.

C.- Oye, pues me parece muy bien. Entonces ayúdame un poco más, vamos haciendo un esquema de los conceptos que tengo que retomar para no perderme. Creo que debería empezar con el concepto de comunidad, desde lo político, es decir desde su vínculo con el territorio ¿no?

S.- A ver, desarrolla un poco.

C. Generalmente, el concepto de comunidad está ligado en un inicio con el territorio, se entiende por comunidad un grupo de personas, por ejemplo, que tienen ciertos elementos

en común, pero que, y aquí creo viene su elemento político, están unidas o vinculadas a un territorio. Por ejemplo, Ferdinand Tönnies, sustenta que, *Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo como cosa y nombre. Toda vida en conjunto, íntima, interior y exclusiva deberá ser entendida, a nuestro parecer, como vida en comunidad. Comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad misma deba ser entendida a modo de organismo vivo y la sociedad como agregado y artefacto mecánico* (Tönnies, 1887: 19-21). Así, la diferencia entre sociedad y comunidad es que esta última, no se define o conforma en función de la suma de ciertos elementos, sino que surge espontáneamente, y posee todos los caracteres de una totalidad orgánica. En cambio, la sociedad se estructura con elementos artificiales que pretenden sustituir o semejar a los que se forman orgánicamente en la comunidad. Siguiendo a Tönnies se entiende que, el concepto de comunidad se da en una especie de esfera “indefinida”, pero que debe estar necesariamente vinculada a un territorio, sin embargo, este no se delimita mediante una división político-administrativa, sino a través de los elementos propios, pero que comparten cada uno de los integrantes de dicha comunidad, es decir, la comunidad tiene una localidad o está localizada, si no entonces no habría tal. Y es justo por los límites del territorio, que se puede desarrollar por ejemplo una cierta ley, y unas ciertas relaciones. Pienso en la Polis griega, el ciudadano de la polis, no es sólo aquel que está, o nace en el territorio, si aquél que desarrolla un vínculo o una relación con el territorio. ¿voy bien o me regreso?

S. Por ahora creo que sí, me surge la duda del concepto de iglesia, porque no está vinculada por ejemplo a un territorio. Ya Agamben algo reflexionaba en este caso, pero ¿cómo lo propones tú? Y, por otro lado, creo que entraría la postura de Esposito, en la crítica hacia la comunidad sustentada en lo propio o lo común.

C.- Déjame pensar lo de la iglesia, y ahorita me explicas lo de Esposito. A ver, el concepto de *ekklesia* o *ecclesia*, primero se emplea como asamblea, este llamado a los ciudadanos a reunirse para discutir asuntos propios de polis, pero Pablo, en el Nuevo Testamento, para referirse a los creyentes o seguidores de Jesús, emplea dos formas, una como

miembros de un cuerpo o el cuerpo de (o en) Cristo , y otro es *ekklesia*, ya no únicamente como asamblea o reunión sino como *koinonia* es decir, comunión, por lo que, a partir de aquí Pablo y subsecuentes entienden *Ekklesia* como comunidad, pero ya no vinculada o localizada en territorio. Incluso el término cristianos, para referirse a los seguidores de Jesús del primer siglo, le antecede el de “los del camino”, es decir aquellos que no están en el territorio, sino en el entre (Aquí Ramona, como chispazo jaja, pensé justo en el “entre” como un algo a desarrollar, pero ya luego te digo qué) entonces, esta comunidad que es la iglesia ya no está constituida por el territorio, incluso podríamos decir que es una comunidad que está y no. O sea, que de cierto modo se *está siendo*, está “en” el mundo (pensando mundo como territorio, pero también como sistema político y organizativo). Y a la vez está “fuera de” y “en contra de”. Eso que, creo yo, en el evangelio aparece como El Reino de Dios, que Vicente Leñero traduce de un mejor modo como La causa de Dios (Leñero, 2009: 28-29)

S. Vale, vale, despacio jaja. [...] Risas, inaudible.

S, - Ya, a ver. Primero, a los cristianos inicialmente se les nombró como nazarenos, pero tienes razón, no por identificarlos propiamente con un lugar, sino con el nazareno, cosa que aun así es interesante, porque se conforma una comunidad no territorial, sino identificada con elementos distintos. Luego, lo que dijiste de la iglesia ya Agamben lo hacía notar, quizá de manera distinta. Por ejemplo, en *La Iglesia y Reino* dice: “*De la Iglesia de Dios que se hospeda en Roma a la Iglesia de Dios que se hospeda en Corinto*”. *El término griego paroikōusa que traduje como “que se hospeda” designa la morada provisoria del exiliado, del colono o del extranjero, en oposición a la residencia plena de derecho del ciudadano que en griego se dice katoikein* (Agamben, 2014: 43). Ese “se hospeda”, es parecido al “entre” que mencionabas, un estar, pero no, un ya, pero todavía no, que en la teleología cristiana propone que, los creyentes participan ya de “la causa de Dios” pero, esta causa aún no se completa o no ha alcanzado su perfección, está, siendo-se. También, en La comunidad que viene, propone que *El ser que viene es el ser cualsea*. (donde) *El cualsea no se constituye por la indiferencia de la naturaleza común respecto a las singularidades, sino por la indiferencia del común y del propio, del género*

y de la especie, de la esencia y del accidente. Cualsea es la cosa con todas sus propiedades, ninguna de las cuales constituye, empero, diferencia (Agamben, 1996: 11). Es en este cualsea que Agamben ve pensable una comunidad no basada en lo común, ni en lo propio, la comunidad es básicamente inesencial. *Esto significa que la idea y la naturaleza común no constituyen la esencia de la singularidad, que la singularidad es, en este sentido, absolutamente inesencial, y que, por tanto, el criterio de su diferencia debe buscarse en otro sitio que en una esencia o en un concepto. La relación entre común y singular no puede pensarse entonces por más tiempo como el permanecer de una esencia idéntica en individuos singulares, y el problema mismo de la individuación amenaza presentarse como un pseudoproblema (Agamben, 1996: 22).* Es decir, la comunidad que viene, de cierto modo es una ekklesia cualsea, es utópica y atemporal o quizá sea mejor decir acrónica. Pero que en el tiempo se está “siendo” constantemente, como anticipo como una especie de anticipación o de lo que está por venir. Que de pronto suena como una comunidad imposible, no lo sé.

C. Muy apocalíptico el asunto. Pero también pensaba en un pasaje de una carta de Pablo que afirma que, en el “orden” de esta ekklesia, o de este cuerpo, *Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús (Gálatas 3:28).* Si notas no hay inclusión, nos es el Y... sino el Ni, lo que hace que sean uno, es justo algo que a ninguno le es propio, quiero decir Jesús, porque Jesús no es ni territorial, ni esencial, pero el Ni, justamente es un cualsea.

S. No me suena mal, de hecho, Agamben constantemente de forma implícita o explícita vuelve a muchos conceptos bíblicos, sobre todo paulinos, que en el uso que él les da apuntan hacia ese sentido. Y Esposito hace algo similar con el concepto de comunidad, pero no desde lo bíblico, sino rastreas las huellas del concepto, a veces no se sabe bien cómo, pero termina ofreciendo otro origen que resignifica el concepto.

C.- Ándale, por ahí creo va el camino de la comunalidad, sobre todo cuando se castellanizan sus conceptos, tienen que no solo resignificar, sino desenraizar y plantar

en otro lado, así, el fruto es distinto. Peor ahora entonces explícame un poco a Esposito y después, vamos propiamente con la comunalidad.

