

# Epistemología y política de la vida en los márgenes de la etnicidad.

Lecturas desde la "espectropoética".

Autor:

Katzer, Leticia

Tutor:

Cragolini, Mónica

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

**Universidad Nacional de Buenos Aires**  
**Facultad de Filosofía y Letras**

**TESIS DE DOCTORADO**

**EPISTEMOLOGÍA Y POLÍTICA DE LA VIDA EN LOS  
MÁRGENES DE LA ETNICIDAD.**

**Lecturas desde la “espectropoética”.**

**De Leticia Katzer**

**Directora de tesis: Mónica Cragolini**

# INDICE

INTRODUCCIÓN-----	3
CAPITULO I. Asediando la escritura derridiana: una lectura sobre la espectrología---	43
CAPITULO II. Genealogías del “resto”. Jacques Derrida, Michel Foucault y re-visitas a la crítica decolonial para pensar el dominio de saber etnológico.-----	82
CAPITULO III. Ataduras de “lo común”. Colonialidad/modernidad como matriz de subjetivación-----	116
CAPITULO IV. Saber etnológico/etnográfico, biopolítica y lógica colonial. Lectura genealógica y filolítica-----	160
CAPITULO V. Arqueología y espectrografía de la subjetivación étnica contemporánea. Etnogubernamentalidad-----	191
CAPÍTULO VI. Antropología de la vida (en-común). La pervivencia espectral “entre” la animalidad, el nomadismo y el desierto-----	218
CONCLUSION-----	252
BIBLIOGRAFIA -----	269

## INTRODUCCION

Desde *De la Gramatología* de Jacques Derrida y de lo que hoy conocemos como “crítica poscolonial” sabemos que la modernidad produjo una subjetividad colonial que objetivó al “otro” no-occidental de manera logocéntrica y etnocéntrica, de acuerdo a patrones epistémicos y supuestos metafísicos bien específicos. Esto en el campo de los estudios etnológicos y en el de las configuraciones etno-políticas ha tenido sus expresiones particulares y hemos identificado dos momentos fundantes, en el modo de lo que Shalins llamara “estructuras de coyuntura”<sup>1</sup>, es decir, la realización/reconfiguración práctica de categorías culturales o de una episteme en lenguaje foucaultiano: el de la escritura etnográfica de primeras décadas de siglo XX en el marco de los registros coloniales y el de las configuraciones contemporáneas, teóricas y jurídico-políticas de la etnopolítica, vinculadas a las matrices del pluralismo cultural neoliberal.

Con todo, la creciente y heterogénea multiplicación de “sentidos de pertenencia étnica” que caracteriza el mundo contemporáneo es notable. Tal paradigma, que en el plano de la producción académica como en el plano jurídico-político, asocia la “pertenencia étnica” con un “colectivo” o “propiedad colectiva”, propicia un patrón de legitimidad para la proliferación de expresiones de “lo común” heterogéneas. La gestión de la diferencia cultural como problema central estatal y científico que se inicia y es experimentada en el contexto de las colonias, retorna en la actualidad como un asunto de Estado a través de la introducción de los criterios étnicos en los censos, toda una agenda política étnica y la solidificación de un dominio de saber<sup>2</sup>. Así, la multiplicación de identificaciones y movilizaciones étnicas, la multiplicación de corporalizaciones públicas de indígenas en “comunidades” -llamado en ocasiones “etnogenesis” o “reetnización”-, es un proceso que en las últimas dos décadas ha tomado central interés y preocupación en Argentina y en Latinoamérica.

Así, las formas de constitución de la vida-en-común, su legitimación y su grado de visibilización se hallan condicionados no sólo por los marcos jurídico-administrativos sino también por las teorías y campos de saber que los describen; tanto a nivel legislativo como a nivel epistémico y teórico las formas de vida-en-común étnica son irreductibles a la forma de “comunalización jurídica”. En este sentido, creemos que la revisión crítica debe apuntar tanto a los marcos legislativos como al propio campo de saber académico, fundamentalmente al campo de las teorías sobre pluralismo cultural y las teorías de la comunidad. Hay distintas maneras de entender lo comunitario que revelan distintos modelos de subjetividad, los cuales a su vez expresan distintas formas de

---

<sup>1</sup> Shalins, M. *Islas de historia*, 1988.

<sup>2</sup> Hipótesis desarrollada a lo largo de la obra *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique* dirigida por Jean-Loup Amselle y Elikia M'Bokolo.

estructurar y organizar el mundo viviente. Entonces nos preguntamos qué noción de “comunidad” circula a nivel jurídico y a nivel teórico y 2) qué axiomas o síntomas filosóficos, culturales e históricos la sostienen y legitiman los modos de vida-en-común en el mundo contemporáneo. Tal como ha enfatizado Michel Foucault **“vida” no es un concepto científico sino un indicador epistemológico que posibilita la clasificación y la diferenciación.**

En la teoría etnológica y política contemporánea, la conceptualización de las acciones de adscriptos étnicos en términos de acciones orientadas por intereses constituye el núcleo conceptual de la definición de lo político. *Comunalizaciones, movimientos culturales, democracia plural radical, reivindicaciones de derechos colectivos diferenciados*, son todas ellas nociones que refieren a acciones colectivas sobre la base de *ethos comunes* en el ámbito de la esfera pública. La interpretación de tales expresiones como formas institucionalizadas y públicas de acción colectiva se funda en un concepto de vida política como “vida común”, como “acción colectiva pública”; idea que actualizan distintos autores tales como James Brow, Chantal Mouffe, Will Kymlicka o Alain Touraine por mencionar algunos emblemáticos. Estas interpretaciones tienen cierta expresión en una línea de estudios antropológicos que ha planteado la existencia de “comunidades étnicas” vistas a la vez como “grupos de interés”, reflexionando sobre las actuales condiciones interculturales de los estados nacionales desde la recuperación y articulación de los postulados de Karl-Otto Apel y Will Kymlicka acerca de la “comunidad de comunicación” y la “ciudadanía diferenciada”, tal como se revela en las obras *Ensaíos antropológicos sobre moral y ética* (1996) de Roberto Cardoso de Oliveira, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina* (2006) de Miguel Barolomé y *Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo* (2006) de Joao Pacheco de Oliveira. Así han llamado a la construcción de una “comunidad de argumentación intercultural”.

Con diferentes líneas de exploración y perspectiva, a la vez que vienen asociados a la cuestión de la gubernamentalidad y la biopolítica en muchos de estas propuestas de análisis, centralmente la línea que sigue lo que ha venido a llamarse “Antropología de la naturaleza”, el motivo “vida” circula asiduamente, en reemplazo de términos como naturaleza, ambiente, cosmovisión, dando por supuesto, naturalizado y poco interrogado su carácter de espacialidad presente, objetivada, y objetivable, como su cualidad de bio-lógica.

Entonces: ¿qué noción de “vida en común” arrastran estas teorías? ¿Cuáles son sus implicancias epistemológicas y políticas? Las particulares construcciones de bien común: ¿no terminan delimitando nuevos absolutos? Estas emergentes figuras de particularismo ¿no terminan reconfigurando viejas formas de universalismo? Cuando la colonialidad es la condición estructural

de las configuraciones ético-políticas: ¿de qué se trata el “reconocimiento común” de un conjunto de valores ético-políticos?

Estimamos destacable que la emergencia de estos procesos y teorizaciones reinstala el problema político-teórico de la comunidad, el cual evoca ser leído bajo nuevos léxicos y semánticas, por fuera de la lógica de la oposiciones liberal-comunitaria, individuo-comunidad, propio y común. Los intersticios de tales oposiciones nos advierten de una precaución de orden epistemológico-metodológico: las tramas y dinámicas que caracterizan las comunalizaciones son irreductibles a “vida-en-común”. Puesto que *Zoe* es el simple hecho de vivir en común de lo viviente<sup>3</sup>, está claro que “vida” envía a la cuestión de la comunidad, pero también a la cuestión del espectro, porque es vida-en-común y “resto”: si hay algo que cualifica a lo viviente es que es vivir en común, como resto, huella de “otro”, presente-ausente. Aquí “resto” adquiere un sentido muy distinto al convencional o naturalista. Tal como afirma Derrida, puesto que hay *differance* no bien hay huella viviente -la cual es una relación vida-muerte, presencia-ausencia- hay una relación con la cuestión de la animalidad, con la difusión de los límites que el pensamiento occidental estableció entre “lo humano” y “lo animal”. En esto recuperamos la noción de “supervivencia” no en el sentido darwiniano sino en el sentido derridiano, el cual le da otro estatus a lo perviviente. Para Darwin “supervivencia”<sup>4</sup> refiere a la reproductibilidad de individuos en un medio específico seleccionados naturalmente por su adaptabilidad, fuerza y aptitud; proceso que a su vez supone la muerte de otros individuos. Para Derrida, es todo lo contrario: lejos de vincularse a una “porción restante”, a “lo que queda” de otro resultado de un proceso selectivo, la pervivencia es una condición estructural de lo viviente que conecta la vida y la muerte no como entidades puras y opuestas sino como un ensamblaje. Lo que vive siempre sobrevive no el sentido de una pura vida, sino de una vida que lleva algo de muerte, y de una muerte que lleva vida al modo de huella.

Muchos creen ver en estas “presencias comunitarias” la “realización” de un nuevo modelo de subjetividad, de una ruptura con las ideas filosóficas del sujeto moderno, el arribo a la desuniversalización de las “formas coloniales del saber-ser-poder” y de las formas coloniales de producción de la naturaleza y la vida, y a la progresiva corporalización de modelos llamados “alternativos” de naturaleza y vida. Nuestro análisis va en otro sentido, en dos consideraciones centrales:

1) Cuando se configuran como moradas amuralladas, como hogar, como lo más propio de sí, y se someten a figuras representacionales, estas presencias reinscriben el modelo de subjetividad

---

<sup>3</sup> “*Zoe*”, en el sentido de Giorgio Agamben.

<sup>4</sup> Darwin, C. *On the origin of species*, 1859.

colonial/moderno en el terreno de la etnicidad: nuestra lectura es que ciertos liderazgos y teorizaciones del pluralismo cultural producen nuevas formas de colonialismo interno, ejercen la diferencia colonial con nuevas figuras<sup>5</sup>. Nuestra hipótesis es que estas construcciones, que apuntan a instalar y legitimar los particularismos al interior de los contemporáneos estados nacionales moderno/occidentales, reabren nuevas formas de universalismos, en la medida en que la pluralidad de identificaciones queda subsumida en nuevas figuras individualizantes y totalizadoras, como la expresión molecular del estriaje del sujeto civil indiferenciado, de la ciudadanía común. En cualquiera de todas estas configuraciones sobre lo común, al igual que en la definición de un sujeto universal indiferenciado, “lo común” termina instituyéndose como propiedad de una individualidad más vasta. Las formas alternas de vida-en-común quedan capturadas y subsumidas en una persona – la persona del sujeto étnico-; en un sujeto, una posición subjetiva definida por la propiedad disponible para los individuos (la cultura étnica), por la pertenencia a una referencia absoluta. Tanto del lado de las configuraciones de poder como del lado de las configuraciones jurídico-políticas reinscriben nuevas ontologizaciones de la vida-en-común. Con diversos nombres, tales como “modernidad tardía”<sup>6</sup>, “pluralismo radical”<sup>7</sup>, “modernidad alternativa”<sup>8</sup>, con miradas de una radicalización y reconfiguración de la modernidad, la modernidad como “lógica” del “logos”, de la “propiedad” y de la “presencia” no termina de desarmarse.

2) Hay muchas ausencias en estas presencias, hay algo que se escapa en esta subjetividad, que no se representa; y que puede ser reconocido en otro modelo de subjetividad: es la nomadológica como matriz cultural cuyo marco implica la deconstrucción de la de la subjetividad occidental. En dominios aparentemente no eurocentrados y plurales, aún quedan no reconocidos, invisibilizados, espectrales, saberes y vivencias, como las del nomadismo. Si hay un ámbito en el que la superposición de pertenencias, de universos referenciales *nunca apropiados* se multiplica, se condensa y se complejiza, ese es el de la etnopolítica. Por “etnopolítica” entendemos la red constituida por actores indígenas y no indígenas, en la que se articulan y realizan de manera específica, posiciones subjetivas construidas en el seno de formaciones discursivas específicas; un campo histórico que delimita y es delimitado por una red de fuerzas organizada en una jerarquía y orden de subordinación que no deja de estar sujeta a la trama colonial de la modernidad. Por eso mismo, a la vez que se multiplican lo que han venido a llamarse “sentidos de pertenencia” y lo que hemos llamado las “etnocomunalizaciones jurídicas” y “corporalizaciones

---

<sup>5</sup> Katzer, L. “Diferencia-como-colonia, gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial”, 2016<sup>a</sup>.

<sup>6</sup> Touraine, A. *Crítica de la modernidad*, 1994 [1992].

<sup>7</sup> Mouffe, C. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía pluralismo democracia radical*, 1999 [1993].

<sup>8</sup> Escobar, A. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, 1999, p.128.

públicas” es decir, el proceso o forma de construcción de un sujeto de derecho en función de grupo y sobre la base de la filiación y orientación cultural<sup>9</sup>, el estallido de los universos categoriales absolutos esencializadores de los individuos se acrecienta. En esta dirección delimitamos la etnopolítica como unidad de análisis entendiéndola como un dominio de saber, un dominio histórico. En tanto dominio se encuentra tramado, dentro de una lógica colonial, en el punto de sutura de las articulaciones entre un conjunto de teorías y configuraciones de saber - entre las que se incluyen los modos de relación con los otros en la experiencia etnográfica- y una serie de formas jurídico-políticas. Las dinámicas, rutinas e iniciativas concretas se modelan en redes indentificadorias que restan a la vez no apropiables de manera absoluta en relación a las referencias. Por lo tanto, a la vez que se esgrimen en una lógica colonial hay restos espectrales no identificables en ningún universo. Es decir, ningún dominio étnico es reducible a “individualidad presente”, a “conciencia de sí”.

Con todo, constituyendo campos y modelos de subjetividad en apariencia disímiles, entre las configuraciones de saber-poder en materia de la etnicidad se vienen sedimentando desde los 90 en adelante y el contexto de institucionalización de la etnografía como disciplina hay un patrón narrativo. En el ámbito de la subjetivación étnica, las etnografías de primera mitad de siglo, y las teorías de la diferencia etnopolítica desde los 90', constituyen dos coyunturas críticas regidas bajo un mismo principio: localizar/comunalizar la diferencia, producir un saber sistemático sobre ella y administrarla de manera óptima y rentable.

Sin desestimar este proyecto que propuso estudiar las alternativas a la globalización neoliberal y al capitalismo global planteadas por los movimientos sociales y por las organizaciones no gubernamentales en su lucha contra la exclusión y la discriminación en diferentes campos sociales y en diferentes países<sup>10</sup>, algunas de sus expresiones las más de las veces universalizan y capturan otras multiplicidades bajo el manto de “subalterno”, “otro”, “alternativo”, “paradigma otro”, “dinámica del subalterno”, “autogobierno”, “autogestión” “diferenciación cultural y espiritual interna”. A esta cuestionada “monocultura del saber” se le inscribe una “monocultura del otro”, un monoculturalismo del otro que sigue siendo una monocultura del saber, un monoculturalismo. Los movimientos étnicos, vehiculizan una forma de saber y de poder, una forma de clasificación social, que ancla en las formas-jurídicas modernas , por un lado; y por otro, asume, en su presencia, la representatividad , la soberanía del “otro”, una monocultura del otro. Nuestra lectura es que ciertos liderazgos del pluralismo producen nuevas formas de colonialismo interno, ejercen la diferencia colonial con nuevas figuras, más allá de las geopolíticas del conocimiento occidente-no occidente.

---

<sup>9</sup> Katzer, L. “Reconfiguraciones organizacionales, procesos políticos y territorialización: Los Huarpes como “comunidades indígenas”, 2010b, p. 65.

<sup>10</sup> De Souza Santos, *De las dualidades a las ecologías*, 2012.



La corporalización en “comunidades indígenas” es un movimiento generado desde la diferencia colonial, y los supuestos epistémicos en los que se basa producen “diferenciaciones” desde una lógica colonial. Lo mismo ocurre con las categorizaciones que se inscriben en el rótulo de “biodiversidad”<sup>11</sup> o de “colectivos naturalezas-culturas”<sup>12</sup> los cuales implican, en el modo en que aparecen definidas, la localización/individualización de universos “socio-naturales” que sutura, ocluye formas de subjetivación al tiempo que excluye otras.

La asociación analítica, teórica y jurídico-política, entre identificación étnica y comunalización se presenta como un “obstáculo epistemológico”<sup>13</sup>, puesto que las identificaciones marcan distintas trayectorias, entendidas como diferentes modos de vida-en-común, entre las que la comunalización es sólo una. El esfuerzo se halla puesto precisamente en las búsquedas por tramas-otras que posibiliten pensar vivencias, experiencias que el modo moderno/colonial de lo que Derrida ha denominado “la metafísica de la presencia, de la propiedad y la pureza”, no hace posible pensar. Hay una vital marca en la trama de la espectropoética derridiana para reflexionar sobre este problema. Llamaremos esa marca la “ausencia radical” y el “secreto”, que funciona como un espacio epistémico-político de resistencia/*restancia*<sup>14</sup> frente a las formas fantasmales de la identidad que la reducen a pura individualidad, a pura presencia y a pertenencia absoluta. La etnopolítica en el dominio de la espectralidad es un campo inestable que se ofrece a la vez como una resistencia a los impulsos totalizadores y homogeneizantes tanto en lo político como en lo epistemológico. Al tiempo que aparece como un suelo fértil donde anclar las figuras totalizadoras de la identidad, es un espacio en el que se puede tramar una política de la diferencia y una diferencia en la política. Lo cual conduce al punto central de reflexión y que remite al potencial analítico y político del resto/huella/espectro, como lugar de desligazón, de desarticulación del sujeto como figura de atadura, de sujeción a una referencia entendida como total y absolutamente disponible y apropiable, la “referencia étnica”. En ese resto, como la figura del espectro, se identifica al sujeto, suponiendo la constitución del sujeto étnico como “ser-entre”<sup>15</sup> y el proceso de identificación como un proceso melancólico<sup>16</sup>.

La presente tesis se inscribe en una específica conversación entre filosofía y etnografía. Esta investigación trata ante todo de las trayectorias, expresiones y articulaciones de la vida-en-común en el ámbito de la etnicidad, situado etnográficamente y en contextos de globalización. La

---

<sup>11</sup> Expresión registrada en Cajigas (2007) y Escobar (2010).

<sup>12</sup> Expresión registrada en la obra *Nunca fuimos modernos* (2007 [1991]) de Bruno Latour.

<sup>13</sup> La idea de “prenociones como obstáculo epistemológico” se encuentra en Pierre Bourdieu y otros *El oficio del sociólogo*, 2008 [1973].

<sup>14</sup> Neologismo propuesto por Jacques Derrida en *Résistances de la psychanalyse*, 1996.

<sup>15</sup> La idea de sujeto como “ser-entre” dibujado desde una distancia espectral con la alteridad se halla formulada en Cragolini (2001).

<sup>16</sup> Derrida, J. *Le monolinguisme de l'autre*, 1996.

investigación estuvo inicialmente motivada por dos interrogantes centrales: 1) ¿mediante qué lógicas y mecanismos son reconocidas/admitidas y articuladas las formas alternas de vida humana en la sociedad moderna y bajo qué condiciones e intereses se enfatizan o niegan las diferencias étnicas? ¿Cómo se imprimen al interior del microespacio étnico?. En los intersticios de estas preguntas, introdujimos en el ámbito de la reflexión etnológica y etnográfica, la espectrología y crítica del fantasma derridiana como lugar de exploración epistemológico<sup>17</sup> y hemos incorporado dicha crítica a las reflexiones sobre las articulaciones entre alteridad, colonialismo y biopolítica<sup>18</sup>.

Nuestra motivación es explorar cómo las elaboraciones teóricas de Foucault y centralmente Derrida articuladas al pensamiento de la comunidad, la crítica epistemológica del colonialismo y la Antropología de la naturaleza son pertinentes para el abordaje de la etnicidad en el campo de la producción etnográfica y en la etnopolítica contemporánea. En su examen sobre lo común, el nomadismo y la infinitud del desierto, sobre la relación entre vida, sujeto y gobierno, tanto la filosofía de la deconstrucción como el pensamiento de la comunidad y la crítica biopolítica desde la perspectiva de Derrida, Esposito y Jean-Luc Nancy, han planteado cuestiones fundamentales que pueden traducirse a esta forma de experiencia en el ámbito de la etnicidad y la etnografía. **La biopolítica es el umbral de reflexión sobre los modos en que se constituye y produce la subjetividad y la comunidad desde la estructuración de lo viviente.** En este marco nos preguntamos: ¿qué formas de relación entre vida, etnicidad y comunidad/sujeto ha forjado la modernidad/colonialidad? ¿Cuáles son sus efectos de poder más inmediatos? ¿qué nuevas posibilidades de vida, campos de acción posibles instalan respecto a las poblaciones indígenas, los diversificados flujos culturales, redes sociales, nacionales, internacionales, públicos y privados, que involucran nuevos recursos, status, roles, normativas e instituciones? Pero fundamentalmente ¿qué trazos epistémicos están contenidos en estas redes y circuitos sociales que se van constituyendo e institucionalizando, y cuáles son sus alcances y límites? ¿Qué ocurre cuando la vida-en-común entra en el itinerario de la regulación jurídica, cuando es comunalizada? ¿Es posible un gobierno de lo otro, entre lo otro? ¿Es posible un gobierno más allá del principio de soberanía? ¿Es posible un gobierno no inmunitario? ¿Es posible un gobierno sin colonialidad? ¿Qué hay de la vida-en-común por fuera del itinerario de la regulación jurídica? Este es el lugar donde centramos tanto los registros etnográficos como la exploración analítica.

Partimos del supuesto de que las formas alternas de vida humana- la vida en común- en la sociedad moderna son reconocidas/admitidas y se imprimen al interior del microespacio étnico

---

<sup>17</sup> Las primeras lecturas cruzadas fueron presentadas en el trabajo titulado "Identidad y comunidad desde la espectrología. Un saludo al naufragio gitano", en Actas del I Congreso Latinoamericano de Antropología Social (2005).

<sup>18</sup> Katzer y De Oto, 2013; De Oto y Katzer, 2014; Katzer, 2014.

mediante las formas en que se establece la colonialidad moderna en las relaciones sociales y en la subjetivación. En este sentido la materia de exploración recortada en la investigación que se presenta busca recorrer el ámbito de las conexiones entre la producción de saber y los mecanismos de poder, atendiendo a las articulaciones entre lo epistemológico, lo político y lo ontológico. Se trata de encarar cómo se imbrica el saber antropológico/etnográfico, sus distintas configuraciones en relación a las tecnologías y formas de poder y sus dispositivos epistémicos, en el eje “vida”; y cómo se actualiza en sus configuraciones y articulaciones contemporáneas. Puesto que dichas tecnologías, formas de poder y dispositivos epistémicos son los coloniales/modernos, nuestro trabajo intenta ser una crítica de la modernidad y una deconstrucción de su modelo de subjetividad en el campo de la etnopolítica.

Pensando la “etnicidad” en tanto acontecimiento<sup>19</sup>, el lugar de problematización se inscribe en dos interrogantes centrales: ¿es que la etnicidad expresa un contenido identificable, único, rigurosamente dominable? ¿es seguro que a dicho ámbito corresponda un referente de pertenencia describable como una totalidad? Estimulado por diseminaciones derridianas, el viaje teórico de la presente escritura se pliega y repliega sobre una idea central: la etnicidad en tanto acontecimiento es irreductible a pura presencia, a pura individualidad presente.

### **De vértices teóricos y lecturas**

Nuestro vértice teórico anuda propuestas provenientes de diferentes circuitos teóricos y disciplinares: 1) la espectropoética/filológica derridiana; 2) la hermenéutica genealógica y la crítica biopolítica, de la gubernamentalidad y la subjetividad de Foucault; 3) el “pensamiento de la comunidad” (línea francesa e italiana); 4) la crítica poscolonial/decolonial y 5) la antropología de la naturaleza y ecología política.

### ***Programa derridiano***

Cabe explicitar que no posicionamos las reflexiones de Derrida en términos de “concepciones”. La propuesta deconstructiva es excluyente por definición de la misma idea de “concepto”. Derrida nos

---

<sup>19</sup> A lo largo de la tesis aparecen dos nociones diferentes de acontecimiento: el acontecimiento-como-evento, en tanto evento, hecho producido por decisión y voluntad soberana, como plena presencia, individualidad y representación (idea que se busca deconstruir) y el acontecimiento-como-avvenimento/resto, es decir, el acontecimiento como singularidad, indisociable, indicotomizable ni reducible a individualidad presente, ni a hecho, ni a representación (idea que reafirmamos). Al primero le corresponde la noción de “individualidad” y el abordaje genealógico de la filiación, y en este sentido lo identificamos con la dimensión del “fantasma”. Al segundo le corresponde la noción de “singularidad” y el abordaje filológico, y como tal lo identificamos con la dimensión del “espectro”.

ha hablado de motivos, de motivaciones y no de definiciones, de oclusiones terminológicas y categoriales. Más bien consideramos que frente a una problemática específica – la producción de la vida-en-común en la etnografía y etnopolítica- la escritura derridiana da pistas para revisar e indagar fundamentos y construcciones ideológicas. En este sentido, situamos la deconstrucción en tanto programa epistemológico-político y como tal en tres dimensiones centrales: como experiencia (sin experiencia no hay programa); como política de relación y como política de memoria. Leemos su epicentro teórico como crítica del colonialismo, como filolítica y como espectropoética/melancología, cuestión que desarrollamos en el primer capítulo.

Interpretamos a Derrida como un pensador de la política, explorando su obra desde su propuesta espectropoética, de pensamiento de la huella. Si bien la figura del espectro atraviesa toda su producción, nos hemos focalizado en la producción de los últimos quince años, que es donde la espectropoética se despliega y viene asociada a la cuestión de la hospitalidad, la inmunidad, la animalidad, la soberanía y la crítica biopolítica; donde puntualiza la deconstrucción como experiencia y política de relación. Entre la vasta lista de autores que abordan el carácter político del pensamiento de Derrida como Balibar, Beardsworth, Bennington, Caputo, Cragolini, Grisoni, Laclau, Mouffe, Nancy, Peñalver, Peretti, Ramond, Rorty, Spivak, Zarka, Hillis Miller, nos interesan centralmente las lecturas que apuntan a la cuestión de la inmunidad, la espectropoética y la animalidad así como en la noción de “resto” (Balibar, Nancy, Bennington, Hillis Miller, De Peretti y Cragolini). Como ha señalado Mónica Cragolini, Derrida es “un pensador del resto”. Desde este lugar filosófico seguimos las pistas de su propuesta espectropoética, de pensamiento de la huella, el cual se revela a su vez como una manera de entender la vida y en consecuencia como una manera de entender la comunidad, la vida-en-común.

Nos focalizamos en la lectura de la deconstrucción en tanto crítica metafísica y epistemológica del colonialismo, y a la vez en interpretaciones que colocan a Derrida en articulación con la crítica poscolonial. En esta línea recuperamos la noción de “espectrología poscolonial” que refiere a los efectos fantasmáticos de la violencia colonial y a la invisibilidad de las prácticas subalternas como así también la lectura del colonialismo como proceso político de construcciones fantasmáticas<sup>20</sup>. Es de notarse que en su mayoría, los soportes de análisis de las interpretaciones de Derrida son literarios, y éstas se canalizan desde la narrativa, la cuestión de la lengua y el lenguaje.

Entre las interpretaciones de lo más variadas que recogen los desarrollos de Derrida sobre la animalidad y la biopolítica que apuntan a repensar la diferencia y polarización ontológica entre lo

---

<sup>20</sup> Chow, R. “Reading Derrida on Being Monolingual”, 2008.

animal y lo humano<sup>21</sup> tales como las de, algunas nos interesa particularmente. Cristina De Peretti jerarquiza el olfato como punto de anclaje de lo viviente así como de descentramiento del antropocentrismo para pensar la historia de la subjetividad<sup>22</sup>. Sherryl Vint agrega a la discusión la cuestión de cómo los animales y humanos son configurados desde el modelo biopolítico, que es el que designa los modos de vida<sup>23</sup>, cuestión que a su vez es problematizada desde el cuestionamiento de la aparatología inmune por Hillis Miller<sup>24</sup>. Este es el punto en que John Caputo anota de Derrida: la postulación del cultivo de una cultura de la auto-diferenciación que permite contaminarse de lo que adviene, de la imprevisibilidad del advenimiento del otro y no el cultivo de una cultura de las colonias, reunida consigo misma en defensa, en protección autoinmunitaria ante el otro<sup>25</sup>.

Con todo, es de notar el foco que se pone en cuestionar la jerarquización de lo humano frente a lo animal, buscando demostrar características en lo animal que se piensan monopolio de lo humano. Nuestra línea de problematización recupera tal análisis pero va más en el sentido de reinscribir la animalidad en lo humano, valorar, ponderar jerarquizar lo animal en la constitución de lo humano, que por definición de lo humano, de la subjetividad, le fue negado, expropiado por la "norma". Es decir, apuntamos a problematizar cómo en la definición de la subjetividad, de la humanidad, se excluye la animalidad, y proponer una perspectiva animal y no antropocéntrica de la vida humana.

### ***Programa foucaultiano***

Respecto al programa foucaultiano nuestra lectura se estructura en torno a cuatro elementos centrales: la arqueología del saber y la hermenéutica genealógica (producción de los años 1960 a 1975); las disciplinas (1974-1976) la biopolítica (76-78) la gubernamentalidad (78-79) y la hermenéutica del sujeto y prácticas de subjetivación (80-84). Recuperamos su propuesta epistemológica y metodológica como su crítica biopolítica y analítica de la subjetividad moderna para reflexionar sobre la traducción de los procesos de formación de conducta y prácticas de subjetivación en el campo de la etnopolítica. Michel Foucault organiza su crítica genealógica de la modernidad en torno a cuatro motivos o «invenciones» centrales: «episteme», «disciplinas», «gubernamentalidad» y «biopolítica» desde los cuales la "vida" se torna centro de interés, como objeto de saber-poder.

Dentro del corpus de reflexiones y tesis que agrupan la semántica de la biopolítica de Foucault,

---

<sup>21</sup> Cixous (2006); Segarra (2006); De Peretti (2008; 2013 [2008]); Toadvine (2010); Slater (2012).

<sup>22</sup> De Peretti, C. "Cuestión de olfato!", 2013 [2008].

<sup>23</sup> Vint, S. "Animal Studies in the Era of Biopower", 2010.

<sup>24</sup> Hillis Miller, J. "Derrida Enisled", 2007.

<sup>25</sup> Caputo, J. "Antes de la creación: el recuerdo de Dios de Derrida", 2013 [2008].

nos inspiramos en dos aportes fundamentales: por un lado, la idea de biopolíticas en plural, lo cual va de la mano del planteo de la necesidad de elaborar epistemologías alternativas superadoras de la dicotomización entre *Bios* y *Zoe* como umbral de disputa sobre la diversidad de formas que toma el “hacer vivir” (planteo de Giorgi) y por otro, la discusión inspirada en Derrida acerca de privilegiar la noción de zoopolítica (planteo de Ludueña Romandini).

Respecto al concepto de biopolítica, autores como Agamben y Derrida, disienten con M. Foucault puesto que sostienen que la biopolítica no es una innovación moderna sino que es tan vieja como la soberanía y la ubican como parte del pensamiento aristotélico. En *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* (1997) Agamben afirma que el Estado moderno lo que hace es poner a luz el lugar secreto que unía el poder a la vida nuda. La zoé, simple hecho de vivir en común a todos los seres vivientes, vida biológica, en el que el hombre es un animal similar a los otros, se diferencia de la Bios, razón de vivir propio a un individuo o grupo, por el que el hombre se separa del animal, a veces calificado como vida política. Para Agamben, es este dualismo vida nuda-existencia política, Zoé-Bios, el que forma la pareja categorial fundamental de la política occidental. El gobierno de los vivientes asume esta doble dimensión de la vida como asunto: lo fisiológico de un lado, y del otro, lo que compete a la polis, a la vida política/civil. Es decir, se le cuestiona la supuesta modernidad. Nosotros entendemos que si bien el motivo “biopolítica” es acuñado con anterioridad, es Foucault quien lo formaliza plenamente y lo convierte en una matriz central de la filosofía política contemporánea.

Roberto Esposito en *Bios* (2004 [2011]) conecta estructuralmente la biopolítica con la inmunidad, entendiendo que dicha conexión es una operación propia de la modernidad aunque con base en el derecho romano. Con ello está entendiendo que “política” es en la modernidad una mediación neutralizadora de carácter inmunitario que despoja a la vida de su carácter político originario en el afán por integrar la multiplicidad viviente en un cuerpo unificado y normado. Así el autor sostiene que hay un nexo bio-jurídico entre vida y norma y sostiene una distinción entre una biopolítica negativa (poder sobre la vida) y una biopolítica positiva (poder de la vida).

La multiplicación del desarrollo del concepto de biopoder y de gubernamentalidad en el campo de las investigaciones empíricas en las últimas dos décadas es destacable. En este marco Fassin ha cuestionado la banalización del concepto de biopolítica a la vez que ha visto la cuestión del «gobierno de los vivientes» y de manera indirecta las «tecnologías del yo» como una prolongación del estudio de la biopolítica en el espacio de las regulaciones económicas, inscripciones morales, normas sanitarias, y en el mismo desarrollo de las ciencias sociales<sup>26</sup>; cuestión que consideramos

---

<sup>26</sup> Fassin, D. “Biopolitique”, 2004.

fundamental a la hora de reflexionar sobre el propio campo de construcción de saber etnográfico. En un sentido similar, Keck piensa la biopolítica como un tipo de poder integrativo de un sistema clasificatorio y una acción sacrificial inscripto por una forma específica de representar la relación entre naturaleza y cultura y entre animalidad y humanidad<sup>27</sup>. En el campo de los estudios étnicos, los desarrollos foucaultianos se revelan en la década del 90', y se tornan voluminosos desde el 2000 en adelante, focalizándose en las cuestiones genéticas y/o en el problema de la relación etnia/gubernamentalidad con más o menos desarrollo etnográfico según los casos<sup>28</sup>.

Del mismo modo como lo hizo Said, Spivak y Bhabha y como aparece en la lectura de Jean-Luc Nancy en *Ipsa facto cogitans et demens* (2013 [2008]) no disociamos a Foucault y Derrida. Siguiendo a Nancy, Foucault y Derrida recortan dimensiones diferentes de análisis y por tanto sus discursos conforman una heterogeneidad irreductible: el primero, focalizado en la historia de los esquemas teóricos de la "razón", de sus representaciones y operaciones llevadas a cabo bajo su gobierno; y el segundo, en la operación filosófica en tanto que desactivadora de los marcos teóricos y representaciones disponibles en los marcos de su tiempo. Tanto Derrida y Foucault, inspirados en Nietzsche resaltan en sus lecturas el componente destructivo de todo acto vital (como lo son la sexualidad y el conocimiento), esto quiere decir, la idea de la necesidad de despedazar y disolver el pasado "a fin de poder vivir", de crear y construir.

### ***Pensamiento de la comunidad***

Los referentes del "pensamiento de la comunidad" apuntan a deconstruir la noción de "lo común" y su generalizado y naturalizado estatus de "propiedad colectiva", de "conjunto, unión presente", de un "vivir todos juntos", desde la proximidad y la cercanía. Noción que encontramos con frecuencia en los estudios étnicos antropológicos<sup>29</sup>.

El pensamiento de la comunidad en la línea francesa (Bataille, Blanchot, Derrida, Nancy) e italiana (Cacciari, Agamben, Esposito) expone los problemas que plantea la noción tradicional o moderna de comunidad. Inspirados en la idea de la «comunidad de los que no tienen comunidad» de Bataille<sup>30</sup>, en los 80' se produce una intensa reflexión sobre la cuestión comunitaria en Europa, tal como lo muestra Blanchot es su libro *La comunidad inconfesable* (2002 [1983]). Esposito en la «genealogía de la comunidad» que presenta en *Communitas* recorre el léxico comunitario desde Hobbes a Bataille pasando por Rousseau, Kant y Heidegger y en *Inmunitas* refiere al paradigma

---

<sup>27</sup> Keck, F. "L' affaire du lait contaminé", 2009.

<sup>28</sup> Estos desarrollos se encuentran reseñados en L. Katzer (2016).

<sup>29</sup> "Comunalización" en Brow (1990), Briones (1998) y Gupta y Ferguson (2008) y "vida comunitaria" en Tamagno (1997).

<sup>30</sup> Inspiración que a su vez se funda en el pensamiento comunitario heideggeriano.

inmunitario/biopolítico como el modelo en que la modernidad piensa y hace «lo común». El «pensamiento de la comunidad» muestra cómo la comunidad se define como propiedad común de un agregado de sujetos, replegado sobre sí, de manera inmunitaria, inmunizados/protegidos ante el contacto del otro en la clausura de la representación soberana<sup>31</sup>. Resultado de la deconstrucción de la noción moderna de sujeto y de lo que Esposito ha denominado la diferenciación personal de la vida humana, la escisión ontológica entre el mundo artificial y el mundo de lo viviente mediante el « dispositivo» de la «persona», expone otro modelo de comunidad, que responde a otro modelo de subjetividad: la subjetividad exteriorizada, «desobrada», deposeída de « obra».

Esposito nos habla de «Tercera Persona». La propuesta del autor es la de sustraer a la vida del dominio de la persona y reconducirla al ser singular e impersonal de la *communitas*, en tanto vida-en-común de lo viviente, carente de cualquier propiedad y clausura representativa, de la tercera persona<sup>32</sup>. La característica de la tercera persona es precisamente, según el autor, su condición de ajenidad, exterioridad, de no-persona, puesto que no necesita de un otro, para referenciarse; escapa a esa relación de intercambio referenciado sólo en la actualidad y en el contexto espacio-temporal presente de su ejecución.

Agamben plantea la idea del «ser-cualsea», aquel que no expresa propiedad común ni pertenencia alguna, como miembro de una clase o conjunto, sino que es en su ser- tal<sup>33</sup>. Ser que expresa su singularidad no por su ligazón a una cualidad y propiedad común, a una identidad. Esta figura del «cualsea», dice Agamben, es la figura de la pura singularidad, sin ningún concepto que la determine. Este «cualsea» vacío de propiedad o concepto no es otra cosa que una exterioridad, una pura exposición: la exposición al otro; el sí como otro.

Cacciari reflexiona sobre el «Archipiélago», en tanto se piensa que a través de las variaciones, de las ramificaciones, en el marco de un nomadismo, de un naufragio constante que remite a otros y a otros, la identidad se reencuentra en su otro de sí<sup>34</sup>.

Derrida nos habla de la «comunidad de amigos» como «comunidad de espectros», en donde llama a fundar una política de amistad regida por una «política de la separación»<sup>35</sup>. El amigo no es el que está más próximo a mí, el más semejante, el más asimilable, sino más bien el más lejano,

---

<sup>31</sup> En *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998) Roberto Esposito se pregunta ¿qué cosa tienen en común los miembros de la comunidad? ¿es verdaderamente alguna cosa positiva, un bien, una sustancia, un interés?

<sup>32</sup> R, Esposito, *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, 2007. [*Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. De Carlo R. Molinari Marotto, 2009.

<sup>33</sup> Agamben, G. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, 1997.

<sup>34</sup> Cacciari, M. *El Archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, 1999 [1997].

<sup>35</sup> Derrida, J. *Politiques de l'amitie*, 1994.



el más diferente, el más enemigo. Amigos son los que se aman, no en su similitud, en su posesión mutua, sino en su disociación. En esta relación, los otros, no son nunca «accesibles», nunca son puestos bajo el signo de la disponibilidad.

Jean-Luc Nancy plantea la idea de «comunidad enfrentada/desobrada» y de “sociación” como figuras para dar cuenta de nuestra condición de ser-en-común y para distinguirla de «asociación» (contrato, agrupamiento conjunto de individuos unidos por una «propiedad común»)<sup>36</sup>.

En la lectura de Esposito la comunidad termina por ser inmunizada y engullida por completo en la forma de su opuesto: se transforma en privado, en individualidad lo que es común<sup>37</sup>. La inmunización arriba a un resultado anticomunitario. La mediación institucional (soporte de regulación jurídica) y la biopolítica son las dos modalidades, según el autor, mediante las que el paradigma inmunitario se vincula con la dimensión colectiva de la vida. En la medida en que procura protegerla del riesgo de la expropiación, y reforzar su identidad, asegurar su dominio, reconducirla a “lo propio” de ella, al neutralizar la conflictividad, la alteridad que la acecha, termina por hacerla menos común.

Así, el *ser-cualsea*, el *ser-entre*, el *nómade-peregrino*, el *amigo-espectro*, la *sociación*, la *communitas-impersona*, constituyen figuras que desobjetivan la comunidad y definen lo común por fuera de la lógica de la propiedad, la presencia y la pertenencia. La «comunidad de amigos» es esa que se inaugura no en la disponibilidad del otro, sino por el amor espectral, en la lejanía, en la extrañeza, en la no-apropiación del otro, esa que combate contra toda comunidad de la propiedad y del rebaño.

### ***Crítica epistemológica del colonialismo***

Si bien la crítica del colonialismo emerge en los 50'/60', coyuntura en que la estructura de poder colonial se vuelve objeto de preocupación, se reconoce aquí un antecedente clave ya a fines de siglo XIX, en el trabajo del historiador americano Frederick Jackson Turner presentado en la *American Historical Association* en 1893 y publicado en 1920 “The significance of the frontier in american history”, donde plantea la colonización como expansión, control y antagonismo de las fronteras, entendiendo por frontera la forma histórica de expansión y colonización europea de otras regiones. Mas allá de tal consideración, es con el inicio de los procesos de descolonización/emancipación, particularmente en los países de África, que los esfuerzos desde

---

<sup>36</sup> Nancy, J-L. “La comunidad afrontada”, 2002 [1983].

<sup>37</sup> Esposito, R. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, 2002.

los 50' en adelante se han volcado a la descripción y análisis del proceso de colonización en estas sociedades, a la problematización de las formas de dominación, desigualdad y poder entre Europa y las sociedades indígenas.

Respecto a la crítica epistemológica del colonialismo desde la Antropología cultural/social y la teoría etnológica los antecedentes se remontan a las producciones del Rhodes-Livingston Institute, en la labor intelectual de Max Gluckman quien propuso la categoría de “situación social”, entendida como el conjunto de configuraciones e interrelaciones entre diversos grupos y elementos culturales<sup>38</sup> siguiéndole la noción de “situación colonial” de Balandier<sup>39</sup> superando la búsqueda de lo “etnológicamente puro”, en tanto hechos inalterados y preservados en estado “original”. La propuesta es la de registrar casos a partir de un cuadro de referencia situacional, analizando la historia colonial local; cómo esas “micropoblaciones” eran penetradas y subordinadas al capitalismo. En el marco de una crítica a la relación entre antropología y colonialismo<sup>40</sup> se ubica la estructura del poder colonial como constitutiva del objeto de estudio antropológico emergiendo el género de la noción de « colonial ethnography » para dar cuenta del condicionamiento de la especificidad de la producción de conocimiento y práctica etnográfica por parte de las interacciones situacionales coloniales<sup>41</sup>. En el marco de esta motivación y bajo la inspiración de la producción de Derrida de los 70', surgió la crítica de *Writing culture*<sup>42</sup> cuya línea de indagación es la « poética y política de las etnografías » en términos de sus tramas metafísicas representacionales y de la tensión presencia-ausencia. Del lado de la antropología francesa Amselle & M'Bokolo han definido “la gestión de la diferencia cultural” como la extensión del dominio de los biopoderes, como retorno de la expansión colonial, en la forma de la administración de “poblaciones”, la cual queda expresada en la incorporación del criterio étnico en el dispositivo censal y la creación de instituciones y programas para su gobierno<sup>43</sup>.

Quisiéramos remarcar como antecedente pocas veces citado en el marco del grupo decolonial, los trabajos de Worsley (1970 [1964]) y Menendez (1972) por la precisa relación que establecieron entre colonialismo, racismo y razón económica, en un esfuerzo por analizar su aspecto subjetivante, en el sentido de los procesos de estigmatización y universalización de patrones de personalidad. Worsley, sostuvo que el imperialismo europeo produjo « la creación del mundo como un solo sistema social » sobre la base de una relación superioridad del blanco sobre el

---

<sup>38</sup> Gluckman, M. “Analyse de uma situação social na Zululândia moderna”, 1987[1958].

<sup>39</sup> Balandier, G. “La situation coloniale: approche théorique”, 1951.

<sup>40</sup> Leclerc, 1972, Asad, 1973, Wolf, 1987 [1982], Stocking, 1991).

<sup>41</sup> Stocking, G. “Colonial situation” y “Maclay, Kubary, Malinowski: Archetypes from the dreamtimes of Anthropology”, 1991.

<sup>42</sup> Clifford J. y Marcus G. *Writing Culture: The poetics and politics of the ethnography*, 1986.

<sup>43</sup> Amselle, J-L. y M' Bokolo, E. “Prefacio”, 1999.

resto, de la toma de conocimiento de su incorporación dentro de un solo mundo (subjetivación) y de la colonización de la personalidad- la estigmatización del otro-, definiendo su contenido de gobierno por la explotación económica y la extracción de las utilidades del trabajo indígena. Menendez, propuso al racismo como modo de relación natural y normalizado del capitalismo, a la vez que el fundamento de la construcción del Mundo/Uno por éste. A esta dimensión subjetiva del colonialismo Said la denominó la « invención del otro »<sup>44</sup>.

Sobre la base de pensar en términos de las complejas relaciones entre colonialismo y ciencias humanas, recuperamos lecturas de Foucault y Said; un cruce que inscribe dos grandes problemáticas: a) la desobjetivación-desontologización del otro en tanto “otro” y b) la relación entre texto/conocimiento/poder/lógica colonial. Siguiendo a los autores, reconocer que la cultura en tanto texto es poder, implica sostener que es: 1) expresión de las condiciones políticas y no obra de un individuo; 2) que el texto es política, tiene materialidad; los textos son agentes políticos, agentes de poder. Centrando el análisis el primero en las microestructuras de poder, y el segundo al ámbito macroestructural (relaciones imperiales de poder)<sup>45</sup>, este posicionamiento nos coloca en el terreno de las “geopolíticas del conocimiento”, es decir, la organización de la producción de conocimiento sobre la base de la diferencia colonial (Mignolo y Quijano)<sup>46</sup>, centrificando y entronizando lugares de enunciación y tipos de saberes producidos, como subordinando/inferiorizando e invisibilizando saberes producidos en otros lugares. Es decir que el proyecto de la modernidad como proyecto de la gubernamentalidad, implica la coordinación de mecanismos de control sobre el mundo natural y social<sup>47</sup>. Desde este lugar abordamos las etnografías en tanto “textos” al igual que el campo de las teorías contemporáneas sobre pluralismo cultural. Un entramado de representaciones, valores y retóricas constitutivos de una forma de gobierno específica de la gubernamentalidad. Se incluye como esfera de esta geopolítica la penetración biopolítica en la construcción del objeto etnográfico étnico, entendiendo que la geopolítica – la situacionalidad geohistórica de la producción de conocimiento- implica tanto una forma específica de conocimiento como criterios de legitimidad. Estas geopolíticas del conocimiento implican la construcción de “dominios históricos/dominios de saber” (Levi-Strauss/Foucault) entendidos como la articulación de teorías, prácticas, roles, normas, saberes e instituciones. En este concepto hay resonancias teóricas de diversos autores y formulaciones

---

<sup>44</sup> Said, E. *Orientalism*, 1978.

<sup>45</sup> Castro-Gomez, S. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva granada (1750-1816)*, 2005.

<sup>46</sup> Restrepo y Rojas (2010) en su trabajo *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos* exponen que la geo-política del conocimiento evidencia la articulación de ciertas modalidades de conocimientos producidos y apropiados en ciertos lugares (los del centro y los de la modernidad) con las relaciones de subordinación e inferiorización de los conocimientos gestados en otros lugares (los de la periferia y los de la diferencia colonial) en aras de la dominación, explotación y sujeción de estos últimos.

<sup>47</sup> Castro Gomez, S “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"”, en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, p.89

como “formación discursiva” de Michel Foucault<sup>48</sup> y de ésta en la lectura de Stuart Hall<sup>49</sup>, de “formaciones culturales” de Antonio Gramsci<sup>50</sup>, de “campo” de Pierre Bourdieu<sup>51</sup>, de “crítica” de Edward Said<sup>52</sup>, de “programa-proyecto” de Raymond Williams<sup>53</sup>. Un dominio histórico es en el sentido de Levi-Strauss<sup>54</sup> un sistema de códigos particulares resultado de la abstracción/totalización por parte del agente del devenir histórico que decodifica los “hechos históricos” transformándolos en acontecimientos significativos. Un “dominio de saber”, es en el sentido de Foucault<sup>55</sup> un campo regulado de acuerdo a fórmulas bien específicas, y que responden a lógicas institucionales y de poder (Bourdieu, Williams). Se trata de un conjunto de prácticas, que lejos de reducirse a postulados teóricos articulan además, instituciones, normas y roles. Una articulación de prácticas y saberes específicos que se hayan regulados por una trama particular, una episteme. Estas geopolíticas del conocimiento construyen dominios de saber estructurados por dispositivos y reglas que marca la misma lógica colonial. Tal delimitación conceptual, introduce la dimensión acontecimental. Analizar las etnografías y teorías contemporáneas del pluralismo cultural como “acontecimiento textual” supone entender, en el sentido de Said y Williams, que cada texto cuenta con restricciones, socialmente configuradas según contingencias históricas, que inscribe y traslada circunstancias históricas, políticas, que tiene agentividad política, y a la vez supone entender, en sentido derridiano, su carácter de no-eventual, de resto no fenomenalizable<sup>56</sup>. Aquí se inscribe, en el sentido de “crítica” de Said, la lectura genealógica foucaultiana y filológica derridiana: abordar qué situaciones, que configuraciones sociales e históricas e intereses políticos están implicados en la existencia misma de las “comunidades de interpretación” en tanto que “discursos coloniales”, en el sentido de Bhabha<sup>57</sup> a la vez que desarmar su estatus de “totalidad” totalizante.

Dentro del aspecto epistemológico del colonialismo, y de la relación de las ciencias humanas con éste, además del aporte de Said y Bhabha, otra de las inspiraciones más relevantes para pensar la relación entre antropología y colonialidad se encuentra, siguiendo a Restrepo<sup>58</sup> en la propuesta de ‘provincializar a Europa’, elaborada por Dipesh Chakrabarty, quien sostiene la necesidad de desnaturalizar y desuniverzalizar/descentrar los sistemas epistémico-políticos eurocentrados.

---

<sup>48</sup> Foucault, M. *L'archéologie du savoir*, 1969.

<sup>49</sup> Hall, S. “¿Quién necesita ‘identidad’?”, 2003 [1996].

<sup>50</sup> Gramsci, A. *La formación de los intelectuales*, 1976 [1963].

<sup>51</sup> Bourdieu, P. *Campo de poder, campo intelectual*, 2002 [1966].

<sup>52</sup> Said, E. W. *The World, the Text, and the Critic*, 1983.

<sup>53</sup> Williams, R. *La política del modernismo*, 1997 [1989].

<sup>54</sup> Levi-Strauss, C. *La pensée Sauvage*, 1962.

<sup>55</sup> Foucault, M. “La vérité et les formes juridiques”, 1974, en *Dits et écrits*, texto n° 139, p. 1407.

<sup>56</sup> Derrida hace una crítica a la idea de acontecimiento definido como fenómeno, es decir, como evento. El autor define al acontecimiento como advenimiento, reconociendo una dimensión no-eventual, en tanto que no sucede. Esta cuestión se encuentra desarrollada en el capítulo II.

<sup>57</sup> Bhabha, H. K. “The Other Question, Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism”, 1990.

<sup>58</sup> Restrepo, E. “Antropología y colonialidad”, 2007.

Al articular la modernidad con el colonialismo y descentrar Europa como lugar de enunciación, el aporte de la perspectiva poscolonial y decolonial es innegable. La cuestión de una agencia del sujeto colonizado se remonta a Fanon<sup>59</sup> y el reconocimiento de esa misma posibilidad de reflexión epistemológica, nace, siguiendo a De Oto, de la misma violencia colonial. Para Bhabha<sup>60</sup> el “discurso colonial” es un aparato de producción y negación a la vez de las diferencias culturales sobre la base de la raza, creando una “población sujeto” a través de la producción de saberes particulares en función de los cuales ejerce la vigilancia. Lo entiende como una forma de gubernamentalidad, dado que implica demarcar una “nación sujeto” a través de la apropiación, dirección y dominación de las actividades. Así, recupero la propuesta de abordar las formas históricas en que trabaja el discurso colonial, y cómo se traduce esto a la etnopolítica, reconociendo su persistencia en la imaginación de la resistencia -una persistencia que inevitablemente atraviesa el discurso político cultural anticolonial y poscolonial- y por tanto reconociendo la necesidad de una trascendencia de la diferencia establecida por la sociedad colonial.

La línea decolonial refiere a la colonialidad en tres dimensiones: el poder, el saber y el ser. Quijano<sup>61</sup> refiere al poder como el control de la subjetividad, en especial el imaginario y el modo de producir conocimiento. El autor habla de colonialidad en lugar de colonialismo para señalar que las relaciones coloniales de poder no se limitan sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una dimensión epistémica, es decir, cultural. Llama colonialidad del poder a la clasificación social basada en la idea de raza, a la producción de identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Para Maldonado Torres<sup>62</sup> el surgimiento del concepto de “colonialidad del ser” responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la “experiencia vivida”, y no sólo en la mente de sujetos subalternos; todo el aparato existencial del sujeto producido por la colonialidad del ser, es decir, por una “diferencia ontológica colonial”. La colonialidad del poder es para Mignolo el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza, cuyo engranaje se reconoce en la etno-racialidad. La diferencia colonial se transformó y reprodujo en el período nacional y es esta transformación la que recibió el nombre de “colonialismo interno.” El colonialismo interno<sup>63</sup>, poder racista/etnicista que opera dentro de un

---

<sup>59</sup> De Oto, A. *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*, 2003.

<sup>60</sup> Bhabha, H. K. "The Other Question, Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism", 1990.

<sup>61</sup> Quijano, A. "El regreso al futuro y las cuestiones de conocimiento", 2002.

<sup>62</sup> Maldonado Torres, N. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", 2007.

<sup>63</sup> Stavenhagen, R. "Clases, Colonialism and Acculturation", 1965.

Estado-nación, es, pues, según Mignolo<sup>64</sup> la diferencia colonial ejercida por los líderes de la construcción nacional.

Lander<sup>65</sup> refiere a la constitución histórica de las disciplinas científicas y las ciencias sociales en el marco de una construcción eurocéntrica. Entiende la modernidad como un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula la totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial/capitalista del mundo. Las formas de conocimiento (categorías, conceptos, perspectivas) funcionan como patrones universales de análisis de la realidad y a la vez como presupuestos normativos sobre lo que se debe ser. Así, la idea de “colonialidad del saber” refiere a la dominación, jerarquización e invisibilización de formas de conocimiento, cuestión presentada en Rivera Cusicanqui en 1990 y de algún modo ya presente en *el pensamiento salvaje* de Levis-Strauss, quien en 1967 explicita el potencial epistémico del “pensamiento salvaje” y desnaturaliza el saber moderno-científico como única forma de saber legítima. En esta línea se inscriben los planteos de Boaventura de Souza Santos<sup>66</sup> de una “sociología de las ausencias” y una “ecología de los saberes”. Boaventura de Souza Santos (2010) confronta la ciencia moderna con la ecología de los saberes, aludiendo a que es una ecología porque está basada en una pluralidad de conocimientos, que concibe los conocimientos como “prácticas de saberes que permiten o impiden ciertas intervenciones sobre lo real”<sup>67</sup>. Entiende por “sociología de las ausencias” al análisis de esos espacios vacíos entre las jerarquías entre los discursos hegemónicos y contra-hegemónico. Por lo tanto, en su mirada, el silencio es una construcción que se afirma a sí misma como síntoma de una interrupción, de una potencialidad que no puede ser desarrollada<sup>68</sup>. Así, enfatiza, “el objetivo de la sociología de las ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, y con base en ellos transformar las ausencias en presencias”<sup>69</sup>, que se transformen en objetos creíbles. Con ecología de los saberes refiere al cuestionamiento de la “monocultura del saber”, del tiempo, de la experiencias de conocimientos, de los reconocimientos, de productividad, y a la posibilidad de reconocer y valorar la pluralidad de concepciones y formas de clasificación social en cada uno de estos ámbitos, referidos a biodiversidad, medicina, tecnología y trabajo, apuntando a darle el status de saber.