S.- Órale, a ver si me acuerdo bien. Esposito desarrolla dos conceptos, *communitas* e *inmunitas*. Por decirlo así, todo inicia con la pregunta por el significado y el origen del término comunidad. Dada la diversidad de significados que esta puede referir, tales como, grupo, individuos que tienen un algo en común, conjunto de personas con los mismos intereses, etc. Entonces, apelando a la etimología, propone tres significados interesantes. Primero, hace referencia a la comunidad como don o cuidado, aunque advierte que no se trata de un significado documentado. Dice que, *el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de communis, debía ser 'quien comparte una carga (un cargo, un encargo)'. Por lo tanto, communitas es el conjunto de personas a las que une, no una 'propiedad', sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un 'más', sino por un 'menos', una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está 'afectado', a diferencia de aquel que está 'exento' o 'eximido'.* (Esposito, 2005: 63). Este don-deuda decanta en cuidado. Entonces, refiere Esposito, es distinto y quizá más originario que la idea de comunidad como lo planteabas tú al principio, vinculado al territorio o a la propiedad común. Es decir, se cambió de algún modo el com-partir la deuda recíproca, por el interés de lo común. Aquí no hay cuidado mutuo sino de aquello que se considera propio, en contraposición a lo que no me es propio y con lo que interactúo o estoy en tensión. A eso otro que no percibo como propio, busco no únicamente excluirlo, sino de algún modo inmunizar la comunidad de eso otro. Ya sé suena a trabalenguas, pero ¿me vas entendiendo?

C.- Creo que sí, es decir, comunidad como don, es el desarrollo de un vínculo con lo o el otro, pero en el cambio este vínculo se da con lo mismo, con la propiedad en común ¿no?

S.- Sí, algo así

C.- Quizá ahí, es mi desencanto con el comunitarismo, que apela a eso propio o mismo, en cambio comunalidad es un vínculo constante con lo otro.

S.- No lo sé, habría que ver si es como dices. Pero Esposito hace otro viraje aún más interesante. Enfocándose en el *munus*, *Como indica la etimología compleja, pero a la vez unívoca, a la que hemos apelado, el munus que la communitas comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es, por ende, lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente ya es, una falta. Un “deber” une a los sujetos de la comunidad —en—, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad* (Esposito, 2007: 30). Y esto en contraposición a la inmunitas que sería justo el camino común de lo propio. Que de algún modo en las relaciones y vínculos actuales es lo que prima. Incluso pensaría que necropolítica, neoliberalismo y capitalismo gore serían dispositivos inmunitarios. De ese modo la comunidad no desde *munus*, sino desde lo propio es cerrada, incluso clausurada.

C.- Aquí haría una diferencia entre Ekklesia como te la compartí antes, e iglesia, en su uso más actual, como institución o comunidad cerrada, excluyente e inmunizadora de todo aquello que no le es propio.

S.- Pues no me molesta el ejemplo, incluso cuando Esposito dice desde el *munus* que *La comunidad es y debe permanecer constitutivamente impolítica, en el sentido de que podemos corresponder a nuestro ser en común sólo en la medida en que lo mantenemos alejado de toda pretensión de realización histórico-empírica [...]; la comunidad no puede tener “sujetos” porque ella misma construye -deconstruye- la subjetividad en la forma de su alteración* (Esposito, 2007, 63). Pensaría que Ekklesia va por ese rumbo, con sus matices, claro. Pero aquí, por ejemplo, impolítico no es la negación de esas relaciones, vínculos o de espacio público, sino el vaciamiento de lo político de toda esencia o sustancia- La ekklesia aunque una o unida en Jesús, por ejemplo, desde la teología de la muerte de Dios, es insustancial, pero profundamente política.

C.- Exacto, Iglesia es como retoma Dietrich Bonhoeffer, “vivir como si Dios no existiera”. Lo común no es lo propio y eso impropio no es esencial y por lo tanto es impolítico.

S.- Ándale, por ahí. Bueno, no sé quién es Bonchofer o como se diga, aunque me hace sentido lo que escuché. También deberías detenerte un poco más en los conceptos y ver si cuadran o no.

C.- Sí, igual a ver qué dice mi asesora, pero me gusta cómo va quedando. Igual, estos conceptos son huellas, digamos que ahora hay que distinguir las otras huellas, las que deja la comunalidad. A ver si logro que después de esto, tú entiendas un poco mejor la comunalidad, si es así, entonces por hoy me doy por bien servida.

S.- Dale pues, pero apúrale que ya casi es hora de la clase

C.- Si como suele hacerse, rastreamos el origen del concepto comunalidad, no podemos ir tanto por su etimología pues, surge más del diálogo y de la diferencia. Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz, líderes de la sierra de Oaxaca, tejen el concepto, cada uno desde un énfasis distinto, pero ambos, partiendo de la vivencia cotidiana de las comunidades indígenas y del trabajo organizativo de estas. Aunque cada uno hacía énfasis en distintos elementos, por ejemplo, Jaime en la fiesta, el tequio, un tipo de trabajo comunal no remunerado, algo así como un pago a la comunidad de una deuda intachable, la asamblea y la comunicación. Floriberto, hacía énfasis en el territorio y la educación, aunque si bien él nombraba ese quehacer como comunitariedad, finalmente la diferencia se hizo común y terminaron usando el concepto de comunalidad. Ahora, aquí rescato dos cosas, el concepto surge muy parecido a como surgen los conceptos griegos, por ejemplo, el de ethos, de la necesidad de llamar un algo que se percibe en lo cotidiano, pero que indica algo que va más allá de ello. Y segundo, que al ser un concepto que surge del diálogo y la diferencia, como tal es complejo o quizá imposible definirlo, pues como he dicho antes, es un estarse siendo y haciendo constante. Por lo que su uso y significado no es unívoco ni absoluto.

Siguiendo a Martínez Luna, él ubica el origen de la comunalidad, no como concepto sino como vivencia, en el tiempo de la conquista, dice que, *la comunalidad, que es nuestra manera de pensar, se origina en la historia del despojo; en la obligada relación que hemos mantenido con los territorios que nos dejó la conquista y la explotación voraz de la tierra. Es decir, la comunalidad es también fruto de la resistencia a la historia colonial*" (Martínez, 2009: 80). El concepto se desarrolla y se traslada en el tiempo y el espacio. No es un pensamiento precolombino, no apunta a ello, es una forma de resistencia frente a la marginación, y violencia que supuso la conquista, y esto entonces permite que sea un concepto pertinente para, por ejemplo, proponerlo como alternativa frente a la realidad necropolítica actual.

S.- jajajaja que conveniente, llevas agua para tu molino muy hábilmente. Pero me falta, dame los elementos filosóficos, ya la aparición de territorio, como vimos no es tan pertinente. Hasta donde vamos comunalidad se acerca más a lo propio que lo que propone Esposito, por más esfuerzos decoloniales que hagas.

C.- Bueno, bueno. Diré que anticipaba lo que busco decir con comunalidad, no necesariamente es lo que Jaime o Floriberto apuntan. Retomo el concepto de un modo distinto. Incluso, Jaime dice que: *la propuesta comunal no es sólo para el estado de Oaxaca, que la reproduce de manera natural, sino para México y el mundo* (Martínez, 2009: 104), lo que lo hace un concepto no anclado al territorio, semejante al de ekklesia, pero distinto. El reto está en ampliar sus posibilidades, sus horizontes, y creo en este caso, pensarlo también como un "entre", o sea, la comunalidad entre su origen oaxaqueño y su uso por ejemplo en el México configurado como campo. Donde más que el territorio, es el entre lo que permite la apuesta y el ser del concepto.

S.- No sé, déjame pensarlo más tranquilamente, porque luego, tu forma de explicar me convence y de pronto en otro momento, ¡jaz! siempre no. Pero échale con los aspectos filosóficos, para que cierre esto y ya nos vayamos a la clase. Si no, no vas a acabar.

C.- Bueno, (me pongo seria). *De inicio, la comunalidad emana de su ejercicio una filosofía natural sustentada en cuatro momentos indisolublemente unidos e integrados: a) La*

naturaleza, geografía, territorio, tierra o suelo que se pisa; b) Sociedad, comunidad, familia que pisa esa naturaleza, geografía o suelo; c) Trabajo, labor, actividad que realiza la sociedad, comunidad, familia que pisa ese suelo; y finalmente d) lo que obtiene o consigue, goce, bienestar, fiesta, distracción, satisfacción, cansancio con su trabajo, labor, o actividad esa sociedad, comunidad que pisa ese suelo, territorio o naturaleza (Martínez, 2015: 100). ¿Así?

S. es algo de donde partir, sólo que insisto, aun estos cuatro elementos parecen fundados en lo propio, territorio que delimita, sociedad identificada con ese territorio, etc. Y luego, filosofía natural, que no es physis ¿o sí?

C.- Pues en principio se acercaría. Creo que uno de los problemas es otra vez el uso de los conceptos. Por ejemplo, territorio, desde la comunalidad, delimita. E incluso puede ser que identifique, pero territorio es naturaleza, es un otro vivo. Una especie de casa o tienda que se extiende. Que a la vez provee y cuida. La naturaleza, la geografía, el territorio que se habita, genera, en comunalidad, interpretaciones materiales e intelectuales, del papel que asumen las relaciones específicas que se dan con el entorno. No es este límite normativo de la ley. Entiendo que desde la academia pensar el territorio como Pachamama, por ejemplo, como espacio vivo, como otro distinto, es complicado. Tú dijiste que Žižek lo ve incluso hasta peligroso. Pero eso no implica que no sea un elemento válido a reflexionar, traerá sus consecuencias y habrá que criticarlo. Mira, otro ejemplo muy claro es el de Libertad. *La libertad y la Comunalidad son polos opuestos, habitan en nuestro ser y pensar, y son necesarios de clarificar. Desde la libertad, somos individuos que transforman y se transformarán; desde la Comunalidad, somos seres integrados que encontraremos mayor integración. Desde la libertad, somos independientes en nuestro pensar; desde la Comunalidad, dependemos del pensamiento construido entre todos y de los demás. Desde la libertad, todos podemos tener la ilusión de acceder al poder; desde la Comunalidad, todos, en tiempos y espacios, a través del trabajo y la responsabilidad, somos y seguiremos siendo la autoridad (Martínez, 2015: 103).*

Ahora que te digo esto, pensaba en comunalidad como síntesis, entre comunitarismo y la visión de comunidad de Agamben y Esposito, pero no, pues su origen es radicalmente distinto, dialoga, pero no sintetiza. Y mira, si pensamos que *Lo comunal es la integración de la diversidad, es la unidad de la diversidad natural. Es la exposición desde el respeto, no desde “el respeto al derecho ajeno”, sino desde la obligación tornada en respeto. Es comunicar desde un trabajo compartido recíprocamente, no entre los individuos y las naciones, sino entre las comunidades y las regiones* (Martínez, 2015: 106). Integración que no inclusión, siento que se acerca a ese don-deuda, o a esa responsabilidad con el otro distinto del *munus*. No sé, por ahí.

S. Algo me hace falta, como que no termina por cuadrarme. Igual, no lograste el objetivo de convencerme así que no te puedes dar por satisfecha, pero ya te voy siguiendo un poquito mejor.

C.- Ya es algo, pero vamos que ya pasó el profe.

Diálogo tercero

Estaban desnudos y no se avergonzaban.

En este tercer diálogo volvimos a la taquería, bueno, Peter y yo. Me quedé bien atolondrada de la vez pasada con Sofi, la verdad sí me dejó muchas dudas. Muchas no se aclararon, y creo que no las voy a poder aclarar así nada más. Aunque te diré que esta vez, sentí que me expliqué un poco mejor, Pablo estaba duro y dale con que no se podía establecer un diálogo entre comunalidad y cristianismo, pero a él, a diferencia de con Sofi, lo pude convencer un poco más. Estuve ocupando las metáforas de evangelio para explicar mejor el qué entiendo por comunalidad y al menos a mí, me quedó más claro lo que quiero decir con comunalidad como alternativa. Espero sea también bastante claro para ti, y si no, ya me dirás. Ah, por cierto, eso del “Entre” que te comenté la vez pasada, lo relacioné también con que el diálogo con Sofi fue en los pasillos. No sé si es válido pensar que esta tesis es como un pasillo, sobre todo el tercer capítulo. Ni siquiera entra al aula, que también debería ser un pasillo, pero no lo es. Entiendo por pasillo, ese entre, me dijeron que mi trabajo parecía más algo literario que filosófico y que debería pensar las diferencias entre lo uno y lo otro. Yo dije que lo que me interesaba era ese “entre”, ese espacio que no está definido pero que da lugar a. Le apuesto a eso. ¿cómo vez? ¿le entro al entre? Jaja. Este capítulo se llama así, porque pensaba justamente abordar la comunalidad no como una solución política a los problemas y violencia necropolítica, sino como una especie de ética, como una alternativa de raíz. Bueno ya me dirás qué te parece, te saludo Ramona, que las compas y las luchas de por allá estén lo mejor posible, espero verte pronto.

PP. No, no, no. Primero dijiste que la comunalidad busca despojarse de los discursos coloniales, entre esos el cristianismo, y luego me dices que vas a ocupar metáforas del evangelio para explicar lo que entiendes por comunalidad. Y peor ¿ternura? ¿Hablar desde la ternura? De qué sirve la ternura cuando están a punto de asaltarte, o

descuartizarte o cosas así, sí ya, según tú, la realidad necropolítica es tan violenta, la ternura es una especie de religión y desde ahí no hay propuestas posibles.

C- A ver, ajesusiate Perrin, digo, Pedrin. Déjame que te explique, ni me has escuchado bien y ya ahí andas.

N. Buenas tardes, ¿Qué les puedo ofrecer?

C. A mí un tráigame dos de suadero y dos de tripa y a él una orden de pastor a ver si se calma. Jaja ¿entendiste? Una orden de pastor pa' que te ajesusies, jaja ríete amargado

PP-...

N. Claro, ¿y de tomar?

C. Un boing de mango para mí y ¿tú?

PP.- Una coca light por favor

N.- Enseguida.

C.- Es que creo que sigues sin entender, la verdad es que yo aún no lo entiendo del todo, pero ve. Según Martínez Luna, pero hablando no como él, sino como un nosotros, *Si planteamos la necesidad de un nuevo modelo de pensamiento, no queremos decir que eso nuevo está por hacerse. Ha estado siempre ahí, pero ha sido negado. A cambio, se nos ha impuesto una visión que nos separa de la posibilidad de concebir nuestra naturalidad, de nuestras capacidades integrales de diseñar nuestros propios caminos, en nuestro propio lenguaje y, si el que tenemos no identifica lo que vemos y sentimos, debemos crear ese lenguaje desde su misma raíz* (Martínez, 2015: 100). Esto en referencia al español, el poder, el cristianismo y la libertad. Entonces de cierto modo tienes razón, es una contradicción querer explicar la comunalidad con metáforas desde el evangelio, sin embargo, no es mi intención emular aquí o validar el concepto de comunalidad focalizado en las comunidades oaxaqueñas, porque ese es su concepto, vivido y experienciado cotidianamente. Lo que yo pretendo es retomar ese concepto, y no aplicarlo sino pensarlo desde la realidad necropolítica que expliqué antes. Tomaré sí,

algunos elementos, como la interdependencia más que la libertad individual, la comunalidad como actitud o disposición más que como teoría, la comunicación, la educación y la autoridad no como dispositivos, si no como vínculos. Sé que abordar la comunalidad desde la realidad oaxaqueña requeriría un trabajo más amplio, es rastrear el origen y fundamentos del concepto y apostar por él, pero desde aquí desde esta taquería con sus propias realidades pero que al ser otras no se excluyen de ser pensadas desde la comunalidad ¿No sé si me explica?