Quisiéramos explicitar dos comentarios respecto a las consideraciones expuestas en el párrafo anterior. Creemos por un lado que el síntoma reside más bien en la idea de “disponibilidad de los discursos”, y por otro, que el silencio puede ser una construcción opresiva como también, en otra

---

<sup>64</sup> Mignolo, W. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*, 2000.

<sup>65</sup> Lander, E. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos, 2000.

<sup>66</sup> De Souza Santos, B. *De las dualidades a las ecologías*, 2012.

<sup>67</sup> De Souza Santos, B. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, 2010, p. 38.

<sup>68</sup> Ídem, p. 30.

<sup>69</sup> Ídem, p. 75.

trayectoria, una experiencia que precisamente desarrolla una potencialidad de otro modo, en otra lógica. Advertimos entonces que hay supuesto epistémico no enunciado, que es la “disponibilidad”, y el riesgo de subsumir, bajo el imperio de la representación y la lógica de la presencia, alteridades. De esta última advertencia refiere también Rivera Cusicanqui, quien en *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (2010) habla del *encasillamiento de las conductas* y de la construcción de escenarios para un despliegue “teatral” de la alteridad, entendiendo el multiculturalismo como “el mecanismo encubridor de las nuevas formas de colonización”<sup>70</sup>, que se despliega tanto en el ámbito de la institución y prácticas estatales como en el de las ciencias sociales. Rivera Cusicanqui, ha trabajado sobre los aportes epistemológicos de la historia oral<sup>71</sup>, en su potencial crítico y estatus de autoridad de saber, en relación a las “epistemologías coloniales”<sup>72</sup>. En esta línea, sugiere la tarea de realizar una “economía política” del conocimiento mostrando la necesidad de desmenuzar las estrategias económicas y mecanismos materiales que operan en la producción de discursos<sup>73</sup>. Señala que el pensamiento decolonizador debe ir acompañado de una práctica decolonizadora. Es decir se trata no solo de atender como se concibe el mundo sino también a como se lo habita, las dinámicas sociales, las formas de sociabilidad, a las prácticas, y en toda su multiplicidad. La cuestión de la vida es inseparable del “habitar”.

Más que un proceso de “deshumanización” al que el grupo modernidad/colonialidad refiere la “heterogeneidad colonial” que se identifica con las múltiples formas de “subalternización” basadas en la idea moderna de raza<sup>74</sup> entendemos que se trata de la animalización sobre la base de una idea naturalizada de humano como persona; es decir, el problema no es la deshumanización sino la humanización, qué se construye como humano.

### ***Antropología de la naturaleza y ecología política***

Nucleamos en este universo de saber los desarrollos de la Antropología de la naturaleza (Levi-Strauss, Latour, Descola, Cajigas), la “ecosofía” de Guattari y la ecología política en la línea del pensamiento del “Vivir Bien” (Bolivia) y del “Buen Vivir” (Ecuador) (Medina, Acosta, Walsh, Gudynas, Quijano, Latta, Guardiola & García-Quero). Guattari en *Les trois ecologies* señala los

---

<sup>70</sup> Rivera Cusicanqui, S. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 2010, p. 60.

<sup>71</sup> Rivera Cusicanqui, S. *Las fronteras de la coca: epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca: el caso de la frontera boliviano-argentina*, 2003.

<sup>72</sup> Rivera Cusicanqui, S. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, 1990.

<sup>73</sup> Ídem.

<sup>74</sup> Maldonado-Torres, N. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, 2007, pp. 127-167.

campos moleculares de sensibilidad y deseo como el ámbito donde la revolución puede proyectarse<sup>75</sup> lo cual implica repensar y reubicar la relación de lo humano entre-la-animidad enmarcando los procesos de subjetivación con la exterioridad social-animal-vegetal-cósmica<sup>76</sup>. A dicha articulación ético-política entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana (ecosofía ambiental, social y mental, respectivamente) Guattari lo denomina “ecosofía”.

Escobar define “ecología política”<sup>77</sup> como la interrelación entre cultura, ambiente, desarrollo y movimientos sociales, entendiendo por “ecología política alternativa” al enfoque configurado por movimientos sociales de la biodiversidad articulada con la defensa cultural y territorial, lo que entiende como un “marco de ecología política alternativo”<sup>78</sup> o “modernidad alternativa”<sup>79</sup>. La propuesta de análisis del autor es poner de relieve las construcciones de naturaleza y cultura inscritas en las “estrategias políticas” que canalizan los movimientos sociales de identidades étnicas colectivas. Martínez Alier<sup>80</sup> entiende la ecología política como el estudio de los conflictos de acceso, distribución y control de los recursos naturales. Definición que Escobar articula a lo cultural, a las formas de conocimiento y prácticas culturales; a los modelos de naturaleza, capitalistas y no capitalistas. Según el autor el programa de investigación modernidad/colonialidad necesitaría una nueva arena de discusión: el patrón de poder colonial sobre la naturaleza.

Ahora bien desde nuestra lectura, estos modelos no solo implican modos de “apropiación” de recursos “naturales” si no centralmente modos de vida en común, dentro de los cuales se piensan o no en tanto “recursos disponibles” elementos que se encuentran en circulación<sup>81</sup>. En los intentos por relevar sistemas clasificatorios con el propósito de derribar la barrera entre naturaleza y cultura, la terminan reinscribiendo dentro de nuevas figuras: la “naturaleza” como objeto disponible de un sujeto inscripto en el orden de la cultura<sup>82</sup>.

Es muy sugerente el punteo que presenta Escobar<sup>83</sup> de lo que él identifica como procesos constitutivos de la globalización y la articulación global/local: el proceso de formación geológica y

---

<sup>75</sup> Guattari, F. *Les trois ecologies*, 1989, p. 14.

<sup>76</sup> Katzer, L. “Diferencia-como-colonia, gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial”, 2016<sup>a</sup>, p. 337.

<sup>77</sup> Escobar, A. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, 1999.

<sup>78</sup> Escobar, A. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, 1999, p. 234.

<sup>79</sup> Ídem, p. 347.

<sup>80</sup> Martínez Alier, J. *The Environmentalism of the Poor. A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, 2002.

<sup>81</sup> Katzer, L. “Diferencia-como-colonia, gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial”, 2016<sup>a</sup>, p. 338.

<sup>82</sup> Katzer, L. “Diferencia-como-colonia, gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial”, 2016<sup>a</sup>, p. 338.

<sup>83</sup> Escobar, A. *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vidas, redes*, 2010.



biológica, es decir la auto-organización de formas de vida orgánicas y no orgánicas; el proceso de constitución de prácticas diarias de negros, indios y mestizos; los procesos de producción capitalista (y no capitalista, prácticas socioculturales no basadas en el capital); los procesos de incorporación al Estado; las prácticas político-culturales de los movimientos sociales; los discursos y prácticas de tecnociencia vinculados a programas de conservación de biodiversidad y sostenibilidad. Siguiendo al autor estos seis grandes procesos pueden ser divididos en dos grandes estrategias coproducidas: las estrategias de localización de procedencia del capital, Estado y tecnociencia y las “estrategias subalternas” de localización por parte de las comunidades y movimientos sociales<sup>84</sup>. De lo que nos distanciamos es sobre un supuesto poco interrogado acerca del carácter universal que se le confiere a la palabra “estrategia” como manera de estar/situarse en el mundo y las disputas. La llamada “estrategia de los subalternos” que identifica a movimientos étnicos, es sólo una manera; preferimos aquí distinguirlo y focalizarnos en las iniciativas y formas de sociabilidad que no necesariamente delimitan estrategias: se trata de distintas formas de dirección muchas de las cuales no se inscriben en la lógica del cálculo racional del interés que necesariamente acompaña a la “estrategia”.

Nuestra exploración apunta no sólo a las formas plurales de prácticas de saberes (a los aspectos epistémicos/representacionales/discursivos) sino también al registro de las múltiples políticas de vida, de formas de vida-en-común. En este sentido se explora tanto las formas de concebir la vida-en-común como las formas de vivenciar la vida-en-común, cuyos registros inscriben biopoética/biopolítica y zoopoética/zoopolítica. Hay múltiples zoopolíticas y zoopoéticas. La biopolítica es una de ellas, la moderna. Y como desarrollaremos siguiendo el análisis de Roberto Esposito en *Bios*, hay una biopolítica negativa y una biopolítica positiva. La biopolítica negativa coloca la vida al servicio del saber, de la historia y de la política. En cambio la biopolítica positiva/afirmativa es aquella orientada a colocar la política, el saber y la historia al servicio de la vida.

Aquí anexamos el corpus teórico que nuclea los desarrollos derridianos y de Agamben sobre la animalidad y la crítica biopolítica e impersonal de Esposito. Coincidimos con la propuesta de Matthew Watson<sup>85</sup> quien busca reconciliar Derrida y Latour. Propone una posición epistemológica-política articulando Derrida, Esposito, Latour, Deleuze y Guattari y los estudios subalternos (Chacravorty y Spivak) sobre extranjería, hospitalidad e inmunización en contexto “cosmopolitano”.

En ese eje, nuestra propuesta es articular la inscripción de la biopolítica en los puntos de sutura

---

<sup>84</sup> Escobar, A. *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vidas, redes*, 2010, p. 49.

<sup>85</sup> Watson, M. C. “Derrida, Stengers, Latour, and Subalternist Cosmopolitics”, 2014.

entre la antropología y la colonialidad, analizando de manera microfísica las operaciones epistémico-políticas en los ejes vida-poder, naturaleza-cultura, dentro de la construcción de los problemas etnográficos clásicos como en el ámbito de la etnopolítica contemporánea. El pensamiento impersonal delimita un horizonte semántico que busca reunificar las dicotomías forma/fuerza; modalidad/sustancia, *Bíos/zoe*; naturaleza/cultura.

La propuesta de Agamben es la de una “teoría de la praxis articuladora”, que incluya la politicidad de lo viviente, que reúna lo que sustancial, violenta y ficcionalmente ha sido separado: vida y lenguaje, vida y norma, vida y derecho. Agamben sostiene que es necesario no investigar al hombre desde su misterio de conjunción (subjektivación) sino, como afirma, en *Lo Abierto* desde el “misterio práctico-político de la separación”. La propuesta es la de sustraer a la vida del dominio de la persona y reconducirla al ser singular e impersonal de la comunidad, en la línea de Roberto Esposito. Porque como afirma el autor, la vida nos atraviesa como lo más impersonal y singular, dado que escapa a nuestro control y es irreductible a alguna absoluta unicidad y propiedad. En este punto retomamos la nomadológica de Deleuze y Guattari (1980) como propuesta epistemológica desde la cual se entiende el devenir como flujos múltiples y móviles de la materialidad irreductibles a un cuerpo orgánico.

En este sentido retomamos la reflexión de Latour<sup>86</sup> y Descola<sup>87</sup> acerca de la crisis de la oposición naturaleza-cultura y su insistencia en la idea de naturaleza como construcción cultural, lo cual supone para el autor que la cultura construye a partir de materiales que le son ajenos, y a los cuales filtra, codifica, los reorganiza, le asigna propiedades. No hay un principio universal de escisión ontológica entre la naturaleza y la cultura. Esa separación es manifestación de un particular sistema de objetivación del mundo, el moderno occidental. Dice Descola “la historia natural del hombre es inseparable de la historia humana de la naturaleza”. Históricamente, el sistema de clasificación indígena, denominado por Lévi-Strauss como “pensamiento salvaje” o “pensamiento *en estado salvaje*”<sup>88</sup> no opone mundo natural y mundo humano, más bien existe la creencia de que los grupos humanos forman una “comunidad viviente” con las especies naturales, animales y vegetales, en las cuales son hallados puntos instrumentalizados como “emblemas sociológicos” de la sociedad, y cuya máxima expresión es el totemismo. En esta misma línea,

---

<sup>86</sup> Latour, B. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, 2007 [1991].

<sup>87</sup> Descola, P. “Par-delà la nature et la culture”, 2005 [2001].

<sup>88</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée Sauvage*, 1962. Según Lévi-Strauss el pensamiento salvaje no es un pensamiento práctico y subjetivo —una ciencia de lo concreto, una ciencia aplicada— que se opone a un pensamiento teórico y objetivo —el de la ciencia moderna— sino un pensamiento bien abstracto estructurado desde una “lógica de lo sensible”, no domesticada por operadores científicos. “Salvaje” no remite a temporalidad, a primitivo o arcaico, sino más bien a un “estado” o a un modelo diferente al pensamiento domesticado por una razón instrumental.

Latour<sup>89</sup> sostiene que la ubicación de la naturaleza en carácter de trascendente o inmanente es un constructo de la “constitución moderna”, y que tanto naturaleza como sociedad constituyen cuasi-objetivos, colectivos, es decir, en su tesis hay tantas naturalezas cuantas culturas hay, formando colectivos naturalezas-culturas. Para dar cuenta de la escisión ontológica moderna entre el mundo artificial y el mundo de lo viviente Esposito define la “persona” como “dispositivo”, con la intención de subrayar su rol performativo, en relación a sus efectos reales. La “persona” ha sido el cauce por el que se han organizado y fundamentado las relaciones de dominación (el colonialismo) entre los hombres y entre éstos y lo viviente, puesto que la concesión de una personalidad soberana, carente en estado de naturaleza, produce a los sujetos jurídicos desde un completo sometimiento, en la medida en que quedan sujetos a una trascendencia soberana de la persona que los interpreta, y los expropia de posibilidad decisoria.

La crítica biopolítica y la cuestión de la animalidad nos ubica en la cuestión de qué se concibe como humano, cómo se clasifica a lo viviente, a la masa viviente, qué criterios operan en su clasificación, en su “diferenciación”. En tal sentido nos ubica también en el seno de las problemáticas planteadas por la Antropología de la naturaleza. Así, en la arena acerca del punto en que lo «genéricamente» viviente, la vida-en-común, adquiere significaciones determinadas que la delimita y particulariza, recuperamos dos tesis como fundamento del análisis: 1) la universalización del dispositivo de la persona como umbral a través del cual algo «genéricamente» viviente es particularizado, es un fundamento naturalizado y poco interrogado (Esposito); 2) no hay un principio de escisión ontológica universal entre la naturaleza y la cultura. Esa separación es manifestación de un particular sistema de objetivación del mundo, el moderno occidental<sup>90</sup>.

Es decir, buscamos desnaturalizar la universalización del dispositivo personal, de la gubernamentalidad y la biopolítica como umbrales de particularización/diferenciación de lo viviente, de la vida en común. Frente al modelo moderno oposicional que disocia naturaleza/cultura, vida/política animal/humano basado en el presupuesto de que existe genéricamente una masa natural/física naturalmente dispuesta, disponible como objeto de apropiación de un supuesto sujeto, que se encuentra por afuera, como no constitutivo, e implantado, y que vemos expresado tanto en los criterios de descripción y análisis de las etnografías clásicas como en los criterios de teorización cultural contemporánea, los desarrollos derridianos sobre la animalidad, la filosofía impersonal y el “pensamiento de la comunidad” resultan un terreno fértil de reflexión en otro sentido, aquel que busca reunificar lo que ficcional y

---

<sup>89</sup> Latour, B. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, 2007 [1991].

<sup>90</sup> Descola, P. “Par-delà la nature et la culture”, 2005 [2001].

sustancialmente es escindido. El punto es la posibilidad de pensar al hombre no ya desde su alteridad respecto a su origen animal, en la lógica del *homo economicus*, el sujeto del interés, sino “entre” la animalidad que le es constitutiva; un modo de pensar y estar en el mundo, de concebir y vivenciar la vida-en-común por fuera de la lógica del cálculo, por fuera del cálculo racional del interés, que reconocemos en el “pensamiento salvaje” y los “rituales de dación” como es el ritual del “Kula” etnografiado por Malinowski.

Siguiendo esta analítica, para dar cuenta de la alteridad, de la vida en común, descartamos la noción de « diferencia » por sus connotaciones reductivas coloniales (« diferencia » es un criterio de dar forma a lo múltiple) y recuperamos mucho más los motivos de « singularidad » « multiplicidad », « diferencia » de Derrida, entendido como lo perfectamente diferente-diverso. Porque precisamente sólo se puede dominar lo que se halla diferenciado, vale decir, estriado/individualizado/totalizado. El colonialismo moderno reside en la objetivación/diferenciación y dominio de « poblaciones ». La vida, como vida indiferenciada, como multiplicidad indomitable, constituye una amenaza para la modernidad. La diferencia es una forma, la colonial, de objetivar, de entificar lo múltiple. La multiplicidad vuelta diferencia es multiplicidad colonizada. Se trata de pensar, como Derrida lo ha sugerido, en la diferenciación más allá de todo límite, como huella.

Sostenemos que el affaire sobre la particularización de lo viviente atraviesa el campo de la etnopolítica, aunque con otras derivaciones. Las formas de articulación entre vida, sujeto y gobierno en el ámbito de la etnicidad se inscriben en el dispositivo de la persona. La instalación del régimen de “comunidades indígenas” a través del dispositivo personal, constituye un proceso en el cual el poder soberano y la biopolítica se vuelven a poner en contacto en el ámbito de la etnopolítica.

### ***Derrida, Foucault y re-visitas a la crítica epistemológica del colonialismo***

La articulación de los cinco corpus anteriormente expuestos no resulta ser frecuente, más bien forman duplas mutuamente excluyentes.

Si bien en los últimos años la circulación de motivos derridianos y foucaultianos en el ámbito de las ciencias sociales y en investigaciones empíricas es notable, también es notable la ligereza con que son « usados » en términos de « caja de herramientas ». La terminología de Foucault se traduce a fórmulas o esquemas generales, un simple « gref », como señaló Fassin<sup>91</sup>. Y el

---

<sup>91</sup> Fassin, D. “Biopolitique”, 2004.

programa derridiano, se convierte en un simple textualismo construido sobre la base de lecturas de su producción de los 70' las cuales al mismo tiempo asimilan y reducen la « deconstrucción » a simple crítica o cuestionamiento, método o análisis del discurso, las más de las veces sin las referencias correspondientes.

Si bien dentro del llamado “giro decolonial” hay numerosas referencias a Derrida, no se hallan profundamente analizadas ni debidamente referenciadas. Las deudas de la crítica poscolonial con Derrida y el postestructuralismo están muy naturalizadas y escasamente exploradas. Más aún, existe un naturalizado supuesto y prejuicio de una supuesta resistencia del autor a pensar sobre el colonialismo, o de simple textualismo. Por lo contrario, *Le cap* y *Le monoliguisme de l'autre* son obras que materializan explícitamente una crítica metafísica y epistemológica del colonialismo. También es notable la ligereza con que son recuperados los « postulados » del posestructuralismo, que lo reducen a la mera enunciación de la relación discurso-poder en la creación de la realidad social y en el estudio de la cultura, las más de las veces sin las referencias correspondientes. Nos distanciamos de las lecturas que lo alejan de la crítica del colonialismo, más bien lo contrario. Tal como lo ha señalado Young “el posestructuralismo ha venido del Sur” como crítica del colonialismo<sup>92</sup>, y sus principales referencias son de procedencia argelina. La deconstrucción ni se reduce a textualismo ni desconoce la lógica colonial, apuntando a abordar los procesos de “expropiación” y las construcciones fantasmáticas que los animaron y todo el universo de lo háptico, lo espectral, como lo menos textualizado y textualizante.

La incorporación de planteos derridianos en un sentido político como epicentro analítico dentro de la Antropología cultural y de los estudios étnicos tampoco tiene demasiado desarrollo. Dentro de los estudios étnicos, se encuentran en su mayoría en los estudios asiáticos y religiosos<sup>93</sup>.

En la lectura que hemos realizado de distintos trabajos antropológicos de matriz deconstructiva<sup>94</sup> como así también de lo reseñado en Morris<sup>95</sup> es de notar que los motivos derridianos son periféricos al núcleo analítico a la vez que recortados mucho más al Derrida de la crítica literaria y mucho menos al Derrida político y de la animalidad. Recuperan la producción de Derrida de manera fragmentada, toman elementos muy puntuales, y vinculados a lenguaje, la escritura y su noción de “difference”. Los materiales de investigación son en gran parte literarios, o se trata de lecturas teóricas y comentarios de autores. En el universo de la antropología refieren en gran

---

<sup>92</sup> Young, R. J. C. “Subjectivité et histoire: Derrida en Algerie”, 2009 [2001].

<sup>93</sup> Macleod, Catriona & Durrheim, Kevin, 2002; Mandair, 2004; Korf, 2006; Nayak, 2006; Morris, 2007; Kueifen, 2009; Bell, 2010; Astore, 2012; Monticell, 2012; Werry, 2008; Siegumfeldt, 2013; Watson, 2014, citado en Katzer, L. «Diferencia-como-colonia», gubernamentalidad/biopolítica y Vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial, *Tabula Rasa*, 2016, p.324-325.

<sup>94</sup> Idem, p. 325.

<sup>95</sup> Morris, R. C. “Legacies of Derrida: Anthropology”, 2007.

parte a la escisión entre Derrida y Levi-Strauss, no dialogan con la crítica poscolonial, y la lectura de Derrida se sesga a la crítica de la escritura y del lenguaje.

Respecto a las lecturas articuladas Derrida/Levi-Strauss, la mayoría de los trabajos se focalizan en su mutua discordia, la cual refiere a la crítica de Derrida a Levi-Strauss sobre su posición logocéntrica/etnocéntrica respecto a la escritura y la noción de “comunicación” y el tratamiento de los Nambikwara como “naturalmente inocentes”, en lo que reconoce como un profundo etnocentrismo construido sobre presuposiciones metafísicas. (Siebers, 1985, Golschmit, 2004), Morris, 2007). Nuestra lectura va en otro sentido, recorriendo los bordes de lo que reconocemos como sus puntos de conexión. Nos ubicamos en una posición no disociativa de ambos autores como la de Girard<sup>96</sup>, tomando lo menos representativo-presente, lo menos logocéntrico de su pensamiento, desde la obra *La pensée sauvage*.

Lo mismo ocurre con las producciones en las que aparecen asociados Derrida y Foucault con la crítica poscolonial<sup>97</sup>, en general, respectivamente excluyentes: los trabajos que articulan las perspectivas no presentan un recorte etnológico. Siguiendo a Eduardo Restrepo, en los estudios contemporáneos de la etnicidad las posiciones desconstruccionistas han constituido una piedra angular de la teoría postcolonial ya que ésta problematiza las articulaciones de la metafísica occidental con el proyecto colonial europeo<sup>98</sup>, la penetración del logocentrismo y la metafísica occidental en la alterización de lo no-europeo, en la forma de su individualización y ontologización. La asociación analítica entre la deconstrucción y la crítica del colonialismo, se remonta a lo que fuera llamado los estudios subalternos y poscoloniales (en las referencias principales de Spivak, Said y Bhabha y a lo que se denominó *Writing culture*<sup>99</sup>. Estos trabajos recogieron sólo la producción de Derrida de los 70' dentro de su crítica logocéntrica, la producción de la diferencia y la escritura sobre el “otro” en el marco del colonialismo. Es decir, se focalizaron en el aspecto textual de la “producción de la alteridad”. Así, la incorporación de los planteos de Derrida como pensador de lo político, la política de los espectros y la crítica biopolítica, los desarrollos sobre la animalidad, donde puntualiza la deconstrucción como experiencia y política de relación (la producción entre los 90' y el 2004) es prácticamente nula.

Creemos aquí que la reflexión epistemológica del corpus de teorías desarrolladas por el grupo mododernidad/colonialidad y las llamadas crítica poscolonial y decolonial, se potencia cuando se la rearticula a la espectropoética y filológica derridiana. Cuando se pierde de vista la analítica

---

<sup>96</sup> Girard, R. “Lévi-Strauss, Frye, Derrida and Shakespearean Criticism”, 1973.

<sup>97</sup> De Oto, A. *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*, 2003.

<sup>98</sup> Restrepo, E. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*, 2004a, p. 101.

<sup>99</sup> Clifford J. y Marcus G. *Writing Culture: The poetics and politics of the ethnography*, 1986.

microfísica, cuando se critica la idea de multitud, desde un lugar donde se individualizan “diferencias” que subsumen multiplicidades, cuando vuelven a reinscribirse totalizaciones en el marco de las teorías sobre la diversidad, cuando en el afán por descentrar y provincializar, se individualiza y ocluye la alteridad, cuando se universaliza como un Otro Soberano una particular forma de vida-en-común, entonces el logocentrismo, la universalización vuelve a imprimirse de manera molecular bajo máscara de “diverso”. Porque la filosofía decolonial, la ecología política y del buen vivir a la vez que son permeables a nuevas formas de universalismo, articulados a un enfoque etnográfico y de la espectropoética, se ofrecen como un potencial crítico epistémico-político para pensar la contemporaneidad latinoamericana en su multiplicidad en una dirección no oclusiva ni ocluyente. Así, rearticulados a la matriz derridiana y foucaultiana, esta trama teórica posibilita no reinscribir en términos teóricos la alteridad en nuevas individualidades, posibilita descentrar la dimensión representativa de las formas de vida-en-común, apuntando al registro de lo que « no hace texto» y motiva el registro etnográfico de distintas trayectorias de subjetivación de la vida-en-común en el ámbito de la etnicidad (y no sólo el de la subjetivación/comunalización).

Nuestro trabajo, de matriz etnográfica, se inspira en Derrida y Foucault no como « caja de herramientas » sino como un modo de pensar. Nuestro trabajo busca alejarse de una triple negación que frecuenta la inscripción de motivos derridianos y foucaultianos en el ámbito de las ciencias sociales y de las investigaciones empíricas:

- la sustancialización /generalización de categorías de Foucault, como es « genealogía » y « biopolítica » « gubernamentalidad » a la vez que su recuperación en términos de « caja de herramientas ».
- el uso generalizado y banalizado del motivo “deconstrucción”, la asimilación de deconstrucción con crítica y método de análisis de discurso o mero cuestionamiento.
- la oposición de deconstruccionismo derridiano a genealogía foucaultiana (la hermenéutica en uno y otro caso viene de la idea de interpretación como destrucción en Nietzsche).

Es decir que el itinerario teórico delinea tres recorridos: 1) puntualiza los planteos que ambos autores realizan sobre la tarea genealógica y sus ámbitos de articulación; 2) inscribe dichos planteos en fórmulas y supuestos de la crítica poscolonial y decolonial para nosotros centrales respecto de la etnicidad; y 3) incursiona en el potencial epistemológico que tiene esta lectura en la exploración del ámbito de la etnopolítica contemporánea.

Así, una motivación inscrita en la espectropoética, la crítica epistemológica y biopolítica de Foucault y la crítica poscolonial pueden acercarnos a una “ruptura epistemológica”, en sentido de

P. Bourdieu<sup>100</sup>, en varios sentidos:

-en un sentido hermenéutico-genealógico, buscando entender las complejas tramas de subjetivación étnica, en toda su lógica estratégica diversa. En la lectura de Castro Gomez<sup>101</sup> implica, una “arqueología del colonialismo”, es decir, el registro de la inscripción colonial local/microfísica.

-en un sentido político, que implica desde la crítica biopolítica/colonial, entender la comunalización como una forma de realización de lógica colonial, de ejercicio de poder individualizante en la lógica del interés,- crítica genealógica de la gubernamentalidad. Siguiendo la lectura de Foucault en “*Que-est-que ce la lumière?*”, por cuanto la individualización y la totalización son efectos de las figuras de poder del pastoreo y la razón de estado, la crítica debe estar apuntada a la crítica de las raíces de la racionalidad política, la crítica genealógica de la gubernamentalidad. Apuntar a estudiar los cuerpos que los efectos de poder constituyen como sujetos (en nuestro caso, los sujetos étnicos, toda la micromecánica disciplinaria que produce al sujeto étnico) es la propuesta de *Il faut défendre la société*.

-en un sentido deconstructivo-filolítico: atender a la genealogía de lo que no sucede en tanto producido por un sujeto soberano y por la analítica de la desubjetivación, que es un movimiento de desligazón, desedimentación de lo que ficcional, esencial y estratégicamente es reunido, individualizado, corporalizado como unidad soberana-representativa (como es la “comunidad indígena”). La genealogía en sentido foucaultiano, en tanto genealogía de la subjetivación provee un marco para un solo registro, el de la trayectoria de la comunalización; la genealogía filolítica que propone Derrida, explora lo que hay de resto en la subjetivación, lo que no se eventualiza como “sujeto personal”, lo que no comunaliza o descomunaliza.

### **Propuesta analítica**

Siguiendo las pistas de Ferguson & Gupta<sup>102</sup> hemos propuesto una “antropología de la biopolítica”<sup>103</sup>. Nuestra lectura teórica y nuestra investigación empírica se ha inspirado entonces

---

<sup>100</sup> Bourdieu, P. y otros. *El oficio del sociólogo*, 2008 [1973].

<sup>101</sup> Castro-Gomez, S. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva granada (1750-1816)*, 2005.

<sup>102</sup> Ferguson, J. y Gupta, A. “Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality *American Ethnologist*”, 2002.

<sup>103</sup> Katzer, L. *Hacia una Antropología de la biopolítica. Repensar el territorio étnico Huarpe en Mendoza desde una Etnografía de la gubernamentalidad*, 2018.



en interpretaciones de Agamben, Esposito, Foucault y Derrida, y recupera la iniciativa de articular analíticamente gubernamentalidad, colonialidad y etnicidad. Respecto de esta articulación, creemos necesario explicitar algunas consideraciones que competen a nuestro particular abordaje. En primer lugar, no se halla centrado en el análisis de las dinámicas de regulación genética, sino en la mecánica regulatoria jurídico-política de la vida-en-común indígena, el “gobierno de los modos de vida” como señaló Rose<sup>104</sup> a través de instituciones, procedimientos, análisis y cálculos que tienen como fin inmunizar y maximizar la vida, en tanto cuerpo biológico y en tanto cuerpo político, en tanto colectivos o singularidades biosociales. Así, más que hablar de “colectividades” o “comunidades biosociales”, se entiende aquí que la formación de una colectividad ya implica el ejercicio de la biopolítica y la consecuente subjetivación de la vida-en-común, de una específica manera de conducirla, de regular y maximizar orientaciones, capacidades y potencialidades, sobre lo que se quiere que sea en función de patrones específicos. Porque *Bíos* ya es política, ya se jerarquiza/diferencia colectiva de *Zoe*. Tercero, se desprende otra noción de “biocapital”, entendiéndose como acervo de fuerza productiva, como la individualización de la vida-en-común en calidad de propiedad de un sujeto. En este sentido la “biocolonialidad” o “biosociality” no es leída en términos de patrones genético-somáticos sino en términos de patrones de subjetivación, de regulación y maximización de la vida en función de la rentabilidad política y económica. La política sobre la vida no se vincula sólo a lo genético sino centralmente a la regulación de las formas de sociabilidad. Más que la formación de colectividades biosociales, se trata de la colectivización/comunalización, o dicho de otro modo, de la individualización biosocial de la vida-en-común, porque decir “comunidades biosociales” es una tautología. Ligado a ello se naturaliza lo viviente en tanto individualidad presente y bio-lógica. Cuarto, la gubernamentalidad nunca estuvo cerrada a la forma de gobierno del Estado, sino que la trasciende, trasciende la forma institucional puesto que es una forma de racionalidad y un régimen de poder a la vez que, como ha sugerido Restrepo su rearticulación a aparatos globales no implica el borramiento de las formas de poder ancladas en el Estado-Nación<sup>105</sup>. Quinto, dada esta distinción entre colectivo y vida en común, el análisis incluye los registros de desubjetivación. Se entiende aquí entonces que la penetración de la gubernamentalidad en la esfera étnica implica una manera específica de conducirse la vida-en-común en ella desplegada, que hace carne, se materializa como “disciplina” en la figura soberana de “comunidad indígena”. Finalmente, invertimos la mutua correspondencia entre biopolítica y matriz de poder colonial, entre modernidad y colonialidad: La modernidad pasa a ser una cualidad de la colonialidad, una configuración de ésta. La matriz colonial moderna/capitalista de poder opera a través de la biopolítica; ésta hace a su especificidad, en relación a otras matrices coloniales, entendiéndose por “colonialidad” la ruptura

---

<sup>104</sup> Rose, N. “Governing ‘advanced’ liberal democracies”, 1996.

<sup>105</sup> Restrepo, E. “Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnización de las Colombias Negras”, 2004b, p. 292.

de la existencia dual, la escisión sujeto/objeto y conversión de la materia viviente en objeto de apropiación del sujeto, lo cual enlaza lógica colonial de poder, subjetivación y razón económica. En la lectura del « pensamiento de la comunidad » y la deconstrucción, la lógica colonial no es exclusiva del pensamiento moderno sino que comienza con la filosofía política antigua en la metafísica de la propiedad y la presencia: en el sentido de la lógica de colonización de la vida, de su objetivación y dominio que traduce la subjetivación (la forma de vida) como proceso de apropiación (relación con la alteridad a partir de la presencia y la propiedad). Implica la objetivación de la vida, su delimitación como « nuda vida », su escisión y por tanto su constitución como objeto de apropiación y regulación jurídica de una persona. El establecimiento de diferencia colonial como mecanismo clasificatorio y de articulación social (Mignolo) constituye un criterio originado en la Civilización occidental antigua que la modernidad le da su configuración más plena y totalizadora, en la forma de sistema-mundo.

Consideramos que la forma narrativa y jurídico-política que asume la lógica colonial en su versión moderna en el ámbito de la subjetivación étnica es la forma biopolítica, gubernamental, personal e inmunitaria. En este sentido la definimos como “biopoética<sup>106</sup> colonial”. El epicentro analítico es entonces la crítica epistemológica de esta lógica colonial/moderna en el ámbito de la producción etnográfica clásica y sus formas de reactualización/ reconfiguración en la teoría pluralista y la etnopolítica contemporáneas. Por un lado, buscamos analizar el problema del ejercicio del “poder individualizante”, cómo opera la “matriz colonial de poder”<sup>107</sup>, a través de la biopolítica, la inmunidad y la lógica de la gubernamentalidad en toda su mecánica microfísica. Por otro, dentro de la línea de la espectropoética, buscamos desedimentar, desatar el « concepto » de “comunidad” y pensar nuevas consideraciones y trayectorias de vida-en-común.

En este sentido, nuestro trabajo es una crítica de la modernidad, en el ámbito de la subjetivación étnica, de la constitución del sujeto étnico, tanto en sus mecanismos de poder, de saber y de subjetivación. En este punto, mientras Esposito analizó los efectos de estas formulaciones antropológicas en el léxico de la filosofía política moderna, nuestro análisis apunta a los efectos de las formulaciones políticas modernas, centralmente los dispositivos de persona y del biopoder, tanto en el léxico de la teoría etnológica moderna (de la producción etnográfica clásica) como en la etnopolítica contemporánea. Tal como lo ha señalado Spivak<sup>108</sup> la deconstrucción de las categorías del sistema de conocimiento colonial, racista y violento constituye la condición de un

---

<sup>106</sup> El término “biopoética” aparece en *Biopoetics: evolutionary Explorations in the Arts* (1999), de Brett Cooke y Frederick Turner, en *Human Nature in Utopia. Zamyatin's We* (2002) de Brett Cooke y en el artículo de Margaret Werry (2008) “Tourism, race and the state of nature. On the bio-poetics of government”.

<sup>107</sup> Quijano, A. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” 2000, pp. 122-151.

<sup>108</sup> Spivak, G. *Ghostwriting*, 1995.

nuevo conocimiento histórico. El esfuerzo analítico atraviesa tres elementos: 1) el modelo de sujeto y comunidad en el concepto de hombre en el marco de la teoría de la cultura; 2) el modelo de sujeto y comunidad en las teorizaciones sobre la etnopolítica y la diferencia cultural en el mundo contemporáneo y 3) las tensiones subjetivación/desubjetivación/comunalización/communitas en el mundo etnopolítico contemporáneo.

Pensada la producción del sujeto étnico en su carácter de “eventualidad”<sup>109</sup>, como acontecimiento y no-evento, leemos a los textos etnográficos y comunitarios como configuraciones fantasmales. Entendiendo tanto la producción etnográfica como la etnopolítica contemporánea como dominios históricos-de saber, en su carácter de acontecimiento, es decir, como expresión de restricciones-exclusiones, socialmente configuradas según contingencias históricas, con agentividad política y en toda su dimensión no-eventual-espectral, el problema reside en: 1) los criterios epistemológicos, ontológicos y políticos a través de los cuales se inscribe lo humano en el orden normativo y 2) los modos y lógicas en que cada una de las microesferas en que se clasifica hoy el mundo contemporáneo -etnia, clase, género- es estructurada/organizada. Siendo un momento de reconfiguración de la vida social sobre la base de la “diversidad”, la lógica de estructuración es una lógica colonial que reactualiza una vez más los patrones modernos, y en ellos, la lógica de la polis. Nuestro trabajo recorta el campo de la etnicidad, de la etnopolítica, atendiendo a las lógicas y tramas que la estructuran.

Delimitando así el acontecimiento étnico, la exploración reside en la tensión entre la escenografía fantasmal -que remite a lo que se coloca y se controla en escena, a las inscripciones de presencia y ontologías conceptuales (en suma, configuraciones, mecanismos, técnicas y efectos de saber/poder) que es lo que le da la legitimidad a los modelos de subjetividad producidos, a los aparatos, instituciones y roles a través de los que se materializan- y las dimensiones espectrales de todo aquello que no entra en la representación, que no se aloja en ella, pero que deja huella - ámbito de lo vivencial, de lo háptico-.

Pensada entonces la vida étnica como acontecimiento, y reconociendo lo que hay en él de espectralidad no-eventual, como premisa epistemológica, se busca explorarla como un campo de conflictividad entre los mecanismos de gubernamentalidad y subjetivación/personalización (formas de institucionalización de la vida-devenir-comunitario-sujeción a los mecanismos biopolíticos bajo el régimen conceptual productivista de vida), el campo de proliferación de devenires étnicos -

---

<sup>109</sup> Restrepo, E. “Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault”, 2008, pp. 111-132.

“minorías” en palabras de Deleuze y Guattari<sup>110</sup>- y toda la gama de las desubjetivaciones/desidentificaciones que los individuos reales hacen, procurando realizar posibilidades de vida no reconocidas en la normatividad, no absolutamente presentes -como es el devenir nómada-, vueltas espectrales, presentes-ausentes. Este abordaje posibilita así, identificar variadas trayectorias como sus múltiples formas de articulación, las cuales expresan diferentes experiencias, políticas de relación y memorias, tanto en el aspecto cognitivo (las formas de producción de saber, la teorización sobre la vida-en-común) como en el aspecto vivencial (las formas de vivenciar la vida-en-común).

Nuestra exploración recupera la iniciativa filolítica-espectrológica (leída como crítica epistemológica y política del colonialismo) y la producción del Derrida político y de la animalidad de forma articulada a la genealogía de Foucault para dar cuenta de dinámicas de subjetivación/comunalización de la vida-en-común en el campo de la producción etnográfica como de la etnicidad en tanto “dominio histórico”. La iniciativa microfísica es la que posibilita el registro de distintas trayectorias de subjetivación.

El propósito de la investigación es deconstruir las formas coloniales/modernas (biopolíticas, gubernamentales-personales-inmunitarias) de vida-en-común en el campo de la etnicidad, y dar cuenta de ésta en toda su multiplicidad, a través del registro de dos referencias situacionales: la producción etnográfica en tiempos de la consolidación de la lógica colonial moderna/gubernamental entre los 20-60 y las teorías del pluralismo étnico en la actualidad, en el marco de lo que se ha llamado «etnogubernamentalidad»<sup>111</sup>. Sostenemos como hipótesis vertebradora que las configuraciones de saber/poder que conforman ambos momentos constituyen dos formas de «individualización», de «diferenciación ontologizada» y que se vertebran en un mismo criterio sustancial, en un mismo axioma o “síntoma” filosófico: la oposición naturaleza/cultura, vida/ política, animal/humano. A esta oposición/separación buscamos reunificar desde el pensamiento de lo animal, comunitario e impersonal.

Se trata de analizar cuál es la concepción de lo humano y cuál es la matriz de la subjetivación étnica tanto en las etnografías clásicas como la teoría cultural, teoría de la comunidad y las formulaciones jurídico-políticas contemporáneas. Así, el hilo conductor analítico es lo que podríamos llamar una teoría política de la cultura y de la etnografía tendiente a desmenuzar las formas epistémicas y jurídico-políticas en que cultura, sujeto y comunidad se articulan en lo que entendemos sus dos acepciones centrales: la concepción biopolítica de la cultura, desde una

---

<sup>110</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille plateaux*, 1980.

<sup>111</sup> Motivo introducido por Guillaume Boccara (2007).

política sobre la vida (y que reconocemos en las etnografías coloniales) y la concepción zoopolítica de la cultura, desde una política de la vida (que reconocemos en las etnografías nómades).

El corpus de etnografías sobre el que trabajamos lo constituyen textos de las escuelas norteamericana (Margaret Mead, 1928, 1935; Ruth Benedict, 1934, 1946), inglesa (Evans-Pritchard, Edward, 1962, 1976; Bronislaw Malinowski, 1922, 1926) y francesa (Marcel Mauss, 1922-23, 1926; Alfred Metreaux, (1937[1929])) y localmente, la producción etnográfica de Carlos Rusconi (1940, 1961-62). Dentro del corpus de las formulaciones contemporáneas sobre la etnicidad y las teorías del pluralismo cultural hemos seleccionado las obras de Mouffe, (1999[1993]) Kymlicka (1996 [1995]) Touraine, A. (1997 [1996]) Cardoso de Oliveira, R. 1996; Pacheco de Oliveira, J. 2006; Bartolomé, M. 2006, 2009 y Will Kymlicka (1996 [1995]); Rivera Cusicanqui, 1990; Santos, 2010; Castro Gomez, 2005; Escobar, 2005, 2010).

### **Nuestra tesis es la siguiente:**

Existe una conexión estructural entre modernidad, colonialidad y biopolítica. Lo que conecta estructuralmente colonialidad y biopolítica con modernidad es el paradigma de la inmunidad: la destrucción de lo comunitario, de la vida-en-común. La modernidad es una forma específica de lógica colonial: la personal, biopolítica, disciplinaria, inmunitaria y gubernamental. Esta articulación estructural se expresa, en un sentido también estructural, en una doble esfera: la diferenciación (para nosotros colonización) de lo viviente y el establecimiento de la diferencia como colonia. Dicha doble expresión es estructurante de las comunalizaciones étnicas.

El universo de la etnopolítica, constituye un dominio de historia, un dominio de saber, es decir configuraciones que traman de una manera específica tecnologías, formas de poder y dispositivos epistémicos particulares, y que como tal es susceptible de ser analizado en términos genealógico-arqueológico y filológico (atendiendo a las lógicas, reglas, fórmulas, estrategias, presupuestos, instituciones, teorías que lo constituyen). Así, se trata de una genealogía y arqueología de la biopolítica, la gubernamentalidad y el paradigma inmunitario en el campo de la subjetivación étnica, desde las formas de saber y de las formas jurídico-políticas. Puesto que biopolítica, la gubernamentalidad y el paradigma inmunitario son tecnologías, es decir, técnicas más saberes, son formas de racionalidad, de saber y de poder, e incluyen un sistema epistémico, (una forma de pensar) y positividades (saberes concretos, útiles a la forma de poder), implican las formas de saber (las teorías de la diversidad) y las formas jurídico-políticas (las formas de institucionalización de la diversidad).

La lógica que estructura la etnopolítica en tanto dominio es la lógica moderna. La lógica moderna hace de la subjetivación étnica y el dominio de saber que delimita, una específica y compleja articulación de tipo colonial entre vida, gobierno y sujeto. La lógica moderna es una forma específica de la lógica colonial, aquella que estructura la metafísica de la propiedad y la escisión vida-política como maquinaria personal, biopolítica y gubernamental. El colonialismo moderno reside en la objetivación/diferenciación y dominio de las « diferencias étnicas».

Los procesos de subjetivación étnica, tanto en el ámbito del saber (producción etnológica etnográfica) como en su institucionalización contemporánea (personas jurídicas) inscriben en sus tramas la lógica moderna. Los patrones de subjetivación étnica contemporánea no constituyen un quiebre con la lógica moderna, sino que las reinscriben a través de nuevas figuras. En las polarizaciones otro/occidente, otro/academia, se termina individualizando-ontologizando la alteridad no occidental, como Uno, en un proceso de diferenciación, tanto a nivel de las configuraciones de saber como a nivel de las configuraciones jurídico-políticas. Aún en una trama en la que la alteridad es reconocida como constitutiva de la riqueza pública, la lógica inmunitaria termina por regular epistémica y jurídicamente las figuras de Sujeto-Otro.

Tanto las etnografías clásicas como en las formulaciones contemporáneas sobre la etnicidad, expresan la producción de cuerpos biopolíticos. La teoría antropológica/etnográfica clásica como teoría del relativismo cultural se inscribe en la maquinaria biopolítica y los procesos de personalización, sobre la base de la escisión naturaleza-cultura, vida-norma, animal-humano. Se trata de la inscripción de lo viviente en el orden de lo humano por referencia a un orden normativo, cuyo criterio se sostiene y legitima en la oposición vida/política, naturaleza/cultura, animal/humano. Estos mismos basamentos oposicionales vuelven actualizarse en el campo de la etnopolítica contemporánea y los procesos de personalización étnica, sobre la base de la delimitación de derechos diferenciados en función de “grupo”.

Estamos frente a un doble proceso, por un lado la inscripción de la etnicidad en el mundo de lo humano/político por referencia a un universo normativo (la “comunidad indígena”) y la multiplicación de universos nunca apropiados. La inscripción de la etnicidad en el mundo de lo humano/político por referencia a un universo normativo, parte de un doble presupuesto de escisión: la escisión/oposición vida-política. La escisión/oposición vida-política se expresa en la antropología/etnología (en la teoría cultural) como escisión naturaleza-cultura.

En la configuración contemporánea de la etnicidad, tanto en el ámbito de la producción de saber

etnológica/etnográfica como en la institucionalización, se articulan la biopolítica, la gubernamentalidad y la subjetivación. La producción de diferencias étnicas, su institucionalización, constituye un proceso de subjetivación en sus tres aspectos: individualización/totalización; esencialización; verisdicción. Las «diferencias étnicas» -en tanto objetos etnográficos y en tanto objetos jurídico-administrativos («comunidades indígenas») constituyen dispositivos disciplinarios y biopolíticos a la vez, que canalizan y articulan en su funcionamiento y en su interrogación analítica, el control de aptitudes, fuerzas, capacidades, utilidad docilidad por un lado y procesos de regulación por otro.

Tramada dentro de una lógica colonial/moderna, la etnopolítica se enhebra a partir del paradigma inmunitario/biopolítico desde el cual se delimita no sólo que vive sino también cómo vive. Implica la diferenciación/localización de la “vida en común indígena” (la trayectoria de comunalización) en función de una razón económica: inmunizar la vida-en-común (es decir, protegerla de la conflictividad, de la alteridad, asegurar su uniformidad y dominio de sí) y maximizarla como fuerza productiva, en el sentido de capital-competencia. Implica asegurar el dominio de sí, la reconducción a lo más propio de sí en la trascendencia soberana de la “persona jurídica” y optimizar sus potenciales, maximizar su vida para asegurar la máxima rentabilidad, en tanto cuerpo político y cuerpo biológico.

La regulación inmunitaria/biopolítica de la vida-en-común indígena implica la definición de lo común como propiedad de un sujeto personal (la comunidad indígena) y la definición de la comunalización (la formación de una comunidad indígena, es decir, la creación de un sentido de pertenencia colectiva sobre la base del reconocimiento de derechos diferenciados en función de grupo a título de “personas jurídicas”) a partir de la propiedad común y la lógica del interés, y en función de la protección y maximización de su vida

En esta lógica regulatoria y como en todo dominio y referencia subjetivos, hay “restos” no articulados, dinámicas, prácticas, formas de sociabilidad, modos de vida-en-común no reconocidos en la normatividad, que no se articulan con las formas coloniales/modernas de subjetivación étnica, que se inscriben en formas de vida-en-común nómades y que son irreductibles a la comunalización, a la corporalización pública. Es el ámbito de la espectropoética y la espectropolítica. Lo que se eventualiza no se reduce ni a la personalidad de un sujeto enunciativo-responsable-representativo (la “comunidad indígena”), ni a la objetividad de un estado inmanente de cosas (“pertenencias” y “sentidos de pertenencias” que se suponen “propias”), ni a la trascendentalidad de un concepto abstracto (“comunidad étnica-política”). En este sentido la “subjetivación étnica” o “comunalización” en su forma jurídico-política y en sus configuraciones de

saber, es irreductible a *communitas*, ésta lo excede.

Es decir que el ámbito de la etnicidad, de las identificaciones y configuraciones de referencia étnica, es un lugar donde se registran múltiples combinaciones de modalidades lisas y estriadas. El espacio liso es capturado, englobado por el espacio estriado pero no de manera plena y completa. En la operación de “totalización”, de “captura” quedan restos, huecos, que no son estriados, que no llegan a estriarse nunca. En los procesos de construcción y reconfiguración de la modernidad en sus expresiones moleculares, en la forma de atomización epistémica y jurídico-políticas de identidades hay una esfera no eventual, espectral donde asedia la vida-en-común en todo su potencial.

Con todo, como señala Giorgi en *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica* (2014) se hace necesaria la elaboración de epistemologías alternativas a toda diferenciación radical entre *Bios* y *Zoe* como umbral de disputa sobre la diversidad de formas que toma el “hacer vivir”, dónde y cómo se expresa la potencia de lo viviente, y qué modos de la comunidad hacen viables distintas posibilidades de vida, impugnando esa distinción y las distribuciones normativas que arrastra. Así, siguiendo a Giorgi, la cultura se vuelve un terreno donde elaborar alternativas a la matriz biopolítica a la vez que el mismo lugar donde se redefine su conceptualización. Se trata de analizar qué concepción de lo humano y qué matriz de subjetivación étnica se revelan en las etnografías clásicas como la teoría cultural, teoría de la comunidad y las formulaciones jurídico-políticas contemporáneas. A través de los materiales analizados (textos etnográficos, normativas y relatos etnográficos) se trata de pensar cómo la cultura ha movilizado la cuestión de lo viviente, y en ello, lo animal, de diferente manera, y cómo desde esos análisis se puede repensar e intervenir sobre las lógicas biopolíticas del presente. **Esto es, reconocer la intensidad y espesor de lo vivo como arena sobre la cual se producen los antagonismos y diferenciaciones.** Desde este umbral reflexionaremos sobre la vida-en-común en un sentido epistemológico, ontológico y político.

Toda la sintaxis, todo el léxico de la deconstrucción de alguna manera busca liberarse de los modelos y de la racionalidad de la escritura tradicional. Para los genealólogos, pensadores del resto, los espectrógrafos, la escritura, **la interpretación es violenta, poética** (Foucault, Derrida, Barthes) y por ello mismo, como un juego, hay que hacer palabras nuevas, palabras activas. **Ser “irrespetuosos” con los textos nos permite no caer en ningún dogmatismo, ni clausura epistémica; nos permite ser creativos.** Como señaló Roudinesco a Derrida en una carta, interrogar las obras “de una manera diferente a la imitación, la repetición, la adoración o el simple



rechazo”<sup>112</sup>. Precisamente porque los amamos, hemos leído desde este lugar irrespetuoso a Derrida, a Foucault y a las etnografías.

Nuestra tesis se organiza en seis capítulos. En el primer capítulo presentamos una interpretación de Derrida como pensador de la política, explorando su obra desde su propuesta de lo que se llamó “espectropoética”, de pensamiento de la huella y desde su crítica al colonialismo. Si bien la figura del espectro atraviesa toda su obra, nos hemos focalizado en la producción de los últimos quince años, que es donde la espectropoética se despliega y viene asociada a la cuestión de la hospitalidad, la inmunidad y la animalidad. Desplegamos los desarrollos derridianos sobre la espectropoética en tanto espacio de reflexión sobre “lo político” y que en el marco de nuestra interpretación la disemina en tanto experiencia, política de relación y política de memoria. Interpretamos la espectropoética ligada a la semántica del pensamiento de la comunidad, en la línea francesa e italiana, la filosofía impersonal y la nomadológica de Deleuze y Guattari. Diferenciamos dos léxicos: el léxico del “fantasma” y el léxico del “espectro”; en el primero, ubicamos a las figuras de la gubernamentalidad, la biopolítica, el Sujeto individual, la comunidad, la inmunidad, la soberanía, la Persona, la política moderna, lo representacional, el espacio estriado; en el segundo, con la condición comunitaria en tanto que *communitas*, con lo político, lo impersonal o tercera persona, la animalidad, la vida-en-común, lo vivencial, el espacio liso. Pensamos la fantasmaticidad y la espectralidad como formas de una relación colonial, figuras de una trama colonial.

En el segundo capítulo presentamos nuestro marco teórico en tanto epistemología genealógica/filológica y del “resto”. Reinscribimos la espectropoética en el marco de la crítica epistemológica del colonialismo, de la hermenéutica genealógica de Foucault y la filológica de Derrida, entendidos no como corpus opuestos sino desde su heterogeneidad irreductible. En esta matriz presentamos una interpretación sobre los planteos que ambos autores realizan de la tarea genealógica y sus ámbitos de articulación y respecto del “acontecimiento”, a la vez que los inscribimos en fórmulas y supuestos de la crítica poscolonial y decolonial para nosotros centrales en el ámbito del abordaje de la etnopolítica contemporánea. Así, abordamos la etnopolítica en tanto “dominio histórico/de saber” a la vez que ponderamos sus dimensiones no-eventuales y de “resto”. Así interpretamos el acontecimiento étnico desde una perspectiva espectral que busca desligarlo de la idea de “individualidad presente” así como desarmar su estatus clausurante de “todo”, de “totalidad”.

---

<sup>112</sup> Carta de Élisabeth Roudinesco a Derrida, 6 de junio de 1985, citado en Benoît Peeters *Derrida*, 2013 [2010], p. 441.

En el tercer capítulo desarrollamos los criterios, dispositivos, semántica y léxico de la subjetividad moderna, puesto que entendemos que es el modelo de subjetividad a través del cual se expresa y se vertebra el modelo de subjetividad étnica. Se trata del proceso por el cual la vida-en-común étnica entra en la regulación jurídico-política por medio del dispositivo personal, el régimen inmunitario-biopolítico y la lógica de la gubernamentalidad. Así, colocamos en diálogo la crítica de la modernidad dentro del campo de la biopolítica, la teoría de la comunidad y la lógica colonial. Centralmente aparecen los desarrollos foucaultianos, la crítica poscolonial y decolonial y la producción de Derrida sobre la cuestión de la biopolítica, la soberanía y la animalidad. Reflexionamos sobre la biopolítica y la gubernamentalidad como expresiones modernas de la colonialidad de la comunidad en dos ejes centrales: el gobierno de la vida (conducción del vivir-en-común) y la configuración de lo humano como negación de lo animal, y cómo se manifiestan estas dos construcciones en el ámbito de la etnicidad.

En el cuarto capítulo desarrollamos las etnografías en tanto “dominios de saber”, en tanto textos. Leídas en estos términos, las etnografías se construyen como el soporte de una forma específica de producción del “otro”, siendo situadas en complejos contextos de relaciones de poder, de dominación y colonización. Abordamos la producción etnográfica en el período que abarca las décadas del 20’ al 60’ que es la coyuntura de constitución e institucionalización de la etnografía/antropología cultural como disciplina. Leemos este «acontecimiento» como una situación en la que la gestión de la diferencia cultural étnica se torna un asunto científico y un asunto de Estado, un problema de saber-poder. Así, pensada la producción del sujeto étnico en la etnografía en su carácter de “eventualidad”, como acontecimiento y no-evento, leemos a los “textos” como configuraciones fantasmales, y a las positividades que construye como “cuerpo biopolítico”, entendiendo que hay restricciones-exclusiones, lógicas, dispositivos epistémicos, tecnologías de poder socialmente configuradas que se imprimen en las configuraciones narrativas etnográficas. Buscamos desnaturalizar la universalización del dispositivo personal, de la gubernamentalidad y la biopolítica como umbrales de particularización de lo viviente, de la vida en común en el campo de la objetivación etnológica.

En el quinto capítulo nos focalizamos en el campo de la etnopolítica contemporánea entendiéndola como un dominio histórico/ de saber, es decir, tramada, dentro de una lógica colonial/personal/gubernamental/biopolítica/inmunitaria, en el punto de sutura de las articulaciones entre un conjunto de teorías y configuraciones de saber – las teorías del pluralismo étnico-cultural- y una serie de formas jurídico-políticas. El mismo proceso de “diferenciación étnica” en ambas dimensiones, teórica y jurídico-política hace de la vida-en-común un cuerpo, un sujeto constituido de acuerdo a patrones y criterios bien específicos demarcados por la lógica colonial/moderna., a la

vez que un espacio no identificable y ni apropiable de manera absoluta y por tanto, irreductible a “individualidad presente”. Así desplegamos trayectorias diferenciadas de vida en común que son trayectorias de apropiación y des-apropiación de la “persona” indígena: por un lado, la trayectoria de subjetivación cultural, que se inscribe en el ámbito de la etnopolítica como espacio estriado de la gubernamentalidad y de la regulación biopolítica y que nuclea la conformación de “comunidades indígenas” como “personas jurídicas” y las teorías del pluralismo étnico-cultural como formación discursiva reguladora; por otro, la trayectoria impersonal, de desubjetivación /desidentificación, que fluctúa por fuera de la axiomática de la subjetivación/personalización cultural y que reconocemos como la trayectoria nómada. Desarrollamos cada una de estas trayectorias como respuestas a modelos de subjetividad diferentes, y por tanto a maneras diferentes de entender lo comunitario y de experimentar la vida-en-común. Y a cada trayectoria como expresión de una forma de vida en común específica, no necesariamente coincidente con procesos de “comunalización”.

En el sexto capítulo nos focalizamos en la Antropología de la vida, en la deconstrucción de las epistemologías y ontologías de la vida de la matriz moderna, inscribiéndola en la cuestión de la comunidad, de lo común, en tanto que el vivir de lo viviente es un vivir en común. En este marco, reflexionamos sobre la constitución de lo humano no ya desde su oposición y negación respecto a lo viviente/animal sino entre los viviente, “entre” lo animal, buscando hacer coincidir lo animal con la vida-en-común y lo político. En el marco de la problematización de las relaciones entre naturaleza y cultura y vida y norma articulamos los desarrollos derridianos y de Agamben sobre la animalidad, la biopolítica y la filosofía impersonal con la línea de la “Antropología de la naturaleza” (Levi-Strauss, Latour, Descola) y miradas de la Ecología política (Guattari) y el pensamiento del “Buen vivir”. Nos motiva particularmente aquí los planteos sobre la ecosofía social, en cuanto que se centra en la micropolítica de las prácticas específicas de ser-en-grupo (pareja, familia, trabajo) y la mental, respecto al modo de pensar esas relaciones, a nuevas prácticas de formación del inconsciente, y de la sensibilidad (micropolíticas del deseo). Tomamos tanto el registro de los modos de “concebir”/clasificar como los modos de “vivenciar” lo común, el ser-entre lo viviente y la animalidad en el campo de la etnicidad.

## CAPITULO I. ASEDIANDO LA ESCRITURA DERRIDIANA: UNA LECTURA SOBRE LA ESPECTROLOGÍA

Si bien el motivo “deconstrucción” aparece por primera vez en *De la grammatologie*, en 1967, Benoît Peeters en *Derrida*<sup>113</sup> menciona que la expresión se explica claramente en “Carta a un amigo japonés”, donde expone que fue una forma de adoptar la idea heideggeriana de *destruktion* y la de *destruction* del francés cercana a la idea nietzscheana de “aniquilación”<sup>114</sup>. Así en *Littré* encontró la palabra francesa “déconstruire”, que designa desmontaje de partes de un todo, deconstruir una máquina para transportarla de lugar, deconstruir versos, perder la construcción. La deconstrucción expresa múltiples dimensiones irreducibles a aniquilamiento y reducción.

La deconstrucción se nos revela como una manera de entender lo político y la política, en el sentido de las formas de organización y estructuración de lo viviente, de las formas de comprender la subjetividad. La deconstrucción es un modo de concebir la vida y la conexión de ésta con la muerte. Y es que no es posible ninguna creación, construcción, producción sin destrucción. En esta idea, a la que con frecuencia se refiere como resonancias de Nietzsche, Freud y Heidegger, hay una deuda de la deconstrucción no reconocida, silenciada, no mencionada: la de la tesis de Sabina Spielrein «La destrucción como causa del nacimiento»<sup>115</sup>, tesis de inspiración mencionada a nota al pie por Freud en *Más allá del principio del placer* y que el mismo Derrida desconoce, haciendo referencia en *La Carte Postale*<sup>116</sup> sólo a la nota hecha por Freud<sup>117</sup>. Spielrein anticipó, antes que Freud, el componente destructivo en todo acontecimiento vital, como la sexualidad, sosteniendo que no hay experiencia creativa, libre y placentera sin destrucción. Es en esta tesis de Spielrein que Freud basó su teoría de los instintos y de la pulsión

---

<sup>113</sup> Peeters, B. *Derrida*, 2013 [2010].

<sup>114</sup> Le Promeneur, XLII, 1986, Edición digital de *Derrida en castellano*, consultado en: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/lettre\\_ami.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/lettre_ami.htm). Aquí Derrida sostiene que él deseaba adaptar a sus propósitos los términos heideggerianos de *Destruktion* y de *Abbau* –los cuales significaban según el autor, una operación relativa a la arquitectura tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental- Como estos términos en francés se traducían por aniquilamiento y reducción, nociones cercanas a la idea de demolición nietzscheana (*Vernichtung*), los descartó. Aclaramos que no es objeto de nuestra investigación reflexionar sobre los términos *Destruktion* y *Vernichtung*, cuestión ampliamente tratada por innumerables filósofos, más bien nos limitaremos a mencionar que dichos términos abarcan una de las dimensiones de la deconstrucción y no dan cuenta de la complejidad de la cual Derrida se proponía dar cuenta. Nos ha sido más conducente explorar las especificidades epistemológicas, teóricas y políticas del “motivo” *Déconstruction*.

<sup>115</sup> El original: Sabina Spielrein, *Die Destruktion als Ursachedes Werdens, N° 4. Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, 1912, 465-503. Hay escritos compilados y traducidos en Carotenuto, Aldo (1984 [1980]) *Una secreta Simetría. Sabina Spielrein entre Freud y Jung*. Barcelona: Gedisa. Traducción por Ramón Alcalde.

<sup>116</sup> Derrida, J. *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, 1980.

<sup>117</sup> Aun cuando se menciona la noción freudiana de “pulsión de destrucción”, tampoco se menciona a Spielrein en las interpretaciones hechas por el psicoanálisis como las de Major, Bennington y Lisse.

de vida y muerte. En esta tesis Spielrein sostiene que la cesión de células sexuales provoca una disminución de vida, que es la muerte en cierta forma y medida; y en este sentido la forma del coito en el sueño tiene la forma de la muerte<sup>118</sup>. Así, la necesidad de vivir se convierte en la necesidad de morir y de renacer<sup>119</sup>. Para crear hay que romper, desatar lazos y filiaciones.

Pero ello no significa como señala Nancy en “Ipsa facto cogitans et demens”<sup>120</sup> que la deconstrucción ha atentado contra el sujeto, como suponen ciertos críticos, sino que se ha referido a él desde la diversidad, la desterrancia y la huella, puesto que ningún sujeto deviene sino es saliendo de la sustancia, rompiendo los lazos de origen, la madre, los hermanos, los próximos. Dice Nancy “Cogito del adiós a lo propio: yo soy. Y yo soy en tanto que pienso este ser propio o bien en tanto que me pienso propiamente ser”<sup>121</sup>. La deconstrucción es desatadura, como los zapatos del cuadro de Van Gogh a los que refiere Derrida en *La vérité en peinture*<sup>122</sup>.

En este sentido también la deconstrucción en tanto modo interpretativo es filológica, es decir, desligazón, descomposición. Como señala Mónica Cragolini, Derrida distingue entre hermenéutica e interpretación, entendiendo por la primera el desciframiento del sentido y por la segunda la actividad transformadora<sup>123</sup>. La interpretación es violenta. Ahora bien, como señala Mónica Cragolini, para Derrida en «Dispersión de voces» la deconstrucción no es solo separar, desligar, sino también una manera de estar juntos<sup>124</sup>. Es decir, es cierta manera de vida-en común. Esta afirmatividad que supone a la vez una arquitectura<sup>125</sup> implica la desarticulación de ciertos cimientos pero también un mantener ensamblado lo que se construye. Por ello no es una arquitectura de la nada, de la pura ausencia y de la negatividad, como han supuesto ciertos críticos. La disolución de la idea de yo “despoja al ipse de su capacidad de poder someter a todo los demás, en su doble carácter de “poder hacer” y “poder disponer” lo cual permite, siguiendo a Cragolini, la “apuesta a ‘un propio no soberano’<sup>126</sup>.

Con todo, atendiendo a las múltiples dimensiones de la deconstrucción, nos centramos particularmente en dos: la deconstrucción como crítica epistemológica del colonialismo y la deconstrucción como espectrología, en sus articulaciones con nodos a los cuales creemos se vertebran tales como la filológica, la animalidad, el pensamiento nómada, el resto, la huella y la

---

<sup>118</sup> Carta de Sabina a Jung, 1912, en Carotenuto, 1984 [1980], p. 148-49.

<sup>119</sup> Ídem, p. 152.

<sup>120</sup> Nancy, J-L. “Ipsa facto cogitans et demens”, 2013 [2008].

<sup>121</sup> Nancy, J-L. “Ipsa facto cogitans et demens”, 2013 [2008], p. 106.

<sup>122</sup> Derrida, J. *La vérité en peinture*, 1978, pp. 328-329.

<sup>123</sup> Cragolini, M. “El resto, entre Nietzsche y Derrida”, 2008, p. 209.

<sup>124</sup> Referenciado en Mónica Cragolini (2008) op. cit, prólogo, p. 7.

<sup>125</sup> La deconstrucción es un término que proviene de la arquitectura.

<sup>126</sup> Cragolini, M. “Desierto en el desierto: la política imposible entre la promesa y el mesianismo”, 2013, p. 85.

comunidad. Si es que es una crítica, dice Derrida, la deconstrucción se delinea como “crítica del fantasma”<sup>127</sup>, cuestión que problematizaremos más adelante.

La deconstrucción invita a pensar. Como señala Rodolphe Gasché es preciso distinguir entre pensamiento y filosofía. El pensar es irreductible a técnica, ciencia o filosofía. Pensar cuestiona todos los valores y la autoridad naturalizada del principio de la razón. Y el asombro, la sorpresa, la maravilla, la admiración, como condición del pensar, señala Rodolphe Gasché, para Derrida tienen tanta fuerza que se convierte en fuerza de combate<sup>128</sup>. Esta fuerza se potencia cuando la reflexión teórica se acopla con la pasión política y la experiencia. Es este acople de la pasión política, la experiencia con la reflexión teórica el que Derrida ve en Nelson Mandela, y donde coloca el fundamento de su admiración, como señala Peeters<sup>129</sup>. Como afirma Mónica Cragolini, Nietzsche y Derrida piensan la filosofía como un modo de ser en el mundo, como un estilo de vida<sup>130</sup>. Toda la sintaxis, todo el léxico de la deconstrucción de alguna manera busca liberarse de los modelos y de la racionalidad de la escritura filosófica tradicional.

En *Le monolinguisme de l'autre (El monolingüismo del otro)* (1996) hay una frase aporética e irónica, que nos resulta muy reveladora de la deconstrucción:

*“Imagínalo, figúrate alguien que cultivara el francés. Lo que se llama francés. Y al que el francés cultivara. Y quien ciudadano francés por añadidura fuera por lo tanto un sujeto de cultura francesa, viniera a decirte, por ejemplo en buen francés, ‘no tengo más que una lengua, no es la mía (...) dices lo Imposible”* (p 13, 15) (resaltado nuestro)

Con las palabras “Imagínalo/figúrate” Derrida anuncia la cuestión del fantasma, la imaginación como fantasía y lugar del fantasma. “Cultivara el francés” es una frase que anticipa su crítica cultural, el aspecto colonial de la cultura, la colonización francesa a través de la lengua. El monolingüismo es soberanía, es ley, es el deber de hablar esa lengua y apropiarse de ella<sup>131</sup>. La frase “Al que el francés cultivara” remite a la producción de la lengua como ley, al dominio, a la dominación de la lengua, puesto que la lengua limita los marcos en que podemos pensar, impone

---

<sup>127</sup> Dice Derrida: “Como en todos los dominios, en todas sus formas, nunca dejé de poner en cuestión el motivo de la “pureza” (el primer movimiento de lo que se denomina la “deconstrucción” la lleva hacia esta “crítica” del fantasma o el axioma de la pureza o hacia la descomposición analítica de una purificación que volvería a conducir a la simplicidad indivisible del origen). *Le monolinguisme de l'autre*, p. 78.

<sup>128</sup> Gasché, R. “El asombro, sin más”, 2013 [2008], pp. 189-199.

<sup>129</sup> Peeters, B. *Derrida*, 2013 [2010], p. 452.

<sup>130</sup> Cragolini, M. “El resto, entre Nietzsche y Derrida”, 2008, p. 221.

<sup>131</sup> Derrida, J. *Le monolinguisme de l'autre*, 1996, p. 69.

estructuras, apelativos, nombres. Dice Derrida “toda cultura es originariamente colonial, no sólo en su definición etimológica sino en el sentido de que se instituye por la imposición de alguna “política” de la lengua. “La dominación, es sabido, comienza por el poder de nombrar, de imponer y de legitimar los apelativos”<sup>132</sup>. En este sentido “se llama” indica el nombre como figura de unidad, de la propiedad de sí así como “ciudadano francés por añadidura” refiere a la imposición de una forma de identidad, la ciudadanía, algo que llega de afuera como implantado y sujeto de cultura francesa” refiere a la construcción del sujeto mediante pertenencias, por portación de identidad cultural, lingüística, ciudadana. Luego el autor conecta la idea de “buen francés” ironizando sobre la pretendida pureza y similitud con el origen para arribar a la conclusión “no tengo más que una lengua, no es la mía”, la cual envía a una imposibilidad lógica, a una aporía, a aquella de “poseer” algo que no se posee, que no es propio, en este caso la lengua francesa. Y aquí Derrida nos muestra un “imposible”, el cual remite, en el lenguaje de la lógica, al afuera de lo posible en el doble sentido de poder. Como dominio y como posibilidad (no hay concepto que describa esa imposibilidad de tener y no tener eso que se tiene simultáneamente). El imposible es el nombre del afuera de la pulsión de propiedad y del afuera de lo que esa pulsión posibilita. Lo posible como lo legítimo se teje en la cultura moderna sobre la pulsión de poder, de dominio, en la ilusión de apropiación (de sentidos, de propiedades, de atributos, de personas, de origen) y se describe por conceptos constituidos en el lenguaje de la lógica de la propiedad, de la pureza, de la presencia. Lo imposible traduce la presencia-absencia. Traduce al lenguaje no lógico. En reemplazo de la idea de “polisemia” Derrida propone la deconstrucción en tanto que “diseminación”. Deconstrucción es deconstrucción de la familia, de la filiación, por eso es filolítica.

## **Nodos de la deconstrucción**

### ***Genealogía/filolítica***

En *Resistance de la psychanalyse*<sup>133</sup> Derrida entiende que “filolítica” es el movimiento de disolución que empuja a destrucción; es deconstrucción de la familia, de la filiación. Como afirma en *De quoi demain*<sup>134</sup> refiere a lo que nace, entendiendo que “nacer” no se vincula a procedencia, a comienzo, sino más bien a porvenir. La filolítica es un movimiento de disolución, es la experiencia de la disociación hiperanalítica de lo simple y lo originario que empuja a la desedimentación de las personalizaciones/subjetivaciones, en toda la gama de sus idealizaciones, presupuestos, instituciones, técnicas, dispositivos. No es la reconstrucción de un acontecimiento, de un sujeto y de lo que es ligado, reunido para poder presentarse y ser representado como

---

<sup>132</sup> Derrida, J. Ídem, p. 68.

<sup>133</sup> Derrida, J. *Resistance de la psychanalyse*, 1996.

<sup>134</sup> Derrida J. y Roudinesco, É. *De quoi demain... Dialogue*, 2009 [2001].

acontecimiento. Implica una doble operación: por un lado, habla de lo que no sucedió, de lo que no sucedió, de lo que no pudo ser (lo que no se subjetivó, lo que no produjo subjetivación), y por otro, desliga, disocia lo que aconteció, lo que fantasmáticamente fue esencializado, lo que ficcional y sustancialmente fue reunido. Por ello, para Derrida, siguiendo la lectura de John Caputo, el filósofo es un “recolector de harapos”<sup>135</sup>. No hay cuerpos orgánicos ni representaciones unitarias por descubrir. Hay energías, rastros, huellas, retazos.

Derrida se pregunta «¿Qué quiere decir, qué ha querido decir siempre la noción de génesis en general ¿Y cuál es la relación semántico-histórica entre la génesis y la estructura en general?»<sup>136</sup>. Para el autor es plantear la cuestión de la unidad del suelo histórico a partir del cual es posible, y llega a motivarse ella misma, una reducción trascendental, como totalización de la historicidad y el pasado: el acontecimiento en tanto evento. Acontecer, suceder, pasar, ocurrir, acaecer, sobrevenir, producirse, cumplirse, realizarse<sup>137</sup>. Todo sucede como si se considerase entonces toda génesis como asociativa, causal, fáctica y mundana<sup>138</sup>. Y en sentido, sostiene Derrida, es un problema de clausura y de abertura. Es la preocupación genética que quiere concluir, es decir, cerrar la cuestión, clausurar la espera o la mirada en una opción, una decisión, una solución. Además de “cerrar” límites excluyendo (inclusión/totalización excluyente) es clausurar movimiento, clausurar cualquier apertura a la innovación, al movimiento, a la recreación, a la transformación. En este sentido, señala Paco Vidarte, Derrida está pensando el acontecimiento del lado del síntoma, lo cual es explicitado en *Glas* al hablar de “deconstrucción sintomática”<sup>139</sup>. Se abre aquí una distinción entre acontecimiento como evento y acontecimiento como advenimiento. La primera noción es la que Derrida se esfuerza por deconstruir. De lo que se trata es de deconstruir la noción de acontecimiento como pura presencia y dar lugar a lo que “no eventualizó” sea por interdicción, suspensión o postergación, sea de manera consciente-intencional-voluntaria o inconsciente-no intencional-involuntaria<sup>140</sup>.

El advenimiento es la venida de lo otro sobre-viviente. Por eso en *Estado de ánimos del psicoanálisis* (2001 [2000]) Derrida indica que toda auténtica auto-nomía (igualitaria y

---

<sup>135</sup> Derrida, J. y Caputo, John D. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*, 2009 [1997], p. 68.

<sup>136</sup> Derrida, J. *L'écriture et la différence*, 1967, pp. 250-251.

<sup>137</sup> Aquí se plantea la noción teleológica de acontecimiento que Derrida deconstruye. Más adelante desarrollamos la distinción entre acontecimiento como evento (como totalización histórica, como lo producido de hecho, como individualidad presente, como presencia del si-mismo) y acontecimiento como advenimiento (como la irrupción imprevisible del otro, como resto, como dimensión no-eventual).

<sup>138</sup> Ídem, p. 240.

<sup>139</sup> Vidarte, P. “De una cierta cadencia en deconstrucción”, 2008, p. 104.

<sup>140</sup> Esta idea de “no-evento” aparece en *El Monolingüismo de l'autre* (1996, cuestión que desarrollamos en el capítulo II.



democrática) debe instituirse en una hetero-nomía, desde una ley del otro<sup>141</sup>. En este advenimiento imprevisible e incalculable del otro hay una “hospitalidad de visita y no de invitación” puesto que “lo que viene del otro excede las reglas de hospitalidad y sigue siendo imprevisible para los huéspedes”<sup>142</sup>. Si los otros llegan, lo hacen como todo lo que adviene, como advenimiento, bajo la forma de lo imposible, más allá de toda convención y de todo control escénico, de toda pulsión de poder. En este sentido, Derrida nos habla de lo imposible más allá de la soberana crueldad. Toma elementos con que anudar la cuestión de la soberanía, la crueldad y la resistencia. El advenimiento que viene del otro, el acontecimiento que llega del otro, “es lo imposible que excede y derrota siempre”, lo que la economía del acto performativo, se supone, produce soberanamente”. Si advienen cosas, los otros, es siempre como lo imposible, más allá de todos los enunciados que instituyen, puesto que eso ubica en el más allá de todo principio (de placer), más allá de toda pulsión de dominio, de toda soberanía, de toda economía de apropiación de “un eso está en mi poder”, de “un eso me es posible”, de “este poder me pertenece”<sup>143</sup>. Así, si de “análisis” podemos hablar es del análisis de las fuerzas, pulsiones, deseos que trabajan secretamente, más allá de toda puesta en escena, más allá de todo ver, de toda visibilidad, de toda fenomenalidad<sup>144</sup>. En este sentido sostiene que el análisis es la puesta en escena de una crueldad ¿cuál? se pregunta ¿la que se ejerce en nombre de una soberanía o la que debe sufrir una soberanía?<sup>145</sup>. Porque, continúa interrogándose ¿quién podría sostener que la republica no es monárquica y que la democracia moderna no se funda sobre principios monárquicos? Como una auténtica auto-nomía fundada en una hetero-nomía, sobrevive todavía a lo que la sobrevive, a partir de una ley del otro, como venida del otro sobre-viviente. Por ello, hay un “secreto público”, que es la marca heterónoma<sup>146</sup>.

Derrida burla a la preocupación genética. En *Résistances de la psychanalyse* (1996) propone una “contra-genealogía”, argumentando que con la simple genealogía se corre siempre el riesgo de privilegiar el motivo arqueogenético, incluso el esquema al menos simbólico de la filiación, del origen familiar o nacional<sup>147</sup>. Por eso dice “amo la memoria, esto no es original, y ¿cómo se podría amar de otra modo?”<sup>148</sup> Pero nos habla de una contra-memoria, de la memoria de lo que no tuvo lugar, de la memoria de lo que no sucedió.

---

<sup>141</sup> Derrida, J. *Estado de ánimos del psicoanálisis*, 2001 [2000], p. 55.

<sup>142</sup> Ídem, p. 38.

<sup>143</sup> Ídem, p. 37.

<sup>144</sup> Ídem, p. 38.

<sup>145</sup> Ídem, p. 41.

<sup>146</sup> Ídem, p. 55.

<sup>147</sup> Ídem, p. 41.

<sup>148</sup> Ídem, p. 93.

La tarea interpretativa no tiene pulsión genealógica, no busca reconstruir un sistema y clausurarlo en una forma, más bien recorre bordes, silencios, dislocaciones, secretos, intentando traer marcas figurativas. Pero la lista no tiene clausura taxonómica por definición. No es un conjunto constituido de términos, conceptos sino más bien de motivos, temáticas. Con la palabra “motivo”, Derrida alude a dos cuestiones: lo que justifica la existencia de algo, lo que mueve algo, que tiene la virtud de mover algo y también la figura que se repite, que forma un dibujo pero que no tiene forma cerrada, que se repite y se desarrolla con distintas formas, que en la repetición altera, mueve. Envía a repetición/iterabilidad. Es la “iterabilidad” del signo (la repetibilidad que altera) la que separa la intención significante de sí misma y hace que la significación difiera. Es irreductible a “individualidad presente”, a unidad conceptual homogénea a sí. Derrida lo define como tejido en permanente apertura/abertura, en continuo diferir. El margen, no es el límite, la clausura, sino una nueva marca que abre y envía y arrastra otras cadenas significantes, otras configuraciones textuales. Por ello cuando Derrida refiere a la escritura y a la interpretación, lo hace en relación a las figuras de “différance”<sup>149</sup> y “diseminación”. Dada esta estructura de iteración que caracteriza toda marca, nunca la intención que la anima se halla presente/coherente a sí misma ni a su contenido.

Derrida sostiene que la huella, la escritura, la marca, está en el corazón de lo presente, en el origen de la presencia, un movimiento de envío al otro, a lo otro; una sola huella que no es un todo, que no es homogénea o idéntica a sí misma, sino que en esto mismo, resta inanalizable<sup>150</sup>. La iterabilidad, condición de constitución de las identidades, de la idealidad, es por ello el devenir-objetivo el objeto y el devenir-subjetivo del sujeto. Pero perturba todo análisis, ya que se resiste a todas las posiciones binarias y jerarquizadas que justifican todo principio de distinción, tanto en el discurso común como en el discurso teórico. No se trata que la iterabilidad justifique la confusión, la aproximación, la indistinción. La iterabilidad permite, por el contrario, tomar en cuenta, en el proyecto de una nueva analítica general, los fenómenos del accidente, lo marginal, lo parasitario<sup>151</sup>. Es la posibilidad de la abertura infinita de su vivencia. Y la abertura, como posibilidad, es crisis, dice Derrida, “la possibilité comme crise”<sup>152</sup>. La *hylé*, la materia temporal, la posibilidad de la génesis misma se encuentra siempre diferida, como origen y como devenir. Lo que también ha llamado “différance”.

---

<sup>149</sup> En “Posiciones”, una entrevista con Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta (1977) sostiene que “différance” marcada en esa “a” silenciosa no es ni una palabra ni un concepto, lo cual no quiere decir que produzca efectos conceptuales o “concreciones verbales o nominales”. Con este motivo Derrida se refiere a los dos significados simultáneos del verbo francés *diferer*. Este verbo corresponde al verbo español *diferir*: «dilatar, retardar o suspender la ejecución de una cosa; distinguirse una cosa de otra o ser diferente y de distintas o contrarias cualidades».

<sup>150</sup> Derrida, J. *Résistances de la psychanalyse*, 1996.

<sup>151</sup> Ídem, p. 46.

<sup>152</sup> Derrida, J. *L'écriture et la différance*, 1967, p. 97.

Si aceptamos que no hay experiencia de presencia pura, originaria, de individualidad/actualidad pura y presente, dice Derrida, sino solo cadenas de marcas diferenciales, hay en ello el reconocimiento de una “alteridad radical” y una “ausencia radical” estructuralmente secretas, que exceden los sujetos, las intenciones, las soberanías, los referentes y contextos empíricamente determinables, los “lugares” de producción y origen<sup>153</sup>. Esta posibilidad estructural de este más allá, hace de la vida, de todo acontecimiento, de cualquier experiencia, de toda marca, un grafema, es decir, la restancia (*restance*) no-presente de una marca diferencial escindida de su lugar de origen<sup>154</sup>. Hay una inconciencia estructural (por cuanto hay ausencia de intención, de significación actual y de voluntad) que impide toda saturación de sujeto, acontecimiento y contexto, tiempo y espacio<sup>155</sup>. Un análisis, dice Derrida, siempre se dirige a desligar. Por ello, siempre es filolítico.

## Experiencia

La deconstrucción es una forma de experiencia. Derrida habla de la deconstrucción como experiencia, de la experiencia misma como posibilidad de deconstrucción. Es la experiencia de separación, de desligazón, de disociación del origen; es experiencia aporética, de pertenencia sin pertenencia. Derrida escribe y expone su pensamiento desde y entre su experiencia de franco-argelino fundamentalmente, desde y entre la experiencia colonial argelina, la cual presenta como experiencia deconstructiva. En el plano vivencial/experiencial Derrida cuenta su propia experiencia como argelino franco-magrebí y desde ahí propone su filosofía, refiriéndose a la superposición de pertenencias, de universos referenciales que nunca son apropiados de manera absoluta en tres universos distintos, étnico, religioso y de la ciudadanía. Estas experiencias se manifiestan centralmente y más crudamente en el *Monolingüismo del otro*<sup>156</sup> pero además pueden rastrearse en múltiples memorias que Derrida dejó en “Circonfesión”, *La tarjeta postal*, *Velos*, *Mémoires d’aveugle* y las dos películas. En tanto dislocación, la deconstrucción es experiencia del temblor. En *Comment ne pas trembler*<sup>157</sup> y *La parole soufflée*<sup>158</sup> se refiere al temblor, al tartamudeo, al estremecimiento, al suspiro.

---

<sup>153</sup> Derrida, J. *Marges de la philosophie*, 1972, p. 412.

<sup>154</sup> Derrida, J. *Marges de la philosophie*, 1972.

<sup>155</sup> Ídem, p. 389.

<sup>156</sup> Derrida, J. *Le monolingüisme de l’autre*, 1996.

<sup>157</sup> Conferencia dictada en el año 2004, publicada póstumamente en 2006, y luego en *Acta Poetica* 2009. Consultado en *Derrida en castellano*.

<sup>158</sup> Texto publicado en *L’écriture et la différence*, 1967, pp. 253-292.

La escritura derridiana es una escritura acechada de marcas y huellas de la experiencia colonial africana. Se trata de una experiencia de expropiación, de desarraigo, de interdicciones, prohibiciones, postergaciones y de heridas. Lo que subsiste, lo que pervive, es la huella colonial. En tanto vivencias se nos aparecen como reveladoras puesto que sus combinaciones hacen de la experiencia una experiencia singular que marca una forma singular de filosofía.

La deconstrucción aparece profundamente marcada por su experiencia biográfica. El *Monolingüismo del otro* (1996) es un relato autobiográfico. Este relato refiere a la experiencia de no-pertenencia a los “conjuntos” que se imponen como los “disponibles” para ser “apropiados” en el marco de la ciudadanía y lengua francesa como así también de las “marcas” que dejan esas mismas exclusiones. Aquí Derrida nos habla de su propia experiencia biográfica de múltiples des-apropiaciones, desidentificaciones, de identificaciones con esferas múltiples de referencia simbólica y de pertenencia: ciudadana, lingüística, religiosa y étnica nunca apropiados en su totalidad, y de la nostalgia que todo ello en conjunto genera. Derrida nace en los suburbios de Argel, en el seno de una familia judía sefardí. Habla como argelino, como franco-judío-argelino, como *colonizado* y desde la experiencia de expropiación de algo que sin embargo nunca sintió como propio: la identidad francesa. La ciudadanía francesa en Argelia ha sido otorgada y expropiada más de una vez. A los judíos de Argelia en 1870 se les otorga/impone la ciudadanía francesa, luego en 1940, con la derogación del decreto de Cremieux, el estado francés en Argelia priva de la identidad ciudadana francesa a los argelinos. Así franco-maghrebí constituye una figura aporética de pertenencia sin pertenencia, un trastorno de la identidad; una figura asediada por múltiples huellas (lo que Derrida llamó *différance*) de referencias variadas: ser francés y no serlo, tener la ciudadanía francesa y no tenerla, hablar el francés y no poseerlo como “lengua propia”, ser maghrebí sin poder serlo, es decir, lo que aconteció y lo que no eventualizó. La deconstrucción nace de la experiencia colonial y es una forma de crítica al colonialismo.

## **Movimiento**

La deconstrucción es un movimiento, uno o varios movimientos/momentos de disolución. El primero, dice Derrida, que lleva, que gusta de destruir disociando, que empuja a la destrucción, hacia la crítica del fantasma o axioma de la pureza, hacia la descomposición analítica de una purificación que se supone volvería a la unicidad indivisible del origen<sup>159</sup>. Lo que el trabajo deconstrutivo cuestiona es la posibilidad, el deseo, el fantasma de la recaptación y unión con lo

---

<sup>159</sup> Derrida, J. *Le monolingüisme del autre*, 1996, pp. 78-79.

originario y simple<sup>160</sup>. Se trata del movimiento de descomposición de lo que a través de categorías de identidad, pertenencia, propiedad y presencia, ha sido esencializado en la vida humana.

### **Espectropoética/secreto**

La deconstrucción es una lógica de lo espectral y de la supervivencia. Dice Derrida: “toute cette déconstruction est aussi une logique du spectral et de la hantise, de la survivance: ni présent ni absent, ni vivant ni mort<sup>161</sup>.”

La traducción de las palabras “hantise” y “hantologie” ha provocado diferentes lecturas y ha suscitado comentarios de diversa índole. La palabra “hantologie” es traducida en *Espectros de Marx* como “fantología” u ontología asediada por fantasmas. Mónica Cragnolini señala que en la nota al pie los traductores J. M. Alarcón y C. de Peretti<sup>162</sup> advierten que el verbo “hanter” se utiliza para referirse a “frecuentación” o “asedio” de las almas de los muertos con respecto a un lugar<sup>163</sup>. Algunos se han preguntado ¿cómo opera un fantasma? La respuesta es, siguiendo a Cragnolini, que justamente no opera sino que resiste a la ontologización, transita los umbrales entre la vida y la muerte, no habita, no reside, sin que asedia. En este sentido Antonio Tudela Sancho habla también de «ronda», para referirse al asedio, a asediar, en tanto que implica rodear una posición, estar en ella sin ocuparla<sup>164</sup>. “Hantise” también ha sido traducida en *La verdad en pintura* como “obsesión”, en tanto que la obsesión es algo que vuelve como lo mismo de sí, que se repite, el sí que se repite<sup>165</sup>. Los motivos “fantasma” y “espectro” son figuras a través de las cuales Derrida referencia situaciones, acontecimientos, modos, no presentes.

La espectrología, también referida como espectrografía, es una manera no-ontológica de leer, pensar, ver y sentir. No trata de una ontología, más bien busca proyectarse como otra manera, más afirmativa, fuerte y real que las ontologías, que un pensamiento del ser. En *Espectrografías* (2003) Cristina De Peretti reflexiona sobre el motivo derridiano de “hantologie” (para la autora, “fantología”) en tanto lógica del asedio. En esta misma traducción está asumiendo una coincidencia metafísica entre espectro, fantasma y reaparecido. Mónica Cragnolini señala que los fantasmas son para Derrida los que vienen tanto del pasado como del futuro y asedian el lugar del

---

<sup>160</sup> Derrida, J. *Résistances de la psychanalyse*, 1996.

<sup>161</sup> Derrida, J. *Resistance de la psychanalyse*, 1996, p. 45.

<sup>162</sup> Nota al pie de la página 24 de *Espectros de Marx*, traducción de M. Alarcón y C. de Peretti, 1995.

<sup>163</sup> Cragnolini, M. “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida”, 2002.

<sup>164</sup> Tuddela Sancho, A. “Ahora sí, créame, creo en los fantasmas”, 2008, p. 70.

<sup>165</sup> *La verdad en pintura*, Trad. de María Cecilia Gonzalez y Dardo Scavino, 2001.

“entre”, los vivos y los muertos, el pasado y la espera<sup>166</sup>. “Fantología” para la autora está relacionada con los fantasmas del pasado y los del porvenir, por eso se vincula a la memoria y a la espera, a una política de memoria; en este juego de la memoria y la espera el otro vuelve a mi como huella, vestigio, resto. En esta reflexión la autora coloca la idea del amor hacia los espectros, la idea derridiana de que los fenómenos de la amistad dependen de la espectralidad, como figuras de la memoria y la espera. Derrida hace referencia a los “amigos fantasmas” (*amis fantômes*) de Nietzsche, como aquellos que «no han cambiado» mientras «nosotros nos transformamos»<sup>167</sup>; lo espectros son lo amigos por venir, el superhombre. Por su imprevisibilidad no da lugar a lo calculable. Hantologie viene a designar lo que por mucho tiempo llamó *différance*.

Como lo señala John Caputo, para Derrida lo muerto tiene una manera específica de seguir viviendo. “La deconstrucción no mata las cosas, sino que las involucra en una relación espectral espectralológica”<sup>168</sup> esta relación se disemina entre los espíritus venerados, las memorias antiguas y lo por-venir, lo que se desea, lo que se espera, y lo que aparece de manera imprevisible.

La espectralidad es la posibilidad de hacer presente de modo ausente algo que va más allá y que no puede presentarse-representarse, más allá del lenguaje disponible que es el lenguaje de la propiedad y la representación. Fantasma y el espectro son figuras que resisten a la lógica de la presencia, a la ontología de la presencia. Pero entendemos que hay una diferencia radical entre ellas y cada una de esas figuras producen efectos de poder reales completamente diferentes: la fantasmalidad de la unidad, como reenvío de una unidad ficcional e ilusoria; y el espectro como marca, reenvío a una experiencia potencialmente real, de huella. Cuestión que trataremos en el último apartado de este capítulo.

### *La espectralología como melancología*

Para Mónica Cragnolini la espectralología es una melancología, dada en el reconocimiento de la apropiación, de la carencia de pertenencia, de identidad, que nos expone a una permanente nostalgia<sup>169</sup>. Darse y aceptar el don del otro sin asimilarlo, nos expone a la melancolía de sentir y saber que el otro nunca habitó ni habitará “nuestra” morada, que nunca fue ni será una propiedad. La melancolía sostiene la autora es un duelo inacabable, puesto que no puede hacerse el duelo

---

<sup>166</sup> Ídem, *Edición digital de Derrida en castellano*.

<sup>167</sup> Derrida, J. *Politiques de la amitié*, 1994, p. 93.

<sup>168</sup> Caputo, J. “Antes de la creación: el recuerdo de Dios de Derrida”, 2013 [2008], p. 115.

<sup>169</sup> Cragnolini, M. “Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano”, 2001, pp. 61-76.

de algo que en realidad nunca se tuvo. Dice Derrida no se tiene una u otra identidad, solo se adolece el proceso fantasmático de la identificación, y se adolece porque no se pertenece<sup>170</sup>.

### *La espectrología como política de relación*

Nunca una identidad está dada o es dada naturalmente, pero sí socialmente construida como “disponible” y “posible” en términos de legitimidad – cada cual se identifica tautológicamente con “sus” identidades-. Es un proceso inconcluso de mediación que hace al individuo *pertenecer* a múltiples “comunidades” a la vez y simultáneamente *no-pertenecer* de manera total y absoluta. A este pertenecer sin pertenecer Derrida lo llama “asedio espectral”<sup>171</sup> para incluir también a la desidentificación de conceptos y términos constituidos en alteridades monádicas haciendo referencia literal a don, al darse por *dación*, esto quiere decir, aceptar el don del otro sin asimilarlo, sin introyectarlo en la mismidad, sino mantenerlo como espectro. Esta forma de relación des- apropiada expresa otra forma de amor, otra forma de amistad. Dice Derrida, no hay posibilidad de amistad sin ese exilio, sin esa nostalgia de que lo que se desea, se ama, no está disponible, es inapropiable. Por ello, la voz del amigo es la voz del espectro. La relación espectral como política de relación no se funda en la proximidad, en el “amor al prójimo”, como el más cercano, el más símil, asimilable; no delimita la identificación como fusión, sino que implica mantener una distancia infinita, que es la que posibilita darse y aceptar el don del otro. En un pasaje de *Políticas de la amistad*, cuando remite a las palabras de Zaratustra en *Humano, demasiado humano*: «Ese espectro que corre delante de ti, hermano mío, es más bello que tú; ¿por qué no le das tu carne y tus huesos? Pero tú tienes miedo y corres hacia tu prójimo»<sup>172</sup>. Amar a los espectros es una premisa de vida nietzscheana.

La relación espectral se funda en una distancia, en una no-asociación, en una no-ligazón melancólica: mantener al otro lejano, inapropiable. A esta forma de amistad que se hace y se mantiene como distancia espectral, Derrida la llama “amancia”. La amancia es el amor a los espectros, el amor al lejano, es una política de separación. *El monolingüismo del otro* (1996) testimonia esa separación, testimonia múltiples separaciones, desde la experiencia de la comunidad judía. En esa obra y en tono autobiográfico Derrida, nos habla de una triple disociación/des-ligazón de esta comunidad: 1) Primero fue cercenada de la cultura árabe o berebere (maghrebí); 2) fue cercenada también de la lengua y cultura francesa, siendo un polo marginal y distante de su historia; 3) fue cercenada de la memoria judía, de la historia y lengua que se suponen “suyas”. Pese a esa triple disociación, dice Derrida, hay que seguir

---

<sup>170</sup> Derrida, J. *Le monolingüisme de l'autre*, 1996, p. 53.

<sup>171</sup> Derrida, J. *Politiques de la amitié*, 1994.

<sup>172</sup> Cita en Jacques Derrida, *Politiques de la amitié*, 1994, p. 320.

denominándola por una ficción “fantasmática”, la misma “comunidad”, en el mismo “país”, en la misma “República” y la misma “lengua”. El monolingüismo impuesto por el otro, continúa, opera siempre fundándose en una soberanía de esencia siempre colonial que tiende a reducir la multiplicidad al Uno. Entonces pregunta ¿dónde encontrarnos, dónde encontrarse? ¿con quién es posible identificarse para afirmar la propia identidad y contarse la propia historia?<sup>173</sup>. En todos estos lugares y en ninguno completamente al mismo tiempo. Transitamos de uno a otro, cual nómades. La identificación es para Derrida un proceso fantasmático y melancólico.

El motivo “fantasma” se disemina en una triple conceptualización: como fenómeno, como genealogía, como síntoma.

**Lo fantasmal tiene que ver con lo fenomenológico/ideológico.** El fantasma para Derrida está del lado de lo fenomenológico, de lo ideológico, de la representación: el fantasma es una representación. Etimológicamente, *fantasma* se asocia a *phaneisthai*, a la fenomenalidad. Derrida se refiere al “fantasma” mediante tres términos diferentes: phantasma, fantôme y revenant. “Phantasma, c'est aussi le fantôme, le doublé ou le revenant”<sup>174</sup>, dice Derrida, reafirmando la idea del «fenómeno como fantasma» (“le phénomène comme phantasme”<sup>175</sup>). Asimismo Derrida marca dos sentidos de fantasma, a veces como fantasmático, a veces como fantasmagórico. Una lectura similar tiene Slavoj Žižek cuando habla de “fantasma ideológico”, del “fantasma sobre el pecado del goce”<sup>176</sup>, el cual halla resonancia con el sentido freudiano-lacaniano. Como señaló Lacan en *Reseñas de enseñanza* “el hombre del mundo solo puede representarse ficciones”<sup>177</sup>.

Más allá de sus diversas nominaciones, lo que no cabe duda es que “fantasma” remite al fenómeno, a lo que se fenomenaliza. El lugar del fantasma es el de la imaginación, la ilusión, la ficción, la fantasía, la ideología. Esto queda claramente expresado en el *Monolingüismo del otro*, cuando Derrida sostiene que “se hace sumamente necesario identificar para combatirlos, fantasmas, movimientos, ‘ideologías’, ‘fetichizaciones’ y simbólicas de la apropiación”<sup>178</sup>. Fantasma es aquello que hay que combatir.

**Lo fantasmal aparece vinculado a lo sintomático, a una sintomatología. Hay una asociación**

---

<sup>173</sup> Derrida, J. *Le monolingüisme de l'autre*, 1996, pp. 95-96.

<sup>174</sup> Ídem, p. 48.

<sup>175</sup> Ídem, p. 48.

<sup>176</sup> Žižek, S. *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, 2006 [2004], p. 107.

<sup>177</sup> Lacan, J. *Reseñas de Enseñanza*, 1986 [1984].

<sup>178</sup> Derrida, J. *Le monolingüisme de l'autre*, 1996, p. 121.



entre “fantasma” y síntoma. Derrida refiere a indagar acerca del síntoma filosófico que sostiene e intenta legitimar las configuraciones fantasmales. Habla de “síntomas filosóficos” en *De quoi demain (Y mañana, qué)*<sup>179</sup> y de “síntomas históricos” en el seminario *La bête et le souverain (La Bestia y el soberano)*<sup>180</sup>. El fantasma es un síntoma histórico, el espectro es su efecto, lo que no se deja ver por el síntoma. En esta insistencia del síntoma, para Paco Vidarte<sup>181</sup> Derrida habla de “sintomatología deconstructiva”. El fantasma está del lado del síntoma, “el fantasma genealógico”.

**Lo fantasmal aparece vinculado también a lo genealógico.** Como mostraremos en el último apartado del presente capítulo, en el *Monolingüismo del otro* Derrida asocia fantasma con genealogía (habla de fantasma genealógico), con fenómeno (habla del fenómeno como fantasma) así como con la ipseidad (el fantasma del poder sobre el otro). En todos estos sentidos, a diferencia del espectro, envían a figuras de la metafísica de la propiedad y la presencia. Se teme al espectro, se corre hacia al prójimo-próximo, y en ese miedo germinan las construcciones fantasmáticas de la filiación, de la pertenencia a un origen. En *La vérité en peinture* (1978) habla de genealogía como catástrofe mencionando a una “historia de fantasmas”.

Entre estas dos dimensiones, **hay un efecto de secreto.** El secreto, remite a ambos órdenes, a la esfera del fantasma como a la esfera del espectro. Hay según Derrida, un efecto de secreto, por un lado, y un capital de secreto, o un secreto como capital, que equivale a decir, una técnica del secreto, la producción calculada de este secreto como dispositivo de producción del simulacro<sup>182</sup>. En esta economía del secreto reside a nuestro entender lo que Derrida llama una “economía general”, una “estrategia general de la deconstrucción”<sup>183</sup>. En las formas de corporalización pública, saturadas de presencia y representación, hay un resto, hay una restancia espectral que resiste a toda representación teórica y política, que se resiste a ser incorporada al orden de lo conceptual, quedando invisibilizada.

Es decir, entre uno y otro espacio, del fantasma y del espectro hay un efecto de secreto, y ese secreto no es fenomenalizabile, ontologizable; es irrepresentable. Resta secreto en un doble sentido: porque reproduce el simulacro de la unidad, y porque a la vez no se identifica con ella. Se trata de un secreto sin saber. Allí donde ningún saber se discutiría, hay producción de un efecto de secreto. La producción calculada pero finalmente incalculable de este secreto juega su apuesta a un simulacro<sup>184</sup>. Por ello, la deconstrucción es también una poética y una política del secreto: hay

---

<sup>179</sup> Derrida J. y Roudinesco, É. *De quoi demain...Dialogue*, 2009 [2001], p. 75.

<sup>180</sup> Derrida, J. *Seminario La bestia y el soberano*, Vol.1, 2010 [2001-2002], p. 56.

<sup>181</sup> Vidarte, P. “De una cierta cadencia en deconstrucción”, 2008

<sup>182</sup> Derrida, J. *Résistances de la psychanalyse*, 1996, p. 132.

<sup>183</sup> Derrida, J. *Posiciones. Entrevista con Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta*, 1977.

<sup>184</sup> Derrida, J. *Résistances de la psychanalyse*, 1996.

un “cálculo de secreto”, una “técnica del secreto” y un “efecto de secreto”, una “especulación sobre el secreto capital o sobre el capital del secreto”<sup>185</sup>.

Podemos establecer cierta identificación entre las figuras de fantasma y espectro de Derrida con las nociones de Orden de lo real y Orden de lo imaginario en el sentido lacaniano, las cuales introducen la diferencia entre conocimiento, saber y verdad. Lacan desarrolla tres registros sobre la experiencia, es decir, el conocimiento con lo Imaginario, el saber con lo Simbólico, la verdad con lo Real. El conocimiento siempre es de las representaciones, de la relación del organismo con el medio, de lo narcisista, imaginario y especular. En cambio el saber es la articulación de un significante con otro significante, es decir, las cadenas de significaciones productoras de sujetos (este es el lugar de la cultura). Y la Verdad es lo inalcanzable, lo Real, lo que si intenta simbolizar pero nunca podemos hacerlo de manera completa, la verdad como lo Real siempre se escapa.

El orden del conocimiento, el orden de la razón, no es el orden de la verdad, es de la no-verdad. La verdad está en la sin-razón. Desde ese lugar habla el mundo de lo no-conocido, se dice la verdad. Derrida afirma la idea de una verdad no como adecuamiento, /desvelamiento, no como eso oculto, enmascarado que hay que descubrir, descifrar, develar; como lo reprimido que se vuelve presente/representado sino que habla de “verdades sin velo”. Por ello ve una posición trascendental en la noción de falo de Lacan, puesto que liga la verdad a la castración, liga el lugar del significante falo al lugar de develamiento de la verdad<sup>186</sup>. De ahí que Derrida se refiera a la deconstrucción del falogocentrismo<sup>187</sup>. En su crítica al “falogocentrismo” de Lacan, menciona que no hay una verdad velada a interpretar, a analizar, a explicar. Ve que el psicoanálisis entiende que hay una cosa oculta que tiene sentido. La ilusión fantasmática de verdad descubrible, es la misma que la proposición de que los verdaderos hombres son los hombres semejantes, el prójimo.

## Sismología

La deconstrucción constituye una metáfora del sismo: la deconstrucción es sísmica, en el sentido del temblor y del balbuceo. Este “pensamiento del temblor” es llamado por Derrida en *Comment ne pas trembler*, “experiencia singular de no-saber”<sup>188</sup>. Derrida es enfático con las palabras “soufflée” (soplada, susurrada)<sup>189</sup> y “tremblement” (temblor)<sup>190</sup>. Hay algo en el medio, entre el

---

<sup>185</sup> Derrida, J. *Résistance de la psychanalyse*, 1996, pp. 116-117.

<sup>186</sup> Derrida, J. *Résistances de la psychanalyse*, 1996, pp. 77-78.

<sup>187</sup> A esta cuestión se refiere particularmente en *Le monolingüismo de l'autre* y en *Résistances de la psychanalyse*.

<sup>188</sup> Derrida, J. *¿Cómo no temblar?*, 2009 [2004].

<sup>189</sup> Con esta palabra es enfático y persistente en *L'écriture et la différence*, 1967.

silencio y el decir-presente y son el murmullo, el soplo y el temblor. Derrida lo llama la "parole soufflée" (palabra soplada). No se representa, no está ni escrito, ni dicho ni silenciado. En cada lengua particular -con todos los límites de verdad que impone una lengua- hay verdades que sólo pueden ser "balbuceadas", sopladas. Hay un lenguaje del balbuceo que merodea la lengua particular. El balbuceo, más que sustancia, es la posibilidad estructural de la apertura permanente. Hay muchas formas a través de las cuales, sentidos, percepciones, pensamientos pueden expresarse y que no totalizan en un concepto o representación. Precisamente, balbucear, soplar, suspirar, entre el "silencio" y la "palabra dicha" es el espacio abierto que motiva y motoriza a seguir pensando. Nunca podría ser una sustancia. Porque justamente se trata de no ontologizar el silencio, el secreto, ni como vacío, ni como cosa o "bien" reprimido. El temblor es realmente una experiencia del secreto o del misterio<sup>191</sup>; cierta agitación irreprimible del cuerpo, la inestabilidad incontrolable de los miembros, este temblor de la piel o de los músculos. Manifestaciones fisiológicas análogas traducen experiencias y afectos.

¿Cómo hacer para no temblar? ¿cómo no temblar? Se pregunta Derrida. Ahí abrazo el léxico sísmico de Derrida. El terremoto, la sacudida sísmica y sus réplicas, dice Derrida, pueden convertirse en metáforas para designar toda mutación perturbadora (social, psíquica, política, geopolítica, poética, artística) y mucho más. Tiene que ver con romper sedimentos, desedimentar, desencajar bloques. **No podemos no temblar en el momento de pensar, de escribir y, sobre todo, de tomar la palabra al interrogarnos, de vivenciar sensaciones intensas y emotividades.** Temblar, balbucir, tartamudear, estremecerse, sentir escalofríos: todas ellas son vivencias hápticas. Temblamos de miedo, de angustia, de terror, de placer y goce<sup>192</sup>. El temblor anuncia vitalidad, intensidad. Se tiembla ante lo que excede el ver y el saber, ante lo que no se contiene en ninguna ontología. El merodeo, el balbuceo, es la posibilidad estructural de la apertura permanente. El temblor, como crisis háptica, anuncia una posibilidad, algo que va a venir, y que aún no ha arribado/sucedido; como así también envía a la huella de algo que ya sucedió y que repercute, en el modo de huella-réplica, como efecto de la rememoración.

**Asedio/pensamiento nómada: hospitalidad circulante/circulación hospitalaria y mesianicidad**

---

<sup>190</sup> Derrida, J. *¿Cómo no temblar?*, 2009 [2004].

<sup>191</sup> Ídem.

<sup>192</sup> El "temblor" es una expresión de lo político, y como tal, como temblor ante el otro, puede producir placer así como miedo, angustia o terror.

La deconstrucción es una forma de pensamiento nómada dado que implica en su esencia el asedio y la destinerancia<sup>193</sup>, es decir, es viaje, peregrinaje sin meta final ni trayectoria ni lugar de arribo calculado y definitivo. En la medida en que Derrida se refiere a «hantise», como lo que se resiste a la «habitación/ocupación», preferimos traducir/definir «hantise» (asedio) como «itinerancia espectral», que es el rodeo ajeno a toda forma de radicación y ocupación permanente, ajeno a toda forma de colonización. El merodeo es un modo de posicionamiento ontológico y político. La itinerancia espectral es sólo una posibilidad, que en el mismo andar, siempre se transforma en otra posibilidad de sí. Por ende, es imposible que sedimente en un universal trascendental y una ocupación.

En el *Seminario La bestia y el soberano* (volumen II) Jacques Derrida trae desde Heidegger la cuestión del camino, del camino que hay que tomar, de las buenas direcciones o de las desviaciones que habría que evitar para encontrarse con la “identidad propia” de la filosofía<sup>194</sup>, y que podríamos proyectar a cualquier dominio de saber. Y en esto mismo se aleja de Heidegger puesto que dice que por mucho que se burle de aquellos que “buscan la seguridad del salvoconducto”<sup>195</sup>, pese a que se trata de un pensador de la errabundancia, dice, no quiere errabundear cuando filosofa.

La errabundancia implica la fe en la venida, en el advenimiento imprevisible del otro. Vimos párrafos arriba que se trata de flujos y energías que exceden toda convención, todo control escénico, toda pulsión de poder, toda soberanía, que van más allá de toda visibilidad, de toda fenomenalidad, como ley heterónoma, venida de lo que sobrevive.

### **Estructura mesiánica**

Para John Caputo la deconstrucción es una forma de mesianismo filosófico<sup>196</sup>. El autor señala el mesianismo como estructura universal de la experiencia. Aquí hay una referencia al mesías no como un Mesías, sino como aquello que lo liga a lo mesiánico, a lo que viene-adviene, lo por-venir de manera imprevisible e inesperada, la revolución, la justicia<sup>197</sup>. Pensar lo que viene dice es casi imposible de pensar dentro de una filosofía de la historia. Se ubica el advenimiento de lo otro

---

<sup>193</sup> Idea que Derrida despliega en la entrevista con Jean-Luc Nancy « Il faut bien manger ou le calcul du sujet », 1989. Tomado de *Derrida en castellano*

<sup>194</sup> Derrida, J. *Seminario La Bestia y el soberano*, 2010 [2002-2003], p. 63.

<sup>195</sup> Ídem.

<sup>196</sup> Derrida, J. y Caputo, John D. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*, 2009 [1997].

<sup>197</sup> Major, R. Introducción de *Para los tiempos por venir*, 2013 [2008].

como justicia, justicia es lo a-venir. Esta estructura de la experiencia pone en tesis la dinámica *hostis-hospes*. Como señala Derrida en su lectura levinasiana de la hospitalidad, la llegada imprevisible del otro transgrede cualquier norma de hospitalidad, motivo por el cual el lugar de la alteridad es el del acontecimiento mesiánico<sup>198</sup>. En *Adieu à Emmanuel Levinas* así como en “Foi y savoir” habla de “visita mesiánica”, refiriéndose a “lo mesiánico o la mesianicidad sin mesianismo”. Este acontecimiento de la visita, este acontecimiento de lo mesiánico como estructural de la justicia es la apertura al porvenir, la venida de lo otro, la invitación (eco levinasiano). Y la justicia como lo ad-venir es lo indeconstruible, siguiendo a Caputo. Así, para este autor la deconstrucción, en tanto forma de mesianismo filosófico, es una fe sin religión, una fe en la llegada del otro, en la llegada de la justicia.

### **Deconstrucción como justicia**

Derrida llama pensamiento justo al pensamiento que se ejercita sin referencia a un concepto, a una referencia, a una norma, sino a partir de una singularidad que es inasimilable, localizable, interiorizable, clasificable: recibir al otro como otro, como alteridad radical, sin que se identifique y disuelva consigo en el sí.

Patrice Vermeren recupera dos enunciados para plantear la cuestión de la política en Derrida: “una política que no guarda una referencia con el principio de hospitalidad incondicional es una política que pierde su referencia con la justicia” (tomada de “la déconstruction de l’actualité”), y “la deconstrucción es una práctica institucional para la cual el concepto de institución es un problema” (enunciado que se encuentra principalmente en *El derecho a la filosofía*)<sup>199</sup>. Estos dos enunciados se traducen en dos tesis centrales. Una, que la justicia es indeconstruible, no así el derecho, que es construido y deconstruible (tesis desarrollada en *Force de loi*) y la otra es que hay una distancia irreductible entre justicia y derecho. Como señala el autor, **la deconstrucción es la justicia, porque ésta es el movimiento mismo orientado hacia el otro, y tiene estructura de una deconstrucción de la ley**. Para Derrida, siguiendo al autor, es la experiencia de la venida del otro como otro. En el mismo sentido interpretativo Mónica Cragoli señala que la justicia remite a una hospitalidad incondicional, y a una lógica de la visitación, a una apertura incondicional como posibilidad de la llegada imprevisible y sin control del otro; en cambio el derecho convoca a una hospitalidad efectiva, y a una lógica de la invitación, aquellas que garantizan el “estar en casa” mediante un pacto que se establece con el visitante que llega; es decir que remite a pactos y acuerdos y exige legalidad y respeto de la misma<sup>200</sup>.

---

<sup>198</sup> Derrida, J. y Habermas, J. *Le “Concept” du 11 septembre*, 2003.

<sup>199</sup> Vermeren, P. “La aporía de la democracia por venir y la reafirmación de la filosofía”, 2008, p. 171.