P.P- Me cuesta trabajo seguirte, pues generalmente los trabajos que hacemos en la facultad llevan un proceso más sistemático. No es que sólo tomes un concepto y lo uses para justificar alguna postura o ideología.

C. No es así. El otro día con Sofi, estuvimos rastreando algunos conceptos de comunidad, pero lo hicimos desde el pasillo de la facultad. Pensaba en ese pasillo como una metáfora de un camino, que no está ni en el aula ni en la calle. Es un ente, pero ese pasillo nos brindaba la oportunidad de pensar y pensarnos no en los límites de lo académico ni en el mero sentido común. Eso es lo que busco. Pensar la comunalidad como concepto pasillo, como uno que permite pensarse de un lado y de otro, que por supuesto, tendrá sus límites, pero son límites que se pueden ir haciendo horizonte. Tampoco es un justo medio, ni un proponer, y si quieres ni siquiera llega a un hacer como se entiende el hacer comúnmente. Alguien que leyó mi primer capítulo me preguntó, Bueno, pero criticas el capitalismo y al neoliberalismo y esas estructuras de violencia, pero ¿tú qué propones? En ese momento no supe responder, sin embargo, ahora podría decir que no propongo nada, si acaso hacer un alto en los pasillos de la necropolítica y pensar el hacer la vida de otro modo. No quiero dar aquí soluciones, sino solo mostrar posibilidades e incluso imposibilidades. Entonces comunalidad es no una respuesta frente a la necropolítica sino un pasillo para pensar la vida desde un lugar otro.

N.- Disculpen, aquí tienes su orden. ¿algo más en lo que les pueda servir?

P.P. No gracias, por el momento todo bien. Oye Cris, eso que acabas de decir de la comunalidad como “entre” o como pasillo es quizá lo más cercano a algo filosófico en toda la tesis. Dale, sigue desarrollando que, por alguna razón eso sí le dio algo de sentido.

C.- Cuando yo fui conociendo la comunalidad, me fui imaginando un diálogo con un concepto del evangelio que es el de reino de Dios, al que Vicente Leñero propone otra traducción. Te leo cómo lo dice, que ya encontré la cita, porque no me acordaba bien dónde la había leído, dice Leñero: *Ciertamente Jesús hablaba del reino de Dios como un espacio de poder, como fenómeno de conversión, como realidad escatológica. [...] Sólo que la palabra realeza y todo lo que deriva de ella, -reino, rey, reinado- ha perdido vigencia metafórica desde los comienzos del siglo XX. [...] En busca de otras palabras para el término reino de Dios precisa [el teólogo Edward] Schillebeeckx, lo que importa a Jesús, es la causa de Dios; la causa del hombre, lo humano es la búsqueda de Dios por amor a Dios. Como la causa de Dios pueden probarse otros: - proyecto, plan, sueño- Se tradujo el término reino de Dios en este esfuerzo provisional por depurar literariamente las parábolas del nuevo testamento, que develan un arte de narrativo oral de ese Jesús charlista, contador de cuentos para los de afuera.* (Leñero, 2009: 28-29)

Cuando Jesús inicia su movimiento, comienza con un “Arrepiéntanse que el reino de los cielos se ha acercado”, si retomamos la propuesta de Leñero, sería más correcto pensarlo como, Arrepiéntanse, que la causa, proyecto, sueño de Dios se ha acercado. Pero esta causa no es un reino, no es, y aquí contradigo a Leñero, se trata de un espacio, al menos no uno concreto, no hay trono, templo o silla presidencial. Es más bien una actitud, una propuesta que, no es que antes no existiera, pero no había encontrado su tiempo para ser expresada. La causa de Dios es un modo de hacer y entender la vida que tiene como objetivo “para que tengan vida y vida en abundancia”. Y a eso agrega que esta causa no está expresada como discurso, ni siquiera como homilía, sino mediante las parábolas, que más que decir, sugieren. En esta charla o charlatanería (entendida como habla que sólo se enuncia) cristiana hay una propuesta ética, económica y de vínculo comunal, pero claro, tiene su límite.

P.P. Ya nada más de escucharte, se me antojaron otros dos de pastor, que hasta parece que me estás evangelizando. Pero con todo, no me suena mal. Al menos es coherente con lo que has venido proponiendo. Pero dale, sigue explicando.

C.- Entonces, la intención no es ni cristianizar la comunalidad, ni comunalizar el cristianismo, sino que a partir de ambas propuestas que incluso puedan ser contradictorias, encontrar pasillos y posibilidades. En ese diálogo surge algo, porque, de última, el objetivo es pensar la comunalidad ya no en su contexto originario, sino en las ciudades, donde crear vínculos de todo tipo, por ejemplo, con el lugar, la geografía o territorio se vuelve cada vez más complejo. No es sencillo vincularse con la tierra o naturaleza, en un espacio como la ciudad. Pero ahí estaría la interrogante de si la comunalidad puede hacer pensar el necrocampo, el apando, y sus expresiones de violencia, para evocar alternativas que reconfiguren, desde el pensar que es un hacer, la vida misma.

Te concedo, porque es así, que la ternura comunal bajo la violencia sistemática y cotidiana de la que di cuenta en los primeros capítulos de la tesis simplemente no sirve. Porque además se entiende como cursilería o como vulnerabilidad. Ante un campo como el mexicano, sería mucho más útil la organización y la movilización al estilo de Cheran, o el EZLN, etc. Sin embargo, estas acciones siguen siendo parte de esta lógica, aunque opuestas y buscan combatirla, de cierto modo legitiman el proceso. Creo que comunalidad o la ética del reino buscan no oponerse, sino transformar las condiciones de las cuales se enraíza la necropolítica. Comunalidad vista entonces como pedagogía no es una acción concreta en contra de, es una reflexión para, o en términos paulinos, cambia tu manera de pensar para que cambie tu manera de vivir.

Te pongo como ejemplo el feminicidio y el ecocidio que como te expliqué la vez anterior, son dos conceptos que se basan en lo propio, es decir, el de las mujeres y el territorio, son cuerpos a disposición, el “La maté porque era mía o el descubrir el secreto de la naturaleza para dominarla”, son posibles porque les antecede la idea de la propiedad. Un cuerpo a disposición se establece en función de la jerarquización, la individualidad, la

libertad etc. En cambio, en el pensamiento comunal, el cuerpo del otro no está a disposición, de hecho, es un cuerpo con el que estoy endeudado y del cual soy responsable. Es un cuerpo a mi cuidado. En Foucault se asemejaría a lo que él llamó cuidado de sí, pero ese cuidado de sí es un cuidado de “nos”. Una interdependencia al estilo bajtiniano yo para mí, yo para el otro y el otro para mí.