<sup>200</sup> Cragolini, M. “El conflicto entre Derecho y justicia. Apuntes deconstruccionistas”, 2009, p. 477-478.

Como señala John Caputo, la deconstrucción es un discurso de la justicia: “la justicia es lo que la deconstrucción del derecho pretende generar”<sup>201</sup>. Siguiendo a Caputo, con derecho Derrida se refiere a estructuras positivas que conforman los sistemas judiciales, en virtud de las cuales se otorga legitimidad, legalidad y autorización. El derecho es deconstruible. La justicia es la bienvenida al otro y es indeconstruible.

### **Estructura/memoria del desierto**

La deconstrucción es una forma de pensamiento desértico. La estructura general de la deconstrucción es desértica. Dice Caputo “la deconstrucción surge en parte de una anciana memoria inarchivable, de un tiempo inmemorial, de una antigua condición desértica”<sup>202</sup>. Por ello “desierto” es un espacio político, es el espacio de lo político.

El nativo del desierto habla una lengua otra. Derrida la llamó también la palabra soplada, esa palabra desordenada; esa lengua irreconocible en ninguna referencia; palabra que rumea, se tartamudea, se balbucea, es una manera de decir que no dice en ninguna de las lenguas que se consideran “disponibles”. En el desierto se da la reciprocidad *hostis-hospes*: el peregrino que anda, necesitado de hospedaje, y que se convierte en huésped y el huésped devenido siempre *hostis*, siempre en condición de devenir caminante necesitado de hospedaje.

La experiencia desértica es una experiencia de desapropiación. En los desiertos no hay universos, referencias, imágenes definidas. Los desiertos son pluriversos, carentes de centro y de origen. Son espacios cuyo devenir se vertebraba desde las huellas, las huellas que van dejando los vivientes y sus trayectorias en el mismo andar.

### **Pensamiento del “resto”, pensamiento de la “huella”**

Deconstrucción es pensamiento de la huella. Derrida señala que la huella, el grama, la *différance*, es una marca diferencial estructurante de todos los seres vivos y de la articulación entre lo vivo y lo no vivo, imposible de subjetivarse. Para Derrida lo que hay de viviente es siempre huella. La *différance* no es ninguna distinción, referencia, esencia u oposición sino que es “huella viviente”. Como tal se encuentra más allá de cualquier absolutización. Lo que adviene deja una huella, lo

---

<sup>201</sup> Derrida, J. y Caputo, John D. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*, 2009 [1997], p. 154.

<sup>202</sup> Caputo, J. “Antes de la creación: el recuerdo de Dios de Derrida”, 2013 [2008], p. 126.

que se resiste a ser representado, cerrado, clausurado en una totalidad/individualidad, en un concepto u órgano individual. Este es el lugar desde el cual Malabou se pregunta sobre cómo designar lo no-subjetivable, lo incomprensible, lo inanticipable, la acontecimentalidad misma del acontecimiento, el advenimiento mismo del advenimiento<sup>203</sup>. Es así como piensa en la condición de abertura e incalculabilidad estructural de la vida, de la supervivencia, que implica vida y muerte a la vez, la huella, la impresión de la muerte entre la vida y por ello mismo la asociación con la cuestión del fantasma.

Frente al descrédito de lo sensible, como señala Cristina De Peretti<sup>204</sup>, el pensamiento de la huella para Derrida, se inscribe en la sensibilidad, y dentro de ella, el olfato es preponderante. Porque donde ya no se ve, precisamente se olfatea y se sigue el rastro, la huella a través del olfato. Este análisis se corre de un supuesto un tanto naturalizado cuando se reflexiona sobre los sentidos, que es el que otorga una suerte de jerarquía de objetividad a la vista en detrimento del olfato y el oído. Por lo contrario, aquí se piensa la sensibilidad-intensidad-olfato como sentido estructurante: donde ya no se ve, donde no hay representación, se olfatea, hay una búsqueda del rastro como aroma. El aroma se vincula con el movimiento; el viento lo pone en circulación. La huella, no es solo pensamiento o una manera de pensar sino que es fundamentalmente experiencia. Como señaló Benoît Peeters, para Derrida **“la huella no es sólo un concepto filosófico, es una realidad de cada instante”**<sup>205</sup>.

La huella como la justicia es indeconstruible, es un nudo imposible de desligar. Como el cordón umbilical, el ombligo, un nudo, una cicatriz, un resto que, como Dice Derrida, no por ser cortado queda menos anudado para siempre. Resto es lo que se resiste, pero no cualquier resistencia, no se trata de lo que resiste como polo a otro polo, sino lo que se resiste a la “oposición”. La restancia es una no-resistencia, ese resto que se resiste a ser representado/interpretado: “lo incognoscible”, cuyo símbolo en Freud es el “ombligo de los sueños”. Para Derrida el ombligo es un nudo, pero a la vez es marca/huella, cicatriz de una herida, de un corte de vínculo. Se trata de pensar cómo el corte puede anudar un vínculo y como a la inversa, la ligazón puede ser la interrupción misma. La huella no se presenta. Como ombligo, y no un todo homogéneo e idéntico a sí mismo, resta inanalizable.

### **Pensamiento del “resto”/movimiento de “restancia”**

---

<sup>203</sup> Malabou, C. “L’imprenable en question ou se prendre à mourir”, 2002.

<sup>204</sup> De Peretti, C. “Cuestión de olfato!”, 2013 [2008], p. 276.

<sup>205</sup> Benoît, P. *Derrida*, 2013 [2010], p. 511.

La deconstrucción es pensamiento del resto<sup>206207</sup>. Este pensamiento implica pensar la resistencia como restancia del resto, vale decir, de manera no ontológica (ni analítica ni dialéctica) dado que la restancia no-es, que el resto no se presenta. Mónica Cragolini señala que para Derrida hay una diferencia radical entre restar y quedar/permanecer<sup>208</sup>. Si bien “restar” se traduce como “permanecer”, el “resto” no-es, no permanece, ni tampoco es “lo que queda” como una porción del “todo” presente. Así como *differance* abre un abismo *restance* se resiste a la traducción como “permanencia”. Resto no es “lo que queda” de una totalidad sino aquello que impide que la totalidad se cierre<sup>209</sup>. Por ello restancia es también resistencia, sigue Cragolini, el texto se resiste a la traducción. No solo a la traducción sino a la oposición, desde cualquier ámbito del estar, merodear, no solo el textual.

La restancia es la vivencia del resto errante que circula, resistiéndose a fagocitar y ser fagocitado. Donde el goce reside en el acto de extender y mantener lo máximo posible la circulación sin “arribo” calculado e interesado. Como lo refiere Derrida “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, la “destinerrance”. Con este mismo sentido se habla también de los restos del lenguaje, de los restos de la lengua: ¿se comparte una lengua? Se comparten restos, huellas de lenguas/otras: frases, palabras sueltas, nombres, exclamaciones.

En *La vérité en peinture* y en *Résistance de la psychoanalyse*, Derrida señala que restancia es resistir como no-resistencia<sup>210</sup>, en el sentido de reacción a un sistema oposicional. El resto no es ni se presenta; es lo que se resiste a ocupar un lugar en la oposición, lo que se resiste a ser sustancializado y localizado en un sistema oposicional. Restancia es lo que resta, como diferido y resistente a la vez. Resto es presencia-ausencia, huella, espectro, es incalculable, impredecible, inestable, inasegurable, no localizable, lo que no puede determinarse.

El resto es estructura de lo viviente; lo viviente tiene una estructura de resto a la vez que una estructura comunitaria. Dice Cragolini “la comunidad del resto sería entonces, la extraña comunidad de los existentes exiliados de todo sí mismo y de toda propiedad”, que asumen el pensar no como el cierre de faltas, cortes, discontinuidades, diferencias, sino como el “vivir” en el corte, sin querer ocultarlo o cerrarlo. Esto “solo es posible desde un pensamiento del resto, que resiste, como pensamiento de la restancia, al deseo devorador del otro”<sup>211</sup>. Así la autora señala

---

<sup>206</sup> Para la autora es en *Glas* donde la palabra “resto” se torna más repetitiva y pregnante.

<sup>207</sup> Cragolini, M. “El resto, entre Nietzsche y Derrida”, 2008.

<sup>208</sup> Ídem.

<sup>209</sup> Ídem, p. 208.

<sup>210</sup> Derrida, J. *Résistance de la psychanalyse*, 1996, p. 37.

<sup>211</sup> Cragolini, M. op. cit, p. 222.



que el resto derridiano indica el lugar de lo indeconstruible y “lo indeconstruible derridiano es la justicia, como afirmación de la alteridad”<sup>212</sup>

Lo espectral, el resto, la huella, el secreto no remite a la ausencia como modificación de la presencia, o como verdad velada a develarse, como sentido oculto a interpretarse o descifrarse, o como contenido inconsciente-reprimido a ser descubierto, sino a la ausencia radical; remite a la posibilidad estructural de ser irreductiblemente y más allá de la presencia de los referentes, los contextos y los sujetos. Restancia va unido a persistencia y a supervivencia. Lo que persiste y sobrevive, no presente, ni vivo y ni muerto; lo que resiste a la organización, a la dominación, que se injerta de manera secreta en la jerarquía organizada en un campo histórico de fuerzas constituido; lo que sobrevive a la fagocitosis del ipse.

### **Lógica de la supervivencia**

Deconstruir es sobrevivir/pervivir. Dice Derrida “todos los conceptos que me han ayudado a trabajar, destacadamente aquel de la huella o lo espectral, estaban ligados a “sobrevivir” como dimensión estructural<sup>213</sup>. Cabe aclarar que si bien la palabra “pervivencia” o “supervivencia” es un motivo que circula vulgarmente a menudo con un sentido ligado al clásico naturalismo y al evolucionismo darwiniano, tiene en Derrida un sentido muy diferente. Mientras que para Darwin “supervivencia” refiere a la reproductibilidad de individuos en un medio específico seleccionados naturalmente por su adaptabilidad, fuerza y aptitud -proceso que a su vez supone la muerte de otros individuos<sup>214</sup>- para Derrida, es todo lo contrario: lejos de vincularse a una “porción restante”, a lo “que queda” resultado de un proceso selectivo, la pervivencia es una condición estructural de lo viviente que conecta la vida y la muerte no como entidades puras y opuestas sino como un ensamblaje. Así, Derrida nos ha invitado a otro registro, un registro no ajustado ni al vivir ni al morir. Sostener que “nosotros somos estructuralmente pervivientes” implica en la lectura derridiana, no estar de lado de la muerte, ni sino todo lo contrario. Lo que vive siempre sobrevive no el sentido de una pura vida, sino de una vida que lleva algo de muerte, y de una muerte que lleva vida al modo de huella. Aquello ni presente ni ausente, ni vivo ni muerto<sup>215</sup>.

---

<sup>212</sup> Ídem, p. 218.

<sup>213</sup> Derrida, J. «Je suis en guerre contre moi-même», 2004.

<sup>214</sup> Darwin, C. *On the origin of species*, 1859.

<sup>215</sup> Derrida, J. *Resistances de la Psychanalyse*, 1996.

“Survivance et revenance. Le survivre déborde à la fois le vivre et le mourir”<sup>216</sup> (...). Ce «vivre, survivre», en ce parage, retarde à la fois la vie et la mort sur une ligne (celle du sur le moins sûr) qui n’est donc ni d’une opposition tranchante ni d’une adéquation stable. Il diffère, comme la différance, au-delà de l’identité et de la différence<sup>217</sup>.

A esta supervivencia se refiere Derrida cuando en *Spectres de marx* nos habla de “aprender a vivir”. Es aprender a vivir entre (y no con) los espectros y los fantasmas<sup>218</sup>, que es no vivir pura, lisa y llanamente, como un vivir presente y en presencia sino vivir desde y entre las huellas, como dice De Peretti “aprender a rastrear dentro de nosotros la alteridad” y con el peso del pasado, porque para Derrida **la herencia no es un bien que se recibe pasivamente sino una afirmación activa y selectiva de los herederos**<sup>219</sup>. Es saber vivir entre las ausencias, los muertos/ vivos, “todos juntos”. En este sentido, como bien señala Monica Cragolini, para Derrida, la deconstrucción es “una manera de estar juntos”, y en este sentido siempre conduce a la cuestión de la comunidad, a una manera específica de entender la comunidad, la vida-en-común, que es aquella que se reconoce como asediada por espectros.

Derrida sostiene que la lógica de la supervivencia es la lógica del resto. El pensar la muerte es el pensar de la pervivencia. La pervivencia se da a través de los signos, las huellas, las imágenes, los recuerdos, el cadáver o las cenizas<sup>220</sup>. La pervivencia es la vida más allá de la vida, la vida más que la vida. La deconstrucción está del lado de la afirmación del viviente que prefiere el vivir y pervivir a la muerte, lo cual se traduce no como vivir tanto sea posible, salvarse, perseverar, cultivar todas esas cosas que alimentan el narcisismo. Porque la pervivencia no es lo que queda, sino vivir la vida más intensa posible. Otro nombre del amor.

## Animalidad

La deconstrucción es una forma de pensamiento animal. Derrida afirma que *différance* no es ninguna distinción, esencia u oposición sino que es “huella viviente”, y que como tal, envía a la problemática de la animalidad<sup>221</sup>. Ya en *La vérité en peinture*. Derrida habla de *zoographie*. También se menciona en escritos como “Il faut bien manger” (1989)(donde refiere a la cuestión del límite binario puesto entre lo “humano” y lo “infrahumano”, “Autrui est secret parce qu’il est autre”

---

<sup>216</sup> Derrida, J. *Parages*, 1986, p. 153.

<sup>217</sup> Ídem, p. 179-180.

<sup>218</sup> Nos preguntamos por qué aquí Derrida dice “vivre avec les fantômes”.

<sup>219</sup> De Peretti, C. *Espectrografías*, 2003, p 33.

<sup>220</sup> Derrida, J. *Seminario La bestia y el soberano*, 2010 [2002-2003], p. 159.

<sup>221</sup> Derrida J. y Roudinesco, É. *De quoi demain... Dialogue*, 2009 [2001].

(2001) (donde puntualiza la relación del animal con la muerte -su duelo, angustia-) y en *Y mañana, qué* (diálogo con Élisabeth Roudinesco) (2001). Pero donde se visibiliza de manera pregnante es en la ponencia que presenta en 1997 en el coloquio organizado por Marie-Louise Mallet titulado “El animal autobiográfico” y que luego es editado como libro en el año 2006 bajo el título de *L’animal que donc je suis*. Aquí Derrida cuestiona de lleno la definición de «Animal» como lo que no tiene de humano y de humano como lo que no tiene de animal. A esta ficcional oposición que pretende dar cuenta de una animalidad viviente des-diferenciada, o no singularizada en «El animal», de una separación y sustancialización de «El Animal» y «El Hombre» Derrida responde con el motivo de «animot». **En esa mezcla de animalidad/palabra pretende dar cuenta de que hay muchas estructuras de organización de lo viviente, fracturas, estructuras múltiples,** y que lo humano es irreducible a la diferencia, en tanto representación soberana.

Derrida se distancia de la afirmación de que la vida animal humana comienza con la politización de la vida: para Derrida esta tesis implica desconocer lo que hay de político en la animalidad. Así, en *De quoi demain*, Derrida señala que “habría que pensar la vida a partir de la herencia, y no la inversa”<sup>222</sup>, apostando a que la relación con nuestra animalidad constitutiva se reescriba de otro modo, no como algo exterior a lo humano. A propósito del antropomorfismo que caracteriza el discurso clásico sobre el animal, Cristina De Peretti se pregunta si no será “la necesidad de reforzar las barreras entre los hombres y los animales por temor a que se diluyan esas fronteras que le permiten al hombre borrar de él todo rastro de animalidad para así reivindicar e instaurar su superioridad, su apropiación y su dominio sobre el resto de los seres vivos”<sup>223</sup>.

Es en el *Seminario La Bestia y el soberano* (volumen I) donde Derrida habla concretamente de una “zoopolítica”. En este seminario muestra al *Zaratustra* como uno de los “más ricos bestiarios de la biblioteca filosófica occidental (...) un bestiario por lo demás político, lleno de figuras animales”<sup>224</sup>. Más que la biopolítica, para Derrida es la “zoopolítica” el terreno zooantropolítico, el horizonte problemático. Derrida cuestiona la concepción animal que la despoja de su dimensión política, entendiendo que el animal ya es político, que ya hay soberanía en las comunidades de seres vivos no humanos, que la ley no es necesariamente ética o jurídica<sup>225</sup>.

Para Derrida, en el *Contrato social* Rousseau se opone a cierta animalización de los orígenes de lo político en Hobbes, desde donde se reduciría la comunidad originaria de los hombres a la comunidad animal. Aquí reconoce una oposición sustancial entre por un lado una animalidad o ser

---

<sup>222</sup> Derrida J. y Roudinesco, É. *De quoi demain... Dialogue*, 2009 [2001], p. 16.

<sup>223</sup> De Peretti, C. “A propósito de los animales (algunas reflexiones a partir de los textos de Jacques Derrida)”, 2008, p. 22.

<sup>224</sup> Derrida, J. *Seminario La bestia y el soberano*, 2010 [2001-2002], p. 21.

<sup>225</sup> Ídem, p. 35.

vivo que se representa como la “bestia”, y por otro lado, una soberanía que nos representamos siempre como humana o divina, antropoteológica. El fundamento de la suposición de que el animal no es político en su esencia, es que el animal esta-fuera-de-la-ley, en el sentido de que no hay ley, o no es respetada, o es violada. La brutalidad, la bestialidad es el no sometimiento a ninguna ley. Pero en ello también el animal y el soberano se parecen de una forma turbadora, advierte Derrida. El bestiario tiene todo un léxico propio, un sistema clasificatorio: bestias crueles, bestias dulces, el léxico de la devoración, de la voracidad, el comer, morder, engullir, matar, tragarse al otro, la vociferación. Allí donde se opone el reino de lo no-político con el reino de lo político, hay figuras bestiales de la soberanía histórico-política.

En el *Seminario La Bestia y el soberano* (volumen II) (en la lectura de Heidegger) la referencia a la cuestión animal es explícita como así también la necesidad de precisar lo que es la vida, lo que constituye la vida de la vida, por oposición a lo inanimado, lo sin-vida, para poder desde allí precisar la animalidad de la animalidad y en ella la humanidad de la humanidad según Heidegger. Para Derrida hay una distinción entre *bios*, *zoe* y *vivencia*<sup>226</sup>. En esto retoma la idea heideggeriana de que solo tardíamente, tras el acontecimiento del saber sobre el hombre como hombre historial, se definió al hombre luego como ser vivo dotado de razón<sup>227</sup>. Antes del Estado, de lo político, de la polis, está el Da, el ahí, y en cuanto tal el *da-sein* “adviene como historia, como el origen historial de la historia”<sup>228</sup>.

Con todo Derrida ubica como centro problema la necesidad de reinscribir la animalidad en la definición de lo humano. Porque para Derrida lo que hay de viviente, lo que estructura a lo viviente es siempre huella. Y la huella animal es estructurante de los vivientes humanos.

### **Pensamiento de la comunidad/contrainmunitario**

La deconstrucción es una forma de pensamiento comunitario contrainmunitario, una manera de estar juntos desde las huellas y la des-apropiación. Derrida expone críticamente la estructura inmunitaria de cierta forma de comportamiento vivo que se revela en la comunidad y la deconstruye. Para Geoffrey Bennington, “auto-inmunidad” figura por primera vez en “Fe y saber”, donde marca esa cualidad como constitutiva de la comunidad<sup>229</sup>. La cuestión de la inmunidad aparece también en *Canallas (2005 [2003])*, *Résistances de la psychanalyse* (1996) y *Le concept*

---

<sup>226</sup> Derrida. J. *Seminario La Bestia y el Soberano*, 2010 [2001-2002], p 260.

<sup>227</sup> Ídem, p. 370-71.

<sup>228</sup> Ídem, p. 315.

<sup>229</sup> Bennington, G. “Derrida y la política”, 2005.

*du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre) avec Giovvanna Borradori (2003).*

Hillis Miller sostiene que la comunidad no puede ser entendida por fuera de estructura inmunitaria y autoinmunitaria, en una lógica de autoinmunización<sup>230</sup>.

La palabra “autoinmunidad” puede tomarse en un sentido positivo o en un sentido negativo. Entendida como destrucción del *ipse*, constituye, siguiendo a Mónica Cragolini, la posibilidad deconstructiva del yo soberano de la democracia, de la justicia<sup>231</sup>, y en este sentido adquiere en Derrida un sentido positivo. La autora señala que la “autoinmunización” refiere a la auto-infección de toda auto-afección, porque a pesar de su pulsión de imponerse y someter al otro, el ipse, según la autora, queda infectado en tanto la decisión soberana necesita del otro<sup>232</sup>.

Al lado de la fantasmagoría Derrida advierte de la estructura inmunitaria y autoinmunitaria, de una lógica de autoinmunización en la conformación de la «comunidad», puesto que cada comunidad se construye como pura, salvada, sacrosanta e incontaminada, y habitada al mismo tiempo por una tendencia de tornar esos mismos mecanismos protectivos contra sí, puesto que en su afán por preservarse y garantizar el dominio de sí, se encierra en sí misma destruyendo la vida-en-común-entre el otro<sup>233</sup>. Esta inmunización moderna opera también en el marco de la construcción de lo humano frente a la alteridad animal. Sin embargo, tal como anota Hillis Miller, para Derrida, más allá de los cierres y de lo quiera ser o no, la comunidad está abierta a lo otro, a lo que adviene (al porvenir, al advenimiento) [coming], al amor del otro, al espacio y tiempo de una mesianidad espectral<sup>234</sup>, a la huella. El aspecto inmunitario es una dimensión de la experiencia colonial y de la concepción moderna de la política que Derrida deconstruye desde la espectropoética.

### **Crítica epistemológica del colonialismo**

La deconstrucción nace de la experiencia colonial y es una forma de crítica al colonialismo. Allí está el germen de todo su pensamiento. Tal como señala Benoît Peeters en la biografía *Derrida*, en unas notas que escribe a Pierre Nora hace mención a cómo se ha concebido la idea de “sistema colonial” y cómo se ha banalizado el fenómeno colonial. Y es que en gran medida su

---

<sup>230</sup> Hillis Miller, J. “Derrida Enisled”, 2007.

<sup>231</sup> Cragolini, M. “Desierto en el desierto: la política imposible entre la promesa y el mesianismo”, 2013, p. 87.

<sup>232</sup> Ídem.

<sup>233</sup> Derrida, J. “Auto-immunités, suicides réels et symboliques”, 2004 [2003].

<sup>234</sup> Ídem.

pensamiento político tiene su germen en la guerra de Argelia<sup>235</sup>. La misma noción de política ligada a marca, huella, duelo, melancolía, hospitalidad, fantasma, espectro son resonancias de esa herida argelina, como queda claramente manifestado en *El Monolingüismo del otro*.

Desde su política de la contaminación, la deconstrucción abrió caminos, como señala Avital Ronell (citada por Benoît Peeters), color y mujeres impertinentes inhabitables en los departamentos de filosofía; eso es algo que no se le perdonará fácilmente, agrega<sup>236</sup>. Esta política de la contaminación abre el camino de los *Postcolonial studies* que inicia Gayatri Spivak luego de traducir *De la gramatología*. Tal como lo ha señalado Young<sup>237</sup> el posestructuralismo ha venido del Sur y sus principales referencias (Fanon, Memmi, Bourdieu, Althusser, Lyotard, Derrida, Cixous) son de procedencia argelina. Para Young claramente la deconstrucción es indisociable de la crítica del colonialismo francés. Para el autor, Derrida cuestiona al etnocentrismo occidental desde la primer página de *De La grammatologie*. Preocupado por la justicia y la injusticia, desarrolla la deconstrucción como un procedimiento de decolonización intelectual y cultural en el corazón de la metrópoli. La operación central de la deconstrucción ha estado dirigida alrededor de la identidad de la violencia ontológica donde se sostiene la metafísica occidental y los sistemas ideológicos con la fuerza y violencia reales en las que se apoyan las naciones occidentales dentro de sus políticas coloniales e imperiales.

Derrida ejerce suma influencia en el pensamiento de Homi Bhabha, quien toma el concepto derridiano de diseminación, para referirse a una forma de demoler la Nación como unidad y hacer presente a las minorías<sup>238</sup>. También la idea de “más allá”, como lugar no ontológico de la identidad, que es cierto eco de la espectrología. En este campo de la perspectiva poscolonial, las lecturas de la deconstrucción como crítica epistemológica del colonialismo retoman reflexiones de Spivak<sup>239</sup> y refieren casi exclusivamente a los estudios literarios y de lengua. Crales Scott trabaja sobre las experiencias de zonas fronterizas de identidad cultural<sup>240</sup>. Wise y Gosh analizan la práctica literaria poscolonial; cómo las prácticas subalternas, los saberes médicos y religiosos populares se vuelven espectrales, invisibles, en el marco de un “efecto fantasma”<sup>241</sup> <sup>242</sup>. Carroll articula las nociones de hábitat, colonia y melancología<sup>243</sup>; y Chow recupera la noción derridiana

---

<sup>235</sup> Benoît, P. *Derrida*, 2013 [2010], pp. 147-148.

<sup>236</sup> Ídem, p. 546.

<sup>237</sup> Young, R. J. C. “Subjectivité et histoire: Derrida en Algerie”, 2009 [2001].

<sup>238</sup> Bhabha, H. K. *The Location of Culture*, 1994.

<sup>239</sup> Spivak propone la deconstrucción de las categorías del sistema de conocimiento colonial, racista y violento como condición de un nuevo conocimiento histórico centrado en la diferencia. Se mencionan las obras *Outside in the teaching machine* (1993); *Ghostwriting* (1995) *The Spivak Reader* (1996).

<sup>240</sup> Scott, C. “Cultural borders”, 2012.

<sup>241</sup> Wise, C. “Saying “Yes” to Africa: Jacques Derrida’s Specters of Marx”, 2002.

<sup>242</sup> Ghosh, B. “On Grafting the Vernacular: The Consequences of Postcolonial Spectrology”, 2004.

<sup>243</sup> Carroll, D. “‘Remains’ of Algeria: Justice, Hospitality, Politics”, 2006.

de fantasma para trabajar la dimensión de la lengua<sup>244</sup>.

Con todo en el marco de una crítica del colonialismo, Derrida remite la experiencia colonial a la cuestión del fantasma. Tal como lo ha señalado Chow Derrida define al colonialismo como proceso de construcciones político-fantasmáticas [de la apropiación]<sup>245</sup>.

### **Crítica del fantasma y espectropoética: figuras de lo político**

En la lectura que hace Antonio Negri de la obra *Espectros de Marx*<sup>246</sup>, “espectro” tiene una pertinencia ontológica en el sentido de que revela el funcionamiento de la ley del valor. Un espectro es el movimiento de una abstracción que se materializa y se vuelve poderosa. La fenomenología de la producción capitalista descrita por Marx demuestra cómo por el camino de este movimiento espectral se produce una verdad y una propia metafísica del capital así como también la autonomía de su poder. Con ello introduce una nueva teoría de la espectralidad que se corresponde con “experiencia común”, la experiencia de una móvil, flexible, computarizada, inmaterializada y espectral labor: una “común experiencia de espectralidad”. Una experiencia de ética y comunidad, es decir, una experiencia política.

Fabián Ludueña Romandini retoma las bases de una espectrología como forma de ontología política. A diferencia de los estudios de biopolítica, según el autor, su perspectiva analiza la biopolítica (para él, zoopolítica) desde la dimensión espectral, entendiendo la dimensión diversa de la *zoè* como espectralidad, lo cual “presupone que la conformación de la comunidad humana, del derecho y de la política implican la presencia de la espectralidad como elemento constitutivo primordial”<sup>247</sup>. Retomamos esta tesis pero nos distanciamos críticamente en un punto: para el autor la espectrología es una analítica de lo extrahumano, de los íconos, del fantasma. Ludueña habla de una espectro-política para referirse a la invocación telúrica del Mesías, la invocación de un ícono, la imagen de Cristo, refiriéndose también al ángel, al resucitado. Nosotros vamos en otro sentido, puesto que no ontologizamos el espectro como imagen, como ícono. Para nosotros el espectro es la huella, el espectro no remite a una individualización/corporalización/representación, no remite a la forma presente de un cuerpo (ausente) (el Mesías, el ángel). Ludueña lee la imagen como una de las manifestaciones de la espectrología. Nosotros creemos que hay una distinción

---

<sup>244</sup> Chow, R. “Reading Derrida on Being Monolingual”, 2008.

<sup>245</sup> Ídem.

<sup>246</sup> Negri, A. “The specter’s smile”, 2008 [1999].

<sup>247</sup> Ludueña Romandini, F. *La comunidad de los espectros. Antropotecnia*, 2010, p. 13.

central de la analítica espectral, espectro (*spectre*) y la analítica del fantasma (*fantôme*, *phantasme* y *revenant*). La analítica espectral refiere a la huella, al resto, a la alteridad y la analítica del fantasma (*fantôme*, *phantasme* y *revenant*) refiere a (mono) genealogía, fenómeno, representación, unidad, propiedad, sedentarismo, arraigo<sup>248</sup>. Nosotros pensamos que el ícono, la forma (presente) de un cuerpo (ausente) es el fantasma, la imagen, el ícono; el espectro no es una imagen, es la huella. Mientras que el autor iguala, hace coincidir “fantasmagoría” con “análisis espectral”, para nosotros hay una diferencia radical, porque entendemos asimismo que existe una diferencia radical entre fantasma y espectro. Desde nuestra lectura, hay dos figuras de la espectralidad: como *reaparecido*, como fantasma (*fantôme*) o como espectro-huella. En este último sentido recuperamos el análisis de Ruiz Cárdbaba y Torralba según los cuales para Derrida el espectro en física es la huella<sup>249</sup>. Estos autores exponen una definición de espectro según la física, que lo entiende como un conjunto de radiaciones electromagnéticas, que se ponen de manifiesto de manera sensible; es decir es luz dispersa, expandida y descompuesta en colores. Es sensible, físico, por eso no es fantasmal.

#### *Microfísica del espectro/microfísica de la huella: Diferencia entre fantasma y espectro*<sup>250</sup>

En las traducciones y textos de lecturas derridianas se asimilan, se usan indistintamente las figuras de espectro y fantasma y se traduce *revenance* como espectralidad. En las interpretaciones derridianas hay innumerables referencias a la cuestión del fantasma y de la espectralidad sin advertirse una distinción epistemológica, ontológica y política entre ambas figuras<sup>251</sup>. Si bien no es una tesis explícitamente anunciada por Derrida, él nos ha dado pistas y rastros que nos envían a espacialidades diferentes. Si para Antonio Tudela Sancho “hantise” refiere a «ronda» (rodear una posición, estar en ella sin ocuparla), entonces, nos preguntamos: ¿por qué se habla a la vez de hantise como “modo de habitar el espectro”<sup>252</sup>, si precisamente asedia, no habita, no ocupa? ¿Por qué definirla como “obsesión”, en el sentido del regreso de sí, que se repite? Habitar significa colonizar y, tiene, siguiendo a Derrida, un «valor descaminante»

---

<sup>248</sup> Esta idea ha sido desarrollada en distintos trabajos anteriores de mi autoría (Katzner, 2015; 2016).

<sup>249</sup> Ruiz Cárdbaba, A. y Torralba, C. “Ser y no ser marxista a la vez”, 2003.

<sup>250</sup> Es una distinción que a los fines de nuestras líneas de investigación resulta muy ilustrativa. Simplemente nos hemos limitado a mostrar los pasajes donde creemos esa distinción es explicitada por Derrida.

<sup>251</sup> En la extensa bibliografía consultada no hallamos esta distinción. Trabajar y sostener esta distinción puede interpretarse como apresurada, pero ya identificando un mínimo corpus de escritos de Derrida en los que puede leerse dicha distinción, es factible de ensayarse. Por otro lado, más allá de los escritos de Derrida y más allá de lo que otros autores y perspectivas disciplinarias puedan interpretar al respecto, la distinción entre fantasma y espectro nos resulta conducente de la misma manera que nos resulta pertinente evitar “pegarnos” a una interpretación al modo de la reproducción o imitación que el mismo Derrida cuestiona.

<sup>252</sup> En nota al pie, Tudela Sancho (op. Cit, p 70) se refiere a “hantise” como “modo de habitar el espectro”.



(“*valeur deroutante*”)<sup>253</sup>. En este sentido Derrida hace una asociación entre cultura, diferencia, colonia, filiación y ocupación/habitación. *Colere* derivó en habitar (colono) y en cultivar (cultura). Colonia viene de *colonus*, labrador y habitante, y éste de *colere*, cultivar, habitar. En este sentido da cuenta de un fenómeno fantasmático: habitar, ocupar y apropiarse de un lugar que “no es propio” legitimada a posteriori en una filiación y pertenencia de origen (fantasma genealógico<sup>254</sup>). En biología, colonia se define como asociación de organismos que proceden de un mismo progenitor y están claramente unidos entre sí, ocupando de manera continua y contigua el «habitat». Este término que proviene de las ciencias naturales, refiere a la ocupación/colonización de una población en un espacio que garantiza su reproducción y permanencia en el tiempo. Habitar es radicarse, puesto que la continuidad, permanencia y regularidad la da la radicación.

Dos comentarios entonces: “espectro” no es lo mismo que “fantasma” y “espectro” no habita, no ocupa<sup>255</sup>. Se tradujo “hantise” como ocupación espectral, cuando el asedio es lo contrario a ocupación, a “habitación” (en el sentido de ocupar un “hábitat”). Asedio no es residencia, localización, ocupación, permanencia; es itinerancia, no-permanencia. «Itinerancia espectral» es lo contrario a «ocupar», «habitar», « residir».

En el mismo sentido, consideramos pertinente hacer una observación frente a la tesis de que el fantasma es “resto”. Lo que es resto es el espectro, no el fantasma; el fantasma para Derrida está del lado de lo fenomenológico, ideológico, de la representación: el fantasma es una representación. En cambio espectro, al resto, a lo que resiste a la representación/fenomenalización; tiene inscripción corporal. La espectralidad es la espacialidad de lo no representable, de las sensaciones hápticas, de las marcas, de las huellas. Fantasma envía a figuras de la metafísica de la propiedad y de la presencia – a fantasía- a configuración ideológica, a representación-que aparecen y vuelven a aparecer y envía a lo que hay que combatir. En cambio, espectro envía a la esfera de lo sensible, a la huella que ilumina en tanto nos orienta, y que siempre está, como lo que fue y regresa, y como lo “que viene”, lo a-venir, lo que se reivindica. Espectro es resto. Tal como mostraremos más adelante, en varios pasajes derridianos el fantasma es ilusión de Pureza, del Uno presente, es la figura de la Unidad representativa; el espectro, remite al otro ausente, a lo que no se deja ver por el fantasma. Fantasmas son

---

<sup>253</sup> Derrida, J. *Le monologuisme de l'autre*, 1996, p. 83.

<sup>254</sup> Derrida, J. *Ídem*, p. 36

<sup>255</sup> Si bien Jacques Derrida es ambiguo para definir estos términos, tal como lo referiremos más adelante, varios registros que haremos explícitos nos dan pistas para pensar sus diferencias conceptuales y políticas, independientemente de las miles de interpretaciones derridianas al respecto existentes en el mundo. Es una distinción que queremos sostener independientemente de lo que Derrida haya escrito (es ambiguo) o de lo que puedan decir o no los lectores/interpretadores de Derrida que habitan el mundo, los vivos y muertos. Hemos hecho un recorrido de lecturas derridianas tomando en cuenta estos descriptores y no hemos hallado una interpretación con la que identificarnos.

representaciones, estelas de la presencia (de ahí las figuras de las sábanas con que siempre se los dibuja)<sup>256</sup>. Cuando aparecen tienen entidad, están localizados, tienen rostro; en cambio los espectros no tienen rostro. “Fantasma” envía a construcción, representación, fantasía, dominio, imaginación, ilusión; en cambio espectro, es resto, envía a huella, a lo háptico, a aquello que no es referenciable, construible, representable, y por supuesto, calculable y realizable. Tanto fantasmas como espectros siempre regresan, su andar es el regreso. Pero los fantasmas, son el regreso de lo mismo, los “amigos del pasado”; los espectros regresan como “lo otro-de-sí”, los amigos por-venir.

Si bien el mismo Derrida en *De quoi demain* escribe y opone fantasma o espectro y aparecido, los mismos motivos aparecen a lo largo de su obra con sentidos que no son equivalentes, ni aún etimológicamente como el mismo Derrida sostiene. En *Spectres de Marx*, hay un indicio de distinguir espectro de fantasma, definiendo éste como simple simulacro<sup>257</sup>.

Derrida parece ser algo ambiguo respecto de la espectralidad. Para dar cuenta de ella la disemina en cinco motivos distintos, que entendemos refieren a cuestiones muy distintas: *esprit* (espíritu), *spectre* (espectro), *revenant* (reaparecido) y *phantasme/ fantôme* (fantasma). Cuando por ejemplo en *Spectres de Marx* habla de *Revenant* como *spectre* (espectro como (re)aparecido del espíritu)<sup>258</sup> menciona que el reaparecido (*revenant*) es el retorno del espectro (*retour du spectre*)<sup>259</sup>. Así, señala que un espectro es siempre un (re)aparecido (*un spectre est toujours un revenant*)<sup>260</sup>. Esta asociación entre espectro y reaparecido se da para dar cuenta de que el espectro es alguien que vuelve, regresa, de que es “un visitante intempestivo”, como señala De Peretti. El fantasma (*fantôme*) no muere nunca, siempre vuelve. En *Spectres de Marx*, Derrida refiere que “L'esprit, le spectre, ce n'est pas la même chose”, pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral<sup>261</sup>, es decir su estatus de reaparecido (*revenant*). Aquí espectro y reaparecido aparecen como equiparables, lo que le da este status es la carne y la fenomenalidad anexada al espíritu. Simultáneamente en *Le Monolinguisme de l'autre* Derrida escribe de manera continua: “une trace, un spectre, le corps fantomatique, le membre-fantôme”<sup>262</sup>. Aquí asimila espectro y fantasma. Esta asimilación se hace explícita en *De quoi demain*, cuando en la nota al pie menciona: “cada vez me interesa más esa distinción entre

---

<sup>256</sup> Así nos hemos referido junto con Alejandro de Oto en el texto “Rastros, restos y alteridad. Notas epistemológicas”, 2014.

<sup>257</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, 1993, p. 27.

<sup>258</sup> Ídem.

<sup>259</sup> Ídem, p. 25.

<sup>260</sup> Ídem, p. 32.

<sup>261</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, 1993, p. 25.

<sup>262</sup> Derrida, J. *Le monolinguisme de l'autre*, 1996, p. 118.

espectro o fantasma, por un lado, y aparecido por el otro”<sup>263</sup>. Pero en esta obra, a diferencia de las anteriores escinde espectro/fantasma de reaparecido. En esta nota al pie menciona que “espectro” y “fantasma” tienen una referencia a la visibilidad, a la luz. El revenant, en cambio, viene, aparece, regresa. Así, continúa Derrida, “pensar juntos el acontecimiento y la aparición, entonces sería pensar en el aparecido más que en el espectro o el fantasma”<sup>264</sup>. Tomando esta idea podemos **afirmar que cuando hablamos de *differance*, de huella, de advenimiento de la alteridad hablamos de *revenant*: Pero éste puede tener forma espectral o fantasmal. Para nosotros la diferencia crucial está entre revenant/espectro y revenant/fantasma.**

La misma diferenciación se da en el motivo “asedio” (hantise) que Derrida coloca como asimilable a “retorno del reaparecido”. Hay dos formas de asedio, el asedio del fantasma, del delirio, y el asedio de la huella, de la marca. Hay dos formas de advenir, de volver, de visitar imprevisiblemente, de asediar, de frecuentar. Lo carnal, está del lado de lo estrictamente espectral, de la sensibilidad, de la física (el espectro se expresa carnalmente, su expresión es física); en cambio lo fenomenológico, como lo ontológico, está del lado de lo fantasmal, en cuanto representación/ilusión/fantasía ideológica (el fantasma se expresa en la imagen/representación). El espectro puede volver como ilusión, como fantasía, como imagen, como fenomenalidad; o puede volver como huella, como sensación. Y hay huella, marcas que no desaparecen nunca. El resto es eso, una marca que no es fenomenalizable a la vez que no desaparece, como el ombligo. Es decir que espectro y fantasma no son lo mismo. Hay dos formas de espectralidad, hay dos formas de presencia-ausencia, como figuras del advenimiento, del retorno, del regreso, de la “presentación”, de lo desaparecido.

Como ya mencionamos, Derrida refiere a fantasma con tres términos diferentes: *Fantasme*, *fantôme* y *revenant*. En cambio el resto “es lo que está más allá de todo fantasma”<sup>265</sup> y aquí agrega, de la firma, del nombre propio, de lo nombrable, de la idealización, es decir de lo representable. La copia de la copia como *phantasmata*. Aquí claramente coloca el fantasma en el orden de la representación, de la apropiación, que es un orden completamente diferente al del espectro, del resto, de la huella.

En *Le Monologisme de l'autre* habla mucho más de fantasma como *phantasme* y menos de *revenant* y *spectre*. Ello queda expresado en frases como “L'imagination comme phantasia et lieu du phantasma... (l'imagination (phantasmatique)”<sup>266</sup>, “images d'images, des phantasmes”<sup>267</sup>,

---

<sup>263</sup> Derrida, J. *Y mañana qué*, 2009, p. 173.

<sup>264</sup> Ídem, p 173.

<sup>265</sup> Derrida, J. *La vérité en peinture*, 1978, p. 249.

<sup>266</sup> Derrida, J. *Le Monologisme de l'autre*, 1996, p. 105.

“phantasme généalogique”<sup>268</sup> y “le phénomène comme phantasme” (...) “l’affinité sémantique et étymologique associe le phantasme au phainesthai, à la phénoménalité, mais aussi à la spectralité du phénomène”<sup>269</sup>. Dice, “Phantasma, c’est aussi le fantôme, le doublé ou le revenant”<sup>270</sup>.

Hay una asociación entre genealogía y fantasma. Derrida nos habla de la genealogía como historia de fantasmas, lo que llama monogenealogía o genealogía filológica. En *La vérité en peinture (La Verdad en pintura)* (1978) hace mención a la metáfora del cuadro de Van Gogh, indicando la imagen de los zapatos desatados: esos cordones desatados, sin dueño visible, hacen ruido, así como están, desatados, como aparentemente vacíos, a los que haría falta “volver” a atar, a “restituir” su lugar de “atados” y “atribuir” a un dueño/portador, a un “yo originario”. Los zapatos tienen que estar atados, sujetos y provistos de un portador. Aquí se introduce la otra figura del fantasma: el reaparecido, la idea de volver a atar. Aquí fantasma se muestra como el reaparecido: la restitución/devolución/reapropiación de la unidad, de la dualidad, de la oposición, del par con atadura como la operación fantasmática (fantômatique), que es el fantasma genealógico, el fantasma fenomenológico.

Derrida se pregunta: los zapatos ¿son el fantasma de Van Gogh? o bien son ellos mismos fantasma, tienen, algo de fantasma, son el lugar propicio para tener, hacer volver (faire revenir), tomar o retener el fantasma?<sup>271</sup> <sup>272</sup>. Esos zapatos desanudados, desatados del sujeto (del portador, propietario, signatario, autor) y desatados de sí mismos -puesto que los cordones están desatados-; esos cordones sueltos, cual errantes, agreden, asustan al fantasma de la unidad, del prójimo-próximo, del sedentario atado/arraigado. Esos zapatos no pertenecen, no están ni presentes ni ausentes, simplemente hay unos zapatos dice Derrida; hay ahí restancia (*restance*) porque la restancia no es presencia substancial<sup>273</sup>, es lo que resta que se resiste a la restitución de cualquier totalidad. A través de la metáfora de la pintura de Van Gogh, Derrida nos presenta una propuesta analítica. Seguido de la pregunta por los fantasmas, Derrida si refiere al análisis espectral (analyse spectrale), ese que piensa desde la desligazón, que no va por el camino del par: porque los zapatos están desatados, el par se separa dice Derrida, y este es el lugar del espectro de posibilidades (spectre de possibilités) y de la posibilidad de los espectros (possibilité des spectres), como todo aquello que resta, acecha abierto a la sintaxis de todos los espectros<sup>274</sup>.

---

<sup>267</sup> Ídem, p. 135.

<sup>268</sup> Ídem, p. 37.

<sup>269</sup> Ídem, p. 48.

<sup>270</sup> Ídem, p. 48.

<sup>271</sup> En toda la oración Derrida utiliza el término “fantôme”.

<sup>272</sup> Derrida, J. *La vérité en peinture*, 1978, p. 427.

<sup>273</sup> Ídem, p. 313.

<sup>274</sup> Ídem, p. 427.

En el seminario *La bête et le souverain* (*La bestia y el soberano*) (volumen I) habla de *phantasma* en el sentido de reaparecido (en sentido griego) y de fantasma en sentido psicoanalítico (ejemplo de que el tótem corresponde a un fantasma). En el *Seminaire La bête et le souverain* (*La bestia y el soberano*) (volumen II) es clara la asociación que establece entre soberanía/poder y fantasma. Dice “esa autonomización maquinizadora y automatizadora (...) no carece de relación, por lo menos analógica, con lo que se denomina la soberanía, o al menos con el poder de su fantasma, con el fantasma mismo, con el poder como fantasma, con la fuerza del fantasma que impone lo mismo al otro, con una omnipotencia de autodeterminación incondicional”<sup>275</sup>. Más adelante asocia fantasma con imaginación y fantasía, cuando se pregunta “¿qué quiere decir fantasma, phantásma, reaparecido, fantasía, imaginación, imaginación fantástica?”<sup>276</sup>.

En el seminario *La bête et le souverain* (*La bestia y el soberano*) (volumen II) fantasma aparece identificado con “logos”, dice, el logos mismo es el fantasma; es el origen, el recurso y la formación del fantasma. Por eso dice no hay propiamente dicho una “lógica de lo espectral” o una “lógica del fantasma”, porque la lógica del fantasma resiste y disloca al logos, porque precisamente su propuesta es pensar los fantasmas, los espectros y los reaparecidos (aquí distingue “fantasma espectral” de “reaparecido”) más allá del logos<sup>277</sup>. En esta misma obra expresa una asociación entre fantasma y acontecimentalidad<sup>278</sup>, la acontecimentalidad en el sentido de “evento” depende de lo fantasmático, pertenece al orden de lo fantasmático, a la vez que el fantasma se define como un acontecimiento psíquico.

En ocasiones *revenant* aparece traducido como espectro pero Derrida claramente los diferencia. *Revenant* no puede traducirse sólo como espectro: puede figurarse como espectro o fantasma, como así tampoco *revenance* es sólo espectralidad porque puede figurarse también como fantasmaticidad, fantasmagoría o fantología, refiriéndose con ello al acto de restituir, hacer volver, ligar, sujetar, producir un acontecimiento. En estos planteos Derrida no habla de “spectre” sino de “fântome”. Tanto *revenant* como *spectre* y *hantise* pueden tener forma espectral o forma fantasmal. Pero reaparecido estaría más del lado de lo fantasmal, el reaparecido es una imagen, una representación, un delirio, una obsesión que regresa y regresa como totalidad, como imagen de individualidad, la fantasía de un yo unificado y reunido consigo mismo.

En *Espectros de Marx* y en *El monolingüismo del otro* queda clara la diferencia entre espectro y

---

<sup>275</sup> Derrida, J. *Seminario La bestia el soberano*, 2008 [2001-2002], p. 112.

<sup>276</sup> Derrida, J. *Ídem*, p. 219.

<sup>277</sup> Derrida, J. *Seminario La bestia el soberano*, 2010 [2002-2003], pp. 234-235.

<sup>278</sup> “Acontecimentalidad” no en el sentido derridiano de advenimiento sino en el sentido teleológico de evento que Derrida busca deconstruir. A lo largo de la tesis sostenemos la distinción fantasma/acontecimiento como evento y espectro/acontecimiento como advenimiento.

fantasma, entre lógica del espectro y lógica del fantasma. Derrida habla de “una crítica del fantasma, donde homologa este término a axioma de la pureza” (critique du phantasme ou de l'axiome de la pureté)<sup>279</sup>. En *Spectres de Marx* distingue la lógica de lo espectral -en tanto pensamiento deconstructivo de la huella- de los efectos de fantasma -en tanto simulacro e imagen sintética-. Así, nos habla de “logique spectrale”, de “la pensée déconstructrice de la trace” y de “les effets de fantôme, de simulacre, d'«image synthétique” señalando que la lógica espectral rige también los efectos de virtualidad, de simulacro, de «trabajo del duelo», de fantasma, de (re)aparecido<sup>280</sup>. También habla de Estados-fantasmas (États-fantômes)<sup>281</sup>. Sin embargo hay apartados donde se refiere a la “espectralidad del fantasma” (spectralité du fantôme)<sup>282</sup> y al “*fantôme* ou *revenant*, sensible insensible, visible invisible, le spectre d'abord nous voit”<sup>283</sup>.

**El análisis espectral es una sintomatología, la cual también puede expresarse en dos formas distintas:** el síntoma puede ser un fantasma (un delirio) o puede ser un espectro, una huella (un temblor, una hipertensión, una erupción, toda marca que aparece de improviso). Fantasma es genealogía, filiación, fenómeno, axioma de la pureza, representación, ideología, política, unidad, “yo”, oposición, par, miembro-órgano, propiedad, sedentarismo, arraigo; fantasma porque es una ilusión, una fantasía. A este tipo de “proyecciones” Derrida se refiere de manera asimilada como categorías patéticas, fantasmáticas, ideológicas, políticas. El análisis espectral como aquello que resta, según la restancia, desafía la distinción, entre Uno y Lo Otro, entre un Par, como el a par de zapatos de Van Gogh. La relación de asedio (hantise) que trabaja lo desaparejo (lo desatado) desafía las oposiciones, los pares de categorías. “Porque un par anda con oposiciones simétricas, armoniosas, complementarias, dialécticas con un juego regulado de identidades y diferencias... dejemos aquí el espectro de lo impar, dice Derrida”<sup>284</sup>. Así queda bien clara su posición respecto al motivo del fantasma del par oposicional atado-localizado y al motivo del espectro de lo impar desatado-errante. “Fantasma” remite al pasado, ese que se aparece, se reproduce como monumento, como anticuario<sup>285</sup>; espectro, remite al por-venir, a los amigos por venir, a la novedad, la innovación, la creación.

En este sentido, y otra diferencia con fantasma, es que espectro refiere a luz<sup>286</sup>, a apertura, a posibilidades, a diversidad/amplitud, a infinitud. El espectro refiere también al secreto, a la

---

<sup>279</sup> Derrida, J. *Le monolingüisme de l'autre*, 1995, p. 78.

<sup>280</sup> Derrida, J. *Politiques de l'amitié*, 1994, p. 126.

<sup>281</sup> Derrida, J. *Politiques de l'amitié*, 1994, p. 137.

<sup>282</sup> ídem, p. 150.

<sup>283</sup> ídem, p. 165.

<sup>284</sup> ídem, p. 431.

<sup>285</sup> En el sentido de que la historial monumental y el anticuario son configuraciones fantasmales.

<sup>286</sup> No en el sentido de la metafísica heliotrópica sino en el sentido cercano a *Lichtung* de M. Heidegger y al concepto de espectro según la física, desarrollado por Ruiz Cárdena y Torralba (2003).

ausencia, al olvido y a la alteridad radical y Derrida le da un estatus estructural. El espectro refiere a lo estructuralmente secreto; a la posibilidad estructural del injerto, a la inconsciencia estructural. “Espectro” es la forma del resto, del rastro, de la huella; envía a la sensibilidad, al universo de lo sensible: luces, sonidos, remolinos, ondas, ráfagas de viento, murmullo, gritos, tartamudeo, temblor, suspiro, silencio, estremecimiento, restos. Así, una “espectropolítica” o una “microfísica del espectro” implica deslindar, diseminar lo que resta irrealizable, diferenciable, calculable en las rutinas nómades. Es una manera de entender la vida, la vida en común como pervivencia.

La espectralidad refiere a la a-re-presentatividad fenomenológica. La espectralidad tiene una dimensión espacial/mundana (es no-aquí mismo) y una dimensión temporal/histórica (el no-ahora mismo); envía a cualquier más allá, de este tiempo y de este espacio en su carácter de presente, de ontología. El espectro, como figura epistémica envía a la otredad en su irreductible diferencia presente y en su alteridad radical: a la presencia viva de la ausencia. Por tanto, no refiere al a esfera de la representación, todo lo contrario. Envía al universo de lo háptico, como marca, huella y síntoma (histórico y psíquico). “Espectro” es la huella que se resiste a a) ocupar un lugar, a habitarlo, dominarlo, a apropiarse de él de manera constante y presente; b) ocupar un lugar en la oposición como diferencia/referencia absoluta; c) disponer, a apropiarse del lugar, de aquello que ama (se halla destinado a desearlo).

Tanto espectro, fantasma como reaparecido refieren al universo de lo presente-ausente, vivo-muerto, pero este universo refiere a la vez a dimensiones u órdenes muy distintos: la huella y el delirio. Consideramos central esta distinción porque más allá de sus diferentes motivos a los que se asocian, Derrida conecta la cuestión del fantasma con el colonialismo. Derrida define el colonialismo como proceso de construcciones político-fantasmáticas. En este sentido “fantasma” es algo que hay que combatir; en cambio espectro, a algo que hay que amar y que tiene que ver con la restancia, lo que se resiste a lo colonial, a la apropiación. La espectralidad se vincula con la vitalidad y la intensidad de lo viviente, con la luz, con el amor. Es decir, es una energía potente.

Con todo, la pregunta por los espectros es una pregunta por la vida, por lo viviente pero desde otro estatus: como perviviente, por fuera de cualquier ontologización y reducción a “pura presencia”. Y porque es una pregunta por la vida es también una pregunta por la comunidad, por nuestro vivir en común como vivientes, por el vivir en común de lo viviente. Lo que está claro es que “vida” envía a la cuestión de la comunidad, pero también a la cuestión del espectro, porque es vida-en-común y resto: si hay algo que cualifica a lo viviente es que es vivir en común, como resto de “otro”, presente-ausente. En este sentido, la espectralidad es la espacialidad de lo político, de la *communitas*

La deconstrucción, como programa epistemológico y metafísico, tiene una historicidad y múltiples formas de expresión (gramatología, diseminación, espectrología, filolítica, pensamiento animal). La deconstrucción como modo de estar en el pensamiento –así definido por Mónica Cragolini<sup>287</sup>– es una **forma específica de genealogía** (la filolítica); es experiencia de destrucción-de presupuestos, instituciones-; es **política**, una política de la amistad basada no en la asimilación, la apropiación de la alteridad, del sentido, de los otros, sino basada en la desapropiación, en una dinámica que no localiza, individualiza, asimila sino que mantiene al otro como otro, distante, lejano, asediante, inapropiable en una relación espectral.

La deconstrucción refiere a un radical cuestionamiento del problema de la vida y la muerte, a la apertura de una experiencia de ética y comunidad, una experiencia del don y la amistad así como de la afinidad con cierto espíritu mesiánico y la indestructibilidad de la justicia.

La deconstrucción es una manera de entender lo político y la política. Como espectropoética es una melancología: la melancolía como política de relación. Como experiencia, es una experiencia de la desapropiación, experiencia de lo infinito, experiencia colonial; como política de relación, es una relación de no-relación, disociación, melancología; como memoria, es una memoria de lo que no sucedió, de lo que no produjo evento, una memoria del resto. La deconstrucción es un modo de estar en el mundo, un modo de vida.

Tal como lo ha señalado Lisse, hay “deconstrucciones” puesto que la deconstrucción no es un método ni un aparato sistémico (todo método implica reglas que un sujeto debe aplicar a un objeto) sino que afecta a todas las estructuras y fundaciones de Occidente<sup>288</sup> a las cuales desafía. Con este sentido a-metódico y a-sistémico, Derrida nos ha invitado a reflexionar no en términos de encadenamiento de “categorías” y “conceptos” sino en “motivos” y “motivaciones”. Un sistema de pensamiento no es un conjunto constituido de términos, de conceptos, mas bien, de motivos, temáticas y lo que se viene a llamar “términos” no son átomos sino “hogares de condensación económica”, hogares de cruzamientos históricos y sistemáticos<sup>289</sup>, lugares de tránsito obligado para un gran número de marcas que no dejan de propagarse, y que pueden producir efectos conceptuales o nominales. Con motivo, alude a dos cuestiones: lo que justifica la existencia de algo, lo que mueve algo, que tiene la virtud de mover algo y también la figura que se repite, que forma un dibujo pero que no tiene forma cerrada, que se repite y desarrolla con distintas formas, que en la repetición altera, mueve. Envía a repetición/iterabilidad. Motivo entonces porque no clausura, no ocluye una opción, una totalidad sino que se desplaza y difiere y motivación puesto

---

<sup>287</sup> Cragolini, M. “Prólogo”, 2008.

<sup>288</sup> Lisse, M. “Deconstrucciones”, 2002.

<sup>289</sup> Derrida, J. *Posiciones. Entrevista con Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta*, 1977 [1967].



que se inscribe por fuera de la lógica del interés, del cálculo, del cálculo de interés. Por ello la tarea interpretativa deconstructiva o filológica no tiene pulsión genealógica, no busca reconstruir un sistema y clausurarlo en una forma, más bien recorrer bordes, silencios, dislocaciones, secretos, intentando traer marcas figurativas.

Puesto que según Derrida nunca se trata de un enfrentamiento sino de una jerarquía y orden de subordinación<sup>290</sup>, la deconstrucción no puede limitarse a una inmediata neutralización, más bien se expande hacia una inversión de la oposición y un desplazamiento del sistema: desplazarse del lugar del sistema oposicional como trama epistémica. Esta inversión y desplazamiento constituyen la condición de intervención de la deconstrucción en el campo de las oposiciones que critica, y que Derrida reconoce también como un campo de fuerzas no-discursivas. Y en la medida en que no existen conceptos metafísicos por sí mismos, sino en razón de su articulación conceptual, hay un trabajo sobre sistemas conceptuales. La especificidad de la deconstrucción radica entonces en invertir y desplazar un orden conceptual y el orden no conceptual al que se halla articulado. La intervención en el campo histórico es efectiva cuando se mantiene el término y se desdobra el sistema conceptual. Esa manutención, esa persistencia es según Derrida precisamente lo que resiste a la organización de fuerzas dominante, que siempre ha constituido y constituye el resto, separado de la presencia (del ser) del campo, e irreductible a la fuerza dominante que organiza la jerarquía, el campo histórico constituido. Mantener esa estructura de injerto, como operación diseminante separada de la presencia (del ser) es indispensable para la intervención efectiva en el campo histórico constituido.

La deconstrucción, si la hay, no es una crítica y menos aún una operación teórica o especulativa metódicamente realizada por alguien. Sino que, si la hay, tiene lugar como experiencia de lo imposible, como interpretación genealógico-desconstructora<sup>291</sup>. La deconstrucción no es cualquier crítica ni mero cuestionamiento. Si es que es una crítica, la deconstrucción se delinea como crítica del fantasma, y en este sentido también se delinea también como una sintomatología, una “sintomatología deconstructiva” que revela al acontecimiento filológico, a la decisión/intención en tanto fantasma/síntoma.

Así como la deconstrucción no es un sistema, un método, tampoco los itinerarios que pueden identificarse entre su escritura son ni términos, ni conceptos, ni categorías sino más bien marcas, figuras o como él mismo lo llamó, “motivos”. En lo siguiente, la tarea creativa fue armando unas trayectorias que colocan en sus pliegues y repliegues motivos que no envían de ningún modo a

---

<sup>290</sup>Derrida, J. “Signature, événement, contexte”, 1971 [1967].

<sup>291</sup> Derrida, J. *Résistances de la psychanalyse*, 1996, pp. 82-83.

ninguna ontología. Los motivos derridianos son el nombre de lo imposible en cualquier sistema lógico-conceptual, no pueden dar una definición, un cierre semántico sino que son marcas que abren el pensamiento más allá de lo describable, representacionable, decible: deconstrucción, fantasmas, espectros, secreto, motivos, huella/marca, ausencia radical, destitución, asedio, impoder, resto, restancia, balbuceo, temblor, son todos ellos motivos que llevan tras de sí la pluralidad radical que hace que no puedan darse ningún estatuto categorial, totalizador, ni conducirse a ninguna ontología; más bien derivan desde un “entre” a cualquier “entre”.

La deconstrucción es un modo de situarse en el pensamiento, en el mundo, en el vivir: el asediante. La deconstrucción es un modo de vida.

## **CAPITULO II. GENEALOGÍAS DEL RESTO. JACQUES DERRIDA, MICHEL FOUCAULT Y RE-VISITAS A LA CRÍTICA DECOLONIAL PARA PENSAR EL DOMINIO DE SABER ETNOLÓGICO.**

Toda formación de un “colectivo” en tanto totalización envuelve una operación genealógica, y por el mismo motivo, coloca en el centro de problematización a las “políticas de relación” y a las “formas de memoria”, tanto en el ámbito de la propia práctica intelectual y de las configuraciones de saber como en el ámbito de las formaciones jurídico-políticas en las que se forman los marcos de legitimidad de institucionalización de la multiplicidad étnica. El mismo proceso de “diferenciación étnica” en ambas dimensiones, teórica y jurídico-política hace de la vida-en-común un cuerpo individual, un sujeto constituido de acuerdo a patrones y criterios bien específicos demarcados por la lógica colonial/moderna.

Identificar la escritura etnográfica de primeras décadas de siglo XX en el marco de los registros coloniales y el de las configuraciones contemporáneas, teóricas y jurídico-políticas de la etnopolítica, vinculadas a las matrices del pluralismo cultural neoliberal, como dos momentos críticos, como dos “estructuras de la coyuntura”, implica reconocerlos como “dominios de saber”, como “totalizaciones” a la vez que una red de fuerzas organizada en una jerarquía y orden de subordinación. Estructurado desde la episteme moderna, en tanto que “evento presente” e “individualidad presente”, nuestro análisis apunta, siguiendo la propuesta derridiana, a un movimiento de su “destotalización”<sup>292</sup>. La genealogía en sentido foucaultiano, en tanto genealogía de la subjetivación provee un marco para un solo registro/trayectoria, el de la trayectoria de la comunalización; la genealogía filológica que propone Derrida explora lo que hay de resto, lo que no eventualiza como “sujeto personal”, lo que no comunaliza y/o des-comunaliza.

La propuesta analítica es la de realizar registros locales desde un «cuadro de referencia situacional» en el marco de un enfoque procesual y microfísico “eventualizamos”<sup>293</sup> la etnicidad tanto por el itinerario que marca la gubernamentalidad<sup>294</sup> como así también por fuera de sus límites. La gubernamentalidad es una situación en la que la gestión de la diferencia cultural étnica vuelve a tornarse, si bien de manera reconfigurada, un asunto científico y un asunto de Estado, un

---

<sup>292</sup> Como desarrollaremos en los capítulos que siguen, la modernidad totaliza el dominio de saber etnológico, lo eventualiza en tanto “evento presente” presentándolo como una “individualidad presente”, homogénea a sí misma. Este principio es lo que la deconstrucción busca desarmar.

<sup>293</sup> Esta idea es desarrollada por Eduardo Restrepo en el artículo “Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault” (2008).

<sup>294</sup> La palabra “etnogubernamentalidad” es propuesta por Guillaume Boccara (2007).

problema de saber-poder, y que a modo de hipótesis, constituye una forma de «individualización», de «diferenciación ontologizada», disponiendo parámetros jurídico-políticos y normativos universalizantes restrictivos y excluyentes de muchos criterios y rutinas nativas.

No hay otra forma de pensar las relaciones que teje este marco que no sea histórica, por cuanto los procesos de colonización, que se actualizan y reconfiguran en el presente con nuevas figuras, dejan su “huella”. En esta dirección delimitamos la etnopolítica como unidad de análisis, propiciando un abordaje genealógico/arqueológico, en el modo en que lo han sugerido Restrepo y Castro-Gomez pero anexando a la vez la propuesta de lectura genealógica filológica derridiana<sup>295</sup> (por cuanto constituyen dominios históricos marcados por la articulación de diferentes trayectorias, unas más legítimas, más visibles, más públicas que otras). Por “etnopolítica” entendemos la red constituida por actores indígenas y no indígenas, en la que se articulan y realizan de manera específica posiciones subjetivas construidas en el seno de formaciones discursivas específicas, constituyendo circuitos colaborativos diferenciados. Como todo campo histórico constituido, delimita y es delimitado por una red de fuerzas organizada en una jerarquía y orden de subordinación sujeta a la trama colonial de la modernidad<sup>296</sup>.

La propuesta apunta no sólo a la exploración de las formas plurales de prácticas de saberes (a los aspectos epistémicos/representacionales/discursivos) sino también al registro de las múltiples políticas de vida, de formas de vida-en-común: tanto las formas de concebir la vida-en-común como las formas de vivenciar la vida-en-común. Nos motivan particularmente aquí los planteos de Guattari<sup>297</sup> sobre la ecosofía social, en cuanto que se focaliza en la dimensión social y mental, en la micropolítica de las prácticas específicas de ser-en-grupo (pareja, familia, trabajo) y en el modo de pensar esas relaciones, en las nuevas prácticas de formación del inconsciente y de la sensibilidad (micropolíticas del deseo).

Se hace presente una definición de la “etnicidad” como “dominio de historia”<sup>298</sup> es decir, un sistema de códigos particulares resultado de la abstracción/totalización por parte del agente del devenir histórico; una articulación de prácticas, instituciones, normas, roles y saberes específicos que se hayan regulados por una trama particular. Esta delimitación conceptual, introduce la dimensión acontecimental: estamos pensando la etnicidad en tanto acontecimiento, la especificidad/relatividad etnológica del acontecimiento. Hay muchas formas de genealogías, muchas formas de memorias. Las “anti-historias” como las llama Lévi-Strauss al referirse al

---

<sup>295</sup> Katzer, L. “Márgenes de la etnicidad. De fantasmas, espectros y nomadológica indígena”, 2015a.

<sup>296</sup> Katzer, L. “La colonialidad etnopolítica entre sus restos. Lectura desde la espectropoética”, 2014.

<sup>297</sup> Guattari, F. *Les trois ecologies*, 1989.

<sup>298</sup> Katzer, L. “Márgenes de la etnicidad. De fantasmas, espectros y nomadológica indígena”, 2015a.

pensamiento salvaje, no domesticado por la lógica moderna sobre la base de entender el conocimiento histórico como un aspecto del pensamiento domesticado<sup>299</sup> o la “contra-historia” de Foucault<sup>300</sup> que refiere al discurso y práctica histórica que rompe la continuidad-unidad que marca el discurso histórico clásico, en tanto categorías epistemológicas para dar cuenta de destotalizaciones es una, y solo una dimensión de exploración: “anti” u “contra” designan lugares de oposición dentro de un sistema conceptual y dentro de un dominio de historia. Aquí nos apartamos de las anti o contra y reflexionamos sobre la historia-resto, la memoria espectral, que es aquella que se resiste al lugar en esa oposición, en esa morada; es lo que resta en el sentido de irreferenciable, totalizable, dominable.

La lectura espectralógica del acontecimiento trata de desarmar su estatus clausurante de “todo”, de “totalidad”, que lo liga a individualidad presente. Entonces más que “dominio” saturado de presencia, absolutamente disponible y apropiable, delimitamos a la etnicidad como un desierto asediado y colonizado simultáneamente, de múltiples maneras y a través de diferentes itinerarios.

Es decir que el itinerario que siguen las reflexiones que presentamos sitúa por un lado las formas epistémicas diferenciadas de estructurar y pensar la “diversidad étnica” y por otro las formas diferenciadas de genealogías a las que responden. Esto supone por un lado la identificación de la multiplicidad de itinerarios étnicos (y no sólo el itinerario de subjetivación/comunalización y sus resistencias) y por otro, la valoración no sólo de lo representacional sino centralmente de lo vivencial<sup>301</sup>.

### **“Resto” como matriz epistemológica**

Hay un supuesto naturalizado y arraigado en el sentido común así como en buena parte del imaginario académico, que “resto” es porción de una “cosa” que “queda”, que permanece “presente” como pedazo de una unidad mayor que ya no tiene existencia, de una “cosa” mayor “muerta”. En una semántica muy diferentes, Los pensadores del “resto” señalan todo lo contrario, enfatizando su carácter de huella (y no de cosa) su carácter “circulante” y fundamentalmente su

---

<sup>299</sup> También llamado por Lévi-Strauss “conocimiento intersticial” definido por el autor como el conocimiento que busca superar las discontinuidades originales, reducir las separaciones y disolver las diferencias por medio de la vinculación de los objetos entre sí, *La pensée Sauvage*, 1962.

<sup>300</sup> Foucault en *Il faut défendre la société* (1976) se refiere a “contra-historia” como un nuevo tipo de discurso y práctica histórica que ya no se arma como conjunto-unidad, sino que disocia la unidad soberana, la unidad de la ciudad, de la nación, del Estado, y aparece como heterogeneidad, como violencia, como relación de fuerzas, como historia de la lucha de las razas.

<sup>301</sup> Ya mencionado hace más de medio siglo por Levi-Strauss, al referirse a que la estructura en etnología corresponde tanto al orden de lo «vivido» como al orden de lo «concebido», como ser el mito, la religión, las ideologías políticas, esta valoración no resulta ser tan ponderada en los estudios étnicos contemporáneos.

carácter “vital”, de “perviviente”, reconociéndole un valorable potencial teórico-político.

Ya hemos señalado que dos grandes referentes de la teoría etnológica clásica, como son Bronislaw Malinowski y Claude Levi-Strauss (que no podemos ubicar como “pensadores del resto” puesto que están más preocupados por los modos de integración entre estructura y acontecimiento, entre función y totalidad) algo anticiparon en *La pensée sauvage* de Levi-Strauss (1962) como en *Myth in primitive Psychology* de Malinowski (1926) aludiendo positivamente al motivo “residuo”, el cual dista de lo que sus contemporáneos etnógrafos colocarían como “degeneración”<sup>302</sup>. Si ambos autores reconocen en el mito una fuerza vital (uno en un sentido emocional-pragmático; otro en un sentido cognitivo-epistémico) y una condición de “residuo”, se está identificando al residuo como una fuerza vital, equiparable a la idea derridiana de “invención”. A la vez que en estas consideraciones los autores marcan la relevancia del mito en tanto construcción genealógica, en su carácter retrospectivo y vivo, se le da también un valor vital a la genealogía, reconociendo que ella “no es crónica de pasado muerto”<sup>303</sup> sino que da cuenta de experiencias pasadas que perviven, subsisten y “retornan” parcialmente vivas.

Si bien Levi-Strauss está más preocupado por los modos de integración entre estructura y acontecimiento, en el marco de una problemática propia de la época que es la de su “integración”, el de la integración del devenir (contingencia) a la estructura<sup>304</sup> y aparentemente reduce lo acontecimental a lo factual, la fórmula del bricolage que propone introduce la dimensión “espectral” del acontecimiento<sup>305</sup>. El bricolaje es para el autor la elaboración de conjuntos estructurados a partir de restos, de residuos de acontecimientos de “testimonios fósiles de la historia”<sup>306</sup>. Desde el modelo del bricolage lo que se crea, lo que deviene y se estructura, es irreductible a su individualidad presente. Más aún, la vitalidad, el potencial creativo radica en el resto, en eso que sobrevive, en la supervivencia de lo que devino, y que como pedazo, trozos devinieron como ruptura, como efecto de ruptura. Si hay totalización –como operación lógica- dice, esta es posible desde una destotalización, por tanto, en esta idea, muestra el carácter de irreductible del todo, de la estructura a “individualidad presente”. Es decir, se reconoce la dimensión residual a la vez que el carácter de creativo del resto, lo que hay de muerto, en lo vivo presente.

---

<sup>302</sup> Katzer, L. “Bio-poéticas y bio-políticas coloniales. Una Arqueología del saber etnológico/etnográfico”, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 2016b, p. 107.

<sup>303</sup> Malinowski, B. *Myth in primitive psychology*, 1926, p. 52.

<sup>304</sup> Levi-Strauss, C. *La pensée Sauvage*, 1962, p. 59.

<sup>305</sup> De ahí en más, y puesto que la preocupación analítica de Lévi-Strauss es la de las lógicas práctico-teóricas que rigen la vida y el pensamiento de las “sociedades primitivas”, el esfuerzo se halla volcado hacia el “descubrimiento” de la estructura, de la lógica, de los principios lógicos (que el autor identifica con la oposición) a través de los cuales esos restos, pedazos, trozos son estructurados y a los que sirven.

<sup>306</sup> Levi-Strauss, C. *La pensée Sauvage*, 1962, p. 43.

Siguiendo la semántica del resto, hay cierta resonancia de esta idea de bricolage en los motivos de “más allá”, de “entre-medio” de las que nos hablan Derrida y Bhabha<sup>307</sup> como lugares de dislocación, desontologización de sujetos, referentes, contextos, de pasado y presente. El resto, la huella, trasciende cualquier oclusión, cualquier representación o referencia de cualidad “presente”, cualquier ontología del espacio-tiempo. En este sentido también, tanto en el lenguaje derridiano como en el de Bhabha, esta dislocación coloca en crisis cualquier categoría de hogar como lo más propio de sí, desnudando su extrañeza, su extranjería.

Bhabha, al igual que Derrida, introduce motivos, planteos, interrogantes que buscan precisamente desnaturalizar, deconstruir la misma idea de objetivación, de localización, ubicando la cuestión de la cultura en el “más allá” (au-delà), en el “entre-medio” (in-between), en el “intersticio”. El “más allá” como espacialidad reflexiva es el lugar de la deslocalización espacial y temporal; no remite a un horizonte nuevo, ni a la superación de un pasado, ni a una relocalización: es un lugar de tránsito entre todos esos lugares en espacio y tiempo; es un modo de intervención en “el aquí y el ahora”. Reenvía a la exploración permanente, a la incertidumbre. Se refiere al “más allá” de la ontologización-objetivación, más allá de las narrativas de las subjetividades originarias iniciales, al entre-medio de ellas, y concentrarse en los momentos/procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales.

El más allá es un encuentro con lo nuevo, exigido por la obra fronteriza de la cultura, que no se presenta como continuum ente pasado y presente sino de novedad, de nuevo como acto de traducción cultural: el lenguaje del espectro de otras voces e historias de los colonizados. Reconfigura el pasado como un espacio “entre-medio” contingente, que innova e interrumpe el presente<sup>308</sup>. Así, dice Bhabha, el crítico, debe leer los pasados no dichos, no representados, que habitan el presente histórico<sup>309</sup>, debe analizar los modos discursivos que están más allá del control, de la representación escénica.

La articulación del pasado y el presente en tanto “novedad” es para Derrida la posibilidad de la “invención”, en su sentido deconstruido, es decir, no en su sentido teleológico, como la creación de una existencia o un mundo como conjunto de los existentes sino en tanto “in-venire”, en tanto marca imprevisible e incalculable del advenimiento del otro, del porvenir, que asedia como

---

<sup>307</sup> En este punto, hay muchas coincidencias entre Derrida y Bhabha, en las ideas comunes de traducción, “más allá”, espectro, extrañeza en el hogar, crisis de la definición de hogar como lo “propio”, y en la crítica a la ontología del espacio-tiempo/presente-representado.

<sup>308</sup> Bhabha, H. K. *The Location of Culture*, 1994, p. 24.

<sup>309</sup> Ídem, p. 29.

posibilidad imposible puesto que circula “más allá” de las convenciones y reglas institucionales<sup>310</sup>. Inventar dice Derrida “sería entonces “saber” decir “ven” y responder al “ven” del otro”, como paso destinado a dejar venir, invenir al otro a partir de la desconstrucción de una estructura conceptual e institucional de la invención<sup>311</sup>.

Así como Derrida habla de la desconstrucción como experiencia, la experiencia misma como posibilidad de desconstrucción, Bhabha habla de la vivencia de la extrañeza, la misma experiencia de extrañeza, de existencia fronteriza, intersticial que caracteriza la poscolonialidad, de la supuesta “pérdida” de absolutos, que pone en cuestión el lugar desde donde se habla de lo político, la esfera pública misma, y las oposiciones esencializadoras de los absolutos; esa misma experiencia que trama el “lenguaje” de las recientes crisis sociales desencadenadas por historias de diferencia cultural, de movilidad, de dislocación de pretendidas comunidades nacionales o de culturas nacionales homogéneas. La articulación ambulante y ambivalente de este entre-medio marca un límite enunciativo de espectros de otras voces-historias que comienzan a presentarse más allá de los universalismos etnocentristas y sus límites representacionales.

La intersticialidad es el ámbito del sujeto, que se hace y narra desde la externalidad del interior; es la perspectiva que introduce en la subjetividad una referencia radical y anárquica al otro, dice Bhabha. El entre-medio es el terreno de la recreación y cuestionamiento de mundos sociales. El “intersticio” es el solapamiento y el desplazamiento de los dominios de la diferencia, y por ello mismo pertenece a la poética del espectro: el espectro no reside, no localiza, sino que merodea. La intersticialidad y la espectralidad se corresponden en lenguaje de Deleuze y Guattari (1980) con el devenir sin ser; es vida, más allá y más acá de la colonialidad y sus operaciones de estriaje; son condiciones donde no hay posibilidad de apropiación, donde no hay objetivación ni consumación identitaria, ni conceptual ni política al mismo tiempo que abren el espacio de lo político en devenir, en diferencia diferida y no absolutizada. Entonces, el acontecimiento desde esta perspectiva, es irreductible a individualidad-actualidad presente.

A través de la idea de acontecimientos vividos “indirectamente” y su inscripción en la genealogía, Pollak<sup>312</sup> ya anticipa también exploraciones de la dimensión no presente de lo acontecimental. La teoría del acontecimiento impersonal, siguiendo a Esposito, entiende que aquél no se reduce a la personalidad del sujeto enunciativo-responsable-consciente-representativo, ni a la objetividad de un estado inmanente de cosas, ni a la trascendentalidad de un concepto abstracto, sino que

---

<sup>310</sup> Derrida, J. *Psyché: invenciones del otro*, 1987.

<sup>311</sup> Ídem.

<sup>312</sup> Pollak, M. *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, 2006 [1989].



rehúye a las oposiciones interno-externo/adentro-afuera; particular-general; individuo-comunidad/colectivo. Sobre la base de bifurcaciones rizomáticas del tiempo, entre un pasado nunca acabado y un futuro por venir, es que, siguiendo a Esposito «cada acontecimiento supone, él puede liberar, el poder acontecimental que aquél encierra»<sup>313</sup>. El acontecimiento, impersonal por definición, nunca coincide con un sujeto enunciativo sino con el despliegue de enunciados, con la tercera persona. El sujeto no es el autor del acontecimiento, sino que éste hace al sujeto, el sujeto como acontecimiento.

Ese resto, espectral, ambulante, no localizado, es el lugar de la posibilidad estructural de la iterabilidad creativa. La “restancia” es la vivencia del resto errante que circula, resistiéndose a atesorar y ser atesorado; como la experiencia del Kula etnografiada por Malinowski, donde el goce reside en el acto de extender y mantener lo máximo posible la circulación de los objetos sin que “arribe” a ningún destinatario, fuera de toda lógica económica del interés<sup>314</sup>. Como lo refiere Derrida en el texto al que envía tu texto “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, la “destinerrance”. Es frente a esta restancia, que es muy diferente al orden del cálculo, de la subjetividad del orden del derecho, con este sentido deconstructor, que Derrida ha invitado a reflexionar no en términos de encadenamiento de “categorías” y “conceptos” sino en “motivos” y “motivaciones”. Tal como señalábamos en el capítulo I, a diferencia de los “conceptos” los “motivos” son lugares de tránsito y propagación de marcas móviles las cuales no tienen forma cerrada sino que se desplazan difiriendo. Hablaremos aquí de dos motivos/motivaciones: arqueológico-genealógico y filolítico.

La semántica del resto habla de un lenguaje otro, un léxico y semántica no instrumental, que es a la vez una política de la interpretación, una interpretación política. Es la política de interpretación del martillo nietzscheana que acercan a Foucault y Derrida.

En toda subjetivación hay resto indescifrable. Lo que acontece es resto, entre la posición subjetiva abstracta y la identificación. Para Agamben, el sujeto se encuentra en un campo de fuerzas que va del polo de la subjetivación al polo de la desubjetivación, es el resto, la no-coincidencia de estos dos procesos, y es irreducible a uno u otro polo<sup>315</sup>. A la individualización, a la construcción del sujeto individual, a la subjetivación se le sitúa, como reverso luchas que cuestionan ese mismo estatus de individuo. En sentido similar, Jacques Derrida<sup>316</sup> está pensando la identificación como proceso melancólico, dimensionando el aspecto de desidentificación, como imposibilidad de

---

<sup>313</sup> Esposito, R. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, 2007, p. 205.

<sup>314</sup> Katzer, L. *Etnografías nómades. Teoría y práctica antropológica (pos)colonial*, 2019, p.77.

<sup>315</sup> Agamben, G. *Stato di eccezione*, 2003.

<sup>316</sup> Derrida, J. *Le monoliguisme de l'autre*, 1996.

pertenencia y apropiación<sup>317</sup> cuestión abordada por Mónica Cragnolini<sup>318</sup>.

La genealogía del acontecimiento-como-evento es la genealogía del proceso de subjetivación, es la genealogía arqueológica-filológica, como genealogía de la filiación. Está más preocupada por el análisis de lo que se sujeta que de lo que se libera. Está más preocupada por poner el énfasis en las dimensiones fantasmales del acontecimiento. En cambio, la genealogía filológica, la genealogía de lo no-eventual es la genealogía de lo que no sucedió, del nomadismo, de la desubjetivación, de la despersonalización; está más preocupada por pensar espectralmente y todo lo que en esa dimensión está abierto e impredecible<sup>319</sup>. En este mismo sentido, Deleuze y Guattari (1980) propusieron el modelo/método del rizoma, de las formas rizomorfas por oposición al modelo arborescente de la filiación: analiza el lenguaje descentrándolo de otras dimensiones y otros registros, apuntando a los registros hápticos. En este sentido hallamos un potencial en la articulación del análisis genealógico foucaultiano con el derridiano y poscolonial. Pero haremos un recorrido por cada una de las propuestas para luego ver sus puntos de conexión y articulación analítica.

Hay dos actitudes científicas, dicen Deleuze y Guattari<sup>320</sup> reproducir o seguir. La primera (reproducir) es la que imita; la otra (seguir) sería la itineración, la actitud de las ciencias ambulantes, aquella que implica seguir el flujo de la materia, la energía de la materia (esto sería la intuición en acto). Seguimos aquí esta actitud científica itinerante, la de la ciencia nómada, filológica y la traducimos en una etnografía nómada, filológica, del desierto.

Hay distintas formas de filósofos, aquella que juega el rol de arqueólogo (en sentido foucaultiano) y aquella que se juega como recolector de harapos (en sentido derridiano), esa que se reconoce como un juego a secas, desde la sensibilidad, la libertad, la apertura, la creatividad. Para M. Foucault<sup>321</sup> hay dos clases de filósofos, aquel que abre nuevos caminos al pensamiento (lo cual identificamos con la deconstrucción filológica) y aquel que juega una suerte de rol de arqueólogo,

---

<sup>317</sup> En el psicoanálisis freudiano hay una distinción entre duelo y melancolía. Derrida retoma la noción de melancolía (no la de duelo) para dar cuenta de los procesos de identificación. En estos no hay duelo, porque el duelo supone una pérdida, y no puede perderse algo que en realidad nunca se tuvo, como una propiedad. Por ello la melancolía es un duelo imposible, indica Cragnolini (Cragnolini, *Para una melancología de la alteridad. Diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano*, 2001. En la identificación, como la entiende Derrida, no hay un proceso de apropiación; no hay un proceso introyectivo. La identificación es siempre melancólica; se adolece porque precisamente no se pertenece ni se es propietario de ninguna identidad o atributo. Así a lo largo de la tesis sostenemos esta distinción entre identificación (melancolía) e identidad (duelo-propiedad-referencia).

<sup>318</sup> Cragnolini, M. "Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano", 2001.

<sup>319</sup> A lo largo de la tesis sostenemos que el acontecimiento-como-evento pertenece al orden del fantasma y acontecimiento-como-advenimiento al orden del espectro.

<sup>320</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*, 1980.

<sup>321</sup> Foucault, M. "Qu'est-ce qu'un philosophe?" En : *Dits et écrits*, tomo I, texto n° 42, 1966, p. 581.

que estudia el espacio dentro del cual se desplaza el pensamiento como así también las condiciones de este pensamiento, su modo de constitución (lo cual identificamos con la propia hermenéutica foucaultiana arqueológico-genealógica y la crítica poscolonial). Nosotros entendemos que ambas formas se complementan, en tanto constituyen dimensiones diferentes de análisis que conforman una heterogeneidad irreductible.

Con todo, la genealogía constituye una matriz de pensamiento, una matriz de interpretación. Y en tanto tal supone una estructura, una articulación de motivos. Los motivos centrales que recuperamos y articulamos son “interpretación” “arqueología” “formación discursiva” y “dominio de saber”. En *Résistances de la psychanalyse* (1996) Derrida menciona que hay dos tipos de análisis: un genealógico/arqueológico y otro filológico, marcado en *lysis*, es decir descomposición, desligazón, desanudamiento, liberación. Como veremos, “genealogía” para Foucault es la historia de las prácticas de subjetivación; para Derrida y la perspectiva deleuziana, es la diseminación de trayectorias nómades, desérticas, de desubjetivación.

### **Genealogía en M. Foucault**

La genealogía constituye una matriz de pensamiento, una matriz de interpretación. Y en tanto tal supone una estructura, una articulación de motivos. Los motivos centrales que recuperamos y articulamos son “interpretación” “genealogía” “arqueología” “formación discursiva” y “dominio de saber”.

Ya anticipamos en la introducción que Michel Foucault organiza su crítica genealógica de la modernidad en torno a cuatro motivos o «invenciones» centrales: «episteme», «disciplinas», «gubernamentalidad» y «biopolítica» desde los cuales la “vida» se torna centro de interés, como objeto de saber-poder. Tal como lo señala en *Les mots et les choses* (1966) la “episteme» es una trama conceptual, un sistema de pensamiento que atraviesa transversalmente todos los campos de saber en los que el hombre, la vida humana, son objeto de indagación. La modernidad toma por objeto la vida misma del hombre. En este sentido propone una «epistemografía», la cual se refiere a la descripción de los discursos institucionalizados como discursos científicos y presenta tres niveles: «epistemonómico», «epistemocrítico» y «epistemológico»<sup>322</sup>, en el marco de una tarea genealógica-arqueológica para dar cuenta de las lógicas y reglas a través de las cuales los discursos son ordenados y constituyen «formaciones discursivas» (como lo expone en «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie» (1968) (*Dits et Écrits*), *L'archéologie du savoir* (1969) *L'ordre du discours* (1971) y «Nietzsche, la généalogie, l'histoire»

---

<sup>322</sup> Foucault, M. “La bibliothèque fantastique”, 1970, *Dits et Écrits*, texto n° 75, p. 896.

(1971) (*Dits et Écrits*), *Il faut défendre la société*. (1975-1976) consolidando «dominios de saber», motivo que define en *La vérité et les formes juridiques*» (1974).

Siguiendo al autor, la operación de análisis genealógico reside en la identificación de los territorios arqueológicos que atraviesan los dominios de saber, es decir la exploración, indagación, excavación de las reglas, fórmulas, presupuestos, instituciones y sus relaciones que conforman los dominios, apuntando a: 1) no buscar representaciones, ideas, sino discursos en tanto que prácticas obedientes a reglas; 2) no buscar continuidades sino los discursos en sus especificidades, mostrando el juego de sus reglas, el campo de relaciones que los constituyen. Describe positivamente, las positivamente reunidas en la subjetivación. Es decir, reconstruye-describe toda la analítica de la subjetivación. En «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie»<sup>323</sup> el autor señala que la historia no es estructura, sino que es devenir, que no es simultaneidad, sino sucesión, que no es sistema, sino práctica. Habla de las formaciones discursivas y las positivamente, dice que hay cuatro criterios de formación de unidades discursivas: la regla de formación de sus objetos, la de sus tipos sintácticos, la de todos los elementos semánticos y la de todas las eventualidades operativas. Un grupo de enunciados, un tipo de intervalo enunciativo, una red teórica, un campo de posibilidades estratégicas. Este sistema de cuatro niveles que hace una formación discursiva lo llama "positividad".

Ya en *Les mots et les choses* (1966), Foucault plantea la genealogía arqueológica como marco analítico, aludiendo a las causas de nacimiento y características que la distinguen. En *Arqueología del saber*, habla de arqueología. La propuesta hermenéutica que presenta en la conferencia "Nietzsche, Marx, Freud" en el VII Coloquio Internacional de Royaumont (1964) es la que Foucault identifica en Freud, Marx y Nietzsche, es decir, **la hermenéutica no asociada a la semiología sino la que se identifica con «técnicas interpretativas»**. La propuesta genealógica de Foucault se basa en una específica posición hermenéutica que define la "interpretación" a través de cuatro elementos centrales: 1) como descendencia/ exteriorización, (idea nietzscheana del intérprete que desciende, como «un buen escudriñador de los bajos fondos»<sup>324</sup>. La descendencia hacia la profundidad restituye a la vez y para ello la exterioridad que ha sido recubierta y enterrada; 2) como abierta/infinita y precedente al signo, sobre este rechazo en Nietzsche al comienzo y la distinción entre comienzo y origen; 3) como un acto de poder que no aclara signos sino que desarma interpretaciones ya hechas); 4) infinitamente sobre sí misma y cuyo principio es el "quien", el intérprete. No se interpretan cosas sino interpretaciones, se interpretan signos (no significados- no hay significados originales que descubrimos y develamos), y los signos son

---

<sup>323</sup> Foucault, M. *Dits et Écrits*, 1968, texto n°59, p. 728.

<sup>324</sup> Foucault, M. *Dits et Écrits*, 1967 [1964], texto n° 46, p.596.

signos porque ya son antes interpretaciones (cada signo no es la cosa que se ofrece a la interpretación sino la interpretación de otros signos). Interpretamos signos (síntomas), no cosas, signos que son interpretaciones. Una historia de la interpretación, dice Foucault, que se remonta a los griegos- al lenguaje de los indoeuropeos-, nos pone ante dos sospechas : 1) «que el lenguaje no dice exactamente lo que dice»<sup>325</sup>, que lo que se dice, el sentido manifiesto, es un sentido menor, que encierra, protege a otro sentido más fuerte, de «debajo»<sup>326</sup>; 2) que el «lenguaje desborda», desborda su forma propiamente verbal y que «hay muchas cosas en el mundo que hablan y no son lenguaje»<sup>327</sup>. Para Foucault, Nietzsche muestra la necesidad de que el intérprete descienda, que sea «un buen escudriñador de los bajos fondos»<sup>328</sup>. La descendencia hacia la profundidad restituye a la vez y para ello la exterioridad que ha sido recubierta y enterrada». La profundidad se restituye como secreto superficial, pero no como secreto a develarse, a descubrirse, a desenmascarse como interioridad, sino profundidad como exterioridad, como potencial narrativo, como signos a ser denunciados, que dicen, que manifiestan otra cosa de sí. En definitiva, como radical alteridad. Por eso el vuelo del águila, el ascenso de la montaña en Zaratustra es la inversión de la profundidad, la cual es solo «un ademán y un pliegue de la superficie»<sup>329</sup>. Dice Foucault **«a medida que el mundo llega a ser más profundo bajo la mirada, se advierte que todo lo que ha ejercitado la profundidad del hombre no era sino un juego de niños»**<sup>330</sup>. Entonces el intérprete desciende no para descubrir/develar sino para explorar las trayectorias y huellas de una exterioridad que se pliega y manifiesta como otra cosa de sí. Una segunda cuestión es que la interpretación no es cierre semántico, cierre de sentido, sino que es una tarea infinita, inacabada, porque hay una «apertura irreductible»<sup>331</sup>. Este carácter estructuralmente abierto de la interpretación, este carácter de inacabado se da porque todo es ya interpretación. Lo cual conduce a un tercer tema: que cada signo no es la cosa que se ofrece a la interpretación sino la interpretación de otros signos. **La interpretación no es pasiva sino que es un acto de poder, es un acto tanto de violencia como de elucidación.** No aclara, no resuelve pasivamente, no es una tarea pasiva sino violenta; es un acto de poder que toma una interpretación ya hecha invirtiéndola, desarmándola, «a golpes de martillo». Una interpretación es siguiendo a Foucault «un cuerpo parlante». Freud no interpreta signos sino interpretaciones, síntomas, que son interpretaciones; pone al descubierto fantasmas que son ya interpretación. En Nietzsche las palabras no tienen un significado original sino que son interpretaciones, interpretan antes de ser signos, no indican un significado sino que imponen una interpretación. Es decir, no es

---

<sup>325</sup> Ídem, p. 592.

<sup>326</sup> Ídem, p. 593.

<sup>327</sup> Ídem, p. 593.

<sup>328</sup> Ídem, p. 596.

<sup>329</sup> Ídem, p. 596.

<sup>330</sup> Ídem, pp. 596-597.

<sup>331</sup> Ídem, p. 597.

que porque hay signos primarios y enigmáticos que interpretamos, sino a la inversa, porque hay interpretaciones es que hay signos. Los signos son interpretaciones que tratan de justificarse, y no la inversa. Los signos son máscaras. Esto lleva al cuarto y último punto: la interpretación es infinita y vuelve sobre ella misma y es interpretación por el «quién», no se interpreta lo que hay en el significado, la cosa, el significado de la cosa, sino quién ha planteado la interpretación; su principio es el intérprete, no la cosa, el quién determina la interpretación: hay Marx, psicoanálisis, hay «interpretaciones racistas» dice Foucault. Cada forma cultural, continúa ha tenido su sistema de interpretación, con técnicas específicas de interpretación, sus técnicas, sus métodos, sus formas de rastrear el lenguaje que quiere decir otra cosa que lo que él dice. Este es el punto que aquí nos interesa. En el marco de estos cuatro temas centrales desarrolla su propuesta epistemológica genealógica.

En “Nietzsche, la g nealogie, l’histoire” (1971) dice que la “genealogía” no se opone a la historia como “la visión de  guila” sino al despliegue metahistórico teleológico y a la búsqueda del “origen” (*Ursprung*)<sup>332</sup> en la que reconoce la búsqueda de la esencia de la cosa, su identidad replegada sobre sí misma, anterior a todo lo que le es externo y accidental, el lugar de la verdad. El comienzo es secreto de ausencia de esencia, lo innombrable, no aquello ordenado por la razón sino lo que nace de la pasión, del odio, del deseo de triunfar, de luchas; es “la discordia de las otras cosas”, es el disparate<sup>333</sup>, es la trayectoria de la proliferación de los errores. Hacer la genealogía del conocimiento es ocuparse de las meticulosidades y azares de los comienzos, “quitadas las máscaras”, con el “rostro del otro”. Para dar cuenta del objeto propio de la genealogía, trae dos términos de Nietzsche: “*Entstehung*” (emergencia) y “*Herkunft*” (procedencia). Por “*Herkunft*” (procedencia) entiende fuente, la vieja pertenencia a un grupo, de sangre, de tradición; su análisis hace intervenir en Nietzsche a la raza o el tipo social. Sin embargo no es una categoría de la semejanza, no se trata de identificar caracteres genéricos, sino de percibir marcas singulares, subindividuales, que se entrecruzan y forman una raíz enredada [del “tipo”], es mezcolanza de razas. Y en este sentido habla de “bio-histoire y bio-política” (1976) un escrito inspirado en J. Ruffié y Mayr. *Bio-histoire* y *bio-política* son motivos que designan no unidades sintéticas monumentales (como serían la historia unitaria mitológica de la especie humana a través del tiempo y la biopolítica de las conservaciones y jerarquías) sino rraciaci n y des-rraciaci n”. Aquí M. Foucault define raza como una “población”<sup>334</sup> que se constituye de variaciones y procesos de formación y destrucción (*d faire*). Dice “allí donde el alma pretende unificarse, all  donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo- de los comienzos innombrables que dejan esa sospecha de dolor, esta

---

<sup>332</sup>  dem, texto n  84, p. 1004-1005.

<sup>333</sup>  dem, p. 1006.

<sup>334</sup>  dem, texto n 179, p. 96.

marca casi borrada (...) el análisis de la procedencia permite disociar al Yo y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos<sup>335</sup>. El análisis de la procedencia posibilita encontrar bajo la forma de carácter o concepto, el análisis de la proliferación de sucesos que lo formaron, pero manteniéndolos en la exterioridad del accidente, en la dispersión que le es constitutiva; no funda, remueve, fragmenta, muestra la heterogeneidad. Por ello mismo, dice, la herencia (*Erbschaft*) no es adquisición, bien, saber acumulado y solidificado, sino que son pliegues, fisuras, capas heterogéneas que le imprimen una inestabilidad constitutiva y una amenaza al “frágil heredero”. Por último, quisiéramos marcar otro aspecto señalado por Foucault que refiere a la inscripción corporal de la procedencia: la procedencia enraíza en el cuerpo, lo marca: en la alimentación, en la digestión, en el sistema nervioso, en la debilidad, en la fuerza, en el abatimiento; es el soporte de las sanciones, de los controles. El cuerpo es superficie de inscripción de los sucesos, que el lenguaje marca y que las ideas disuelven<sup>336</sup>. Sobre el cuerpo se imprimen el estigma de los sucesos pasados como lugar de disociación del yo, lugar de nacimiento y desatadura de los deseos, desfallecimiento y errores y lugar de su entrelazamiento, lucha y conflicto. Por ello dice, el análisis de la procedencia se sitúa en la articulación entre cuerpo e historia, debe exponer al cuerpo impregnado de la historia y destruido por ella.

La “Entstehung” designa la emergencia, el punto de surgimiento que no debe entenderse como término final, sino que se produce en un estado de fuerzas; por ende, el análisis de la emergencia debe mostrar el juego de las luchas, los combates de dichas fuerzas en pos del impedimento de la degeneración y la búsqueda de su vigorización a partir de su debilitamiento; es la entrada en escena de las fuerzas, el espacio que se abre entre ellas, su modo de distribución, el espacio de su repartición. Dice, “mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto y su grado o debilidad, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento”<sup>337</sup>. Así, la emergencia no es un lugar cerrado, definitivo en el que se desarrolla una lucha, o un plan en el que los adversarios están en igualdad de condiciones: es un no-lugar, pura distancia, “nadie es pues responsable de una emergencia” sino que “se produce siempre en el intersticio”<sup>338</sup>. La genealogía, en su lectura nietzscheana, reconstruye los sistemas de sumisión, el juego azaroso de las dominaciones. El “sentido histórico” (*wirkliche Historie*) pone de manifiesto los avatares de los instintos, sus momentos de fuerza y debilidad, su elaboración y sus posibilidades de propia destrucción. Entonces la genealogía es la búsqueda de la *Herkunft* y la *Entstehung*, y se opone al punto de vista supra-histórico (que Nietzsche designa como poder que caracteriza a la existencia no como devenir sino como lo eterno e idéntico), posado sobre absolutos y totalizador de la diversidad a la

---

<sup>335</sup> Ídem, texto n° 84, p. 1009.

<sup>336</sup> Ídem, texto n° 84, p. 1011.

<sup>337</sup> Ídem, texto n° 84, p. 1012.

<sup>338</sup> Ídem.

vez reducida del tiempo; es “historia efectiva”, que hace tajos, hace resurgir el acontecimiento en lo que tiene de cortante, en lo que tiene de suceso perdido; no como un suceso singular en una continuidad ideal dentro del movimiento teleológico o encadenamiento natural, como una decisión o un tratado sino como relación de fuerzas, en un esfuerzo por desplegar sus dispersiones y diferencias. **La historia crítica, es la historia que potencia la vida.** Y el sentido histórico que inscribe la genealogía conlleva un uso disociativo y destructor de la identidad que se opone a la historia en términos de continuidad y tradición, puesto que se trata del registro de sistemas heterogéneos, de elementos múltiples, discontinuidades “no dominados por ningún poder de síntesis”<sup>339</sup>. Es una “contra-memoria”<sup>340</sup>.

En *Il faut défendre la société* (1976) define la genealogía como el acoplamiento de saberes eruditos y memorias locales, que permite la constitución de un saber histórico sobre las luchas y su utilización dentro de las tácticas actuales; son contra-ciencias: En el marco de su inscripción dentro de la jerarquía de poder propia de la ciencia, la genealogía es para el autor una iniciativa de desatar los saberes y volverlos capaces de oposición contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico»<sup>341</sup>. Aquí dice, la arqueología es su método, es el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, es la táctica que hace jugar, a partir de estas discursividades así descritas, los saberes liberados. Mientras que la arqueología es el método para analizar discursividades locales, la genealogía es el modo relación, la táctica (la finalidad) que, a partir de dicha exploración, permite desmontar, desenterrar y exponer las formas de subjetivación (de producción de subjetividades) en sus dinámicas y lógicas de poder. En esos mismos cursos, distingue la “genealogía de los saberes” de “la historia de las ciencias”, en que ésta se sitúa en el eje conocimiento-verdad, en las estructuras del conocimiento, y aquella en el eje discurso-poder; es contrahistoria, como la historia de las luchas y relaciones de poder. La “contra-historia” refiere al discurso y práctica histórica que rompe la continuidad-unidad que marca el discurso histórico clásico<sup>342 343</sup>, que no se compone de una pirámide de orden o jerarquía, como un cuerpo coherente o unitario sino como relación de fuerzas, como violencia.

Donde el autor está pensando en las estructuras de saber es en *La archeologie du savoir* (1969) donde define “formación discursiva”, atendiendo a cómo constituyen unidades discursivas regulares, sus regularidades, cómo son individualizadas en cuanto a la formación de objetos, de

---

<sup>339</sup> Ídem, pp. 1021-1022.

<sup>340</sup> Ídem, p. 1021.

<sup>341</sup> Ídem, *Il faut défendre la société*, 1976, pp. 12-13.

<sup>342</sup> Se refiere a “contra-historia” como un nuevo tipo de discurso y práctica histórica que ya no se arma como conjunto-unidad, sino que disocia la unidad soberana -unidad de la ciudad, de la nación, del Estado, y aparece como heterogeneidad, como violencia, como relación de fuerzas, la historia de la lucha de las razas.

<sup>343</sup> Foucault, M. *Il faut Défendre la société*, 1976.



positividades, de modalidades enunciativas, de conceptos, de estrategias: en donde propone como metodología la “arqueología”, la “arqueología de las formaciones discursivas” para dar cuenta de cuatro grandes elementos: 1) no busca representaciones, ideas sino discursos en tanto prácticas obedientes a reglas 2) no busca continuidades sino los discursos en sus especificidades, muestra el juego de sus reglas, no se ordena sobre el presupuesto de una soberanía de la obra, 4) no va al encuentro del lugar donde autor y obra encuentran su identidad, no es repetición sino una reescritura en la forma de exterioridad, la descripción sistemática de un discurso objeto<sup>344</sup> atendiendo a sus funciones y contradicciones, al campo de relaciones que la constituye. La arqueología, dice el autor, no describe disciplinas sino positividades, distinguiendo así “dominios científicos” de “territorios arqueológicos”<sup>345</sup>, es decir, la operación de análisis reside en la identificación de los territorios arqueológicos que atraviesan las disciplinas, los dominios científicos, y esta misma distinción se expresa en la distinción entre ciencia y saber. Los saberes, continúa no son meras demostraciones, son también ficciones, reglamentos institucionales y decisiones políticas. La práctica discursiva no coincide con la elaboración científica, las ciencias se desarrollan dentro de formaciones discursivas. En este sentido define “episteme” como el conjunto de relaciones que pueden unir en una época dada y a nivel de las regularidades, las prácticas discursivas entre las ciencias<sup>346</sup>, es un conjunto de figuras epistemológicas, de positividades y de prácticas discursivas. Entonces la arqueología no describe la ciencia en su estructura científica sino el dominio diferenciado del saber en su relación con las figuras epistemológicas.

El motivo “dominio de saber” aparece en “La verdad y las formas jurídicas”<sup>347</sup>. Recuperamos su reflexión metodológica en tres aspectos: a) acerca de cómo se forman dominios de saber a partir de prácticas sociales, y cómo esas prácticas, condiciones-relaciones sociales, políticas, económicas lejos de imprimirse por fuera, son las que constituyen los dominios; no sólo hacen formar nuevos dominios con nuevos objetos, conceptos y técnicas sino también nuevas subjetivaciones, nuevas formas de subjetividad, nuevas formas de sujeto; b) acerca del carácter polémico, estratégico y de lucha del discurso; y a través de estos dos; c) acerca de la reelaboración de la teoría del sujeto: la constitución de un sujeto no dado, definitivamente, preexistente, sino en permanente refundación. En este punto recupera de Nietzsche la distinción entre invención – *Erfindung*- y origen- *Ursprung*-. La exploración genealógica no es la búsqueda del origen, no hay origen del conocimiento, del sujeto, sino que es algo que se inventa, que aparece, que se fabrica, y que implica una ruptura y una pequeñez inconfesable. Para el autor el

---

<sup>344</sup> Foucault, M. *La archeologie du savoir*, 1969, pp. 182-183.

<sup>345</sup> Ídem, p. 239.

<sup>346</sup> Ídem, p. 250.

<sup>347</sup> Foucault, M. “La vérité et les formes juridiques”, 1974.

discurso, el conocimiento es un juego estratégico y polémico de lucha y poder. El conocimiento dice Foucault no es una facultad o estructura universal, es un acontecimiento, son actos por los que el ser humano se apropia violentamente de las cosas, les impone relaciones de fuerza<sup>348</sup>. En *Il faut défendre la société* (1976) afirma que cada dominio de saber, cada formación discursiva, se constituye como un campo histórico-político, coherente, regular y muy compacto, lo suficientemente regulado como para que los distintos sujetos que hablan en él ocupen posiciones confrontadas; se delinea una trama epistémica, una red destinada a regular el saber histórico. En la segunda lección, dice, no hay ejercicio de poder posible, no hay posibilidad de producción de riquezas si no hay producción de la verdad; ésta hace ley, produce el discurso verdadero que decide y genera los efectos de poder. Por ello es que en “Nietzsche, Freud, Marx” (1964) está pensando en la estructura de interpretación, en la estructura de formación del saber, sus técnicas, **y el sistema de interpretación que configura la forma cultural moderna, que inaugura la hermenéutica moderna**. La propuesta es la de una “historia de las técnicas de interpretación”.

En *L'ordre du discours* (1970) Foucault analiza la relación saber-poder a través de tres elementos articulados entre sí: 1) la asociación entre discurso y ley; 2) el control, selección y redistribución de la producción del discurso por procedimientos bien específicos (sistemas de exclusión, y procedimientos internos) y 3) el soporte institucional (todo ámbito de saber tiene un soporte institucional, se apoya en prácticas). Toda producción discursiva es controlada. Se ejerce un control, una limitación por medio de tres grandes procedimientos. En toda producción de discursos hay procedimientos, reglas, externos -fórmulas de exclusión- que delimitan el campo de lo decible e indecible, de lo accesible e inaccesible:

1) Procedimientos externos. a) lo que está permitido y prohibido decir; b) lo razonable y lo loco; c) lo verdadero y lo falso, el refinamiento técnico necesario para que los conocimientos sean verificables y útiles (la voluntad de verdad). Estos tres sistemas de exclusión se apoyan en un soporte institucional, el cual a su vez se apoya en un conjunto de prácticas como la pedagogía, bibliotecas, laboratorios, pero fundamentalmente dice Foucault, se acompañan de la forma en que el saber se pone en práctica en la sociedad, en la que es valorizado, distribuido y atribuido, y que ejerce a su vez un poder de presión y coacción sobre los otros discursos. Es decir, cada dominio de saber, es un sistema de valorización, distribución y atribución de saber específico. Sobre esta voluntad de verdad se configuran como maquinarias destinadas a excluir.

2) Procedimientos internos, que son los principios de clasificación, ordenamiento, distribución:

---

<sup>348</sup> Foucault, M. “La vérité et les formes juridiques”, 1974, p. 1419.

a) el comentario, que conjura el azar del discurso; b) la función autor, como indicador de su veracidad; c) la organización de las disciplinas. La disciplina según Foucault se define como un corpus de objetos, métodos, proposiciones consideradas verdaderas, reglas técnicas e instrumentos, dice Foucault, una “especie de sistema anónimo” disponible, “a disposición” de cualquiera, sin que su legitimidad de verdad se ligue a su inventor; es un “principio de control de la producción del discurso” que fija los límites de su propia identidad mediante la reactualización permanente de sus reglas, siendo en virtud de ello, un principio de coacción.

- 3) Restricción a la accesibilidad del discurso. Se trata de la determinación de las condiciones de utilización, las reglas y a través de ello, de la restricción a su acceso: “nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está de entrada calificado para hacerlo”<sup>349</sup>; es lo que Foucault llama la puesta en escena del ritual. Y aquí Foucault también nos habla de secreto. Para el autor el discurso en cuanto tal se repite, se actualiza y se conserva porque hay una sospecha de que esconde un secreto o una riqueza<sup>350</sup>, un secreto que también se actualiza. Aún en el orden del discurso publicado “todavía se ejercen formas de apropiación del secreto y de la no intercambiabilidad”, agrega<sup>351</sup>.

También se da una adecuación social de los discursos, lo cual se refiere al sistema de educación, entendido como la forma política de mantener y/o modificar la adecuación de los saberes y poderes implicados en los discursos.

**El conjunto de estos procedimientos de “sumisión del discurso” constituye, indica Foucault, una especie de edificio que asegura no tanto la distribución de los discursos, sino de los sujetos que hablan en los distintos tipos de discursos, y la adecuación de éstos a las distintas categorías de sujetos.** El discurso es un juego, un juego de escritura, de lectura, y de intercambio, y lo que se pone en juego, son signos; el discurso se sitúa en el “orden del significante”. La tarea entonces es, siguiendo a Foucault, “poner en duda nuestra voluntad de verdad, restituir el carácter de acontecimiento del discurso, y levantar la soberanía del significante”<sup>352</sup>. Dice Foucault es necesario concebir al discurso como “una violencia que hacemos a las cosas”, una “práctica que le imponemos”<sup>353</sup> y en la que encuentra su regularidad, su especificidad. La propuesta de análisis es no ir a su núcleo interno, atender a su significación, su originalidad, su unidad sino a su exterioridad, a sus condiciones externas de posibilidad; es decir,

---

<sup>349</sup> Foucault, M. *L'ordre du discours*, 1971, p. 32.

<sup>350</sup> *Ibídem*, p. 21.

<sup>351</sup> *Ibídem*, p. 35.

<sup>352</sup> *Ibídem*, p. 43.

<sup>353</sup> *Ibídem*, p. 44.

despojarlo de su estatus de “evento individual” y dejar aparecer las estructuras extendidas sobre márgenes de tiempo amplios. Porque para Foucault, el análisis del acontecimiento debe definir la serie de la que forma parte, debe especificar las regularidades que lo atraviesan como la forma de análisis y condiciones de las que depende. Dice, no es sustancia, ni accidente, ni proceso; **no pertenece al ámbito de los cuerpos sino que se produce como efecto y en una dispersión material**. Y como efecto consiste en la relación, intersección, acumulación, la selección de elementos<sup>354</sup>; dice “se trata de cesuras que rompen el instante y dispersan el sujeto en una pluralidad de posibles posiciones y funciones”<sup>355</sup>.

De este modo, la propuesta analítica reúne dos conjuntos, uno “crítico”, que delinea las formas de delimitación de los discursos, de exclusión y apropiación, y en ellos, las coacciones; y el otro conjunto, el “genealógico”, que explora los medios, las normas, sus regularidades y las condiciones de su aparición/formación; que busca captarlo en su poder afirmativo, de formación de dominio de objetos, positividad y subjetividad. En este sentido la crítica, siguiendo a Foucault en *Qué es la ilustración* (1984) no apunta a la búsqueda de estructuras formales sino que se ejerce como investigación histórica a través de los acontecimientos que producen las subjetivaciones. Es decir, esta crítica no es una metafísica sino que es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método, en el sentido de que no procura extraer estructuras universales sino explorar discursos particulares y sus articulaciones. Arqueológico, porque se trata de figuras sepultadas, de la extracción de materialidades no presentes ni visibles en las formaciones discursivas. Foucault habla de una “ontología histórica de nosotros mismos”, puntualizando en la homogeneidad (que refiere al estudio de los “conjuntos prácticos”, de las formas de racionalidad que organizan las formas de producir y actuar) y en la sistematicidad (que refiere a la articulación de los conjuntos prácticos en tres grandes órdenes, el de las relaciones de dominio sobre las cosas- la constitución de sujetos de saber, la relaciones de acción sobre los otros-, el de la constitución de sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; y el de las relaciones con uno mismo- la constitución de sujetos morales-. Así, Foucault dice que esta ontología crítica deber ser considerada una actitud filosófica, un *ethos*, traducido metodológicamente en el estudio arqueológico y genealógico.

La genealogía de Foucault apuntaría más al desenterramiento de los operadores de poder que han edificado y que reproducen y legitiman los regímenes de poder. **“Interpretación” en su análisis es intervención**, desenterramiento de saberes sujetos, sujetos por esos mismos operadores; esos operadores instalan públicamente determinadas representaciones,

---

<sup>354</sup> Ídem, pp. 47-48.

<sup>355</sup> Ídem, p. 48.

concepciones de mundo y entierran, sepultan otras delimitando los campos de la legitimidad e ilegitimidad.