Hay un pasaje donde Jesús les dice a sus discípulos: “Ya no los llamo más, siervos sino amigos” (Jn,15:15) Mostrando así que, las relaciones bajo la causa de Dios son no jerárquicas, tampoco idénticas o identitarias, sino bajo la ternura, donde se comparten las vulnerabilidades que son diversas y distintas y por esa razón no hay esa libertad individualista, sino interdependencia. Pienso en otro pasaje del mito de creación, donde el vínculo entre Adán, Eva (el otro o la otra), la tierra de la que se es parte y Dios, es decir el radicalmente otro, dice “Estaban desnudos y no se avergonzaban”, esta es la ternura, estar desnudo, mostrando la vulnerabilidad, pero compartiéndola, el otro no me representa peligro, o miedo. Sin embargo, algo cambia, y pasamos de eso a la necesidad de cubrir la vulnerabilidad, de esconderse del otro, y de proteger lo propio.

Te lo explico con un juego de palabras que está bien bonito, pero más que eso interesante, mira, (comienzo a dibujar en una servilleta) Génesis 2:23 dice: “Y Adán dijo; esta es hueso de mi hueso y carne de mi carne; a ésta la llamaré mujer”

La palabra hebrea que se utiliza para hombre es איש o ish (letras: Alef, Yod, Shin) La palabra hebrea para mujer, es אשה o isha (letras: Alef, Shin, Hey). ¿Ves la similitud? Claro que en el español esto no es así, pero mira, la relación de estas palabras entre sí es que tienen dos letras en común, la “Alef” y la “Shin”, estas letras, al juntarlas forman la palabra אש o esh, cuya traducción es “fuego” ¿vamos bien?

P.P. Sí, más o menos

C: Vale, ahora, si observamos las letras restantes en “ish” e “isha”, las que no tienen en común; que son, la segunda letra en “ish” una Yod (י) y la tercera letra en “isha” una Hey

(,ה se forma Yah o ,ה' que es una manera de abreviar YHWH, uno de los nombres de Dios.

P.P. No entiendo a dónde vas con esto.

C. Claro, ahí voy, paciencia. Ya he dicho que la comunalidad como actitud se funda más bien en lo impropio. Las letras comunes, lo que ish e isha tienen en común, es fuego, pero no fuego confortable, sino fuego que destruye, son dos distintos que se enfrentan desde el poder. Pero las letras diferentes, las que no tienen en común, son lo que median, lo que les permite ser en común. Dicho de otro modo, lo que no les es propio, es decir, Dios, es lo que permite o posibilita la vida en común. Dios aquí es lo radicalmente otro, lo que no es propio de, pero sí, lo que vincula y es a su vez, es fundamento de la comunalidad. Así más o menos entiendo la comunalidad, como el estar desnudos, vulnerables (aunque se sea fuego), pero sin avergonzarse. Y ojo, no estoy diciendo que bajo la comunalidad no habría violencia, o feminicidios, pero es una pedagogía que permite plantear otras formas de reflexión y relación, otra manera de hacer vínculos, otro modo de plantear la existencia y la vida. Entiendo que el ejemplo es demasiado literario o mitológico, pero ilustra bien esto que quiero proponer.

PP. Pero...

C. Espera, espera, que, si no se me va la idea, porque ahora que te digo esto, me vino a la mente que paradójicamente con el ejemplo anterior que parte de un mito de origen, la comunalidad sí es también concreta. Ahí están las organizaciones comunales indígenas de Oaxaca que, alternas al Estado, logran configurar su propia realidad, no sin lucha, pero sin perder la ternura. Ejemplos como el túmin.

P.P. ¿El qué?

El túmin es una moneda local alternativa creada desde 2010 en el estado de Veracruz basada en el sistema de trueque. Lo mismo podría pensar de las luchas del feminismo comunitario, que es sumamente diverso, pero no se basa en lo propio de las mujeres, pues reconoce las dominaciones y explotaciones de mujeres, hombres y de la naturaleza,

este feminismo, no es una política de igualdad o de equidad o de empoderamiento, sino de la compartición de las vulnerabilidades y la organización de las mismas en busca de reconceptualizar términos como reciprocidad, memoria, comunidad, pueblo, cuerpo-territorio, y de este modo transformar las realidades de empobrecimiento, violencia e injusticia.

P.P. Te voy a detener ahí porque ya te estoy escuchando demasiado panfletaria. Y Si bien, tengo mis dudas, también creo que ya me va pareciendo interesante el tema, pero, ya hay que ir pidiendo la cuenta que ya se nos hizo de noche. ¡joven!

N. Sí dígame

PP. me podría traer la cuenta, y me apunta un flan, pero me lo pone para írmelo comiendo por favor

N. Claro que sí, en un momento.

PP. Bueno, mientras, respóndeme algunas preguntas que me quedan en el aire. ¿Cuáles serían los peros o los contras que le ves a la comunalidad? Porque habrá también que criticarla en sus deficiencias. Dos, por decirlo así, ¿Qué didáctica le pondrías a esta pedagogía comunal? Porque debes plantear algunas estrategias para que la comunalidad sea comunicable y enseñada o aprendida. Y tres, si tú fueras alguno de tus sinodales o tu asesora ¿Qué dirías si alguien te presenta una tesis cómo la que estas presentando?

C. Hay varios temas para responder, la primera, creo que, en algún punto, la comunalidad puede ser tomada como pachamamismo de altas vibraciones. Como una especie de folclorización que se venda como calmante de conciencias, por ejemplo, la Guelaguetza que es esta fiesta de intercambio comunal pero que ha terminado siendo un espectáculo para el turismo. También, que para entender la comunalidad en su origen es necesario participar de la experiencia en alguna comunidad oaxaqueña, lo que sería más un trabajo sociológico o antropológico, pues dada la complicación de teorizarla, es difícil que un buen entendimiento se dé sin la experiencia concreta. Otra podría ser que haya un

cambio de la ecuación feo bello y se desprecie cualquier reflexión surgida desde el occidente, o que se dé un etnocentrismo, cerrando el diálogo con el otro distinto. Si se piensa que la comunalidad es “la respuesta” y no es posible ninguna otra, simplemente sería una inversión de valores que no aportan más que en lo local. Quizá también la falta de autocrítica, no digo que la haya, pero si las propias comunidades o quienes teorizan sobre el concepto, hacen ver que bajo la comunalidad se erradica toda forma de violencia o injusticia, o que no hay sujetos comunales imperfectos, individualistas o que busquen el poder y no la autoridad, creo que no hablaríamos de una utopía sino de una mentira. La comunalidad debe hacer visible la basura que genera, y saber que eso también es parte de y tendrán quien apueste por la comunalidad que hacerse cargo de esa basura. Pero una que creo puede resultar interesante de pensar, es que se piense que la comunalidad es una propuesta por volver a un cierto estado de naturaleza, al estilo de Rousseau, o pensar como Moro que solo entre los indígenas hay esa bondad que por naturaleza se expresa y es el indígena la única persona donde la comunalidad es posible. En ciertas líneas o discursos, a veces parece que esa es la propuesta, una vuelta al origen. Eso creo que debe replantearse porque esa vuelta es imposible, indeseable, e innecesaria. Si se pretende que el concepto de comunalidad tenga alguna trascendencia y pertinencia fuera e incluso dentro de su contexto originario, no debe pretender esa vuelta.

PP. Esta última me parece que debes retomarla. Una reflexión desde la filosofía política o la ética en ese sentido me parecería interesante.

C. Y ¿sabes?, hay algo del individuo y la identidad que aún me falta comprender, porque de pronto parece que, bajo la comunidad o comunalidad, el ser de cada uno se acaba absorbiendo y la comunalidad puede volverse tiranía o ídolo. Pero ahí dejo esa por ahora.