### *Genealogía arqueológica de la colonialidad*

Tomando como base teórica la crítica epistemológica de Michel Foucault, hacia fines de los 70' surge la preocupación por analizar cómo se expresan y funcionan las reglas de constitución de formaciones discursivas en la experiencia colonial, cuyos exponentes centrales son Said, Spivak y Bhabha. Colocando como problema la dimensión subjetiva/epistemológica del colonialismo, Said<sup>356</sup> se referiría a la «invención del otro», Spivak<sup>357</sup> a la « subalternización » y Bhabha<sup>358</sup> a la formación de «discursos coloniales». Said<sup>359</sup> le da un giro a la noción de «crítica». Con «crítica» Said se refiere a abordar qué situaciones, que configuraciones sociales e históricas e intereses políticos están implicados en la existencia misma de las «comunidades de interpretación» en tanto que «discursos coloniales». Para Bhabha el “discurso colonial” es un aparato de producción y negación a la vez de las diferencias culturales que crea una «población sujeto» a través de la producción de saberes particulares en función de los cuales ejerce la vigilancia.

Con todo, la línea teórica que se inaugura entre los 70' y los 90' que propone abordar las formas históricas en que trabaja el discurso colonial, se traduce en Latinoamérica a partir del año 2000 en lo que vino a llamarse el “giro decolonial”<sup>360</sup>. Tal perspectiva se nutre de la propuesta de agrupar las categorías de modernidad y colonialidad como contracaras de un mismo proceso, pero también la propuesta de desmenuzar en toda su microfísica la manera específica en que la lógica colonial se expresa y se organiza en el modo moderno latinoamericano. En esta línea, Castro-Gomez<sup>361</sup> propone una «arqueología del colonialismo» que implica explorar las lógicas, dispositivos, reglas de regulación y recursos materiales con los que se produce la subjetividad en situación colonial. El modelo decolonial busca poner en diálogo el paradigma de modernidad con los discursos, positivities y relaciones de poder propias de la experiencia colonial latinoamericana.

Lo hasta aquí compilado nos ayuda a pensar sobre las trayectorias de subjetivación, nos ayuda a develar los aparatos, dispositivos, normativas, convenciones, instituciones a través de las cuales

---

<sup>356</sup> Said, E. *Orientalism*, 1978.

<sup>357</sup> Spivak, G. “Can the Subaltern Speak?”, 1988.

<sup>358</sup> Bhabha, H. K. "The Other Question, Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism", 1990.

<sup>359</sup> Said, E. W. *The World, the Text, and the Critic*, 1983.

<sup>360</sup> Restrepo, E. y Rojas, R. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, 2010.

<sup>361</sup> Castro-Gomez, S. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva granada (1750-1816)*, 2005.

se imponen modelos de subjetividad como los “disponibles” para ser “apropiados”. Ahora bien, reconocer que en todo proceso de subjetivación, que es una configuración histórica, una totalización, hay “destotalización”, desubjetivación, como se plantea en la lectura derridiana, pone al descubierto la necesidad de identificar situaciones, narrativas, actores, que no clausuran en la representación, que no coinciden con las convenciones, los aparatos, instituciones, relatos que conforman el sujeto y que corrompen por ello el estatus de “verdad” y “universalidad”. Ésta es la propuesta genealógica filológica de Derrida.

### **Genealogía en Jacques Derrida**

Derrida se pregunta: ¿Qué quiere decir, qué ha querido decir siempre la noción de génesis en general ¿Y cuál es la relación semántico-histórica entre la génesis y la estructura en general? No es plantear simplemente una cuestión lingüística previa. Es plantear la cuestión de la unidad del suelo histórico a partir del cual es posible, y llega a motivarse ella misma, una reducción trascendental, como totalización de la historicidad y el pasado.

Para Derrida el problema de la genealogía es un problema de clausura y de apertura<sup>362</sup>. Hay una genealogía que quiere concluir, es decir, cerrar la cuestión, clausurar la espera o la mirada en una opción, una decisión, una solución. Esta preocupación genética se basa en una idea de génesis como asociativa, causal, fáctica y mundana, y de toda herencia como bien acumulado. La clausura es inmunitaria. Además de “cerrar” límites excluyendo (se trata de una inclusión/totalización excluyente) clausura movimiento, clausura cualquier apertura a la innovación, al movimiento, a la recreación, a la transformación. Y es que la apertura, como posibilidad, es crisis.

Derrida busca distanciarse del concepto genealógico foucaultiano, por cuanto entiende que se puede caer en el riesgo de clausurar el proceso en la pulsión de la filiación y de la búsqueda del origen. En el impulso genealógico filológico, de la filiación asociativa, dice Derrida, hay una nostalgia del *oikos* y rechazo al *xenos*. El *ipse*, del poder del yo, de dominio de sí, puja por el encuentro con el origen, con la pureza del hogar originario. Bajo la óptica de la ética del don/donación, como pertenencia y propiedad, *xenos* es fagocitado como un bien; lo captura, lo aferra, no lo hospeda como lo perfectamente distinto. En este sentido da cuenta de un fenómeno fantasmático y por ende sintomático: la fantasía de una filiación y pertenencia de origen (lo que también llama el fantasma genealógico<sup>363</sup>).

---

<sup>362</sup> Derrida, J. *Parages*, 1986.

<sup>363</sup> Derrida, J. *Le monologuisme de l'autre*, 1996, p. 36.

Frente a la propuesta genealógica de Foucault, Derrida propuso una contra-genealogía<sup>364</sup>, una “deconstrucción genealógica a la vez a-genealógica”<sup>365</sup>, una contra-memoria y convocó a motivarnos por una «filolítica», una genealogía de lo que no sucedió, de lo que no produjo acontecimiento, una «memoria de lo que no tuvo lugar»<sup>366</sup>. La noción de filolítica propuesta por Derrida es indisociable de la experiencia colonial. Desde el relato autobiográfico como argelino franco-maghrebí, Derrida propone su crítica a la noción clásica de “genealogía” como búsqueda del origen, de la filiación, de la familia, refiriéndose a la ficcionalidad que implica la suposición de que se es propietario – en el sentido de la “pertenencia”- de una referencia étnica, religiosa y ciudadana. *Le monolinguisme de l'autre* (1996) nos habla de la experiencia de no-pertenencia a los «conjuntos» que se imponen como los «disponibles» para ser «apropiados» en el marco de la ciudadanía y lengua francesa como así también de las «marcas» que dejan esas mismas exclusiones. Así “franco-maghrebí” constituye una figura aporética de pertenencia sin pertenencia, un trastorno de la identidad; una figura asediada por múltiples huellas (lo que Derrida llamó *différance*) de referencias variadas: ser francés y no serlo, tener la ciudadanía francesa y no tenerla, hablar el francés y no poseerlo como «lengua propia», ser maghrebí sin poder serlo, es decir, lo que aconteció y lo que no sucedió.

En *Resistance de la psychanalyse* (1996) Derrida define como “filolítica” al movimiento de disolución que es deconstrucción de la familia, de la filiación. Es la experiencia de la disociación hiperanalítica de lo simple y lo originario que empuja a la desedimentación de las personalizaciones/subjetivaciones, en toda la gama de sus idealizaciones, presupuestos, instituciones, técnicas, dispositivos. No es la reconstrucción de un acontecimiento, de un sujeto y de lo que es ligado o reunido para poder presentarse y ser representado como acontecimiento. Implica una doble operación: por un lado habla de lo que no sucedió, de lo que no pudo ser (lo que no se subjetivó, lo que no produjo subjetivación), y por otro desliga, disocia lo que aconteció, lo que fantasmáticamente fue esencializado, lo que ficcional y sustancialmente fue reunido. Desde nuestra lectura, el no- acontecimiento puede tener tres formas distintas: lo que no sucedió -por interdicción, por postergación o por suspensión-; lo que sucedió pero no produjo acontecimiento, entendiendo por acontecimiento al evento producido por decisión y voluntad soberana, como plena presencia (por ejemplo para la colonia la colonización no fue un acontecimiento, lo que aconteció para la colonia fue el descubrimiento de América y su civilización); o lo que sucedió- aconteció pero no se hizo presente por hallarse por fuera de los marcos jurídico-políticos de

---

<sup>364</sup> Derrida, J. *Résistances de la psychanalyse*, 1996, p. 41.

<sup>365</sup> Derrida, J. *Politiques de l'amitié*, 1994, p. 128.

<sup>366</sup> Derrida, J. *Le monolinguisme de l'autre*, 1996, p. 118.

representatividad<sup>367</sup>.

Como afirma en *De qoui demain* (2001) esta forma genealógica refiere a “lo que nace”, entendiendo que “nacer” no se vincula a procedencia, a comienzo, sino más bien a porvenir. La filolítica carece de la lógica autoinmunitaria de la filiación, ya sea de un cuerpo mítico o un cuerpo político, del ser-juntos desde un origen.

La mirada filolítica de Derrida reconoce que no hay acontecimiento (événement) sin referencia al advenimiento (avènement), que va más allá del suceso, de la presencia de los referentes, los contextos, los sujetos (como su intención-soberanía) determinables empíricamente<sup>368</sup>. El autor define al “acontecimiento” como advenimiento, el advenimiento de lo otro, más allá de lo producido soberanamente, de la convención, de la economía de la apropiación y del dominio de sí<sup>369</sup>. La filolítica trata de lo diverso, de la singularidad de lo múltiple, de los agenciamientos, del advenimiento. Y lo diverso constituye la singularidad del acontecimiento, o la idea de acontecimiento como singularidad, indisociable, indicotomizable ni reductible a individualidad presente, ni a hecho, ni a representación. En este sentido también se reconoce una dimensión no-eventual.

En “Survivre”<sup>370</sup>, Derrida nos habla de la abertura infinita de la vivencia, aquella que permite reconocer el componente real pero no-intencional de la vivencia. Es la materia sensible (vívida) del afecto antes de toda animación mediante la forma intencional. Es el polo de la pasividad pura, de esta no-intencionalidad sin la que la consciencia no recibiría nada que fuese otro que ella. Esta receptividad es también una abertura esencial. Es la posibilidad de la génesis misma. Siempre diferida. La génesis misma, como origen y como devenir. Ni sujeto, ni espacio ni tiempo son “individualidades presentes” más bien cadena de marcas, inscripciones espectrales, huellas cuya articulación y modos de articulación la hacen ser siempre otro de sí, novedoso. Los

---

<sup>367</sup> La filolítica en el ámbito etnográfico por nosotros abordado testimonia las tres formas distintas en las que se manifiesta la dimensión no-eventual/impersonal del acontecimiento étnico desde la experiencia de la “comunidad Huarpe”: no sucedió (por interdicción/postergación/suspensión) el habla de la lengua nativa (Milcallac); sucedió pero no produjo acontecimiento, no se hizo presente en el relato histórico el nomadismo, el rastreo, la campeada como forma de sociabilidad y la tercera persona como forma de relato histórico, y lo que sucedió-aconteció pero no se hizo presente por hallarse por fuera de los marcos jurídico-políticos de representatividad, como ha sido el liderazgo familiar (al cual se le impone la soberanía, la decisión soberana-responsable del “presidente” de la “comunidad indígena”). Es decir, una triple descomposición/separación. Pese a esta triple disociación, hay que seguir denominándola sin embargo, por una ficción -fantasmática-, la misma “comunidad”, en el mismo “país-nación”, la misma “República”. La gubernamentalidad, sobre la que se erige el “sistema de comunidades” opera fundándose por una soberanía, de esencia siempre colonial, que tiende a ocluir-clausurar sujetos como individualidades (Katzner, 2015).

<sup>368</sup> Derrida, J. *Marges de la philosophie*, 1972.

<sup>369</sup> Derrida, J. *Estados de ánimo del Psicoanálisis*, 2001 [2000].

<sup>370</sup> Derrida, J. *Parages*, 1986.



acontecimientos dejan huellas, las cuales producen acontecimiento a su vez. El acontecimiento es un encadenamiento de huellas que lo hace irreductible a "individualidad presente".

La tarea filológica no tiene pulsión genealógica, no busca reconstruir un sistema y clausurarlo en una forma, sino más bien recorrer bordes, silencios, dislocaciones, secretos, intentando traer marcas figurativas. La filológica es una forma específica de genealogía, la deconstructiva. Es experiencia, experiencia de destrucción de presupuestos y de instituciones. La filológica es una tarea deconstructiva que busca destruir las ataduras a las formas de subjetivación, a las formas de comunalización, a las formas de pertenencia. En tanto espectrografía, encara la textualidad y las experiencias desde sus marcos, sus "restos", sus "huellas" (aquello que no se enuncia explícitamente). La genealogía en Derrida no reconstruye/liga sedimentos de un sistema, sino que desliga, desune: es una analítica de la desubjetivación.

Filológica para Derrida es una genealogía de lo que no sucedió, de lo que no produjo acontecimiento-como-evento pero que a la vez ha dejado una huella. Por ello es una genealogía del resto, una genealogía del espectro, una espectrología, es decir, el registro de lo que se hace presente de manera ausente, o de lo que está ausente en tanto cuerpo y se hace presente a través de una huella. Es la desligazón, la desarticulación de lo que aconteció como sustancia, como sustancialización o reunión fantasmática. La descomposición de lo que ficcional y sustancialmente ha sido reunido. Una perspectiva filológica es un movimiento de disolución, que empuja a la destrucción, que gusta de destruir disociando, descomponiendo, deconstituyendo sedimentos, presupuestos, instituciones, personalizaciones, subjetivaciones, que subsumen formas de vida en toda su pluralidad expresiva.

La filológica carece de la lógica autoinmunitaria de la filiación, ya sea de cuerpo mítico o cuerpo político, del ser-juntos desde un origen. Como afirma John Caputo, para Derrida el filósofo es un "recolector de harapos", quien busca trozos y retazos, entre recovecos multiformes, que no están a la vista, en la perspectiva prevaeciente de las cosas, al igual que los sonidos... aquellos que desde un aguzado oído puede alcanzarlos"<sup>371</sup>.

### **Genealogía nómada/desértica.**

La idea filológica de Derrida tiene ecos en otros autores como Massimo Cacciari y Deleuze y Guattari. Cacciari en *Iconos de la ley*<sup>372</sup> señala que en el origen no hay entidades determinables

---

<sup>371</sup> Derrida, J. y Caputo, John D. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*, 2009 [1997], p. 68.

<sup>372</sup> Cacciari, M. *Iconos de la ley*, 2009 [1985].

sino potencias, energías, movimiento, movimiento que coincide con la plasticidad misma de la naturaleza, con la libertad a-intencional. En el origen está eso que pone fin al origen, una ruptura que hace que germine y que fecunde; ser fecundo es poseer la fuerza y potencia para romper el origen y separarse del principio (eco de Spielrein). La *arqué* es irradiación. La idea de *Archipiélago* dice Cacciari<sup>373</sup> no es la de retorno a un origen, sino la de siempre un “nuevo inicio”. Dice Cacciari “el pasado no es reservorio, sino fuente, y nada podríamos decir, sino fuera en el lenguaje que aprendimos de él”<sup>374</sup>. En el mismo sentido Deleuze y Guattari (1980) entienden que un cuerpo no se reduce a un organismo; que no hay estructura ni génesis sino relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y de lentitud entre elementos no formados, moléculas y partículas (lo que llaman micropolítica, la singularidad de lo múltiple).

Se trata entonces de agenciamientos colectivos de significación que actúan por flujos semióticos, materiales y sociales, y que son materias de expresión y agrupaciones de potencias<sup>375</sup>. La filolítica es la metodología de la “ciencia nómada”<sup>376</sup>, una ciencia del espacio liso, del desierto. A diferencia del espacio estriado del sedentario, el espacio liso es aquél que carece de división, origen, regulación, medida calculada. El espacio liso es materia, energía fluyente. La máquina de guerra nómada no se reduce ni al monopolio de un poder orgánico ni a una representación local sino que remite a la potencia de un cuerpo turbulento en un espacio nómada<sup>377</sup>. Los nómadas inventan el agenciamiento hombre-animal-arma, hombre-caballo-arco (boleadora). Tal como lo han señalado Deleuze y Guattari (1980) el trayecto nómada hace lo contrario: distribuye la vida en un espacio abierto, un espacio liso, que solo está marcado por “trazos”, por huellas podríamos decir, que se borran y se desplazan con las trayectorias y contingencias de quienes transitan.

Hay maneras de estar en el espacio, dicen Deleuze y Guattari, modos de viaje, modalidades de situarse en lo real, modos de estar en la materialidad del mundo, y se puede viajar en “liso” o en “estriado”. Liso quiere decir abierto, circulante, marcado por trazos y huellas; y estriado, cerrado, analítico, calculado, regulado. Liso y estriado no constituyen una simple oposición ni remite a ámbitos objetivos o ámbitos de objetividad, sino que son modos, diagramas de fuerzas“, modo de espacialización” “manera de estar en el espacio”. El potencial de la distinción reside más bien en la exploración de sus combinaciones, superposiciones múltiples y complejas. En esta misma semántica Deleuze y Guattari se preguntan ¿es un espacio liso el que es capturado, englobado por un espacio estriado, o es un espacio estriado el que se disuelve en un espacio liso, el que

---

<sup>373</sup> Cacciari, M. *El Archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, 1999 [1997].

<sup>374</sup> Cacciari, M. *El Archipiélago*, 1999 [1997], p. 42.

<sup>375</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*, 1980.

<sup>376</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*, 1980.

<sup>377</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*, 1980, p. 454.

permite que se desarrolle un espacio liso?<sup>378</sup> Ambos. Hay un espacio liso que es estriado, diferenciado, totalizado, y un espacio estriado deconstruible, un espacio que no termina de estriarse puesto que el espacio liso es capturado, englobado por el espacio estriado pero no de manera plena y completa (hay espacios que no llegan estriarse jamás) Y el mismo espacio estriado produce, genera, crea nuevos espacios lisos (por identificación selectiva, por desapropiación categorial). Siempre hay un resto, que resta y resiste.

Liso y estriado son entonces a la vez políticas de relación, políticas de memoria y prácticas intelectuales diferenciadas: liso es el espacio que traduce la política de relación del asedio, de la itinerancia espectral, de la no-relación, de la no-asociación o disociación, y estriado es el espacio que traduce la política de relación colonial, la política sedentaria del habitar, del hábitat; la política de la introyección del otro, de la asimilación. El espacio sedentario es el espacio estriado por muros, lindos y caminos; el trayecto nómada hace lo contrario: distribuye los hombres y los animales en un espacio abierto, indefinido, no comunicante, abierto a las contingencias.

Desde la perspectiva “lisa”, la lógica nómada no refiere ni a científicidad ni a ideología ni a subjetivación sino a agenciamientos, agenciamientos colectivos de significación que actúan por flujos semióticos, materiales y sociales, y que son materias de expresión y agrupaciones de potencias. Frente al modelo molar, urbano, sedentario de la subjetivación, Deleuze y Guattari (1980) proponen la figura del “rizoma” como método de captación de la multiplicidad y de los agenciamientos colectivos de enunciación. El rizoma es lo opuesto a arborescencia. Este modelo es una anti-memoria<sup>379</sup> porque no hay estructura ni génesis sino relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y de lentitud entre elementos no formados, moléculas y partículas (lo que entienden como micropolítica, es decir, la singularidad de lo múltiple). Lo que está en juego con el rizoma es una relación con el animal, con el vegetal, con el mundo, con la política, con el cosmos. Un rizoma está compuesto de mesetas, una meseta (plateaux) designa una región continua de intensidades<sup>380</sup>.

La lógica del nomadismo es, en palabras de Derrida, asedio (hantise) y destinerancia; es viaje, peregrinaje sin meta final ni lugar de arribo calculado y definitivo; es la “itinerancia espectral”. Habitar significa colonizar y como vimos en el capítulo anterior, tiene para Derrida, un «valor descaminante». Como vimos también el habitar constituye un fenómeno fantasmático puesto que implica la legitimación en una filiación y pertenencia de origen de la ocupación y apropiación de un lugar que “no es propio”. «Hábitat», término que proviene de las ciencias naturales, refiere al

---

<sup>378</sup> Ídem, p. 593.

<sup>379</sup> Ídem, p. 360.

<sup>380</sup> Ídem, p. 32.

espacio ocupado por una población que garantiza su reproducción y permanencia en el tiempo. En cambio la lógica nómada, del asedio, trata de los agenciamientos que se dispersan y que no permanecen de manera continua y contigua en el mismo lugar.

En sentido derridiano, el nomadismo (asedio para Derrida) es el amor a lo espectral, como a aquello que no está ni próximo ni presente, y que por lo cual, no me autoriza a "disponer de él", sino únicamente a desearlo. Es lo que también Derrida ha llamado la "amancia": cuando hay amancia no hay ni apropiación ni conocimiento, es reconocer lo real de la incerteza, de lo indescifrable. El "merodeo" es un modo de situarse en el mundo y en los textos.

"Habitar/morar" y "asediar/itinerar" son políticas de relación opuestas. El "habitar" inhabilita el merodear, implica depositar sedimentos lo suficientemente compactos como para clausurar toda posibilidad de encuentro real. Habitar implica cubrir completamente un espacio, apropiárselo, por tanto, no deja la distancia necesaria para tomar contacto con él, y dejar que ese espacio sea lo que es: cuando se habita, se ocupa, se coloniza, ese otro que es ese espacio (o persona, o pueblo, o lo que sea) se convierte en eso que está habitando, es asimilado, vuelto Uno. En cambio merodear significa caminar, ir, venir, recorrer, sin detenerse nunca de manera contigua-continua, lo cual implica que el que está caminando y eso que se está transitando pueden tomar contacto, mirarse, conocerse, quererse, porque está la distancia necesaria para que ello suceda. Habitar de alguna manera es puro narcisismo, puesto que es cubrir por completo un lugar de "uno mismo", imposibilitando un encuentro real con lo que está por fuera de "uno". Ocupar es la operación colonial por excelencia: ocupar implica apropiarse, ligado a una mecánica de congelamiento y reproducción: impide tomar la distancia necesaria para pensar y revisar críticamente los lugares, espacios, estatus, roles, instituciones que estamos "ocupando" y a los que estamos articulados.

Habitar-morar es la política de relación colonial: aquella que reivindica la cercanía/presencia, la propiedad. Se trata de la "pulsión" apropiadora que me autoriza a "disponer de él" que quiere "tener", "poseer", hacer propio su "objeto de amor". El espacio de la colonialidad es un espacio estriado que configura "moradas" que nos obligan y nos vemos obligados a habitar. En tanto "dominios", las moradas son construcciones fantasmales, objeto y sujeto de dominación.

La perspectiva epistemológica "desértica" va en otro sentido. Siguiendo a John Caputo, el desierto en tanto espacio inmemorial inarchivable constituye la condición de surgimiento de la deconstrucción<sup>381</sup>. Desierto, es espacio liso, en el sentido de una espacialidad inhabitable, ajena a la adscripción de "habitante", donde prima el fluir de fuerzas móviles y de trazos sin formas

---

<sup>381</sup> Caputo, J. "Antes de la creación: el recuerdo de Dios de Derrida", 2013 [2008], p. 126.

definidas, donde prima la expectativa del por-venir, del advenimiento. Es lo contrario de “hábitat”. En palabras de Deleuze y Guattari, “la tierra puede estar desierta, estepa árida, pero llena de una población que nomadiza, se separa o se reagrupa, reivindica o llora, ataca o padece”<sup>382</sup>. En los desiertos no hay centro ni origen, no hay cálculo técnico de trazos definidos, sino sendas y huellas efectos de la circulación y el movimiento de los caminantes. Como señala Frédéric Gros<sup>383</sup> en *Andar una filosofía*, “andar” constituye la simple circulación silenciosa fuera de cualquier sometimiento técnico.

### **“Arqueología filolítica del resto” como matriz epistemológica: abrazo foucaultiano-derridiano**

No vemos el camino genealógico foucaultiano y el camino filolítico derridiano como senderos opuestos. Como hemos visto, “genealogía” para Foucault es la historia de las prácticas de subjetivación; para Derrida y la perspectiva deleuziana, es la diseminación de trayectorias nómades, desérticas, de desubjetivación. Del lado de la analítica de la subjetividad como configuración histórica, el aporte de la genealogía arqueológica de Foucault es evidente. Sin embargo, más preocupada por el análisis de la individuación, de lo que se sujeta, esta analítica deja sin explorar lo que hay de resto en esa subjetivación, lo que se libera o puja por liberarse, lo que no eventualiza como “sujeto” en una referencia dada. La filolítica no es la reconstrucción de un acontecimiento, de un sujeto y de lo que es ligado, reunido para poder presentarse y ser representado como acontecimiento. Es un movimiento de disolución, es la experiencia de la disociación hiperanalítica de lo simple y lo originario que empuja a la desedimentación de las subjetivaciones, en toda la gama de sus idealizaciones, presupuestos, instituciones, técnicas, dispositivos.

Si bien Foucault se halla más centrado en analizar cómo se ordenan, se organizan, se controlan, se someten los discursos, y Derrida habla de la palabra soplada, suelta, desordenada, que no se ordena, en su carácter de no-signo, de balbuceo, de soplo, ambos están preocupados por su cualidad de secreto, por la forma no-dicha, no verbal del lenguaje<sup>384</sup>. La idea que se desprende de ello es que en todo dominio de saber, en todo dominio de subjetivación no sólo se materializa un decir sino que a la vez hay toda una producción y reactualización de secreto, un cálculo de secreto y un resto de secreto, un efecto de secreto, donde se mezclan discursos ordenandos y

---

<sup>382</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*, 1980, p. 420.

<sup>383</sup> Gros, F. *Andar una filosofía*, 2014.

<sup>384</sup> Foucault, M. *L'ordre du discours*, 1971.

palabras desordenadas, sopladas. Es el sentido de la genealogía como testimonio de la producción de un secreto: el secreto de la ausencia de esencia, del vacío de una identidad uniforme, de las separaciones, interdicciones, exclusiones, no realizaciones. Ambos autores reconocen que en lo que acontece no hay responsabilidad ni voluntad, sino que es el lugar del azar, de la exterioridad accidental. En este sentido también conectan la representación con la ficción, con la construcción fantasmal de la identidad del yo. Y es que, como dice Lacan, “el hombre del mundo sólo puede representarse ficciones”<sup>385</sup>.

Tanto Derrida y Foucault hacen eco de motivos nietzscheanos al reconocer el componente destructivo de todo acto vital como son la sexualidad y el conocimiento (como lucha y destrucción de los instintos). Para los autores, la interpretación no es una tarea pasiva sino violenta, es un acto de poder; es violento porque desarma otra interpretación cuya profundidad es ya secreto a la vez que exterioridad. El intérprete, en palabras foucaultianas desciende no para descubrir/develar sino para explorar las trayectorias y huellas de la una exterioridad que se pliega y manifiesta otra cosa de sí. Esta interpretación es a la vez diseminativa puesto que implica desparramar y disolver los signos; es exteriorización y no reconstrucción de una supuesta interioridad. En tanto el lenguaje no dice exactamente lo que dice (lo manifiesto es lo menor) y desborda (hay lenguaje mucho más allá del lenguaje verbal, hay lenguaje que habla de una manera no verbal, no dicha) hay huellas, réplicas, anuncios, murmullos, balbuceos, secretos.

Para los genealógicos pensadores del resto, los espectrógrafos, la escritura, la interpretación es violenta, poética, (Foucault, Derrida, Barthes) y por ello mismo, como un juego, hay que hacer palabras nuevas, palabras activas en un marco de “irrespetuosidad” que posibilite la apertura epistémica y la innovación a la vez que la indagación sin imitación adorativa o rechazo, como propone Derrida.

La genealogía es, en cierta forma, el despliegue microfísico de las luchas y la memoria bruta de los enfrentamientos entre los “discursos ordenados” (formaciones discursivas, en palabras foucaultianas) y los saberes subsumidos (las “palabras sopladas” en lenguaje derridiano) a la vez que no articulados a éstas (la epistemografía). El *double bind*, dice Derrida, nunca es uno y general sino la diseminación infinitamente divisible de nudos, de miles de nudos de pasión: sin él y la aporía que funda, no hay decisión, no hay responsabilidad, no hay acontecimiento, en el sentido de suceso/hecho o de “ser” sino como movimiento (Derrida) como devenir sin ser (Deleuze), como “agonismo-combate” (Foucault).

---

<sup>385</sup> Lacan, J. *Reseñas de Enseñanza*, Buenos Aires, 1986 [1984].

Para Nietzsche la historia le pertenece a lo viviente de tres formas que configuran tres tipos de historia o sentidos históricos: le pertenece al activo-poderoso que lucha, que vive “a cualquier precio”<sup>386</sup>, que necesita modelos y maestros (historia monumental); le pertenece como al que conserva y venera, al que guarda y protege su pasado, al que posee y quiere conservar, detestando por ello lo nuevo y lo que está en devenir, que momifica, conserva y no produce la vida (historia anticuaria); le pertenece como al que sufre y necesita liberación, el modo crítico de la historia, que tiene la fuerza “para despedazar y disolver el pasado a fin de poder vivir”<sup>387</sup>, crítico de desviaciones, errores y pasiones de la que somos herederos, que se anima a vivir de otra manera de como se ha vivido, que es el pecado del hombre histórico moderno, dice el autor. Nietzsche hace una crítica a la cultura moderna que califica de “no viviente” puesto que dice es una acumulación de saber “sin hambre y contra la necesidad”<sup>388</sup> encerrado en su interioridad, individualidades “llenas de cosas”, “costumbres, artes, conocimientos, religiones, “enciclopedias ambulantes”<sup>389</sup> donde hay una “sobresaturación de historia”<sup>390</sup>. Y así sentencia “bajo los golpes de martillo de nuestra necesidad tiene que desaparecer de nuevo esa grieta entre lo interior y lo exterior”<sup>391</sup>. La historia crítica, es **la historia al servicio de la vida aprendida, la historia para potenciar la vida, no para atrofiarla o degenerarla.**

La “interpretación” en sentido foucaultiano y derridiano, es intervención, desenterramiento de saberes sujetos, sujetos por los operadores de poder; operadores que instalan públicamente determinadas representaciones, concepciones de mundo, y entierran, sepultan otras, conformando jerarquías de legitimidad. **Aún en distintas trayectorias, Foucault y Derrida entendieron que los humanos somos “frágiles herederos”, que la herencia no es acumulación sino red de huellas. Nos dijeron que el discurso no es ni más ni menos que un juego al que hay que animársele. Si quedamos entrampados en las moradas/murallas disciplinarias, sometidos por el temor de lo aleatorio y lo novedoso, al calor del hogar propio, abandonamos los murmullos batalladores donde residen las posibilidades de inventar y dejar de repetir.**

Con todo, la genealogía del resto busca no subsumir la historicidad ni en un historicismo ni en una ontología de la presencia. Justamente se trata de andar las posibilidades sin búsqueda de ninguna salvación ni garantías de nada. La historicidad cuando es individualizada se convierte en una ontologización. Merodear no es ontologizar ni tampoco historizar en el modo de la

---

<sup>386</sup> Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la Vida*, 1998 [1874], p. 43.

<sup>387</sup> Ídem, p. 55.

<sup>388</sup> Ídem, p. 60.

<sup>389</sup> Ídem, p. 61.

<sup>390</sup> Ídem, p. 68.

<sup>391</sup> Ídem, p. 67.

individualización. Es un modo entre otros tantos modos en que la vida circula. Son trayectorias que elegimos andar, desandar o no andar. Y en "un modo" se inscriben huellas de múltiples temporalidades y múltiples espacios. Cuando los modos se totalizan, ahí se traban muchas posibilidades de vida, porque en la totalización el poder creativo y renovador de la huella se subsume.

### **Genealogía y filológica del “resto” como propuesta como matriz epistemológica de análisis de trayectorias étnicas**

Para Michel Foucault la etnología (junto con el psicoanálisis) “deshacen” al “Hombre”, a ese hombre que, en las ciencias humanas hace y rehace su positividad. Según el autor la etnología instala un campo de discurso en una doble articulación: “de la historia de los individuos sobre el inconsciente de las culturas y de la historicidad de éstas sobre el inconsciente de los individuos”<sup>392</sup>. Levi-Strauss (1962) habla de “dominio histórico”. Si hay totalización –como operación lógica- esta es posible desde una destotalización y es irreducible a la individualidad presente del todo. Los dominios construidos son unidades socio-naturales fragmentadas, formadas por propiedades diferenciales comunes. En este sistema de “objetivación”, como la síntesis significativa entre idea y hecho, creencias y prácticas, estructura y acontecimiento, se intenta captar el universo natural y el universo social como una totalidad organizada. Esta relación entre estructura y acontecimiento establece para el autor una relación de simetría entre historia y etnología<sup>393</sup>. La historia intenta recuperar la imagen pasada que una sociedad tuvo de sí en los momentos en que correspondieron al presente. La etnografía busca reconstruir las etapas históricas pasadas en la actualidad de las formas contemporáneas, en las formas actuales. En la lectura de Levi-Strauss, el “hecho” histórico, como todo “hecho” no se halla “dado” sino que es el agente del devenir histórico el que por abstracción/totalización lo constituye como tal, es lo que el autor llama “cuerpo” o “dominio de historia”<sup>394</sup> el cual se constituye en sistemas de códigos particulares. El código es un sistema de significaciones. Así, un acontecimiento que para un código es significativo no lo es para otro código. Ahí la especificidad/relatividad etnológica del acontecimiento, y ahí toda una espectralidad, porque siguiendo el análisis de Lévi-Strauss “cada rincón del espacio oculta a una multitud de individuos, cada uno de los cuales totaliza el devenir histórico de una manera incomparable a los demás”<sup>395</sup>.

---

<sup>392</sup> Foucault, M. *Les mots et les choses*, 1966, p. 368.

<sup>393</sup> Levi-Strauss, C. *La pensée Sauvage*, 1962, p. 371.

<sup>394</sup> Levi-Strauss, C. *La pensée Sauvage*, 1962, p. 344.

<sup>395</sup> Levi-Strauss, C. *La pensée Sauvage*, 1962, p. 340.



En toda totalización hay selección y esas selecciones se determinan en códigos; los códigos son lo que convierten en significativos a los acontecimientos, es decir en experiencias o en “dominios de historia”. Ahí toda la espectralidad, lo que no se dejar ver en esos dominios porque los dominios son las totalizaciones legítimas, aquellas que realizan los agentes que se encuentran en las posiciones sociales capaces de instalar públicamente sus decodificaciones. Esto quiere decir que al interior de un dominio de historia y entre dominios de historia, hay una jerarquización, que no es una disputa de sentidos, sino relaciones de poder entre los sujetos históricos. Así, siguiendo estas pistas nuestra búsqueda no es la de “inteligibilidad”, de “referencias” sino todo lo contrario lo que se resiste a la totalización étnica, al dominio étnico, espectral en las referencias.

Una mirada genealógica del acontecimiento étnico implica recorrer el ámbito de las conexiones entre la producción de saber y los mecanismos de poder, atendiendo a las articulaciones entre lo epistemológico, lo político y lo ontológico. Se trata de encarar cómo se imbrica el saber antropológico, sus distintas configuraciones en relación a las tecnologías y formas de poder y sus dispositivos epistémicos, en el campo de la etnicidad. En este sentido se piensa en términos de “dominios históricos”, es decir una red organizada de fuerzas, un campo regulado por fórmulas bien específicas. Pensada la producción del sujeto étnico en su carácter de “eventualidad” como acontecimiento y no-evento leemos a los textos etnográficos y comunitarios como configuraciones fantasmales<sup>396</sup>. Entendemos tanto la producción etnográfica como la etnopolítica contemporánea como dominios históricos-de saber, en su carácter de acontecimiento, y como tal, expresión de restricciones-exclusiones socialmente configuradas según contingencias históricas y en toda su dimensión no-eventual-espectral.

Puesto que como dice Foucault cada forma cultural tiene su sistema de interpretación, con técnicas específicas de interpretación, sus técnicas, sus métodos, sus formas de rastrear el lenguaje que quiere decir otra cosa que lo que él dice, tanto en lo que respecta a la producción etnográfica clásica como a la producción de saber en el campo de la etnopolítica contemporánea, estamos ante sistemas de interpretación, ante una cadena de signos y síntomas. Interpretamos esas interpretaciones. Pero como el lenguaje no dice exactamente lo que dice y desborda (hay lenguaje mucho más allá del lenguaje verbal, hay lenguaje que habla de una manera no verbal, no dicha; hay huellas, réplicas, anuncios, murmullos, balbuceos. El dominio de saber etnográfico es un “frágil heredero”, parafraseando a Foucault; constituye una herencia no en el sentido de adquisición, bien, saber acumulado y solidificado, sino de pliegues heterogéneos que le imprimen una inestabilidad constitutiva.

---

<sup>396</sup> Tema desarrollado en los capítulos IV y V.

El cuerpo étnico se halla marcado: en las inscripciones somáticas, en el modo de mirar, de caminar, de hablar, en la debilidad y en la fuerza, en el abatimiento, como soporte de estigmas, sanciones y controles y superficie de inscripción de los sucesos. Los saberes etnológicos, en tanto “territorio arqueológico” no son meras demostraciones, son también ficciones, reglamentos institucionales y decisiones políticas. La arqueología del saber etnológico no busca representaciones o ideas sino discursos en tanto prácticas obedientes a reglas, reglas que lo forman y que delimitan el campo de lo decible e indecible, de lo accesible e inaccesible. Hay una “episteme” etnopolítica que responde a una formación discursiva, que presenta regularidades, positividad y prácticas discursivas entre las ciencias. Cada dominio de saber etnológico, es un sistema de valorización, distribución y atribución de saber específico. El saber etnográfico tiene un soporte institucional. Así pensar la etnología como “dominio de saber” implica analizar la forma en que el saber sobre la diversidad se pone en práctica en la sociedad, en la que es valorizado, distribuido y atribuido, y que ejerce a su vez un poder de presión y coacción sobre los otros discursos. En tal sentido la mirada filológica del acontecimiento étnico implica identificar su dimensión no-eventual. Es la memoria, la genealogía sin sujeto personal/individual, de las huellas, de los espectros, de todas aquellas vivencias que devienen sin delimitar formas jurídico-políticas, referencias, dominios, “moradas”, lugares individuales y absolutamente apropiados, visibles y completamente presentes en la esfera pública. Es decir que en una misma operación analítica, nos distanciamos de la concepción residual memorial-patrimonial de la etnicidad y valorizamos el “resto” en su potencial teórico-político. Si hay un “cuerpo étnico”, éste constituye no una individualidad sino un retazo, un cuerpo/trozo, un bricolage.

El dominio de saber etnológico es un conjunto de prácticas que lejos de reducirse a postulados teóricos articula además, instituciones, normas y roles. Una articulación de prácticas y saberes específicos que se hayan regulados por una trama particular, una episteme estructurada por dispositivos y reglas que marca la misma lógica colonial. En este punto, y tomando lecturas cruzadas de Foucault y Said, demarcamos dos grandes problemáticas: a) la desobjetivación-desontologización del otro en tanto “otro” y b) la relación entre texto/poder/lógica colonial, conocimiento/poder/lógica colonial. Siguiendo a los autores, reconocer que la cultura en tanto texto es poder, implica sostener que es: 1) expresión del contexto de las condiciones políticas y no obra de un individuo; 2) que el texto es política, tiene materialidad; los textos son agentes políticos, agentes de poder.

La lectura genealógica-filológica supone la exploración no sólo de lo representacional sino centralmente de lo vivencial. Toda estructura corresponde, siguiendo a Levi-Strauss, tanto al orden

de lo de lo “concebido” (mito, religión, ideologías políticas)<sup>397</sup> como al orden de lo “vivido”. Este registro de lo vivencial es el del registro de lo impersonal, de lo espectrográfico, que no satura en lo visible y en la palabra sino que incluye otros registros como lo gestual. Ya Mauss<sup>398</sup> advirtió de esta diferencia proponiendo lo que él llamó el “método fonográfico” haciendo hincapié en la importancia de grabar no sólo la voz, sino también de registrar golpes de pies y manos, los gestos; todo lo que tiene que ver con la oralidad y los sonidos. La genealogía de la subjetivación se traduce etnográficamente en lo que Mauss llamara “cartografía”, un “método” en relación a saber “de quien se habla”: la cartografía completa de la sociedad conservada en espacio, es decir, la morfología social. La etnografía espectrográfica o filolítica en cambio es mucho menos la etnografía de un “quien”, de las representaciones y de los representantes y mucho más una etnografía de lo que no hace cuerpo textual en tanto totalidad.

La etnopolítica en tanto dominio de saber constituye un ámbito en el que la superposición de pertenencias, de universos referenciales nunca apropiados se multiplica, se condensa y se complejiza; es un campo inestable que se ofrece a la vez como una resistencia a los impulsos totalizadores y homogeneizantes tanto en lo político como en lo epistémico. Hay una vital marca en la trama de la espectropoética derridiana para reflexionar sobre este problema y que remite al potencial analítico y político del resto/huella/espectro, como lugar de desligazón, de desarticulación del sujeto como figura de atadura, de sujeción a una referencia entendida como total y absolutamente disponible y apropiable, en el ámbito en que trabajamos, la “referencia étnica”. Así, del lado de la “eventualización” de la etnicidad<sup>399</sup> y la “arqueología del colonialismo”<sup>400</sup> nuestra propuesta es la de una Arqueología y una filolítica del saber etnológico/etnográfico y una arqueología y una filolítica de la subjetivación étnica contemporánea<sup>401</sup>, propuesta que apunta a identificar, desde un enfoque microfísico, cómo se imbrica el saber etnológico, sus distintas configuraciones, las memorias que produce en relación a las tecnologías y formas de poder y sus dispositivos epistémicos; qué reglas, prácticas, instituciones, figuras epistemológicas forman la etnopolítica en tanto “dominio” de subjetivación.

A partir del contexto específico de la colonialidad etnopolítica latinoamericana, el modelo decolonial nos permite poner en diálogo el paradigma de modernidad con los discursos,

---

<sup>397</sup> Levi-Strauss, C. *La pensée Sauvage*, 1962, pp. 235-236.

<sup>398</sup> Mauss, M. *Manuel d'ethnographie*, 1926.

<sup>399</sup> Restrepo, E. Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnicización de las Colombias Negras.” En *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, 2004b, p. 279 y “Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault”, 2008.

<sup>400</sup> Castro-Gomez, S. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva granada (1750-1816)*, 2005.

<sup>401</sup> En Katzer, 2009 y Katzer, 2016, hemos desarrollado una Arqueología y una filolítica del saber etnológico/etnográfico y en 2015, hemos desarrollado Arqueología y una filolítica de la subjetivación étnica, en lo que llamamos “etnografía filolítica”.

positividades y relaciones de poder propias de la experiencia colonial latinoamericana, a la vez que el modelo foucaultiano y derridiano nos permite inscribir dicho diálogo en sus derivaciones microfísicas, en toda la micromecánica de poder, dispositivos e instituciones biopolíticas intervinientes en la trayectoria de la subjetivación, de la producción de sujetos individuales y en sus derivaciones deconstructivas, de manera desontologizada, por fuera del léxico epistemológico y metafísico de la propiedad y la presencia, y en la trayectoria de la desubjetivación, de la desligazón y descomposición de los cuerpos orgánicos que implica la filolítica<sup>402</sup>. Este esquema posibilita indagar acerca de las prácticas discursivas, normas y positividades que constituyen el dominio de saber etnopolítico, lo que en terminología de Foucault corresponde con su epistemografía y morfología. Porque si se pierde de vista la analítica microfísica, si vuelven a reinscribirse totalizaciones en el marco de las teorías sobre la diversidad, si por el afán por descentrar y “provincializar”, se individualiza y ocluye la alteridad en un cuerpo orgánico, si se universaliza como un Otro Soberano, una particular forma de vida-en-común, entonces el logocentrismo, la universalización cartográfica vuelve a reinscribirse de manera molecular bajo máscara de «diverso»<sup>403</sup>.

---

<sup>402</sup> Katzer, L. “Diferencia-como-colonia, gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial”, 2016a.

<sup>403</sup> Katzer, L. “Diferencia-como-colonia, gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial”, 2016a.

### **CAPITULO III. ATADURAS DE LO COMÚN. COLONIALIDAD/MODERNIDAD COMO MATRIZ DE SUBJETIVACIÓN<sup>404</sup>**

La modernidad ha sido productora de un tipo particular de sujeto. Hoy es reconocido que la modernidad produjo una subjetividad colonial que objetivó al “otro” no-occidental de manera logocéntrica y etnocéntrica. A la par de este supuesto irrefutable, hay otros que sostienen que la pluralización del sujeto que viene aconteciendo en el mundo contemporáneo a partir de la inscripción del criterio de la diversidad cultural y étnica en los marcos jurídicos, implica una ruptura con el modelo moderno de subjetividad. En un sentido diferente, la tesis que sostenemos aquí es que tanto en las configuraciones de saber (teoría clásica de la cultura y la etnografía, del pluralismo cultural y teoría de la comunidad) como en las formas jurídico-políticas vinculadas a las matrices del pluralismo cultural neoliberal, el léxico, el horizonte semántico y los axiomas modernos resultan ser contiguos. Los patrones de subjetivación étnica contemporánea no constituyen un quiebre con la lógica moderna, sino que la reinscriben a través de nuevas figuras. El modelo de subjetividad étnica expresa y se vertebra en los marcos de la subjetividad moderna.

Con el advenimiento de la modernidad, “lo común” y su forma de subjetivación, se organiza, se estructura y expresa de una manera particular y de acuerdo a patrones bien específicos. Constituye el orden cultural general que ha delimitado las formas de clasificación social, de legalidad y gobernabilidad autorizadas por la ley, definiendo el tipo de actor, la forma de institución como el contenido de memoria posible, y con la legitimidad de instalarse públicamente. Es decir que explorar los marcos en que la vida-en-común étnica se estructura y regula, implica revisar los marcos modernos de producción de subjetividad. En este sentido, al reflexionar sobre las relaciones entre vida, sujeto y gobierno en el campo de la etnicidad, necesariamente debemos remontarnos a la revisión de la subjetividad moderna puesto que es de acuerdo sus patrones el modo en que la vida se interroga y se construye como objeto de saber y de poder. La pregunta por la vida humana, la naturaleza humana como objeto de indagación constituye una operación moderna, una pregunta que hizo posible la modernidad. El punto es qué axiomas o síntomas filosóficos, culturales e históricos se sostienen. Entonces: ¿cuáles son los soportes epistémicos, las estructuras teóricas, los principios filosóficos subyacentes y los dispositivos de la modernidad y cómo se traducen al campo de la subjetivación étnica? Para responder estas preguntas,

---

<sup>404</sup> Este capítulo constituye una versión ampliada del artículo de mi autoría titulado “Colonialidad/modernidad como matriz de subjetivación étnica: lecturas desde la crítica biopolítica, el pensamiento de la comunidad y la deconstrucción” (2017), publicado en *Revista Intersticios de la política y la cultura...*, pp. 143-184.

conectamos el programa derridiano-foucaultiano con la crítica latinoamericana del colonialismo, a la vez que tomamos centralmente dos tesis desde cierta distancia crítica: a) la colonialidad como una expresión de la modernidad y b) lo que conecta la biopolítica con la modernidad es el paradigma inmunitario. La distancia crítica tomada busca ser una discusión que creemos relevante tanto para deslocalizar la modernidad de esquemas generales como para la coyuntura política contemporánea de la subjetivación étnica.

Nuestras dos premisas centrales son:

- 1) El fundamento central de la colonialidad es la metafísica de la presencia y de la propiedad.
- 2) Hay una conexión estructural entre modernidad, colonialidad y biopolítica. La modernidad es una forma específica de lógica colonial: la personal, biopolítica, disciplinaria, inmunitaria y gubernamental: lo que conecta la colonialidad con la modernidad es la articulación estructural entre aquella y la biopolítica, la gubernamentalidad y la inmunización. Esta articulación estructural se expresa, en un sentido también estructural, en una doble esfera: la colonización como diferenciación de lo viviente y la diferencia como colonia. En este sentido retomamos la articulación que realiza Esposito entre *Bíos* y la cuestión de la comunidad.

La modernidad objetiva al sujeto, construye al ser humano como sujeto en los marcos de una particular trama colonial. Se trata del proceso por el cual la vida-en-común entra en la regulación jurídico-política por medio del dispositivo personal, el régimen inmunitario-biopolítico y la lógica de la gubernamentalidad. Según Esposito, es en la modalidad personal, articulada a otras fuerzas como el lenguaje y el trabajo, que la vida adquiere su más plena configuración. Partimos de tres premisas, que iremos desarrollando a lo largo de los capítulos siguientes: 1) La modernidad es una forma específica de lógica colonial: la personal, biopolítica, disciplinaria, inmunitaria y gubernamental; 2) la modernidad, en tanto episteme, y el proceso histórico del colonialismo (imperial) al que se articula, han forjado formas de relación entre vida, etnicidad y sujeto bien específicas con efectos de saber-poder precisos; 3) los modos contemporáneos de subjetivación étnica inscriben en sus tramas la lógica moderna.

El proceso de separación del hombre de sus condiciones materiales de existencia, es decir, de su animalidad (que hace del ser, saber y poder una sola trama) no es específico de la modernidad, sino que con la modernidad esas escisiones, esa trama ser-saber-poder, adquieren características y complejidades particulares, que se actualizan y reconfiguran hasta la actualidad, en la formas de

subjetivación. Es decir, la pregunta que nos hacemos es acerca de las especificidades de la trama colonial que hace, construye y reconfigura la modernidad. Se trata de delimitar la modernidad como formación discursiva y ahondar en sus criterios, conceptos, figuras, estereotipos respecto a modelos de subjetividad, comunidad, alteridad y Estado. Así, en tanto estructura-proceso, la modernidad se va reconfigurando históricamente, se van reconfigurando los elementos que la componen.

### **De la colonialidad, colonialismo, « diferencia colonial » y lógica colonial**

El grupo modernidad/colonialidad define la matriz colonial del poder como una especificidad de la modernidad (y de la biopolítica). Sobre esta idea se entiende que la colonialidad es aquella que trama un sistema-mundo capitalista; idea sobre la que han enfatizado autores como Peter Worsley, Renato Ortiz y Anibal Quijano. La lectura latinoamericana sostiene que no puede pensarse a la modernidad si no es en relación con la matriz de poder colonial. Las ideas centrales que se recuperan aquí de la línea decolonial son: 1) la comprensión de la modernidad como un fenómeno mundial constituido por relaciones poder y no como un fenómeno neutral producido al interior de Europa y extendido posteriormente al resto del planeta; 2) las relaciones asimétricas de poder entre Europa y sus otros representan una dimensión constitutiva de la modernidad y por ende implican una necesaria subalternización de las prácticas y de las subjetividades características de los pueblos dominados 3) se designa al eurocentrismo/occidentalismo como la forma específica de producción de conocimiento y de subjetividades en la modernidad; 4) lo característico del mundo moderno-colonial es que la justificación de la dominación y explotación colonial pasa por la articulación de un discurso racial acerca de la inferioridad del pueblo conquistado y la superioridad del conquistador. Siguiendo a Aníbal Quijano<sup>405</sup> el poder es un espacio y una matriz de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas básicamente en función y en torno de la disputa por el control del trabajo y sus productos, los recursos naturales así como de la sexualidad, la subjetividad, el conocimiento, la autoridad y sus instrumentos de coerción. En sintonía con este autor, Mignolo acuña el concepto de “diferencia colonial” para referirse a *un mecanismo clasificador y de articulación social*<sup>406</sup>, un sistemático mecanismo de des/calificación de las poblaciones y los mundos sometidos por la expansión de la población y el mundo occidental sobre la base de un criterio racial.

---

<sup>405</sup> Quijano, A. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, 2000.

<sup>406</sup> Mignolo, W. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*, 2000.

Si bien recuperamos los principios fundamentales del análisis, nuestra interpretación es inversa. La idea que desarrollamos es que la modernidad constituye más bien una configuración específica de la lógica colonial. Es decir, no toda forma de colonialidad es moderna<sup>407</sup>. Respecto al corpus de afirmaciones expuesto en el párrafo anterior, nos interesa realizar algunos comentarios:

1) para analizar los componentes de la lógica colonial moderna resulta oportuno aquí realizar una distinción establecida por Foucault entre poder y dominación, y deslindar cómo opera la colonialidad en tanto matriz de poder y matriz de dominación, puesto que no toda relación de poder es una relación de dominación y puesto que la lógica colonial moderna ha tejido una red en la que se cruzan relaciones de poder, dominación, enfrentamientos y luchas. La colonialidad es una matriz global que articula relaciones de poder y relaciones de dominación, puesto que se trata de la estructuración/gobierno de la acción de otros y a la vez de la apertura de todo un campo de respuestas e invenciones. Explotación, dominación y conflicto no necesariamente coinciden ni se dan siempre a la vez en todos los contextos. Además en su configuración contemporánea, la matriz global incluye a Estados Unidos como potencia colonizadora.

2) Si se sostiene que la « modernidad/colonialidad » se inaugura con la expansión colonial europea en 1492, en el mismo proceso histórico en el cual se inicia la interconexión mundial (globalidad), y al mismo tiempo comienza a constituirse el modo de producción capitalista es necesario aclarar, que ahí el foco de interés son los territorios, no las vidas humanas y sus formas de diferenciación/institucionalización. La riqueza pública de las administraciones coloniales reside en ese entonces en la riqueza de los suelos, de los territorios. El esclavo aquí no es población, es un bien entre todos los bienes que constituyen los territorios. Frente al planteo de Grosfoguel, quien sostiene que con el colonialismo un pueblo ejerce la dominación y explotación política, económica y cultural sobre otro pueblo, es necesario discriminar las formas de colonialismo, que van de la forma de la administración de territorios a la forma de la administración de poblaciones, de la forma del estado administrativo a la gubernamentalidad. Desde la lectura foucaultiana lo central de la modernidad es la inscripción biopolítica, focalizada no ya en la tierra y los productos, en los bienes y las riquezas (como se da en la teoría de la soberanía, en el poder y derecho soberano) sino en los individuos, su actividad, el trabajo, derivando así en la producción de una burguesía [colonizadora]. La potencia colonizadora ya no reside en la acumulación de territorios sino en la producción de una población lo más pura, normalizada, fuerte y productiva posible. De modo que tiene que ver con la instalación de modos de conducta más orientados a la normalización de la población.

---

<sup>407</sup> Las formas de colonialidad no son exclusivas de la matriz cultural moderna.



3) Por cuanto lo central de la modernidad es la inscripción biopolítica, focalizada así en la producción de una burguesía [colonizadora], la biopolítica tiene en principio mucho más que ver con la producción del sí -el reforzamiento del sí mismo- (la producción/mantenimiento de una burguesía superpotente) a partir de la aniquilación del otro, siendo éste un derivado/consecuencia de aquél. En tal sentido la biopolítica no se desarrolla necesariamente a través de la lógica colonial/moderna (puede haber biopolítica sin colonialismo). Pero sí la lógica colonial moderna se desarrolla y opera necesariamente a través del aparato biopolítico.

4) La expresión “diferencia colonial” es acechada por cierta tautología. La « diferencia » es colonial por esencia, puesto que la lógica colonial es precisamente la diferenciación, la localización de la diferencia: no puede dominarse algo que no está diferenciado. Sólo se puede dominar e instrumentalizar la fuerza de aquello que se halla diferenciado, vale decir, individualizado/totalizado. Por ello es que hemos distinguido la idea de *diferencia-como-colonia* de la idea de *multiplicidad*<sup>408</sup>. La “diferencia” es una forma, la colonial, de objetivar, entificar lo múltiple. La multiplicidad vuelta diferencia es la multiplicidad colonizada. Así, **la cultura occidental es productora de la diferencia-como-colonia, es decir la diferenciación de lo viviente a partir de su localización, organización, individualización, administración y control. Desde la Antigüedad (y no desde la modernidad) se cultiva una cultura de las colonias, de identidades o agrupamientos reunidos consigo mismos en defensa, en protección autoinmunitaria ante los otros.**

5) Por último, y en relación a lo anterior, la configuración y naturalización de la idea de « raza » que sostiene a la clasificación social jerárquica de la población mundial, y que inaugura la modernidad, se asienta de primeras en el principio de la diferencia. En este sentido es el principio de la diferencia, es la configuración y naturalización del criterio de la diferencia (biológica, social, étnica, sexual) como criterio de estructuración de la vida (en común) lo que hace posible que se constituyan las razas, -y luego las clases, el sexo- como criterios de clasificación social y que se asienten en relaciones de dominación y/o explotación. Es la diferencia -cuyas configuraciones son completamente diversas según las coyunturas históricas- la que hace posible la relación colonial. Desde nuestra lectura, entendemos por « lógica colonial » lo que Derrida llamó « metafísica de la propiedad/metafísica de la presencia » y « logocentrismo»<sup>409</sup>. Dicha metafísica no es específica de la modernidad, sino que germina en el pensamiento antiguo y la modernidad se encarga de afinar

---

<sup>408</sup> Katzer, L. “Diferencia-como-colonia, gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial”, 2016<sup>a</sup>, p. 344.

<sup>409</sup> “Logocentrismo” es el término a través del cual Jacques Derrida describe críticamente a la metafísica occidental como lógica de la presencia, en Derrida, J. *De la Grammatologie*, 1967, p. 11.

y darle su configuración más plena: la de un sistema-mundo estructurado por la biopolítica y la gubernamentalidad. Etimológicamente, colonizar deriva del latín colonia, que quiere decir territorio establecido por gente que no es de ahí. Colonia viene de colonus, labrador y habitante, y éste de colere, cultivar, habitar. Se da una asociación con el orden de la producción, y de la habitación de algo que es ajeno de origen, un otro. Ocupar, apropiarse de un lugar que no es propio, y cultivarlo, producirlo. Es decir, **la lógica moderna está aún constituida sobre la base de criterios originados en el pensamiento antiguo, en la lógica colonial que allí se inaugura, y que en la modernidad adquiere su configuración más plena.**

De esta manera, para pensar la trama colonial moderna contemporánea, más que afirmar que se fundamenta en criterios originados en la relación colonial, sostenemos que se fundamenta en el criterio de la diferencia (no la raza) originado en la cuna de la civilización occidental. De modo que desarrollaremos en adelante los elementos que entendemos componen la lógica colonial, para luego pasar a las particularidades de la lógica colonial moderna.

### **Lógica colonial**

Un primer punto a considerar es que la lógica colonial es expresión de la ruptura de la existencia dual, es decir la escisión entre sujeto y objeto, entre vida y persona, o según la tesis de Marin<sup>410</sup> la escisión de las condiciones materiales de existencia. Si tomamos la lectura de Marx de Piaget y Foucault que realiza Marin<sup>411</sup> <sup>412</sup> la noción de persona expresa la ruptura de la existencia dual, es decir, la interposición entre la existencia objetiva y la existencia subjetiva por la sociedad, la escisión de la doble existencia, la mediación entre la subjetividad y la objetividad por relaciones sociales, la mediación social entre el cuerpo y las condiciones naturales, la expropiación de las condiciones de existencia de unos por otros. Esta ruptura se expresa primero en la expropiación del territorio y luego en la expropiación de los cuerpos, es decir, la utilización del animal humano y su transformación en animal productivo, el uso de otros cuerpos para la producción de las propias condiciones de existencia, la apropiación y domesticación de otros cuerpos, la negación de la vida de una parte de la especie por otra. Y es una ruptura, siguiendo al autor, del medio biológico. Esa ruptura se expresa también en el campo de la reflexión: en la vivencia de los “otros” como algo distinto a la propia existencia. A este proceso Marin lo llama el “quiebre de la animalidad”, la toma de conciencia de la división entre los hombres y el resto de los animales, la emergencia de la

---

<sup>410</sup> Marin, J. C. *Acerca del origen del poder. 'ruptura' y 'propiedad'*, 1984.

<sup>411</sup> Marin, J. C. *Ídem*, 1984.

<sup>412</sup> Marin, J. C. “Conversaciones sobre el poder”, 2005.

noción de especie humana; es la expresión simbólica de dicha ruptura en el ámbito del saber. El autor identifica esta ruptura con la emergencia del poder, entendiéndolo como fuerza material entre cuerpos, como la aparición del otro como reordenador y estructurador de la realidad, como el inicio de la expropiación territorial y de la normatividad de la relación con su propio cuerpo, como el modelamiento y construcción de su comportamiento de acuerdo a estrategias, normado de acuerdo a proyectos, programas, a una voluntad orientada a un fin.

En la cultura de la diferencia (como-colonia) en toda clausura de sujeto, se delimita una morada a ser habitada, apropiada, dominada a la que se está obligado a «pertener», a radicarse y permanecer. Y es una colonialidad de la cultura que se vuelve violenta, cuando se atribuye la universalidad y coloniza, dando lugar al fenómeno fantasmático de la ocupación fundado en una supuesta filiación y pertenencia de origen. Habitar es radicarse, puesto que la continuidad, permanencia y regularidad la da la radicación. El habitar responde a la economía de la apropiación y del dominio de sí, a la lógica de la individualización orgánica, todo lo cual se identifica con la lógica sedentaria<sup>413</sup>. Ésta es la lógica de la distribución en espacios cerrados, analíticamente fraccionados y cuya comunicación interna y externa, se halla plenamente regulada (el espacio sedentario es el espacio estriado por muros, lindes y caminos).

Se trata de la objetivación y dominio de la vida que hace de la subjetivación (la forma de vida) un proceso de apropiación (de relación con la alteridad a partir de la presencia y la propiedad). Implica la delimitación de la vida como «nuda vida»<sup>414</sup>, como vida desnuda, vida pura, y su constitución como objeto de apropiación y regulación jurídica de una persona, es decir, la dominación de la vida-en-común en función de su sujeción a patrones universalizados de personalidad y conducta. **La lógica colonial constituye el establecimiento de diferencia-como-colonia en tanto mecanismo clasificatorio sobre la base de lo que Derrida ha llamado la metafísica de la propiedad, la presencia y la pureza.** La lógica colonial es la lógica de la propiedad, en tanto derecho a disponer de las cosas, de lo otro y de sí como objeto disponible y apropiable. Los romanos comenzaron a conocer y a legislar sobre la propiedad con la palabra *res*, *para dar cuenta de una* tierra, un bien, un interés, un valor cualquiera. La política de relación colonial es la de la reivindicación de la cercanía/presencia, de la propiedad; «habitar» y «amar al prójimo» como política de relación constituye el modo de articulación histórica específica de la lógica colonial.

---

<sup>413</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*, 1980.

<sup>414</sup> Concepto desarrollado por Giorgio Agamben (2003).

Roberto Esposito en *Tercera persona* (2007) señala que la concepción romana separa funcionalmente derecho y hombre. La persona o personalidad, se reserva a la espacialidad espiritual, en sentido aristotélico o cristiano, y queda escindida, y aun mas, contrapuesta a la masa corpórea. Da el ejemplo del caso del esclavo en la tradición jurídica romana: suspendido entre la condición de persona y la de cosa, él es dentro de la categoría general de persona, la no-persona, la cosa viviente o vida encerrada en la cosa asimilada a las demás propiedades o animales que se poseen, sobre las cuales, como sujeto de derecho, se tiene derecho. La cosa viviente es objeto de derecho de un sujeto de derecho. Se produce la diferenciación personal de la vida humana. Se da la separación entre persona artificial y vida. Tanto en la definición aristotélica como en la tradición jurídica romana está la idea de una soberanía de la persona- espacialidad espiritual-sobre la masa corpórea, animal, viviente: la cosa viviente es objeto de derecho de un sujeto de derecho, el cual se define a su vez como propietario, vale decir, soberano de sí mismo, de su cuerpo y su propia mente. El cuerpo, la masa viviente, se define como externo a la persona, como algo sobre lo que la persona ejerce su dominio propietario. Tanto en su delimitación como « disponible » para su sujeto, para su administración, modificación, perfeccionamiento, aniquilación, mercantilización, como « indisponible » bajo propiedad de Dios, Estado o Naturaleza, supone la reducción del cuerpo, la masa animal a cosa y la producción del poder soberano sobre ella.

Se trata de la escisión de una *Zoe* (vida como propiedad de los organismos, según Foucault y *Bíos* (existencia como objeto de una técnica) y el sometimiento del *Bíos* al *Logos* en la Grecia Antigua que ya expresa una lógica colonial: la vida como objeto de saber que constituirá el basamento de la subjetivación moderna. Es en la filosofía antigua donde la vida se define como totalidad a ser observada y conocida desde el *Logos* que habita en el alma como principio divino, la vida como vida soberana, una vida en posesión de sí misma en la que ningún fragmento escapa al ejercicio de su poder y su soberanía sobre sí misma. En esta misma semántica, en los límites de la filosofía antigua, siguiendo a Foucault, se formula un concepto de vida como vida natural, al margen de las convenciones, vida desnuda, vida bestial, vida de despojamiento y de animalidad. Siguiendo a Foucault, la vida como desafío y ejercicio en la práctica de la animalidad es para el pensamiento antiguo lo más difícil de aceptar<sup>415</sup>.

La caracterización del conocimiento por toda la filosofía occidental hasta Platón desde el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la armonía, la continuidad, la unidad, y no como el resultado de luchas, de poder, de distanciamiento, oposición, es lo que Cusicanqui refiriéndose a

---

<sup>415</sup> Desarrollado en el curso de 1984, "El coraje de la verdad".

la modernidad ha llamado «epistemologías coloniales»<sup>416</sup>. En las figuras *bios-zoé* de la *polis*, de *homo sacer* del derecho romano (Agamben), de la metafísica de la propiedad/metafísica de la presencia y el logocentrismo reside la clave para entender la lógica colonial moderna (biopolítica) contemporánea.

### **De la lógica colonial moderna: biopolítica/gubernamentalidad/inmunidad**

¿Qué forma adquiere la lógica colonial con el advenimiento de la modernidad? La colonización o la instalación de la “diferencia colonial” que circunscribe la escisión entre sujeto y objeto, que acompaña y legitima la objetivación de la vida, la limitación de la “naturaleza” como objeto de dominio y apropiación por un sujeto soberano, adquiere nuevos fundamentos y especificidades en su versión moderna, en tres horizontes: epistemológico, ontológico y político (colonialidad del saber, colonialidad del ser, colonialidad del poder). Como toda configuración histórica, tiene un aspecto textual/narrativo (que refiere a las formas de las formas de subjetivación y que incluyen las configuraciones teóricas filosóficas, científicas y legislativas/normativas) y un aspecto organizacional, material, objetivo (que refiere a las formas de dominación/gobierno de la vida, a las formas de estructuración política). Aquí la crítica genealógica de la modernidad desarrollada por Michel Foucault nos resulta ineludible. El autor organiza esta crítica en torno a cuatro motivos o «invenciones» centrales: «episteme», «disciplinas», «gubernamentalidad» y «biopolítica» desde los cuales la “vida” se torna centro de interés, como objeto de saber-poder.

Como punto de partida, tenemos que considerar que la modernidad no es una época o conjunto de rasgos, sino un *modo*. La Modernidad según Foucault en *Qu'est-ce que les Lumières?*<sup>417</sup> es una actitud y una forma de pensamiento, una “actitud” en el sentido de un modo de situarse en la realidad; una trama histórica; un horizonte semántico, un léxico. Una episteme, una trama conceptual, un sistema de pensamiento que atraviesa transversalmente todos los campos de saber en los que el hombre, la vida humana, son objeto de indagación. Para Michel Foucault no es ni una época ni un conjunto de atributos. Es un modo de posicionarse en el mundo, una manera de pensar y sentir, de actuar y de conducirse. La identifica con lo que los griegos llamaron *Ethos*, un conjunto de prácticas y de discursos determinados. Dice Foucault, “antes que pretender distinguir un “período moderno” de las épocas “pre” o “postmodernas”, valdría indagar “cómo la actitud de la modernidad, desde que se formó, se encontró en lucha con actitudes de “contra-

---

<sup>416</sup> Rivera Cusicanqui, S. *Las fronteras de la coca: epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca: el caso de la frontera boliviano-argentina*, 2003.

<sup>417</sup> Foucault, M. *Qu'est-ce que les Lumières?*, 1984, pp. 32-50.

modernidad (...). Por actitud quiero decir un modo de relación respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos, una manera de pensar y sentir, también una manera de actuar (...) y que se presenta como una tarea”<sup>418</sup>. Se refiere a modos de actuar disímiles en el universo sustancializado de la "actualidad". La actitud moderna es delimitar el presente como unidad espacio-temporal y presentar diferentes formas de operar en él, en el sentido tanto de la obediencia-sujeción (sin lo cual en este esquema no hay razón, y por ende es necesaria la razón de Estado) y en el sentido de la revolución. La actitud de modernidad, como actitud de delimitar el presente, de descifrarlo, de ontologizarlo, es la actitud esencialista por excelencia sostenida en una trama imaginaria-fantasmal de completud, de completo dominio del sí y de negación de la falta, del resto.

La ilustración a la vez como acontecimiento singular que funda la modernidad y como proceso que se manifiesta en la instauración de formas de racionalidad, es lo que inaugura la pregunta por el presente, el cuestionamiento de la propia actualidad discursiva de la filosofía, de su pertenencia al presente. Es la inauguración, según Foucault, de la ontología del presente, del nosotros mismos. Ser moderno es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja, elaborarse a sí mismo: qué es este presente al que pertenezco? qué es este ahora? Es la pregunta de Kant, afirma Foucault. La cuestión del presente como acontecimiento filosófico al cual pertenece el filósofo que habla de ello. Se problematiza la relación con el presente<sup>419</sup>. En la lectura de Derrida, reinstala el interrogante sobre la forma de denominar la vida: más específicamente, dice, el atributo de vivo para caracterizar lo presente, el ahora en cuanto viviente; y a la inversa lo viviente, lo que está vivo como lo presente<sup>420</sup>. En la lectura de Dumont<sup>421</sup> <sup>422</sup>, otro crítico de la modernidad, lo que distingue a la modernidad de otras culturas, es que se fundamenta en el principio de la individualidad, sostenida en la libertad, la voluntad y la conciencia.

La modernidad es la actitud de colonizar el mundo, pero esta vez entendido como Uno, como una individualidad sostenida en sí misma, como uno mismo; como dijo Worsley «la creación del mundo como un solo sistema social»<sup>423</sup> sobre la base de una relación de superioridad del blanco sobre el resto. Es en este sentido que Spivak<sup>424</sup> ha llamado “proceso de *alterización*” al mecanismo por

---

<sup>418</sup> Ídem.

<sup>419</sup> Foucault, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, 1984, pp. 35-39.

<sup>420</sup> Ello se ve expresado claramente en *Résistances de la psychanalyse* (1996) y en el seminario *La bête et le souverain*, (Vol. I- 2001-2002).

<sup>421</sup> Dumont, L. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, 1985.

<sup>422</sup> Dumont, L. “Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes, 1971.

<sup>423</sup> Worsley, P. *The third world. Nature of human society series*, 1970 [1964].

<sup>424</sup> Spivak, G. *Ghostwriting*, 1995.

medio del cual Occidente construyó culturalmente sus “otros” y por lo tanto, la propia identidad. Se trata de entender la modernidad como forma de « discurso colonial » (Said) y de epistemología colonial (Spivak, Cusicanqui), que en nuestra lectura entendemos como una configuración de poder y de subjetivación que alteriza y construye a los otros como objetos coloniales a partir de un modelo biopolítico y un sistema operativo inmunitario y personal.

La modernidad, como formación discursiva, produce un tipo particular de sujeto: lo que define al sujeto moderno es la actividad (Foucault, Touraine). El sujeto moderno es un sujeto económico, un sujeto de interés que opera, produce. Articulado a este modelo de subjetivación se delinea una nueva tecnología<sup>425</sup> de poder -el biopoder- y su modelo operativo, el aparato inmunitario- como así también una noción particular de política y de Estado, para los que en conjunto, las formas de construir y organizar la diferencia y los modos de su articulación social se tornan foco de atención. Y puesto que la “población” es el blanco de saber-poder, la demarcación étnica, su diferenciación y control constituye una preocupación. Los nuevos fundamentos y especificidades de la expresión moderna de la colonialidad en estos tres horizontes -epistemológico, ontológico y político- son el racismo como matriz interpretativa; la metafísica de la propiedad/presencia/pureza/representación y la gubernamentalidad como régimen de poder y forma de racionalidad política; es decir, es el ejercicio del poder soberano en la modalidad biopolítica a través del racismo, es el biopoder sostenido y ejercido por medio de un racismo. Estas tres formas de racionalidad (epistémica, ontológica y política) responden a un mismo criterio: la razón económica, la cual configura un sujeto desde la actividad, dirigiendo a su vez su conducta. Es decir que estamos ante cinco elementos centrales constitutivos de la configuración moderna de la colonialidad: gubernamentalidad, biopolítica, disciplinas, dispositivo personal y aparato inmunitario.

## **Disciplinas**

En *Surveiller et punir* (1975), Michel Foucault sostiene que un acontecimiento, una innovación técnica, una estrategia de ejercicio de poder microfísica, que se da a mediados de siglo XVIII es la emergencia de las disciplinas. Refiere al poder disciplinario, a las prácticas disciplinarias y a las instituciones disciplinarias. En tanto estrategia de poder define las disciplinas como “métodos”, técnicas de poder y formas de saber que permiten el control microfísico del cuerpo (gestos, elementos, comportamientos), que garantizan la sujeción de sus fuerzas y la imposición de una relación de docilidad-utilidad; una estrategia basada en la fabricación de cuerpos como

---

<sup>425</sup> Hablamos de tecnología en el sentido epistemológico y político foucaultiano, es decir, técnica más saber.

maquinarias dóciles y útiles productivamente; como “fórmulas generales de dominación”<sup>426</sup> que inscriben coacciones calculadas, analíticas sobre cada parte del cuerpo, buscando volverlo perpetuamente disponible y útil: la “anatomía política”. Centralmente maximiza las fuerzas del cuerpo en términos de instrumentalidad económica, capitaliza las potencialidades comportamentales y exigencias naturales y las minimiza en términos de potencial de resistencia-desobediencia. Así, siguiendo el análisis de Michel Foucault, la disciplina fabrica individualidades tanto analíticas y “celulares” como naturales y orgánicas como métodos o fórmulas, las cuales se componen de cuatro elementos centrales o “tácticas”:

a) *Distribución del individuo en los espacios*. La fabricación de individualidades es el proceso de diferenciación de la masa viviente que 1) exige la clausura de especificaciones espaciales, la configuración de espacios heterogéneos, aislados, individualizados, localizados, con características constitutivas, y la articulación de todo ello con el aparato de producción, para convertirlo en un espacio útil; 2) realiza una localización parcelaria del espacio y las personas, la ocupación zonal y la definición de reglas de emplazamientos funcionales (la definición de “rangos”) como requisito de la vigilancia de cada conducta.

b) *Control de la actividad*. Implica la regularización temporal de la actividad, la elaboración temporal del acto, la duración de los movimientos, la correlación instrumental entre cuerpo, gesto y objeto bajo el principio de la no ociosidad, de la utilidad exhaustiva.

c) *Organización de la génesis*. Las disciplinas son aparatos de capitalización del tiempo, que configuran en tiempos lineales, en series, la historicidad evolutiva.

d) *Composición de las fuerzas*. Se trata de la configuración de un aparato de fuerza competente, eficaz, productivo.

De este modo, la disciplina busca conocer, dominar y utilizar, organizando un espacio analítico. Se delinean así “cuadros vivos”, que transforman la masa viviente múltiple, desordenada, confusa, e inútil en una diferencia/individualidad, ordenada y útil. A esta forma de poder lo ha llamado

---

<sup>426</sup> En este punto Foucault distingue la disciplinas de las formas de dominación de la esclavitud (fundada sobre la relación de apropiación de los cuerpos), domesticidad (relación de dominación global, masiva, no analítica, basada en la voluntad del amo), vasallaje (atañe menos a las operaciones del cuerpo que a los productos del trabajo, ascetismo y disciplinas de tipo monárquico (que buscan más renunciaciones que aumentos de utilidad). Sus referencias no son ya el estado de naturaleza, el contrato primitivo, los derechos fundamentales y la voluntad del soberano, sino los engranajes subordinados de una maquinaria, las coerciones permanentes, la educación y la docilidad (Foucault, 1975, p. 173).



también “pastorado”<sup>427</sup>.

En «The Subject and the Power» (*el sujeto y el poder*) (1982) Foucault va a decir que las disciplinas 1) constituyen “bloques” cuyo funcionamiento se halla ajustado y regulado de acuerdo a fórmulas establecidas; 2) son el resultado de un proceso de ajuste entre actividades productivas, recursos de comunicación y juego de relaciones de poder, habiendo toda una jerarquía de funciones y roles regidos de acuerdo a las leyes y modalidades particulares, que delimita una fina regulación que gobierna la vida de las instituciones y asegura la adquisición de aptitudes o tipos de conducta. El poder disciplinario, toda la micromecánica disciplinaria, produce individualidades normalizadas sobre la base de su articulación con del derecho de la soberanía. Esto también se ve expresado en “Les mailles du pouvoir” (*Las redes del poder*) (1976 [1981-82]) donde Foucault define la disciplina como una tecnología individualizante del poder, como el mecanismo de poder a través del cual se controla el cuerpo social en todos los detalles y en sus átomos, los individuos.

## Biopolítica

Ligada a las disciplinas se halla entonces una ruptura y la invención de una nueva tecnología de poder: el nacimiento de la biopolítica<sup>428 429</sup>. «Biopolítica» es un motivo introducido por Michel Foucault en 1976, en el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, «La volonté du savoir», “Les mailles du pouvoir” (1981[1976]), *Il faut défendre la société* (1976), *Bio-politique et biohistoire* (1976) para dar cuenta, en el marco de una genealogía del orden político occidental, de una ruptura a partir del siglo XVII: el pasaje de un régimen de soberanía a un régimen de biopoder tendiente a una «normalización» de la vida<sup>430</sup>. Un régimen donde la población aparece como problema político y científico. El asunto de la biopolítica no recae sólo en el qué vive sino también,

---

<sup>427</sup> Foucault define al pastorado en *Qu'est-ce que les Lumières?* como aquel conjunto de técnicas de poder destinadas a dirigir, a conducir a los individuos de manera continua y permanente, y remonta su origen no sólo al mundo cristiano sino también a los griegos. Señala cuatro grandes características del pastor: se ejerce sobre el rebaño más que sobre la tierra; reúne, conduce a su rebaño en función de apaciguar las hostilidades y neutralizar los conflictos de la ciudad, su rol es garantizar la salvación del rebaño; es un deber, que se traduce en tomar decisiones en interés del conjunto y conocerlo en su totalidad y detalle.

<sup>428</sup> Tal como señala Roberto Esposito en *Bios*, el término “biopolítica” es acuñado por el sueco Rudolph Kjellen en 1920 a quien también se debe la acuñación de la palabra “geopolítica” (1916).

<sup>429</sup> Esposito, R. *Bios. Biopolítica y filosofía*, 2011 [2004], pp. 27-28.

<sup>430</sup> Tal como ya mencionamos en la introducción, autores como Agamben y Derrida, disienten con M. Foucault puesto que sostienen que la biopolítica es tan vieja como la soberanía y la problematizan desde lecturas de Aristóteles. En *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* (1997), Agamben afirma que el Estado moderno lo que hace es poner a luz el lugar secreto que unía el poder a la vida nuda.

y centralmente, en el cómo vive. Así es como Foucault atendió a todos y cada uno de sus elementos constitutivos tales como grado de racionalización, presupuestos, instituciones, procedimientos, técnicas. Todo ello en conjunto hace a la caracterización del biopoder; éste no es la mera separación entre derecho y vida de la enunciación aristotélica, sino que da cuenta de un mecanismo de poder sobre la vida muy específico: aquel que la controla buscando maximizar su potencial en términos de productividad y rentabilidad económica.

Para la caracterización del biopoder, su especificación en relación a otras formas de zoo-política Foucault tuvo en cuenta varios elementos. La maquinaria biopolítica, caracterizada como una tecnología de poder propia de la modernidad, surgida con ella, implica además de la administración de la vida, el propósito de alcanzar su maximización, en función de maximizar la productividad. No podemos reducir la biopolítica, al menos en el sentido que le dio Foucault, a la cuestión del dominio-control de la vida, sino que con el biopoder, tal dominio, adquiere especificaciones susceptibles de ser analizadas en los cinco aspectos señalados por Foucault claves para el análisis de cualquier forma de poder: el sistema de diferenciaciones, los tipos de objetivos perseguidos, los medios por los cuales se crean relaciones de poder, las formas de institucionalización, y los grados de racionalización. En la modernidad, cada uno de estos cinco elementos y sus modos de articulación adquieren una especificidad, a la que Foucault denominó biopolítica. Son objeto del biopoder, la proporción de los nacimientos y los decesos, la tasa de reproducción, la fecundidad de la población, los problemas natalidad y mortalidad, la longevidad; las capacidades y discapacidades biológicas, los efectos del ambiente; trata del conjunto de los hechos aleatorios que se producen dentro de una población en su duración, para tomar previsiones, estimaciones estadísticas y medidas. Como señala en "Bio-politique et biohistoire" (1976) se trata de la definición de la población como categoría biológica. Inspirado en Ruffié, el autor agrega que trata de las variaciones, y procesos de formación y destrucción, lo que identifica con ración/desración. Ligado a la biologización de la política, también define a la biopolítica la semántica de los modos de ordenamiento social, lo cual se hace desde el lenguaje biológico bajo el presupuesto de que la vida política se ordena y se desenvuelve sobre las mismas bases que la vida natural. De ahí las analogías entre cabeza y rey; organismo y nación/institución/cuerpo. Todas estas especificidades no aparecen mencionadas en las definiciones aristotélicas.

Tal como lo señala M. Foucault en *La volonté du savoir* (1976) el régimen del biopoder tiene así dos polos. Un polo centrado en el cuerpo-individuo, sus aptitudes, fuerzas, capacidades, utilidad, docilidad (anatomopolítica). El otro, centrado en el cuerpo-especie, en la « biopolítica de la

población », soporte de procesos biológicos, tales como nacimiento y mortandad, longevidad, duración de vida intervenciones y controles regulatorios. Sobre esta tecnología de poder se alienan entonces del lado del saber, un saber útil a la gestión de la población como la demografía, epidemiología, economía, ciencias humanas; del lado del poder, instrumentalizaciones para la administración de la población, tales como la planificación familiar, prescripciones morales, control de la inmigración, programas de salud pública, políticas sociales. Es en este biopoder que la colonización, en su versión moderna, ha encontrado su fundamento. La colonización en su versión moderna, se fundamenta siguiendo a Foucault, en un biopoder sostenido a través de un racismo, que permite a su vez que el poder soberano pueda continuar ejerciéndose (sin poder soberano no hay colonialidad): asegura la función de la muerte en la economía del biopoder: matar al otro para proteger, organizar, multiplicar y maximizar la vida, es decir el reforzamiento biológico del sí mismo como una individualidad coherente y viviente. Así, Agnes Heller ha entendido por « biopolítica » a aquellos « conceptos y movimientos que se centran sobre la diferencia como categoría principal de la política »<sup>431</sup>. Con la emergencia del biopoder, el racismo se inscribe dentro de los mecanismos del Estado y como mecanismo central de poder. Esto para Esposito (2007) significa que la amenaza del derecho de vida (el poder de dar muerte) ocurre *en razón del* léxico conceptual de la persona: despojar al cuerpo viviente de cualquier mediación formal, lo convierte en mero sustrato natural objeto de decisión política desde un centro de imputación jurídica que lo direcciona, lo controla.

En este sentido se articulan -y no excluyen- dos técnicas de poder, el soberano y el biopoder y dos conjuntos de mecanismos, el disciplinario y el regulador, en dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones y la serie población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado. Estos mecanismos conforman dos conjuntos: “un conjunto orgánico institucional” y “un conjunto biológico estatal” (la bio-regulación a través del Estado)<sup>432</sup>. Una técnica se encarga de la individualización del cuerpo, en un cuerpo-organismo-institución, dotado de capacidades y de decisión soberana, que gestiona utilidad y docilidad de los cuerpos; y la otra se encarga de la ubicación de los cuerpos en procesos biológicos, del control de los acontecimientos en la masa viviente, buscando en dicha articulación la garantía de una homeostasis, en relación a sus “peligros internos”. Por ello, la biopolítica se opone mucho menos a la soberanía que a la política. Más aún, en el análisis de Agamben, la producción de un cuerpo biopolítico es el acto original del poder soberano.

---

<sup>431</sup> Heller, A. y Puntischer, R-M, S. *Biopolitics. The politics of the body, race and nature*, 1996.

<sup>432</sup> Foucault, M. *Il faut défendre la société*, 1975.

Foucault entiende por “bio-historia” a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente (y no a la historia unitaria y mitológica de la especie humana) y “biopolítica” a aquello que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos convirtiendo a los dispositivos de saber-poder en agentes de transformación de la vida<sup>433 434</sup>. En la lectura de Esposito, la categoría de historia aparta la vida del achatamiento naturalista al que la expone la biopolítica. El sentido de “biopolítica”, dice Esposito, debe buscarse allí, en ese lugar, como señala Foucault en *La Volonté du savoir*, que la pone en el exterior de la historia como su entorno biológico y al interior de la historicidad humana atravesada por sus técnicas de saber-poder.

La bio-política para Esposito arranca a la vida su carácter político originario, su poder constitutivo, buscando integrar toda la multitud plural y potencialmente rebelde en un cuerpo unificado por el mando soberano y por el principio de lo que el autor llama “representación somática de la ciudadanía”<sup>435</sup>. Es esta representación lo que anticipa la legitimidad del papel creciente de los asuntos demográficos, higiénicos y de salud sexual y reproductiva tanto en la administración pública como en la definición de problemáticas científicas. A esta representación somática se anexa también la operatividad de la idea de “cuerpo orgánico” que implica la presencia de un principio trascendente capaz de unificar funcionalmente miembros diversos. Desde este diseño funcional, si el pueblo, la etnia, la población indígena, el colectivo que sea, tiene la forma y el diseño de un cuerpo, así lo puede cuidar, proteger y potenciar con instrumentos y finalidades biológicas. Así, la biopolítica negativa coloca la vida al servicio, a disposición y manipulación del saber, de la historia y de la política. Con ese espíritu Birrè la definió como “ciencia de la conducta de los Estados y de las colectividades humanas, habida cuenta de las leyes y del ambiente natural y de los hechos ontológicos que rigen la vida del hombre y determinan sus actividades”<sup>436</sup>. En definitiva es una estructura, una semántica, un saber, una técnica, una tecnología.

## **Gubernamentalidad**

Siguiendo la lectura de Fassin<sup>437</sup>, a la arqueología de los saberes y la genealogía de los poderes, le siguen dos conceptos centrales, a saber la gubernamentalidad y la subjetivación cuya reconstrucción es interrumpida con la muerte de Foucault. Tal como lo ha señalado Fassin, la

---

<sup>433</sup> Foucault, M. “Volonté de sovoir”, 1976.

<sup>434</sup> Foucault, M. “Bio-histoire et bio-politique“, 1976.

<sup>435</sup> Esposito, R. *Bios. Biopolítica y filosofía*, 2011 [2004], p. 265.

<sup>436</sup> Esposito, R. *Bios*, op. Cit. p 35.

<sup>437</sup> Fassin, D. “Biopolitique”, 2004

cuestión del «gobierno de los vivientes» y de manera indirecta las «tecnologías del yo» prolongan el estudio de la biopolítica en el marco de las regulaciones económicas, inscripciones morales, normas sanitarias y el mismo desarrollo de las ciencias sociales.

La noción de “gubernamentalidad” es formulada por Foucault por primera vez en la cuarta clase del curso de 1978, y refiere a los micropoderes, a la microfísica, al juego de relaciones de poder en su dinámica y movilidad que define al «gobierno», cuestión que es tratada de manera contigua en los cursos del 79’ (*Naissance de la biopolitique*)<sup>438</sup> y en los escritos de los 80’. La gubernamentalidad, según Foucault, constituye una forma específica de poder que incluye el desarrollo calculado de todo un conjunto de aparatos específicos, de instituciones, con gran refinamiento tecnológico (dentro del cual resaltan los dispositivos de seguridad) y objetos bien determinados, en articulación con una serie de procedimientos, análisis, reflexiones y saberes claramente definidos (entre los que se incluye la estadística y cuya forma mayor es la economía política) orientados en conjunto a la estructuración de un espacio útil, productivo, operativo <sup>439</sup>. Siguiendo su planteo, la gubernamentalización tiene como eje la complejización del aparato estatal con objetos claramente definidos y articulados, a los cuales debe tener en permanente inspección y vigilancia: la demografía (el interés radica en el número y distribución de los hombres), la actividad de los hombres, las necesidades de la vida (lo cual implica política agrícola y disciplinamiento del acceso a la tierra) y la circulación de personas y productos. “Razón gubernamental” es entonces todo el conjunto administrativo necesario y suficiente para que el Estado acreciente su fuerza y conserve su integridad, estabilidad, inmutabilidad; todos los procedimientos administrativos destinados entonces a la utilización, el cálculo y la potencialización de las fuerzas.

Como ha señalado en “The subject and Power” (Le sujet et le pouvoir)<sup>440</sup> la cuestión del poder no es tanto una cuestión de confrontación sino más bien una cuestión de gobierno, que en un sentido estricto refiere a la gubernamentalización de las relaciones de poder, es decir, su elaboración, racionalización y centralización. La gubernamentalidad es una forma de racionalidad y un régimen de poder, que ha llevado la preeminencia del « gobierno » (el gobierno entendido como gobierno de población) sobre otras formas de poder (la soberanía, el poder disciplinario) -a quienes rearticula- y la gubernamentalización del estado. “Gobierno” aquí quiere decir conducción del comportamiento, de la vida y de la conducta [de la población]; quiere decir regulación de la población; gobierno como práctica consistente en « conducir conductas ». Es decir, el gobierno, la

---

<sup>438</sup> Foucault, M. *Naissance de la biopolitique*, 2004 [1978-1979].

<sup>439</sup> Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*, 2006 [1977-1978].

<sup>440</sup> Foucault, M. “The Subject and the Power”, 1982, pp. 208-226.

forma de conducta establecida en el seno de la gubernamentalidad tiene sus especificidades en relación a otras técnicas de poder, a otras formas de gobierno y a otras formas de conducta [no dirigidas a la población en tanto que totalidad]. Para Foucault, la inteligibilidad de la gubernamentalidad reside en la puesta en acción de una lógica estratégica que responde a coyunturas y que en la modernidad -y a partir de la época clásica -consiste en la organización disciplinaria articulada a la figura del sujeto de interés.

La cuestión del arte de gobernar se perfila en el curso de 1975 *Les anormaux* (Los anormales). Por gobierno, Foucault entiende tres cosas: a) una idea de poder fundada en la representación de la voluntad de los individuos, b) el aparato del Estado introducido a mediados siglo XVIII y c) una técnica general del gobierno de los hombres consistente en la organización disciplinaria; designa las técnicas de manejo de las poblaciones, siendo el arte de ejercer el poder en la forma de la economía. De ahí que defina al liberalismo económico como un arte de gobernar, el liberalismo aparece como la forma propia de la racionalidad de los dispositivos de regulación biopolítica: gobernar para maximizar fuerza en función de la naturalidad de los fenómenos en cuestión. En este sentido la gubernamentalidad se articula a la configuración del sujeto de interés (distinto del sujeto de derecho, al que sin embargo rearticula). Y ello implica al Estado: el manejo de los procesos biosociológicos necesariamente afectan al Estado a diferencia de las disciplinas que requieren de instituciones concretas (escuela, cuartel, hospital, etc). Tal como lo analiza Foucault en *Naissance de la biopolitique (Nacimiento de la biopolítica)* (1978-79) tiene que ver con definir la limitación jurídica del poder público en términos de utilidad gubernamental. La utilidad va a ser el criterio central de elaboración de los límites del poder público. Y la categoría que va a recubrir la utilidad es la del "interés". El gobierno dentro de esta razón gubernamental es cualquier cosa que manipula intereses. Este interés como principio al que la razón gubernamental debe obedecer es un juego complejo entre intereses individuales y colectivos, utilidad social y beneficio económico. Lo que importa en esta perspectiva es qué trabaja, cómo se utilizan las fuerzas de las que dispone; es la utilización calculada de la fuerza de que se dispone. En este sentido el trabajo se entiende como conducta económica practicada, racionalizada, calculada. Así, lo que interesa es la actividad de los individuos, su racionalidad interna, su programación estratégica. Se trata de la definición de un sujeto económico activo. Para el neoliberalismo, según Foucault, el trabajo no es sólo fuerza de trabajo, sino que comporta capital, en el sentido de aptitudes, competencias; es una concepción de capital-competencia. La conducta económica es el trabajo entendido como capital/competencia; competencia/máquina. Dentro de la clasificación del capital humano en capital innato (utilización de la genética) y adquirido (aprendido vía educativa), los neoliberales se centran más en el capital adquirido. Los neoliberales apuntan a formar capital humano, en

términos de competencia/máquina, por medio de la inversión educativa. Así, el sujeto es considerado completamente como *homo oeconomicus*, por lo que el individuo va a devenir siempre gubernamentalizable. Todo sujeto es un hombre económico, que tiene conductas que producen acciones destinadas a obtener beneficios. El sujeto económico es el sujeto del interés. Ésta, es la forma moderna de la tecnología gubernamental, a diferencia de la gubernamentalidad asociada a la razón de Estado, entendida como individualidad soberana, basada en el derecho soberano.

Es decir la razón económica es la forma de la razón gubernamental. Tal como señala Foucault en "Qu'est-ce que les Lumières?", el Estado, como tipo de organización política, presenta unos mecanismos particulares, es decir, un tipo de racionalidad específica puesto en práctica: las prácticas políticas, dice, son al igual que las científicas, no la expresión de una razón en general sino un tipo específico de racionalidad. La formación del Estado moderno, de su racionalidad, se da en dos cuerpos de doctrinas: la razón de Estado y la policía (siglos XVI- XVII). La razón de estado se define como arte de gobernar, en el sentido de técnica sometida a determinadas reglas. La razón de estado y la policía son las bases de la constitución de la gubernamentalidad moderna, la razón gubernamental propiamente dicha; proceso que Foucault describe en este texto y en el curso del 78 *Securité, territoire, population (Seguridad, territorio y población)*. La razón gubernamental es para el autor todo el conjunto administrativo necesario para que el Estado domine y potencie su fuerza. La gubernamentalización del Estado es una exigencia moderna: para ordenar y regular sus fuerzas, es decir, la población que tiene a cargo, el Estado debe tener bajo conocimiento y dominio el estado de estas fuerzas, sus componentes, su capital; debe saber cuáles son sus elementos porque precisamente la fuerza estatal -su riqueza pública- se definen por la actividad de la población que tiene a cargo. El Estado es el que garantiza su productividad. El Estado moderno, es decir, gubernamentalizado, es para Foucault la matriz moderna de individualización; es una nueva forma de poder pastoral. La gubernamentalidad, la razón gubernamental implica la racionalización de las relaciones de poder, entendiendo por poder, las relaciones entre individuos, la determinación de la conducta de unos hombres por otros hombres, la relación de sometimiento al gobierno.

Es decir que la gubernamentalidad tiene una dimensión textual y una organizacional; pone en contacto una forma de discurso histórico y un conjunto de prácticas. Dentro de la trama textual/narrativa se establece un tipo de discurso histórico específico que es el racismo, la guerra entre las razas. Este discurso contrasta no tanto dos razas extranjeras entre sí, sino más bien una supraraza, híbrido de forma y cualidad superior-la Nación-, que es la que detenta el poder y se

instala como la verdadera y propietaria de la Norma, y una subraza, los componentes étnicos heterogéneos. Así, hay una relación biopolítica entre nación y nacimiento. En una sociedad estatizada en la forma gubernamental, el racismo constituye su forma administrativa y es ejercido al interior de sí misma, en sus componentes, su producto. La eliminación de esta subraza constituye el principio de la protección, seguridad y multiplicación de la vida de la población, y por ende de la fuerza del estado. El Estado se convierte así en el garante/protector de la integridad, y pureza de la raza superior. El Estado gubernamentalizado se vale de la raza, de la eliminación y purificación de su patrimonio para ejercer su poder soberano. Se trata de la “estalización de lo biológico”. El poder soberano se sigue ejerciendo en la modalidad del biopoder- que es la modalidad específica del Estado moderno- a través del racismo, un racismo moderno, que se liga a la tecnología de poder biopolítica. Por ello cuando hablamos de gubernamentalidad no nos estamos refiriendo sólo a un Estado gubernamentalizado, sino a una forma de subjetivación que lo incluye pero que lo excede. La gubernamentalidad no se reduce al ámbito del Estado, del poder político. La función del gobierno/administración/conducción de la vida es irreductible a la acción/función del Estado, sino que refiere a la función de todas las agencias y ámbitos macro y microfísicos articuladas al proceso de subjetivación, a la configuración de subjetividades. Para Castro Gomez<sup>441</sup>, las tecnologías políticas de las que habla Foucault, y en particular las que operan en el liberalismo y el neoliberalismo, producen modos de existencia, dado que a través de ellas los individuos y colectivos se subjetivan, adquieren una experiencia concreta del mundo. Su propósito es, por tanto, la autorregulación de los sujetos: lograr que los gobernados hagan coincidir sus propios deseos, esperanzas, decisiones, necesidades y estilos de vida con objetivos gubernamentales fijados de antemano. En tanto que conjunto de técnicas de subjetividad, el liberalismo es más una experiencia que una ideología: es capaz de crear un modo de vida, una forma concreta de "estar-en-el-mundo"<sup>442</sup>; se trata de producir la vida y darle forma<sup>443</sup>. La gubernamentalidad implica la definición de un orden normativo de lo humano, dicen Giorgi y Rodríguez<sup>444</sup>. La biopolítica es el espacio donde se imprimen normas y formas de vida normativas.

### **Normatividad y conducción de la vida**

---

<sup>441</sup> Castro-Gomez, S. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, 2010.

<sup>442</sup> Castro-Gomez, S. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, 2010, p. 10.

<sup>443</sup> Rose (2006) muestra cómo la biomedicina abre la puerta para nuevos modos de subjetivación. Los humores, capacidades cognitivas y potencialidades somáticas pueden ser ahora modificados a voluntad, conforme al tipo de individuo que se quiere ser. Tomamos cierta distancia ante la afirmación de que se trata del gobierno sobre los modos de vida, puesto que pensamos que se trata más específicamente del gobierno sobre la vida, que le da una forma específica, puesto que el “modo de vida” ya implica gobierno.

<sup>444</sup> Giorgi, G. y Rodríguez, F. “Prólogo”, 2009.



Es decir que de la mano de la invención de esta nueva tecnología de poder que es el biopoder, se inscribe una nueva constitución de lo normativo, de la norma: como configuración normal en oposición a lo anormal. Es el nuevo sentido que adquiere la noción de norma, de la mano del advenimiento de la medicina orgánica como regularidad funcional, como principio de funcionamiento adaptado y ajustado, “*lo normal*”, al que se opondrá *lo patológico*, lo mórbido, lo desorganizado, el disfuncionamiento. Implica la invención de una tecnología de la anomalía con toda una serie de procesos de normalización, centrados en la sexualidad, en la producción de la sexualidad, y a través de ella, en el ejercicio del poder político.

El conducir la vida, las acciones incluye la definición de un parámetro de normalidad. El funcionamiento normal de los instintos reside en el control de su propio régimen por instancias superiores que lo toman a su cargo y delimitan su acción. Es anormal cuando hay disfuncionamiento, en el sentido de que ese régimen propio no está controlado por unas instancias que deberían tomarlo a su cargo y delimitar su acción. En esta escisión vida/norma institucionalizada, se aísla un “instinto” sexual natural susceptible de representar anomalías constitutivas, desviaciones adquiridas, dolencias o procesos patológicos. Está del lado del desorden, la indisciplina, la agitación, la indocilidad. Hay una regularidad discursiva dada en la definición de lo no-normativo como natural y como anormal, y de lo anormal como “desvío” del “tipo cultural”. En esta semántica se formulan los interrogantes ¿El instinto del hombre es el instinto del animal? ¿El instinto mórbido del hombre es la repetición del instinto animal? ¿El instinto anormal del hombre es la resurrección de instintos arcaicos del hombre? Estos registros que en *Les Anormaux* Michel Foucault reconoce en el ámbito del saber psiquiátrico de fines de siglo XIX y principios del XX tiene su expresión, en nuestra lectura, en el ámbito de las indagaciones etnológicas “sobre psicología primitiva”, centradas en las formas de goce, de producción del placer de las poblaciones indígenas. La tesis que desarrolla el autor en *Maladie mentale et personnalité* (1954), *Les Anormaux* (1974-1975) y *La volonté du savoir* (1971) se ven claramente traducidas en las tesis de las etnografías. Hay una proyección del paradigma biopolítico de la psiquiatría y la política moderna al análisis de las culturas no occidentales<sup>445</sup>.

El instinto sexual es condenado, por su fragilidad misma, a escapar a la norma heterosexual y exogámica. Al naturalizarse la sexualidad, el instinto sexual está expuesto a toda una serie de

---

<sup>445</sup> Katzer, L. “Colonialidad/modernidad como matriz de subjetivación étnica: lecturas desde la crítica biopolítica, el pensamiento de la comunidad y la deconstrucción”, 2017.

anomalías, siempre se expone a desviarse de la norma. El conjunto de esas aberraciones, se definen como naturales y anormales a la vez. En cuanto productor de un placer no ligado por naturaleza a la generación, el instinto sexual podrá dar lugar a toda una serie de comportamientos que no se ajustan a la generación. Siguiendo el planteo de Foucault<sup>446</sup> el placer, el goce no ajustado a la sexualidad normal -al tipo cultural- queda excluido de éste, no es visto como constitutivo y manifestación del tipo cultural, sino como exterior a la forma cultural, a la vida social. Así, lo que no se ajusta a la norma, es visto como natural y como anormal; lo anormal como “desvío” del “tipo cultural”. El paradigma de la bioseguridad, sostenido en la objetivación e instrumentalización de la naturaleza como objeto de dominio humano, no integra en su estructura y en el orden de “lo normal” a las enfermedades, las cuales son concebidas como acontecimientos externos y peligrosos. El placer, no ajustado a la sexualidad normal (ajustada a la generación-reproducción) es el soporte de toda la serie de conductas (comportamientos) instintivas anormales, aberrantes (“desviadas” del “tipo cultural”) y susceptibles por tanto de regulación médica/jurídica/educativa.

Estamos ante dos cuestiones centrales: por cuanto el principio de la economía intrínseco al instinto sexual es el placer/goce, este placer, lo pasional, la multiplicidad de movimientos, sensaciones, los dolores, se hallan del lado de lo natural; y por cuanto se halla desconectado por naturaleza a la reproducción, está expuesto al peligro de anomalías, por tanto debe ser conducido ajustado a una fina y permanente inspección, regulación y ajuste. Así, en el marco del proceso de normalización, la conducción de la vida convierte al “órgano de placer” en un cuerpo/instrumento de prestación acomodado/ajustado a las exigencias de la producción, buscando optimizar y maximizar su fuerza dentro de una lógica económica productivista. Entre los conjuntos estratégicos/dispositivos específicos de saber y de poder que despliegan a partir del siglo XVIII a propósito del sexo señalados por Foucault, se encuentra la *socialización de las conductas procreadoras*, la socialización económica, política y la socialización médica, en virtud del valor patógeno, para el individuo y la especie, prestado a las prácticas de control de nacimiento. El análisis de la herencia ha otorgado al sexo (relaciones sexuales, enfermedades venéreas, alianzas matrimoniales, perversiones) una posición de “responsabilidad biológica”. Se trata de un dispositivo de sexualidad, para el cual lo pertinente son las sensaciones del cuerpo, la calidad de los placeres, la naturaleza de las impresiones.

Siguiendo la lectura de Foucault el sexo ha sido el elemento que ha inquietado a la burguesía, puesto que con él identificó su cuerpo. La valoración del cuerpo debe ser enlazada con el proceso

---

<sup>446</sup> Foucault, M. *Maladie mentale et personnalité*, 1954.

de crecimiento y establecimiento de la hegemonía burguesa en virtud de lo que la “cultura” de su propio cuerpo podía representar políticamente, económicamente e históricamente. No se trataba sólo de un asunto económico o ideológico, sino también “físico”, como lo atestiguan dice Foucault, las numerosas obras publicadas a fines del siglo XVIII sobre la higiene del cuerpo, el arte de la longevidad, los métodos para tener hijos saludables y conservarlos vivos el mayor tiempo posible, los procedimientos para mejorar la descendencia humana; así atestiguan la correlación de ese cuidado del cuerpo y el sexo con un “racismo”. Una de sus primeras preocupaciones fue darse un cuerpo y una sexualidad - asegurarse la fuerza de ese cuerpo mediante la organización de un dispositivo de sexualidad. El racismo se forma en este punto (el racismo en su forma moderna, estatal, biologizante): toda una política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización social y de la propiedad, y una larga serie de intervenciones permanentes a nivel del cuerpo, las conductas, la salud y la vida cotidiana recibieron su justificación de la preocupación mítica de proteger la pureza de la sangre y llevar la raza al triunfo. Tecnología eugénica, como el problema de la herencia, la purificación de la raza y la corrección del sistema instintivo de los hombres mediante una depuración racial. Todas estas preocupaciones respecto a la conducta sexual constituyeron elementos constitutivos fundamentales en la construcción no sólo del saber psiquiátrico sino también de las etnografías y de la teoría cultural de la Antropología “moderna”, como veremos en el capítulo siguiente.

La norma, siguiendo a Esposito en *Bios*, es la que ha sido considerada por la tradición jurídica, pedagógica, sociológica y antropológica como parámetro descriptivo y prescriptivo de evaluación del comportamiento humano. Hay un nexo bio-jurídico entre vida y norma, el cual está indicando una “norma de vida” que somete a la trascendencia de la norma. En esta operación Esposito reconoce la referencia a lo personal, la semántica y el léxico de la persona representada en su estatuto jurídico.

### **Dispositivo de la persona**

Siguiendo la lectura de Esposito los otros dos componentes que integran la matriz moderna de administración de lo viviente son lo que Esposito<sup>447</sup> ha venido a denominar el dispositivo de persona y el paradigma inmunitario. Esposito alude a “dispositivo”, con la intención de subrayar su rol performativo, en relación a sus efectos reales. Dice Esposito que la emergencia de la «persona» como «dispositivo» se da en la concepción jurídica moderna, la cual estableció desde

---

<sup>447</sup> Esposito, R. Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal, 2009 [2007].

el inicio una ligazón sustancial entre la categoría de persona y el sujeto de derecho, de un modo tal que la pensabilidad de éste se halla condicionado por aquélla, la cual a su vez significa gozar de derechos subjetivos (vida, bienestar, dignidad, etc). Persona aparece como la única categoría capaz de unificar hombre y ciudadano, alma y cuerpo, derecho y vida. Ahora bien, dice Espósito, frente a tanta normativa sobre los derechos humanos, ningún derecho está más amenazado que el de la vida y se pregunta ¿cómo puede ocurrir ello cuando se está pensando al ser humano como persona? La tesis del autor se basa en que ello no ocurre *a pesar de* sino *en razón de* ese léxico conceptual: la escisión entre hombre y ciudadano en la Declaración del 89, toma la figura de la separación entre derecho y vida. Tal dispositivo, dice el autor, se basa en la escisión presupuesta entre « persona como entidad artificial, y hombre como ser natural, para el que puede ser apropiado o no el estatus de persona »<sup>448</sup>. Así, para el personalismo moderno, el derecho subjetivo se refiere a la capa racional o espiritual que ejerce el dominio sobre la masa animal «Tener derechos significa en realidad ser sujetos de la propia objetivación», se trata de la soberanía que todo hombre ejerce sobre su propio ser animal<sup>449</sup>. El hombre queda así definido por su relación con el animal, una relación de dominio, que a la vez lo habita y altera. El hombre queda escindido en dos zonas, un sustrato natural y un centro de imputación jurídica que lo direcciona, lo controla. Se hace de la soberanía, siguiendo a Derrida<sup>450</sup> lo propio del hombre. Se piensa que hay una escisión originaria entre vida animal y vida humana.

La persona o personalidad, reservada a la espacialidad espiritual, en sentido aristotélico o cristiano, queda escindida, y aun mas, contrapuesta a la masa corpórea. Desde esta perspectiva se produce una distinción en el ser humano de una dimensión moral-racional (la personal) y una dimensión impersonal, reservada al ámbito de su animalidad, de naturaleza animal. En este léxico, el ser viviente se escinde de sí mismo, en una persona que lo separa de su cuerpo.

Según Espósito, la trayectoria de la concepción jurídica moderna constituye la actualización de la concepción romana que separa funcionalmente derecho y hombre: homo no es persona, sino que persona es el término a través del cual se escinde la capacidad jurídica de la naturalidad del ser humano. En Hobbes y luego en Leibniz, siguiendo al autor, el sujeto designa a un sujeto de actividad operante, Aquí, hombre y persona vuelven a juntarse; en la medida en que el hombre es definido como portador de voluntad racional, eso mismo, lo convierte en titular de personalidad jurídica. Así, el derecho en lugar de ser un super-orden exterior al sujeto al cual regula, se

---

<sup>448</sup> Espósito, R. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, 2009 [2007], p. 20.

<sup>449</sup> Ídem, p. 24.

<sup>450</sup> Derrida J. *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*, 2001 [2000].

transforma en un atributo central de él, como el poder que cada uno tiene sobre sí mismo y sobre las cosas que le pertenecen. Ahora la persona es un predicado implícito de cada hombre, por cuanto se la identifica con el aspecto racional-voluntario o moral -y por ende dotada de valor universal- del individuo.

Así, la categoría jurídica de persona tiene varios puntos de encuentro con la categoría política de soberanía. La noción de persona introduce y define para Esposito la noción de Estado soberano. Esta introducción se da a partir de la distinción entre persona natural y persona artificial, ahora la persona no sólo coincide con el ser natural en la que está situada sino que puede representar a otro hombre, que es la persona artificial. El soberano es en Hobbes entonces una persona artificial no sólo porque se representa a sí mismo sino porque puede representar a toda otra persona. La personificación se da desde un estado de gobierno civil. La persona es tal por su ingreso en el orden civil.

La ley dispuesta por el orden civil se convierte en el límite de lo que se debe pensar, decir y hacer, como expresión de una voluntad racional general y principio de representatividad soberana. Es desde y en el lugar de la ley de lo mismo, de la homogeneidad, de la uniformidad de la representatividad en que se delimita el espacio de lo público. Así, la norma/institución es el dispositivo que busca poner en funcionamiento concreto la Ley y que garantiza la realización en la historia de dicha Ley, su reproducción, su experimentación. La norma/institución es el canal instrumentalizado para estructurar los campos posibles de acción de los otros, las acciones posibles de sujetos que hablan y actúan desde formaciones discursivas específicas, desde formas de gobierno específicas. Estructurar el campo posible de acción de los otros es para Foucault gobernar, acto de poder que para la tradición occidental, según la lectura de Derrida, ha significado unificar la alteridad bajo las reglas de la hospitalidad, la convención, el control escénico y la pulsión de poder/dominio<sup>451</sup>.

### **Paradigma inmunitario**

Según Esposito<sup>452</sup> la personalización y la biopolítica expresan en su seno la inmunización de la vida-en-común. **La mediación institucional (el dispositivo de la persona) y la biopolítica, constituyen, según Esposito dos modalidades mediante las que el paradigma inmunitario se**

---

<sup>451</sup> Derrida, J. *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*, 2001 [2000].

<sup>452</sup> Esposito, R. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, 2002.

**vincula con la dimensión colectiva de la vida, excluyendo la posibilidad de una “vida común”.** En esta trama semántica moderna, dice, la categoría de inmunización hace converger y reúne en un mismo horizonte de sentido, espacios de sentido diferenciados como la medicina, el derecho y la política.

El proyecto “inmunitario” de la Modernidad (Hobbes, Rousseau, Kant) no se dirige sólo contra las obligaciones y prestaciones, sino contra la ley misma de su convivencia asociativa, de la comunidad. Fue Hobbes, afirma Esposito en *Communitas (1998)*<sup>453</sup>, quien llevó esta lógica a sus consecuencias extremas, para quien la “*communitas*” lleva dentro de sí un don de muerte, de modo que si ella amenaza en cuanto tal la integridad individual de los sujetos que relaciona, lo que queda por hacer es “inmunizarse” contra ella: hay que romper con el origen, con la dimensión originaria (“natural” según Hobbes) del vivir en común. Como toda conexión con el otro implica conflicto y riesgo de destrucción, riesgo de muerte. Y para este proyecto destructivo de la comunidad hay que eliminar toda posibilidad de *cum* (ser-con). Si la comunidad implica delinquir, la supervivencia individual se logra delinquiendo contra la comunidad. De modo que “inmunizarse” es romper con el “munus” y con el “cum” a partir de un mito de individuación de la *communitas*, de su entificación afirmativa, su esencialización. Al identificar a la comunidad con una esencia- un pueblo, un territorio, una tenia, una ciudadanía, una Nación- la comunidad queda cerrada dentro de sí misma, en su pura interioridad, separada del exterior, cumpliéndose así el mito esencialista de una comunidad transparente a sí misma, idéntica a sí misma, donde cada individuo es expresión de la propia esencia comunitaria. Comunidad aquí se presenta como una unidad de unidades, un todo orgánico, como dice Jean-Luc Nancy en *La communauté affrontée (2001)*: la comunidad como lugar de la soberanía, desde la “obra”, pensada como ligada por un vínculo trascendente. Lo que subyace a esta concepción es el presupuesto de que la comunidad es una “propiedad” de los sujetos que une, un atributo que los une, que los hace pertenecer al mismo conjunto. Como propiedad, valor, esencia, la comunidad así definida puede apropiarse, perderse y reapropiarse. Así, comunidad se perfila aquí como lo más “propio”, ya sea que uno deba hacer propio lo común, o que haga de lo propio lo común. Comunidad se define como un cuerpo, una fusión de individuos que da como resultado un individuo más grande; un lazo colectivo que une a individuos previamente separados.