Te respondo rápido la tercera. Básicamente rescataría dos cosas y criticaría una pero muy importante. Si alguien me entregara un trabajo como el que yo pretendo entregar, valoraría que al menos sí hay en juego dos conceptos, en mi caso, necropolítica y comunalidad. Por lo que la elaboración de una hipótesis es posible y por lo tanto un

análisis se puede desarrollar, y no una mera descripción. Lo otro que valoraría sería la intención de filosofar desde otras posiciones y perspectivas, donde el fruto, en este caso la tesis, sea, si no original ni novedoso, por lo menos distinto. Y criticaría el uso del lenguaje y el rigor de manejo de los conceptos. Ahí veo el mayor inconveniente. La tesis puede diluirse o convertirse en análisis literario. Yo no sé si podré lograr el objetivo y al menos mi tesis sea entendible. Habrá un resto de cosas que me hagan falta, pero mira, incluso en esto del resto de cosas logro ver ese entre que la tesis pretende. Un resto puede significar, muchas cosas o un montón de cosas que quedan fuera, pero también el resto es eso que queda, o mejor dicho que falta, que siempre, y que bueno, va a faltar, pues en esa falta, ese resto o ese entre, está justamente la posibilidad de continuar la reflexión, marcan esas huellas que dibujan otros caminos.

PP. Tú no te vas a licenciar en filosofía, en charlatanería te deberían dar el título.

N. Aquí tienen su cambio y el flan.

PP. Muchas gracias. Ya vámonos Cristi que se me va el potro- Ah, pero no me has respondido la segunda

C. Mejor sí ya vámonos, que se te hace tarde y esa no le he pensado y quién sabe si la vaya a pensar. Ahí pa la otra si es que hay.

PP. Te pasas. Ya pues, vámonos.

3.4 Diálogo cuarto (conclusión)

Tómame esta botella conmigo

Ya sé Ramona que, a estas alturas, has de estar o muriendo de la risa o enojada por la falta de rigor en mi trabajo, pero viene la última y nos vamos. Aunque este, va a ser el diálogo más esquizofrénico de todos porque, más que diálogo, es un soliloquio. Pero como lo decía en alguna película, Fernando Soto "Mantequilla", *eso de soliloquio me suena a sólo y loco*. ¿Más locura? Un poco más. Como dice Pablo, el apóstol, no mi compañero. "Ojalá me soportaran ustedes un poco de locura! Aunque creo que sobrepasé el límite ¿verdad?

Bueno, este soliloquio, quiero proponerlo como una conclusión a la tesis. Hacer un breve recorrido por los conceptos y hacer algunas preguntas o dejar ver algunas dudas que por ahí fueron, y siguen surgiendo. Lo titulé así, porque finalmente la tesis es algo que se comparte, a menos entre los pocos que la puedan leer, y puede ser un trago amargo, fuerte o dulce. Este es el último trago y nos vamos, pero siempre es el más difícil de tomar. La verdad no sé si logró algo con esta tesis o es solo una pérdida de tiempo. Ya escucharé las opiniones de mi asesora y de mis sinodales, pero ojalá que tú, la hayas disfrutado tanto como yo padecí escribiéndola. También te pido que revises este, por si alguna pregunta o precisión se te ocurre que deba agregar. Muchas gracias por tu tiempo y tu lectura, estoy segura de que me serán de mucha utilidad, como siempre lo ha sido tu acompañamiento y guía. Te veo recién me aprueben en el examen jaja, si es que pasa, si no, te veo de todos modos para cantar Las simples cosas, de la Chavela y aliviar la pena. Vale, salud. (Para distinguirme entre yo y mí, puse C1. Y C2)

C1. Explícame un poco de dónde venimos y a dónde llegamos

C2. Comencé por preguntar si el concepto de necropolítica tiene pertinencia y si su uso es conveniente. A mi parecer es así, si bien Foucault ya en Biopolítica y Biopoder aborda

la cuestión del dar la muerte, Mbembe estira un poco el concepto para dar cuenta de la técnica y la sistematización de esta violencia ya enunciada por el propio Foucault. Para algunos, el concepto de necropolítica no es más que un exceso de lenguaje, pero, me parece que, como categoría, sí permite ejecutar un análisis interesante sobre las distintas formas en cómo el poder se ejerce, se va normalizando y esto en función del sometimiento de los o de lo feo.

C1. ¿Todavía sostienes ese binomio feo bello? Porque era un poco complejo entenderlo y desarrollarlo así, parecía demasiado maniqueo, como una reducción del mundo para entenderlo.

C1. Sí, al desarrollar el primer capítulo, fui percibiendo que esta tensión de cierto modo es armónica. Y que, al darse, sostiene la lógica de opresión y sometimiento. Es a la vez cura y veneno. Pues al igual o, semejante de como ocurre en la metáfora de la dialéctica del amo y el esclavo, feos y bellos están anudados, y estas luchas por separarse, terminan generalmente en el derramamiento de sangre de alguna de las partes, principalmente la de los feos. También percibí que es necesario matizar la fórmula, pues la línea entre amigo y enemigo es sutil, de tal suerte que puede estar con el pelo malo, pero del lado del soberano.

C1. Estoy segura de que hay cosas que no pudiste desarrollar del todo, o que tuviste que cambiar por cómo se fue dando la investigación. Esto deja huecos en la propuesta y quizá esos huecos hubiesen sido fundamentales en el abordaje de la hipótesis

C2. Me hubiera gustado desarrollar un poco la propuesta foucaultiana del *cuidado de sí*. Creo que, de haberla incluido, aportaría elementos valiosos para las reflexiones posteriores. Por otro lado, probablemente el problema en el primer capítulo fue que los conceptos a manejar son muy amplios, no pensé que el propio de necropolítica pudiera abarcar tantas dimensiones. Creo que al mismo tiempo me faltó y no lo pude realizar como pensaba, desarrollar cada concepto de manera más amplia, pero pienso que se establecen bien los límites y relaciones entre concepto y concepto.

C1. Bien, retoma el recorrido.

C2. El segundo capítulo lo planteé como una ilustración. Quería que las propuestas teóricas pudieran ejemplificarse para ser más entendibles. La figura del apando fue sumamente útil, incluso para mí. Me resultó peculiar el diálogo que puede darse entre

Foucault y Revueltas. Aunque parten de dos realidades distintas, logran dar cuenta de los ejercicios de la violencia humana. Para mí, Revueltas logra ver aspectos que Foucault no, o, mejor dicho, lo que sucede es que expresa su filosofía a través del lenguaje literario, lo que no deja de ser propiamente un ejercicio filosófico. El desarrollo del segundo capítulo no fue un proceso sencillo. En muchas ocasiones transpolar significados o contexto dificulta la comprensión más clara de los conceptos. La intención de ilustrar era la de clarificar y hacer más entendibles los conceptos y categorías expuestas en el primer capítulo. Sin embargo, la realidad o las realidades mexicanas son tan complejas que no fue del todo posible expresarlas como mera ilustración.

C1. ¿Qué fue lo más se te complicó al elaborar este capítulo?

C2. Fueron varias cosas. Una de ellas fue echar una mirada al contexto mexicano. Era muy sencillo encontrar datos o ejemplos de violencia de todo tipo, la lista de fuentes, autores o autoras y contenidos que aborden el tema es abrumador. Para cada categoría propuesta hay más de un ejemplo que puede ser utilizado. Esa realidad más allá de las estadísticas es una vivencia cotidiana y dolorosa. Por otro lado, constantemente surgía la duda y aún la conservo, de si este intento por ilustrar no terminaba por desdibujar la problemática principal y centraba más la mirada en los actos de violencia. Porque era intención no señalar estos actos, sino las condiciones de posibilidad tras ellos, las ideologías, estrategias e incluso las filosofías que se utilizan para justificar tales actos. Me preocupa que al señalar el capitalismo gore que en México se desarrolla, sea lo gore y no lo que se anida tras él lo que más sea evidente.

C1. Ahora, cuando uno escribe, van apareciendo palabras o elementos que de inicio no se consideraron como importantes pero que terminan dándole consistencia o claridad a aquello que se busca expresar.

C2. No sé si es concepto, pero la figura del apando como metáfora del campo o necrocampo me pareció bastante útil. Ese espacio de excepción devenido regla, que alcanza al *homo sacer*, feo o apandado, pero que se extiende hasta el soberano y, que, además, hace evidente el proyecto suicida que es la necropolítica. Este sin duda fue el elemento que más me ayudó. Otro semejante fue el de la Jovencita propuesto por Tiquun, fue sumamente útil para comprender el concepto de ciudadano y su configuración. Además, que aportó muchos matices para esa propuesta de lo bello y lo feo.

C1. ¿Consideras que logras ejemplificar o ilustrar bien la necropolítica o algo te falló?

C2. Creo que México es un ejemplo muy claro, en realidad creo que no tuve que hacer mucho. Solamente detonar ese diálogo entre conceptos y ejemplos, pero, desafortunadamente, no fue tan complicado. No sé si logro o no con este ejercicio

clarificar lo que se entiende por necropolítica, pero lo que sí se logra es hacer evidente que estas prácticas se llevan desarrollando en México por décadas y de un modo muy eficaz. Hubo algo que no supe desarrollar por completo. En el abordaje del feminicidio, algo que no había considerado, es que además de asumir los cuerpos de las mujeres como cuerpos a disposición, otro elemento que ahí podía considerarse como parte de la configuración del feminicidio, es el de que las mujeres están ocupando espacios que se consideraban propios de los hombres. Es decir que, el feminicidio es una reacción violenta de los hombres al verse descolocados de sus lugares o posiciones tradicionales, y al no alcanzar a poner su movimiento bajo una reflexión, la reacción es violenta. Como si para volver a construir su identidad perdida, la única vía que se tiene es la destrucción del otro, pero no sólo de manera simbólica sino totalmente real. Aquí veo una beta interesante de estudiar, pero me fue difícil plantearla y desarrollarla dentro de la investigación

C1. ¿Cómo fue el desarrollo del tercer capítulo?

C2. Fue un riesgo que decidí tomar. Quise plantearlo así, pues al ir comprendiendo de mejor modo la comunalidad me parecía que no podría hacerlo de otro modo. Un desarrollo más académico podría ser todavía más limitado y oscuro. Puedo confesarte que al releerlo me surgen más dudas que certezas. Definitivamente hubiera sido más sencillo partir de la descripción, por los conceptos que se abordan, pero así salió y creo que si bien, le falta rigurosidad, es un buen ejercicio de reflexión.

C1. El diálogo generalmente hace surgir más preguntas de las que suele resolver. ¿Te sucedió así?

C2. Claro, investigar, leer y documentarme sobre la comunalidad sin duda fue bastante interesante, pero al encontrarme con conceptos como comunitarismo o las propuestas de Agamben y Esposito, sí hubo un momento de duda. Al inicio sí pensé en la comunalidad como la respuesta indudable frente a la necropolítica, pensé que iba a ser mucho más sencillo justificar el uso del concepto, pero no fue así. Un poco por mi falta de contacto con las comunidades oaxaqueñas, otro poco porque mucho de lo que yo buscaba proponer, estaba en constante contradicción con la propuesta comunal. La pregunta más recurrente era si en realidad estaba entendiendo bien o no este concepto y en algún momento pensé que era más adecuado cambiarlo.

C1. ¿Por qué no lo cambiaste?

C.2 Por los aspectos que fueron saliendo al ir desarrollando la propuesta. Muchas de las preguntas o expresiones que pongo en voces de los personajes, son cuestionamientos que me hacían compañeros y compañeras de la escuela, profesores o lectores ocasionales, pero al poner atención y con la dificultad patente de no poder teorizar por completo el concepto había que buscar por los resquicios. De ahí surgieron por ejemplo el entre o el pasillo, que en un principio ni siquiera había pensado, pero que me pareció un concepto muy pertinente para entender la comunalidad. Otro de ellos fue la pregunta de si la comunalidad tiene sentido en las ciudades. No era algo que me había planteado, pero al surgir, tuve que releer ya desde otra óptica las afirmaciones que había escrito y que tuve que reelaborar.

C1. A mí me preocupa que en este ejercicio dialógico no se logre comprender del todo la propuesta que buscabas hacer, o que dejes demasiados huecos o conceptos a medias. Es un riesgo que se corre al proponer algo distinto.

C2. Sin duda el uso del lenguaje y el formato en este tercer capítulo son, si no novedosos y originales, sí algo que no se acostumbra dentro de los ejercicios académicos como las tesis. Y estoy segura de que esos huecos de los que hablas existen y son muchos, pero para mí era importante plantearlo así. Por mucho tiempo he pensado que la comunicación filosófica es una barrera. Entiendo que incluso el trabajo pueda ser rechazado y no me quejaría si este fuera el caso. Pero es una apuesta que, según yo, va en coherencia con el concepto que se desarrolla.

C1. El problema de la falta de claridad, la redundancia o el extravío del tema central, por insistir en el diálogo, puede tener consecuencias directas en lo que buscas decir o proponer, por ejemplo, quizá es difícil, por el método elegido, hacer evidente y entendible la solución a la hipótesis planteada como tema de investigación.

C2. Eso no te lo discuto, en verdad es algo que me preocupa. Pero en este caso no logré pensar en algo distinto que no fuera el diálogo. Que si bien, presenta dificultades, también tiene sus bondades. Mediante el diálogo se pueden expresar cosas que de otro modo permanecerían oscuras. O hacer presentes ciertos elementos que no cabrían en un lenguaje más riguroso, y creo que incluso esa, es una de las propuestas de la comunalidad.

C1. Pero explícame cómo en este capítulo se prueba o no si la comunalidad es una alternativa frente a la necropolítica. Ya más o menos entendí de donde partiste, como fue el camino, pero no sé a qué llegaste.

C2. No podría decir con seguridad que la hipótesis se resuelve o se responde. A lo largo del tercer capítulo intenté desarrollar que la comunalidad era sin más una alternativa

frente a la necropolítica. Pero surgieron voces como las de Agamben y Esposito que complicaban la labor. Sin embargo, en ese des -encuentro con esas voces que se expresaban como crítica y debilitaban mis afirmaciones, es donde encontré los elementos más significativos.

Proponer la comunalidad como una disposición o una actitud, los cuestionamientos a sus conceptos paralelos como territorio o ternura. El ente como posibilidad de pensamiento y el pensamiento como un hacer. Esas voces que disentían me dieron la oportunidad de repensar la comunalidad y descubrir que no es un concepto que se pueda dar por hecho. Sobre todo, le dieron al tercer capítulo un giro que yo no esperé de inicio.

C1. ¿Pero entonces cómo piensas ahora la comunalidad?

C2. La sigo pensando como alternativa, pero no una que se presenta como combatiente. Comunalidad aún no alcanza a ser definida. Los límites que ante ella se pueden señalar son muy difusos aún. Es un concepto o una categoría que tiene que seguir pensándose, que tiene que reelaborarse según las realidades desde donde se exprese. No se puede ser ingenuo y pensar que, porque se propone desde los pueblos originarios es sin más un concepto válido y sostenible. Las reelaboraciones que desde las ciudades se pueden hacer, deben tomar en cuenta que no es un concepto cerrado aplicable y repetible, al menos no de una forma idéntica.

Frente a la realidad necropolítica actual, la comunalidad es aún insuficiente, utópica, pero que hoy no logre hacerse patente en los espacios donde es pertinente, no quiere decir que en un tiempo distinto no lo pueda hacer. Pero también hay expresiones que llevan años dando evidencia de la comunalidad viva. Precisamente en estas contradicciones, entre el ya pero todavía no, es que se encuentra la riqueza de la comunalidad. Como decía, para mí sigue siendo una alternativa, una forma de reelaborar los relatos que hasta hoy han sido condicionados por la violencia y la muerte. No es que la comunalidad sea la solución, es ese pensar que abre condiciones y contradicciones.

C1. Dime una última cosa, algo que me faltó que abordararas con más énfasis, es el lugar que la vida ocupa en la comunalidad. Una vida condicionada por la lógica del poder pero que no puede ser limitada por este. ¿Cómo se reelabora eso a lo que llamamos vida?

C2. Ciertamente, ese fue uno de mis puntos flacos, todo por estar echando tacos, perdí la línea. La vida es el concepto fundamental de la comunalidad. Cuando se revisó el concepto de *vida nuda*, parecía que no hay ya elemento que logre escapar del capitalismo gore, que se bebe la sangre, el sudor y también la lluvia. La vida así planteada, no es distinta de un matadero o rastro cualquiera. Pero desde la comunalidad, la vida es *compartencia*, compasión. Es necesario reelaborar los vínculos que se tienen con la naturaleza, o suelo

que se pisa. Reconceptualizar el concepto de trabajo, acercándolo más al tequio o cuidado mutuo que a la explotación y sobreproducción. Desde la ternura repensar los vínculos sociales, familiares etc. Pero, además, recuperar la fiesta, no como ocio, sino como la oportunidad que tiene la vida para revivirse.

Por lo tanto, comunalidad es una apuesta por la vida, no libre sino interdependiente, no individual sino compartida, dicho de otro modo, *Somos comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal, no propiedad privada; somos compartencia, no competencia; somos politeísmo, no monoteísmo. Somos intercambio, no negocio; diversidad, no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres* “Nos robarán nuestros frutos, nos cortarán nuestras ramas, quemarán nuestros troncos, pero nunca, nunca arrancarán nuestras raíces, pues mientras la comunalidad persista, nuestros pueblos antiguos vivirán siempre...Y seguramente también la humanidad entera” (Martínez, 2009: 17).

C1. ¿Ya?

C2. Ya, por ahora

Bibliografía

- Agamben, G. (1996). *La Comunidad que Viene*. Valencia: Pre-Textos.
- , (1998). *¿Qué es un campo?* Buenos Aires: Artefacto.
- , (2004). *Estado de Excepción. Homo sacer II, 1*. Pre-textos, Valencia.
- , (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- , (2014) *Qué es un dispositivo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora
- Althusser, L. (1974). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI
- Avendaño, C. (2017). *Dispositivo narrativo y dominio social. El uso político de los muertos de Acteal*. México: Altres Costa-Amic Editores
- Esposito, R. (2005), *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Madrid: Amorrortu Editores.
- , (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Madrid: Amorrortu
- , (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fanon, F. (2009). *Pieles negras, máscaras blancas*. Madrid: Akal
- Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. Argentina: Altamira
- , (1981) La Gubernamentalidad. En: Varela, Julia; ALVAREZURIA, Fernando (Eds.)
Espacios de poder. Madrid: La Piqueta. 9–26.
- , (2001). *Defender la Sociedad*. Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina
- Girard, R. (2006). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama
- González, J. (2008). *Culto, cultura y cultivo*. Lima: Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP). Puma.
- Herrera, Y. (2010). *Señales que precederán al fin del mundo*. España: Periférica.

Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.

Jameson, F. y Žižek, S. (1998) *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós.

Juárez, C. (2013). *No te desanimes, mátate*. México: Diablura Ediciones

Leñero, V. (2009). *Parábolas. El arte narrativo de Jesús de Nazaret*. México: Joaquín Mortiz.

Martínez, J. (2009). *Eso que llaman comunalidad*, México: CONACULTA

Mbembe, C. (2006). *Necropolítica*. España: Melusina.

Revueltas, J. (1969). *El apando*. México: ERA.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños

Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Tamez, E. (2004). *Bajo un cielo sin estrellas. Lecturas y meditaciones bíblicas*. Costa Rica: DEI.

Tiqun. (2012). *Primeros materiales para una teoría de la jovencita*. Madrid: Acuarela.

Washington, D. (2005) *Cosecha de mujeres Safari en el desierto mexicano*. México: OCEANO

Bibliografía electrónica

Buenfil, E. (2003). La Buenos Aires [Canción]. *La pura variedad. Su Mercè*. Antídoto Récorde. <https://open.spotify.com/track/7zOmu3jlGAcWCS74bG5JsB>

Democracia joven. (26/04/2018). El drama de los desaparecidos en México se ceba con los más jóvenes. <http://www.democraciajoven.mx/drama-los-desaparecidos-mexico-se-ceba-los-mas-jovenes/#:~:text=En%20M%C3%A9xico%20hay%2016.594%20menores,localizadas%20en%20M%C3%A9xico%20son%20j%C3%B3venes>

France24. (24/07/2018). *Narcotraficantes asesinan a más de 11.000 personas en 6 meses en México, dice ONG*. <https://www.france24.com/es/20180724-narcotraficantes-asesinan-mas-de-11000-personas-en-6-meses-en-mexico-dice-ong>

García, A. (14/06/2004) La jornada. México *La amnesia histórica es sinónimo de impunidad*. <https://www.jornada.com.mx/2004/06/14/03an1cul.php?printver=1&fly=>

Infoabe (2023). *Grave aumento de los suicidios en México: ya es la segunda causa de muerte entre los jóvenes*. <https://www.infobae.com/america/mexico/2018/09/10/grave-aumento-de-los-suicidios-en-mexico-ya-es-la-segunda-causa-de-muerte-entre-los-jovenes/>

López, A. (12/06/2014). El Mundo. Madrid: *La crisis económica, responsable de unos 10.000 suicidios*.

<https://www.elmundo.es/salud/2014/06/12/539881c422601dc15b8b4588.html>

Neira, H. Russo, L. Álvarez, B. (2019) *Ecocidio*. Revista de Filosofía, (Vol. 76) 127-148. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602019000200127

Martínez, J. (2015). *Conocimiento y comunalidad Bajo el Volcán*, (Vol. 15, núm. 23, septiembre-febrero). 99-112 <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473006>

“Pelo Bueno, Pelo Malo” una mirada sobre las relaciones raciales en América Latina (26/07/2018). Los Mulatos. República Dominicana:

<https://www.losmulatos.com/2018/07/pelo-bueno-pelo-malo-una-mirada-sobre.html>

Safatle, V. (06/04/2020). Mimesis. Chile: *Bienvenido al Estado suicida*.

<https://edicionesmimesis.cl/index.php/2020/04/06/bienvenido-al-estado-suicida-por-vladimir-safatle/>

Žižek, S. en Ciudadano del Mundo. (24/06/2016). *Slavoj Žižek . Sobre la Ecología*.

[Vídeo] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=WjwCKX8OF2I&t=286s>