Para Esposito la inmunidad es lo que conecta la esfera de la vida con el derecho, y la

---

<sup>453</sup> En esta obra Roberto Esposito realiza una “genealogía comunitaria”, la cual tiene como punto de partida la discusión acerca del “proyecto inmunitario” moderno de destrucción de la comunidad evocado por Hobbes continuando la problematización sobre la base de la reconstrucción de toda la línea de pensamiento que va desde Rousseau a Bataille pasando por Kant y Heidegger.

inmunización moderna, dice, se efectiviza en tres universos: la soberanía (la inmunización soberana es una trascendencia inmanente, que controla y regula las expresiones múltiples imponiendo una forma de expresión de voluntad única), la propiedad (la apropiación de atributos asegura el dominio de un sí mismo inmune a toda contaminación de un “otro”) y la libertad (la garantía de defensa de abusos contra la autonomía individual mediante la subordinación a un orden más poderoso). Presenta una relación aporética con la comunidad, puesto que para sobrevivir, la comunidad está obligada a introyectar la modalidad negativa de su propio opuesto (la propiedad, lo privado). En este mismo sentido, Derrida en “Le “concept” du 11 septembre”, define como “proceso autoinmunitario” a una forma de comportamiento de lo vivo que se autoelimina, se autodestruye cuando al proteger su sí mismo, destruye lo que le es constitutivo, su propia alteridad<sup>454</sup>.

En definitiva, la biopolítica, la gubernamentalidad, el dispositivo de persona y el paradigma inmunitario son tecnologías de subjetivación, es decir, técnicas más saber, formas de racionalidad, de saber, de poder, formas jurídico-políticas, que incluyen un sistema epistémico (una forma de pensar y conocer) y un conjunto determinado de positividades (saberes concretos, útiles a la forma de poder gubernamental).

### **Subjetivación moderna**

El aspecto subjetivante de la modernidad se ajusta siguiendo a Worsley y Menendez, a un mecanismo de estigmatización y universalización de patrones de personalidad. Worsley sostuvo que el imperialismo europeo produjo la creación del mundo como un solo sistema social en su deseo de conquista mundial y sobre la base de una relación de superioridad del blanco sobre el resto de las poblaciones<sup>455</sup>. Este proceso fue a la vez la condición de la existencia subjetiva de la toma de conocimiento de su incorporación dentro de un solo mundo (subjetivación) y de la colonización de la personalidad- la estigmatización del otro- definiendo su contenido de gobierno por la explotación económica, por la extracción de las utilidades del trabajo indígena. En concordancia con este argumento, Menendez definió al racismo como modo de relación natural y normalizado del capitalismo, a la vez que el fundamento de la construcción del Mundo/Uno por éste<sup>456</sup>. Es decir, colonialismo, razón económica y racismo están íntimamente enlazados. Se trata de la instrumentalización de la “raza” como centro de imputación colonial mundial. Podemos decir

---

<sup>454</sup> Derrida, J. “Auto-immunités, suicides réels et symboliques”, 2003.

<sup>455</sup> Worsley, P. *The third world. Nature of human society series*, 1970 [1964].

<sup>456</sup> Menendez, E. “Racismo, colonialismo y violencia científica”, 1972.

entonces que lo que funciona como operador en la racialización de las relaciones humanas, en la inferiorización del otro, es el dispositivo de la persona, el cual define la jerarquización categorial de la masa animal. La personalización de la vida, la maquinaria que la produce, decide sobre aquello que debe vivir y sobre cómo se debe vivir para adquirir el estatus de sujeto, de persona.

**Es decir que la modernidad produce la diferencia-como-colonia moderna a partir de la individualización de lo viviente y en función de la optimización y maximización de su potencial productivo. Objetiva y diferencia «poblaciones» para la expropiación de su capital/competencia, en tanto cuerpo biológico y cuerpo político.**

La modernidad objetiva al sujeto, construye al ser humano como sujeto individual, lo individualiza, produce sujetos individuales desde tres horizontes mutuamente imbricados: epistemológico, ontológico y político. La modernidad como una específica manera de conducirse [la vida] integra sus mecanismos y prácticas de subjetivación a un cálculo general de interés (razón económica capitalista, concepción productivista de la vida, vida ajustada a las exigencias de la producción). Es decir que implica la inscripción de lo humano, de sus posibilidades comportamentales, de sus campos de acción posible, en: 1) un orden normativo -reglas de conducta- sobre la base de la separación esencial entre vida y norma- y 2) en la forma productiva de habitar/ocupar/dominar el espacio de la vida. La Tesis de Foucault en los cursos de 1981<sup>457</sup>, 1982, 1983, 1984, sostiene que la forma de subjetividad propia del pensamiento occidental (moderno) se constituyó cuando el *bios* del pensamiento griego (que era correlato de una *tekne*) se convierte en objeto de una *tekne*, en experiencia, experiencia por medio de la cual nos conocemos, nos salvamos, nos transformamos, nos dirigimos a una salvación; cuando el *bios* se transforma en un arte razonable y racional, sometido al Logos, a la observación.

El trabajo de Foucault ha consistido así en analizar los modos a través de los cuales, los seres humanos son construidos en sujetos (claramente explicitado en *The subject and power*), puntualizando en el problema de la individualidad, de la identidad en relación con el problema del “poder individualizante” del “pastorado”/disciplina y de las prácticas de subjetivación. Las prácticas de subjetivación en la modernidad se inscriben en la trama del poder pastoral articulado al “arte”<sup>458</sup> de gobernar, al gobierno de los vivientes, lo que implica conducir y asociar contrarios, reunir a los vivientes en una comunidad basada en la concordia y la amistad, inmunizada de los conflictos. El Estado, forma y garantiza la unidad, es el marco jurídico de la unidad. Por ello reinscribe el

---

<sup>457</sup> En este curso Foucault distingue entre *Zoe* (vida como propiedad de los organismos) y *Bios* (vida como objeto de técnicas).

<sup>458</sup> “Arte” entendido como técnica sometida a determinadas reglas.



pastorado. En tal sentido la figura de sujeto se halla intrínsecamente articulada con el gobierno, la soberanía y la noción de conducta: el sujeto es tal por cuanto es un individuo cuyo comportamiento se halla conducido; es un ser viviente conducido-gobernado entendiendo que el gobierno es una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones, incitando/facilitando ciertas formas de acción, y dificultando/inhibiendo absolutamente otras; sin embargo es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto; designa modos de acción calculados destinados a dirigir la conducta de los individuos o de los grupos, a actuar sobre las posibilidades de acción de los otros, estructurando el campo posible de acción de los otros. A una forma de subjetivación, le corresponde una manera de conducta. La “conducta” lleva en su seno la especificidad de las relaciones de poder implicadas en la fabricación de subjetividades: sujeto es individuo/organismo conducido, con comportamiento regulado. Dice Foucault, “conducta” es conducir a otros de acuerdo a mecanismos de coerción y una manera de comportarse en un campo abierto de posibilidades. El ejercicio del poder designa, en primer lugar las formas posibles de dirigir/orientar el comportamiento -conducta es comportamiento regulado-conducido- luego las formas posibles de dirigir la conducta de individuos o grupos, y de disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados. Modos de acción más o menos calculados destinados a actuar sobre las acciones de otros, en tanto sujetos libres. En tal sentido no es acción violenta, belicosa o jurídica. Ni se reduce a estructuras políticas o dirección de los estados. Tiene que ver con las disciplinas, es decir, la fina regulación que gobierna la vida de las instituciones y asegura la adquisición de aptitudes o tipos de conducta. Los dos elementos señalados por Foucault, como elementos que posibilitan la articulación de una relación de poder, a saber, que el otro sobre el que se ejerce una acción de poder debe ser reconocido como otro que actúa (sujeto libre) y que ante esa acción se abra todo un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones, hace del gobierno, de la subjetivación, de la fabricación de sujetos, a la vez un campo de de-subjetivación (contra-conductas en Foucault).

La figura de sujeto emerge de un doble proceso de subjetivación y objetivación: objetivación, en sentido de ser objeto de dominio y saber, blanco de prácticas de saber y poder; y subjetivación, en la medida en que es el proceso por el cual al hombre se lo liga a una identidad. Foucault identifica tres modos de objetivación: a) en los modos de investigación, en función de la obtención del status de ciencia, objetivación del sujeto hablante en la *grammaire generale*, la filología y la lingüística; objetivación el sujeto productivo; la objetivación como ser viviente, en la historia natural o la biología; b) en al prácticas divisorias: loco-cuerdo, sano-enfermo; y c) en la forma en que el ser humano se convierte a sí mismo en sujeto (subjetivación), por ejemplo, en el modo en que el hombre se ha reconocido como sujeto de “sexualidad”.

En la medida en que el sujeto humano se sitúa en relaciones de producción y significación, se sitúa en relaciones de poder, la pregunta que se formula es cómo hacen las relaciones efectivas de sujeción para fabricar sujetos y cuáles son los instrumentos técnicos que permiten asegurar el funcionamiento de las relaciones de dominación que son las que configuran los sujetos individuales. La configuración de sujetos es la configuración de una forma de conducta: subjetivar es gobernar de un determinado modo, es regular el comportamiento de acuerdo a patrones específicos. Ésto se ve claramente analizado en *Il faut défendre la société* (1976) “The subject and Power” (1982) y «Qu’est-ce que les Lumières? (1984) de Foucault, quien ha entendido la construcción histórica del sujeto como “efecto de poder” de formaciones discursivas específicas. Para el autor, el sujeto es efecto de la forma de poder pastoral, del poder individualizante; del poder que individualiza y totalitariza al mismo tiempo. Esta forma de poder, dice, es un poder de individualización ligado a la producción de verdad: la verdad del individuo.

Podemos identificar tres esferas de subjetivación, de formas de institucionalización de la vida-devenir-comunitario: la esfera de la *individualización*, la esfera de la *esencialización* y la esfera de la *verisdicción*.

La *individualización* es la atomización que categoriza el “gobierno de la individualización”<sup>459</sup>. Es la configuración de una determinada individualidad bajo el sometimiento a patrones específicos. El sujeto individual es un sujeto cuya esencia se construye bajo la regulación minuciosa del gobierno de su vida. Las individualidades son los cuerpos que, siguiendo a Foucault en la segunda lección de *Il faut défendre la société*<sup>460</sup>, los efectos de poder constituyen en sujetos. El gobierno de la individuación, hace uno, un individuo, a través de su unidad en la trascendencia soberana. Es lo que Derrida en *Difference et écriture* (1967) llamó “diferenciación orgánica” en tanto oclusión en una estructura orgánica (organización es ensamblaje de las funciones y de los miembros). Hay distintas formas de individuación. La individuación étnica es una entre ellas.

La *esencialización* constituye la operación por la que se le asigna un conjunto de atributos-rasgos que le son constitutivos por esencia, dentro de los cuales el fundamental es la soberanía; es un montaje concienialista, voluntarista y racionalista para definir al sujeto.

La *verisdicción* es la operación por la cual los atributos se convierten en significantes de su

---

<sup>459</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*, 1980.

<sup>460</sup> Op. Cit.

legitimidad. Tal como lo afirma en la segunda lección de *Il faut défendre la société*<sup>461</sup>, la subjetivación, como efecto de poder, es decidida y producida como efecto de la ley, del discurso verdadero que produce la verdad.

Cada una de estas tres esferas como su articulación, expresan y ponen en circulación construcciones fantasmáticas de la “apropiación”, en términos derridianos<sup>462 463</sup>. Son figuras fantasmales, puesto que son formas de universalización del devenir; son individualizaciones bajo imposición de una forma de verdad. Esta forma de poder individualizadora se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna una individualidad, atándolo en su propia identidad sobre sí, y le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado él mismo y los otros a reconocer. Foucault señala dos sentidos del término sujeto: sujeto a alguien por medio del control y la dependencia; y sujeto en sentido de ligado a su propia identidad, por conciencia o autoconocimiento. Ambas acepciones están sugiriendo una forma de poder que subsume y sujeta. A esta forma de producción de sujetos individuales se despliegan tres luchas: contra la forma de dominación (étnica, social, religiosa); contra formas de explotación que escinde al individuo de sus condiciones de existencia, y una tercera lucha, dice Foucault, contra lo que liga al individuo a sí mismo, encapsulándolo y sometiéndolo a sí mismo y a otros en esa forma; esta es la lucha contra formas de subjetividad.

La individualización es realizada a partir de una triple disociación/escisión/exclusión epistemológica, ontológica y política: 1) escisión entre naturaleza y cultura, su objetivación-sustancialización; 2) reducción de lo subjetivo al orden de lo racional 3) subsunción, exteriorización de la pasión/animalidad por fuera del sujeto, de la política.

### **Horizontes epistemológico, ontológico y político de la modernidad**

#### **Horizonte epistemológico**

Siguiendo a Foucault, otra invención propia de la modernidad es una nueva episteme que hace emerger, bajo efecto del racionalismo, problemas científicos no resueltos e intereses prácticos en relación a la figura del hombre. Aparece la objetivación del hombre, su ubicación del lado de los

---

<sup>461</sup> Op. Cit.

<sup>462</sup> Tal como señala Derrida «Là où la propriété naturelle n'existe pas, ni le droit de propriété en général, là où on reconnaît cette dé-propriété, il est possible et il devient plus nécessaire que jamais d'identifier, parfois pour les combattre, des mouvements, des phantasmes, des « idéologies », des « fétichisations » et des symboliques de l'appropriation.

<sup>463</sup> Derrida, J. *Le monoliguisme de l'autre*, 1996, p. 121.

objetos empíricos. Foucault en *Les mots et les choses* (1966) define a la modernidad como “episteme”, como un sistema de interpretación basado en la semejanza, en la operación lógica de la identificación desde la similitud. Es el pensamiento de lo mismo. La “episteme moderna” se forma según el autor a fines del siglo XVIII, y sirve de suelo positivo para la producción de saber acerca del modo singular de ser del hombre, su subjetividad, para la posibilidad de conocerlo empíricamente. Al analizar su finitud, al interrogar la relación del ser humano con el ser, lo individualiza, se objetiva al sujeto, hace emerger las positivities en su modo concreto de ser: la vida, el trabajo y el lenguaje, que son las tres grandes positivities objeto de las ciencias humanas en la capa de las conductas, de los comportamientos, de las actitudes, los gestos y los hechos. Se analizan las normas, las reglas, las funciones orgánicas, los conjuntos significativos y los sistemas, dentro de la ley de la representación. El hombre se constituye como aquello que hay que pensar y sobre lo que hay que saber. Es que estamos en una episteme, un conjunto de figuras epistemológicas, de positivities y de prácticas discursivas; una trama conceptual, un sistema de pensamiento que atraviesa transversalmente todos los campos de saber en los que el hombre, la vida humana, son objeto de indagación. La modernidad toma por objeto la vida misma del hombre. En relación a esto, Derrida va a sostener en su lectura heideggeriana que es sobre ese fundamento problemático de una cuestión ontológica de la vida no elucidada, sobre el fundamento no interrogado de la definición del hombre como animal racional (*zōon logon echon*) que todo Occidente construye su ética, su teoría del conocimiento y su antropología. Así es como través de la fábula “la bestia y el soberano” Derrida (2002-2003) busca mostrar cómo el zoo pasa a ser utilizado para la investigación científica, cómo se organiza políticamente el campo del saber en forma de anatomía o ciencia natural y cómo en nombre del saber, en nombre de la objetividad científica, de los derechos del hombre y de la soberanía del pueblo, la revolución francesa inventa nuevas instituciones zoológicas<sup>464</sup>.

Las ciencias humanas dice Foucault se dirigen al hombre en la medida en que vive, habla y produce/trabaja. Él es para ellas ese ser vivo que construye representaciones gracias a las cuales vive y a partir de las cuales posee la capacidad de representarse la vida. No son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza, sino en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que permite tratar de saber); un análisis de lo que es la vida, el trabajo (y sus leyes) y el habla, cada una con su historicidad. En este punto, Foucault ubica a la etnología como una de las expresiones de la historicidad de la cultura occidental, como una figura histórica de la sociedad occidental, en el punto de sutura de la relación singular que establece la ratio occidental con otras formas de racionalidad en otras formas culturales. En lugar de relacionar los contenidos empíricos

---

<sup>464</sup> Derrida, J. *Séminaire La bête et le souverain*, vol I., 2010 [2001-2002], p. 325.

con la positividad del sujeto que los percibe, la etnología coloca las formas singulares culturales, en la esfera en que se anudan las tres grandes positividades objeto de las ciencias humanas: la vida, las necesidades y el trabajo y el lenguaje. El problema de la etnología es el de las relaciones entre naturaleza y cultura, y en este modo de interrogación, se reinscribe el problema de la historia; ya que se trata de determinar, de acuerdo con los sistemas simbólicos, las reglas prescriptas, las normas funcionales, de qué tipo de devenir, de qué modo de historicidad es susceptible cada cultura. Siguiendo a Foucault, la etnología coloca las formas singulares culturales, en la esfera en que se anudan las tres grandes positividades de las ciencias humanas: las necesidades de la vida, el trabajo y el lenguaje. En nuestra lectura, no se trata sólo de los objetos de las ciencias humanas sino de la misma biopolítica. Es decir, la etnología coloca las formas singulares culturales en el punto de intersección de las tres grandes positividades de la biopolítica, puesto que, tal como lo refiere el autor, muestra cómo se efectúa en una cultura la normalización de las grandes funciones biológicas, las reglas que delimitan las formas de cambio, producción y consumo, y los sistemas de clasificación social (de base mitológica) que se organizan en torno a estructuras lingüísticas. Vivir, trabajar, clasificar constituyen las acciones propias de la conducta en los límites de la biopolítica. Lo que adquiere relevancia en esta trama o episteme es la actividad de los sujetos, su productividad, y en ella su vida. Es decir, la objetivación del sujeto por su actividad, en el marco de un concepto productivista de vida.

La modernidad es a la vez componente y efecto de poder de la objetivación del hombre: como « objeto » de dominio, de gobierno, y como objeto de saber. Así es como como la Ilustración se muestra como el momento en que la filosofía se convertía en la configuración de una época y que ésta se volvía la forma de realización de una filosofía, lo cual hizo posible según Foucault la lectura de la filosofía dentro de una historia general y principio de interpretación de los sucesos históricos<sup>465</sup>. Se empieza a pensar históricamente, la historia como constituyente del hombre; en una de las versiones, la antropológica de fines de siglo XIX, la historia degenera la vida, la destruye, pero en la otra versión, en la teoría política y cultural moderna, la historia es constitutiva del hombre. Sin embargo, en cualquiera de estas dos expresiones, la historia es leída, interpretada desde un esquema racista. En la lectura de Foucault la guerra de la raza opera como matriz interpretativa y principio organizador de la totalidad de las narrativas: asocia la sociedad civil con una formación racial determinada, vale decir, que construye el ideal de una sociedad civil biológicamente monista, racialmente normalizada. La guerra, concebida como lucha por la vida, aparece como la forma de reforzar y regenerar la propia raza en formas más superiores y puras. La forma racista de producción histórica utilizada para conservar, afirmar lo propio y consolidar la

---

<sup>465</sup> Foucault, M. "La vie: l'expérience et la science", 1985, Dits et écrits, tomo II, texto n°361, p. 1585.

identidad, adopta dos figuras, trayendo a Nietzsche, la *monumental* y el *anticuario*<sup>466</sup>, reificando la primera lo que se entiende como patrimonio moderno/nacional y fosilizando la segunda el devenir hispano-indígena. La una, monumentaliza la población concebida más fuerte y superior; la otra, momifica la producción cultural de lo que se entiende como una etnia débil e inferior, exterminada por la selección natural<sup>467</sup>. La forma anticuaría de historizar la producción indígena rechaza el devenir y momifica su vida, termina por ser un vago coleccionismo, una acumulación numérica de objetos y hechos, una mera recolección de lo que alguna vez existió pero que no tiene ya vida presente, devenir.

Puesto que para la gubernamentalidad es imprescindible en primer lugar tener bajo conocimiento y dominio el estado y componentes constitutivos de las fuerzas que tiene a cargo (condición para su ordenamiento y regulación) los censos y las etnografías constituyen mecanismos fundamentales de prescripción biopolítica<sup>468</sup>. A través de ellos precisamente el Estado inspecciona las condiciones de normalización racial y social en que se halla la sociedad civil que tiene a cargo y sobre la que ejerce la soberanía. Reificada la estadística como forma de saber y el tipologismo como principio de ordenamiento cartográfico, los dispositivos censales y etnográficos son instrumentalizados como canales de indagación/exploración acerca de la constitución étnica-racial -su distribución geográfica y su productividad- en el conjunto de las jurisdicciones. Por cuanto el interés fundamental de esta forma de poder que se inaugura con la modernidad radica en la productividad de la población, el criterio medular de su clasificación es la actividad de los sujetos, su ocupación, su producción. La relevancia que adquiere la tipologización étnica/racial no se da tanto por la filiación cultural sino más bien porque en esta racionalidad a cada raza corresponde un determinado grado y capacidad productiva; operación que es constitutiva del biopoder. En el marco de un lenguaje biologicista e higienista proyectado a todas las esferas de la vida social, los sistemas de clasificación aparecen vertebrados fundamentalmente por la actividad de los sujetos y el tipo de producción. Puesto que la potencialidad estatal la otorga la productividad de la población, a la vez que la razón gubernamental soslaya el control del espacio garantizando que sea un espacio útil/productivo, operativo y analítico, el interés se halla centralizado en el número, distribución y actividad de los hombres.

El lenguaje biologicista e higienista propio de la fórmula biopolítica se ve proyectado al ámbito de la producción de conocimiento: los sistemas de clasificación aparecen vertebrados

---

<sup>466</sup> Terminología desarrollada por Friedrich Nietzsche en *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, 1998 [1874].

<sup>467</sup> Katzer, L. "El mestizaje como dispositivo biopolítico", 2009.

<sup>468</sup> Katzer, L. "El mestizaje como dispositivo biopolítico", 2009.

fundamentalmente por la actividad de los sujetos, el tipo de producción y las necesidades de la vida. Así, la razón gubernamental, sus parámetros racistas y sus criterios económicos, vertebrando los modelos epistémicos etnográficos y las operaciones analíticas de los sistemas de clasificación, incidiendo por tanto en los modos de corporalización pública de los otros. El *racismo de la purificación permanente*<sup>469</sup> convertido en la forma de administración estatal es funcionalizado por todas las instituciones -entre las que no se excluye la académica- como principio de normalización de la sociedad.

### **Horizonte ontológico/político**

La episteme moderna inscribe el problema de la constitución del modo singular de ser del hombre, la singularización/individualización/particularización de lo genéricamente viviente a través del dispositivo de la persona<sup>470</sup>. El problema de la constitución del modo singular de ser del hombre y la posibilidad de conocerlo empíricamente que propicia la modernidad tiene distintas configuraciones. Siguiendo a Esposito, en relación a la objetivación del hombre hay tres configuraciones modernas: la filosófico-política, ligada a la noción de persona-sujeto; la bioantropológica, que rompe con ella, y lo comprime en su ser viviente natural (animal) y la repersonalización a partir de la declaración universal de los derechos humanos. Nosotros agregamos la repersonalización y resubjetivación por la Antropología cultural clásica y la personalización étnica en el marco de la declaración de derechos diferenciados en función de grupo desde fines de siglo XX. Si bien se dan todas estas diferenciaciones, la trama no cambia, hay una invariante de su estructura normativa: la escisión vida-política, vida-sujeto para definir al hombre. En las todas estas configuraciones se escinde a la vida humana de la persona, se define al hombre desde una separación, desde una separación sustancial: un sustrato natural y un centro de imputación jurídica y/o cultural (moral y ética) que lo direcciona, que lo controla.

En su análisis genealógico de la noción de "persona", Esposito sostiene que a partir de la revolución francesa, pero ya desde Hobbes, la noción de persona refiere a la atribución de los derechos a todos los hombres igualados en la condición de súbditos a la vez que de ciudadanos. En esta concepción se separa a la persona del cuerpo, puesto que la persona refiere, en el plano del derecho, a la parte racional o moral de todo ser viviente. La concepción jurídica moderna actualiza la concepción romana que separa funcionalmente derecho y hombre: *homo* no es persona, sino que persona es el término a través del cual se escinde la capacidad jurídica de la

---

<sup>469</sup> Foucault, M. *Il faut défendre la société*, 1975-1976, p. 45.

<sup>470</sup> Esposito, R. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, 2009 [2007].

naturalidad del ser humano. Aquí, hombre y persona se juntan; en la medida en que el hombre es definido como portador de voluntad racional, eso mismo, lo convierte en titular de personalidad jurídica.

A partir del presupuesto de que la particularización de lo viviente reside en el estatus de “persona”, afirma Esposito, la corporización biopolítica de la persona y la personalización espiritualista del cuerpo se inscriben en el mismo círculo teórico, un presupuesto que encuentra correspondencia en la relación entre la biopolítica y el liberalismo: la concepción productivista de la vida y la reducción del cuerpo a objeto de apropiación. A la personalización de la vida en la semántica política moderna, se abre, desde el pensamiento antropológico, la despersonalización, en la cual el cuerpo humano sustituye por completo a la persona, el ser viviente hombre queda determinado puramente por su determinación de raza, por su potencial biológico.

Siguiendo el análisis de Esposito la antropología nace como ciencia dentro de la maquinaria biopolítica, como su reverso: como antropología biopolítica, en una coyuntura en que la episteme descentra al sujeto, sucede la despersonalización, la desobjetivación o deconstrucción del sujeto personal por la biología. Aquí la naturaleza del hombre radica en su misma naturaleza en cuanto masa viviente, en cuanto animal según su jerarquización y tipologización interna. En esa semántica, el lenguaje se halla por fuera de la historia, es prehistórico, y por tanto por fuera de la acción voluntaria de los hombres: la lengua representa el origen. Dice Espósito «antes que sujetos, los hombres nacen sujetos a los vínculos objetivos de un lenguaje que los precede y que determina toda su actividad consciente»<sup>471</sup>. En este mismo lenguaje, la idea de razas superiores se funda en la idea de que estas no pasan en sí por el « estado salvaje» sino que su estado es otro, ya contiene el germen del progreso y la civilización en su propia constitución biológica. La eliminación de razas, principio de la protección, seguridad y multiplicación de la vida de la población, es posible puesto que se ha despojado a la masa viviente de mediación formal, de subjetividad. De esta misma trama se desprende la idea de que el lenguaje no es exclusivo de la especie humana, como la idea de que todas las actividades superiores, como la razón, se inscriben la animalidad, no por fuera de ella. Así, la noción de persona jurídica, queda subsumida por el sustrato biológico y masificada en la universalización racial.

Siguiendo el análisis de Esposito, la declaración de los Derechos Humanos en 1948 reinscribe el dispositivo de la persona, que había sido deconstruido por la Antropología biopolítica o el hiato entre hombre y ciudadanía que Hannah Arendt pone al desnudo al final de la segunda guerra, en

---

<sup>471</sup> Esposito, R. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, 2009 [2007], p. 67.



relación a los “apátridas”. Son acontecimientos que marcan un pensar ligado a armar una categoría capaz de conferir mayor universalidad que la moderna categoría de ciudadanía, para salvar ese hiato. Para ser portador de derechos humanos, es necesario ser persona. En esta trama el derecho admite en su interior sólo a aquellos que portan alguna categoría en calidad de « comunidad política», sean ciudadanos, súbditos, hasta esclavos. En este nuevo horizonte, el énfasis no está puesto en la categoría de ciudadanía sino de persona, la cual permite superar, trascender los límites estrechos de las naciones y reunificar una sola categoría elementos derivados de universos distintos. Esta repersonalización se ramifica también, tanto en el campo del derecho como en el de la ciencia, al campo del mundo animal no humano, con la declaración universal de los derechos del animal en 1977, la psicología experimental y la etología. Se sostiene la tesis de que no todas las personas son seres humanos, de que hay no-humanos que son personas. Según Descola<sup>472</sup> existen tres ámbitos en los que los animales son constituidos como Sujetos/Personas: en el ámbito del derecho (los animales son investidos de personalidad jurídica, los animales domésticos tienen el estatus de persona, de «persona animal» con derechos subjetivos bajo las formas de asociación de protección animal; en el ámbito de la psicología experimental (definición del sujeto animal por atribución de intencionalidad) y en el ámbito de la etología (por la atribución de tradiciones culturales diferenciadas a partir de la identificación de la fabricación de objetos y transmisión de técnicas diferenciadas en chimpancés).

También hay una resubjetivación y repersonalización en la Antropología cultural clásica. El esfuerzo de la producción antropológica de inicio del siglo XX, de lo que vino a llamarse “modelo clásico” se dirige a refutar la tesis de la Antropología biopolítica del siglo XIX y da fundamentos para la tesis opuesta: que el comportamiento se define culturalmente, por las normas que prescribe la cultura, y en ella, los patrones de personalidad. En un itinerario en apariencia refutador, la etnografía/etnología nace como contra-discurso antropológico, respecto al objeto y a la naturaleza del objeto. En este relato el hombre (persona) es todo lo que no-es naturaleza; todo lo que no-es naturaleza es norma; el hombre es todo lo que-es norma (persona). Así, en la teoría moderna de la cultura, cultura queda definida como patrón de personalidad entendido a su vez como formas de soberanía sobre el ser viviente.

Por último hay re-personalización también en la declaración de derechos diferenciados en el marco de las democracias pluriculturales (como por ejemplo los derechos poliétnicos). Siguiendo a Kymlicka<sup>473</sup> los derechos colectivos diferenciados en función del grupo resultan de pactos o

---

<sup>472</sup> Descola, P. “Par-delà la nature et la culture”, 2005 [2001].

<sup>473</sup> Kymlicka, W. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, 1996 [1995].

acuerdos históricos, asignan derechos individuales y poderes políticos en función de la pertenencia de grupo. Aquí se define una “persona soberana” a partir de atributos colectivos.

En cualquiera de las variantes, personalizante y despersonalizante, dice Esposito, la formulación teórica se funda en una separación sustancial: la vida humana de la persona. La agentividad política en una y otra semántica es la misma: despojar al cuerpo viviente de cualquier mediación formal, lo convierte en objeto de decisión política, de administración, de gestión. En esta misma operación de despojar al cuerpo viviente de cualquier mediación formal, y convertirlo en consecuencia en objeto de decisión política, halla su fundamento toda eliminación (decisión de dar muerte) de cualquier cuerpo viviente.

Es decir que se define a lo humano desde una separación sustancial: vida-política. **Los ordenamientos biopolíticos producen cuerpos y asignan lugares y jerarquías en todo el mundo orgánico e inorgánico** sobre economías de la vida y la muerte, señala Giorgi<sup>474</sup>. Esta escisión hombre-viviente, la posibilidad de oponer el hombre a los otros vivientes se da para Agamben, en *Lo abierto* (2002), puesto que algo así como una vida animal ha sido separada en el interior del hombre. El cuerpo es separado entre animalidad y humanidad; la vida es separada y excluida de sí misma; hay una separación entre una vida vegetativa “de adentro” y una vida “de afuera”, animal. Desde esta escisión se construye la unidad de la vida como articulación jerárquica de una serie de facultades y oposiciones fundamentales: orgánico/animal, animal/humano que delinean una concepción antropomórfica-antropocéntrica de lo animal: la máquina antropológica busca gobernar y tomar a cargo su propia animalidad a través de la técnica (idea de Heidegger). Derrida va a un poco más allá y en el seminario *La bête et le souverain* (Tomos I y II) habla de una oposición entre “bestia” y soberano humano<sup>475</sup>, como vimos en el capítulo primero.

En esto también podemos traer a la reflexión algunos planteos de Latour<sup>476</sup>: si bien nos distanciamos de parte de su análisis, no parece pertinente su idea de que hay una premisa analítica, de que hay un principio de escisión ontológica entre la naturaleza y la cultura como “garantía constitucional”. La constitución moderna, dice Latour, establece una oposición insalvable

---

<sup>474</sup> Giorgi, G. *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*, 2014, p. 13.

<sup>475</sup> En el sentido de una oposición entre la espacialidad bestial de lo que está afuera-de-la-ley, aquello que no se somete a ninguna ley y por otro lado, una soberanía representada siempre como humana o divina, antropoteológica, fundada en la ley; una oposición que se diluye cuando la soberanía se vuelve bestial. Derrida, J. *Séminaire La bête et le souverain*. vol. I y vol. II.

<sup>476</sup> Latour, B. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, 2007 [1991], p. 179.

entre naturaleza y cultura, lo cual garantiza que los “cuasi-objetos”, como los llama, los híbridos que mezclan lo humano y no-humano, lo natural y lo social/cultural sean absolutamente convertidos en objetos de la naturaleza exterior o en sujetos de la sociedad. Habla de un “descuartizamiento” y purificación en regiones ontológicas global, local, social, natural, que son representaciones, que no tienen más que la función constitucional de mantenerse diferentes, distintas, en el marco de una doble cualidad de trascendente e inmanente. Y continúa, en el medio de estas representaciones,

donde parece que no pasa nada, está casi todo. Y en las extremidades, donde reside, según los modernos, el origen de todas las fuerzas, la naturaleza y la sociedad, la universalidad y la localidad, no hay nada salvo las instancias purificadas que sirven de garantías constitucionales al conjunto<sup>477</sup>.

Tiene que ver también con lo que Deleuze y Guattari (1980) definieron como el modo estriado de estar en el espacio, un modo cerrado, analítico, calculado, regulado. Es esta modalidad descuartizadora, purificadora y estriada de espacialización la que delimita la modalidad del « habitar » y del « amar al prójimo » en tanto que política de relación: habitar de manera analítica, operativa y productiva. Esta forma de habitar el espacio traduce política por técnica. El cálculo utilitario funciona como nodo de estructuración de lo viviente. Para no arriesgarse al naufragio, la interminable curiosidad técnico-científica está obligada a representarse teleológicamente, debe concebirse como éticamente fundada, como totalmente armonizable con el ethos de una unidad civil destinada a durar para siempre.

En tal sentido, la lógica inmunitaria es una modalidad precisamente negativa de la comunidad; arriba a un resultado anticomunitario, ya que esteriliza preventivamente a aquélla contra su inherente contenido relacional, entrópico. Lo que garantiza esta esterilización es la trascendencia soberana de la representación en la forma jurídico-política personal. La gubernamentalidad implica la construcción de un orden normativo de lo humano que lo define en tanto sujeto político como sujeto de derecho, portador de derechos reconocido en la categoría jurídica de persona, es decir, como un sujeto dotado de voluntad moral/racional que por decisión y representación soberana instituye un determinado orden. La política moderna como ordenamiento jurídico, nace como neutralización política del conflicto, es una política de la neutralización, por ende es una política que elimina lo político. La dinámica de la identificación se traduce como proceso de apropiación.

---

<sup>477</sup> Latour, B. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, 2007 [1991], p. 179.

Por un lado, la identidad se hace presente como una propiedad que una subjetividad o una colectividad “posee” y que puede “perder”. Por otro, el identificarse consiste en “apropiarse” de atributos, de propiedades, de caracteres.

La creación de un sujeto político, un *ipse*, constituye su misma negación, el *ipse* es despolitizador ya que tiende a la construcción del espacio homogéneo-totalitario. La pluralidad aparece unida en el Logos común, logos en tanto cálculo. La forma de estructuración de lo común que garantiza la *civitas* y por ende la forma legítima, es la de asociación, agrupamiento de individuos unidos por una “propiedad común”. Es la individualización de la vida-en-común, la donación, el atesoramiento del otro y de lo otro. Política de la hospitalidad, de la amistad basada en la cercanía, en la similitud, en la vecindad, en el estar en-casa. El amor al prójimo, al símil, al cercano es la política que garantiza la igualdad neutralizadora de la multiplicidad e inmunizadora frente a su potencial conflictividad. Así, política se entiende como cálculo utilitario al servicio de los propios intereses y al servicio de la neutralización de la conflictividad. En esta concepción, lo político, lo que hay de conflictivo, es neutralizado mediante formas institucionales, como ha sido la Nación, comunidad que se estructura por primera vez como Estado-Nación. Siguiendo el análisis de Cacciari<sup>478</sup> hay una reducción de lo Político a la Técnica, al “todo” del universo burocrático/administrativo, o más precisamente la máquina burocrático-administrativa al servicio de la Técnica. Se recluye en el sí mismo todo interés, para quien real es sólo lo que se posee; se reduce lo político al universo técnico, burocrático administrativo. Según el autor, en la teoría de un Estado perfecto, saber y poder coinciden en el signo de la Técnica: este es el programa y el Fin que la forma utópica consigna a la modernidad. Hay una Tendencia a reducir lo político a lo técnico-jurídico.

En este sentido, es necesario distinguir gobierno, gubernamentalidad, dirección y sus formas de articulación. Ni gobierno ni gubernamentalidad se reducen a la dirección del Estado, a una estructura política. Tampoco gobierno coincide con gubernamentalidad, sino que la gubernamentalidad es una forma específica de gobierno y una forma específica de dirección, la dirección métrica. La gubernamentalidad implica el ejercicio de un poder que designa una forma de dirigir-orientar el comportamiento de acuerdo a un parámetro de normalización. Es una forma de dirigir la conducta de individuos o grupos que incluye el sometimiento de la misma conducta a una permanente inspección y regulación para garantizar la permanente normalización (la conducta debe ser mantenida como tal) y obtener posibles resultados (optimizar el orden y maximizar la productividad). Delinea una forma de conducta, una forma de conducirse que subsume el devenir animal, controla sino comprime las potencialidades comportamentales de vida-en-común.

---

<sup>478</sup> Cacciari, M. *El Archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, 1999 [1997].

**La Biopolítica produce el proceso de subjetivación/Individualización/comunalización de la vida (en-común) de acuerdo a patrones específicos. A los fines sintéticos podemos resumir los patrones de subjetivación moderna de manera esquemática en los siguientes tópicos:**

*-Organización y distribución normativa de lo viviente.* El orden de lo mero viviente es distribuido, particularizado, organizado normativa y analíticamente. En esta organización y distribución hay una producción política de la vida como pura vida. Según Agamben, «nuda vida» y «norma», no constituyen entidades puras, preexistentes a la maquinaria biopolítica; más bien son su producto, el producto de su articulación. La nuda vida no es un dato natural, es producida por una forma de poder, “es una producción específica del poder”<sup>479</sup>. Esta operación, no excluye la delimitación de la forma de vida indígena. Se crea una figura de vida india pura, que pasa a integrarse a la ciudadanía, a la comunidad política, al orden normativo en la figura de « comunidad indígena ».

*-Concepción/regulación/normalización productivista de la vida: distribución normativa y analítica de lo viviente en función de su maximización productiva.* Se trata de localizar qué vive y definir cómo vive. Es la regulación jurídico-política, la administración de la vida que busca optimizar y maximizar las potencialidades vitales productivas en función de una razón económica capitalista. Lo relevante es la actividad de los sujetos, su productividad, y en ella su vida. Entra la regulación política de la vida como tema central, y en ella, el presupuesto teórico-político de que la población, constituye una individualidad viviente coherente y productiva. El “gobierno de los vivientes” aparece como tema central de la mano de la urbanización del territorio: “que vivan juntos y que trabajen”.

- *Oposición animal-humano.* Se dicotomiza, se entifica y esencializa como pares opuestos el mundo animal y el mundo humano: lo animal como carente de norma y lo humano como lo viviente normado, constituido por patrones culturales. Lo humano es definido por oposición y negación del ser viviente animal, puesto que la norma es lo que elimina los instintos. El animal es excluido, marcado como alteridad heterogénea, como el “afuera” del orden humano. La animalidad aparece como un escándalo, inaceptable como contenido humano. En esta inaceptabilidad reside también la descalificación del olfato, tal como lo ha trabajado De Peretti<sup>480</sup>. Este prejuicio tiene su fundamento en la visceral relación del olfato con nuestra propia animalidad, con el estado de naturaleza. El olfato es sentido animal, vinculado a los instintos más primitivos a la vez que al

---

<sup>479</sup> Agamben, G. *Estado de excepción*, 2007 [2003], p. 18.

<sup>480</sup> De Peretti, C. "Cuestión de olfato!", 2013 [2008], p. 275.

placer, el goce, el erotismo. Así, se delimita como como “bestiario” todo lo que se diferencia como lo exterior a la diferenciación personal. Por ello también se animaliza lo comunitario, el cual es colocado en el origen, como “estado de naturaleza”; es asociado a lo salvaje, primitivo (originario) calificado de a-político, a-histórico y estático.

*-Particularización/individualización de lo viviente (subjetivación) como comunidad: Comunalización de la vida en común.* Sometimiento de la vida en común al constructo de “comunidad política”, es decir, reunión de los individuos en una comunidad por portación de alguna una propiedad común (etnia, lengua, ciudadanía, territorio). Lo que subyace a esta concepción es el presupuesto de que la comunidad es una “propiedad” de los sujetos que une, un atributo que los une, que los hace pertenecer al mismo conjunto; como “propiedad”, valor, esencia, puede apropiarse, perderse y reapropiarse. Así, comunidad se perfila aquí como lo más “propio”, ya sea que uno deba hacer propio lo común, o que haga de lo propio lo común. La paradoja radica en que lo común aparece identificado con su más opuesto: es común lo que une en una misma identidad a la propiedad- étnica, territorial, espiritual- a cada uno de sus miembros. La vida-en-común (*communitas, impersona*) tramada por el asedio es comunalizada, vuelta comunidad-persona.

*- Inmunización de la vida-en-común.* Dado que toda conexión con el otro implica conflicto y riesgo de destrucción, de muerte, hay que eliminar toda posibilidad de cum (ser-con). Se trata de la destrucción de lo común y lo múltiple a través de la entificación/esencialización afirmativa de la comunidad en función de la supervivencia individual.

*-Comunalización de la vida (en-común) como institucionalización soberana-representativa.* Hay una estructura ontológica -política de la soberanía que produce a los sujetos jurídicos desde un completo sometimiento a una trascendencia soberana de la persona (la comunidad). El principio de la representatividad es la soberanía: la voluntad racional general, el sentimiento de pertenencia y lealtad hacia el colectivo soberano, lo cual, determina el modo de demarcar el ámbito de lo legítimo, lo decible y posible de visibilizarse en el espacio público. La Ley se convierte en el límite de lo que se debe pensar, decir y hacer, luego en el exclusivo criterio para la acción individual y colectiva.

*-Sedentarización de la vida en común y objetivación y delimitación analítica del espacio.* Se trata de la espacialización/territorialización de la vida-en-común en la forma del “hábitat”/habitación: La vida en común es espacializada, territorializada, estriada en la forma del “hábitat”.

*-Particularización/individualización de lo viviente (subjetivación/comunalización) como negación/destrucción de la vida-en-común.* La producción de la subjetividad y de la política se figura como negación de la vida (lo que no-es naturaleza) y la producción de la vida como oposición y negación de lo político. La regulación jurídica de la vida-en-común termina convirtiéndola en bien privado. En el modo en que se configura lo público, "lo común" queda destruido.

Recapitulando, reconocemos el inicio de la modernidad en los siglos XIV y XV, pero entendiendo que lo que marca una radical ruptura e inauguración coyuntural, es la configuración plena de la lógica colonial armada en la antigüedad mediante la inscripción de una novedosa tecnología y racionalidad a mediados de siglo XVIII: el biopoder, la gubernamentalidad y el régimen inmunitario. Es en la modernidad donde la vida, que siempre fue un a preocupación, adquiere su significación más plena, específica, totalizadora y formalizada.

La modernidad es un modo de producción histórica específica, un patrón de regulación de la vida particular, que toma por objeto la vida misma del hombre. **La matriz cultural moderna delimita, organiza y encuadra una forma de vivenciar, experimentar la existencia comunitaria**\_La trama epistémica-filosófica-política moderna categoriza, absolutiza, sustancializa y ontologiza el mundo de lo humano y no humano, la naturaleza y la cultura, la vida y la política, la animalidad y la humanidad en un sistema opcional, en los que cada uno de los pares, cada una de estas zonas ontológicas, queda definida por referencia negativa al otro, lo que no tiene del otro, la falta del otro par opuesto. Se supone que hay una « vida pura», algo primigenio, originario que es una vida en estado de pureza, que luego se reviste de política, de historia, cuando se hace persona, vale decir, cuando entra en la normatividad.

Así, la gubernamentalidad implica la inscripción de lo humano por referencia a un orden normativo que se define a su vez como negación, como oposición –inmunización-de lo animal/viviente. Configura lo humano desde su alteridad respecto a su origen animal, en la lógica del *homoeconomicus*, el sujeto del interés, la lógica del cálculo, del cálculo racional del interés. La gubernamentalidad limita las formas en que lo común/lo comunitario puede expresarse. Hay un colonialismo del lenguaje jurídico, administrativo y teórico que limita las formas en que lo común y la diversidad de trayectorias pueden expresarse.

La biopolítica moderna es una “política sobre la vida”<sup>481</sup>. En este paradigma, que se sostiene en una razón económica y en la lógica del interés, rige el principio de conducir la vida a formas que la maximicen (productivamente); rige el principio de colonización de la vida, de poblaciones vivientes y su sujeción/atadura a formas de subjetivación que individualizan cuerpos productivos, homologados/atados a un patrón de personalidad específico; en esta lógica la vida se pone al servicio de la política y del saber útil a la colonización donde subjetivar, es decir, gobernar la vida-en-común implica a la vez conducir y asociar contrarios, reunir a los vivientes en una comunidad basada en la concordia y la amistad, inmunizada de los conflictos.

Dentro del esquema moderno se distorsiona a la comunidad, en el sentido de que la piensa dentro del lenguaje conceptual del individuo y la totalidad, como una individualidad más vasta, como una suma de individuos, con todas las connotaciones de absoluta unidad, de absoluta interioridad. La comunidad aquí termina siendo la multiplicación del sujeto individual. El proyecto político moderno, como proyecto inmunitario/biopolítico/gubernamental destruye lo político, la vida-en-común, destruye lo comunitario al convertirlo en propiedad jurídicamente imputable, administrativamente regulable y económicamente maximizable, de un sujeto soberano (la persona). La separación entre una dimensión moral-racional-personal y una dimensión impersonal, reservada al ámbito de su animalidad, queda muy lejos de identificar al ser humano como una singularidad integral al ser viviente.

---

<sup>481</sup> Idea desarrollada por Roberto Esposito en *Bios*, 2011 [2004].



#### **CAPITULO IV. SABER ETNOLÓGICO/ETNOGRÁFICO, BIOPOLÍTICA Y LÓGICA COLONIAL. LECTURA GENEALÓGICA Y FILOLÍTICA<sup>482</sup>**

Las formas de objetivación étnica, su grado y forma de visibilización y su legitimación se hallan condicionados no sólo por los marcos jurídico-administrativos sino también por las teorías y campos de saber que los describen. Como ha sido asiduamente referenciado, la consolidación de la Antropología cultural como disciplina científica y la “etnografía” como su método marca un hito, puesto que viene a desestabilizar al evolucionismo biologicista como marco universal de subjetivación de la diferencia étnica, sentando las bases para la visibilidad y legitimidad de los universos étnico-culturales diversos en todo el mundo. La producción antropológica, de lo que vino a llamarse “modelo clásico” o “etnografía moderna” dirige todos sus esfuerzos a refutar la tesis de la Antropología biopolítica (así llamada por Roberto Esposito) del siglo XIX y busca producir fundamentos para la tesis de que el comportamiento no se define genéticamente sino culturalmente, por las normas que prescribe la cultura, y en ella, los patrones de personalidad (y no por la raza). Si bien es un avance importante, diversas lecturas desde los 60’ en adelante, han dado cuenta de los límites de este universo teórico para problematizar las mismas relaciones coloniales en las que se han visto imbricados estos otros étnicos respecto de las administraciones y de la misma academia, analizándolas como constitutivas de la textualidad colonial y como agentes decisivos en el proceso de colonización imperialista. Sus exponentes principales fueron Talal Asad, Maurice Godelier, J.L. Leclerc, Eric Wolf, J.-L. Amselle, Jean Bazin, James Clifford y George Marcus, George W. Stocking. En el marco de una crítica a la relación entre antropología y colonialismo se ubica la estructura del poder colonial como constitutiva del objeto de estudio antropológico<sup>483</sup> emergiendo el género de la noción de «colonial ethnography» para dar cuenta del condicionamiento de la especificidad de la producción de conocimiento y práctica etnográfica por parte de las interacciones situacionales coloniales<sup>484</sup>. En la práctica, la antropología nació del conocimiento del mundo no occidental por parte de Europa y del desarrollo de las distintas formas de dominación colonial del mundo por el occidente. En este sentido, siguiendo a Amselle & O’Bokolo<sup>485</sup> es en el contexto de las colonias donde la diferencia cultural deviene en un asunto científico y estatal central. Amselle<sup>486</sup> y Bazin<sup>487</sup> problematizan la categoría de “etnia” en tanto “invención colonial” devenida en “objeto colonial” y substancialidad cartografiada. La forma

---

<sup>482</sup> Este capítulo se encuentra publicado en una versión ampliada titulada “Bio-poéticas y bio-políticas coloniales. Una Arqueología del saber etnológico/etnográfico”, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, Núm. 7, 2016 (diciembre), pp. 85-137.

<sup>483</sup> Asad, T. “Introduction”, 1973.

<sup>484</sup> Stocking, 1991; Wright, 1995; Pacheco de Oliveira, 1999, citado en L. Katzer *Etnografías nómades*, 2019.

<sup>485</sup> Amselle, J.-L. y M’ Bokolo, E. “Prefacio”, 1999.

<sup>486</sup> Amselle, J.-L. “Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique”, 1999 [1985].

<sup>487</sup> Bazin, J. “A chacun son Bambara”, 1999.

colonial de representación social, reconocida en las etnografías de primera mitad de siglo XX, aparece, según Bazin, como una forma meta social de lectura que supone que cada designación étnica requiere de una cartografía necesaria para su control y gobierno.

En el presente capítulo proponemos una lectura particular de este contexto de la producción etnológica/etnográfica, la cual se inspira en buena medida en la obra del filósofo italiano Roberto Esposito, reformulando una de sus tesis, desde una operación inversa: mientras que el autor explora los efectos que produce la antropología biopolítica sobre las formulaciones de la filosofía política moderna, respecto a la escisión entre vida/masa viviente y política/norma, nuestro análisis apunta a los efectos que produce el paradigma de la política moderna sobre la antropología cultural. Las reflexiones conectan como marco de análisis la crítica epistemológica del colonialismo, la crítica biopolítica y la deconstrucción, y se hallan orientadas hacia lo que podríamos denominar una “antropología de la biopolítica”. Es una lectura singular de los textos derridianos, y un modo singular de articular estos tres corpus teóricos. La singularidad reside en los registros, en las formas de teorización y en la forma de traducción al universo antropológico/etnográfico, teórico y empírico. También es una lectura específica de la teoría etnográfica, marcada esencialmente por la interpretación epistemológica y filosófica, por la traducción de los textos etnográficos en material de reflexión filosófica y de lo humano. En este marco nos preguntamos: ¿cuáles son las especificidades de la epistemología colonial que se reinscribe en la Antropología clásica? ¿Cuáles son los soportes epistémicos, las estructuras teóricas y los principios filosóficos subyacentes? ¿Dentro de qué léxico y de qué dispositivos se traduce la lógica colonial moderna en el campo de la teorización etnológica y de la producción etnográfica? ¿Hay realmente una superación del lenguaje biopolítico?.

Tomando como premisa que hay una conexión estructural entre modernidad, colonialidad y biopolítica, proponemos como idea central que lejos de ser enterrada la lógica racista, la teoría antropológica/etnográfica clásica como la teoría del relativismo cultural reinscriben la lógica colonial a través de la propia maquinaria biopolítica y los procesos de personalización sobre la base de la escisión naturaleza-cultura, vida-norma, animal-humano. Así, es la biopolítica lo que conecta estructuralmente la colonialidad con la producción etnográfica. En esta semántica, cultura en tanto « patrón normativo/de personalidad » se define como « todo lo que no-es naturaleza ». Todo lo que no-es naturaleza es norma (personalidad) y todo lo que es norma no es naturaleza (no es animalidad). Así, en la teoría moderna de la cultura, ésta queda definida como formas de soberanía sobre el ser viviente, como orden normativo que prescribe-regula y valora el comportamiento animal. El análisis se vertebra en cuatro hipótesis centrales que estructuran

nuestra tesis:1) la producción etnográfica y la teoría cultural clásica demarca un nudo analítico central en el cual la modernidad, en tanto “episteme”, se consolida en el campo de las ciencias humanas; 2) la producción etnográfica y la teoría cultural clásica constituye un dominio histórico/de saber específico en el que modernidad y colonialidad se articulan estructuralmente en la lógica de la biopolítica, la gubernamentalidad y la inmunización, en lo que entendemos una doble esfera: la colonización como diferenciación de lo viviente y la producción de la diferencia-como-colonia<sup>488</sup>; 2) esta lógica delimita la comunidad viviente humana por oposición y negación de la vida, de la animalidad y de la *communitas* (es decir, de la vida-en-común, del vivir en común como vivientes) lo cual se traduce en una negación de la estructura perviviente y de resto; 3) el conjunto de esta trama epistémica demarca una teoría teleológica y economicista de la cultura y de lo humano.

Nuestra tesis es que en la teoría etnográfica clásica, la inscripción de la etnicidad en el mundo de lo humano/político se hace por referencia a un universo normativo. La inscripción de la etnicidad en el mundo de lo humano/político por referencia a un universo normativo parte de un doble presupuesto de escisión: la escisión/oposición vida-política. Esta escisión moderna fundada en la filosofía política antigua se expresa en la antropología/etnología (en la teoría cultural) como escisión naturaleza-cultura y animal/humano. En este punto, nuestro análisis es acerca de los efectos de las formulaciones políticas modernas, centralmente los dispositivos de persona y de la biopolítica, en el léxico de la teoría etnológica moderna.

En la arena acerca del reconocimiento de lo « genéricamente » viviente en el status de persona, de su particularización/ delimitación, recuperamos tres tesis como fundamento del análisis: 1) la universalización del dispositivo de la persona como umbral a través del cual algo « genéricamente » viviente es particularizado, es un fundamento naturalizado y poco interrogado (Esposito); 2) esta universalización y oposición del Hombre a los otros vivientes es posible puesto que se separa una vida animal en el interior del hombre, es decir, el cuerpo es escindido entre una animalidad y una humanidad, lo cual implica que la vida es separada y excluida de sí misma (Agamben, Esposito y Derrida); 3) no hay un principio de escisión ontológica universal entre la naturaleza y la cultura. Esa separación es manifestación de un particular sistema de objetivación del mundo, el moderno occidental<sup>489</sup> como tampoco hay un principio universal de la mutua exclusión entre la variabilidad potencial de formas de comportamiento y la posibilidad de la costumbre. Esa exclusión es una construcción particular, la occidental.

---

<sup>488</sup> Katzer, L. “Diferencia-como-colonia, gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial”, 2016a.

<sup>489</sup> Descola, P. “Par-delà la nature et la culture”, 2005 [2001].

La etnología y la etnografía constituyen dominios de saber anclados en el punto de sutura de la lógica colonial, la maquinaria biopolítica y el dispositivo de la persona. En un sentido epistemológico (en el sentido de los presupuestos epistémicos sobre los que se desarrolla y el tipo de saber que produce) y en un sentido político (en el sentido de la agentividad y de los efectos de poder). Las etnografías son actos de poder, son dispositivos de saber-poder<sup>490</sup>. En tanto “dominio histórico” el saber etnográfico es irreductible a “totalidad”, a “individualidad presente”, esto quiere decir, hay toda una espectralidad en la que reconocemos un alto potencial testimonial. Así, en lo que leemos como una arqueología-genealogía y una filológica del saber etnológico/etnográfico se trata de encarar cómo se imbrica el saber etnológico, sus distintas configuraciones, las memorias que produce en relación a las tecnologías y formas de poder y sus dispositivos epistémicos, y en ello, establecer las conexiones entre saber etnológico, colonialismo/imperialismo y biopolítica/gubernamentalidad. Implica, en nuestra lectura, la exploración de los rastros de la teoría política moderna en la teoría moderna de la cultura, en el marco del eje “vida”, es decir, cómo aparece la “vida” en la discusión científica y en la formulación del concepto de hombre, “vida” como “rastro” escritural. Porque, como ha señalado Foucault “vida” no es un concepto sino un indicador epistemológico que posibilita la clasificación y la diferenciación.

### **El Enfoque teórico-metodológico genealógico/filológico**

La objetivación de las etnografías como dominio de saber (en el sentido foucaultiano-levistraussiano que presentamos en la introducción) implica un abordaje teórico-metodológico genealógico a partir de tres componentes centrales. Por un lado, una “epistemografía”, es decir, la descripción de los discursos etnográficos institucionalizados como discursos científicos. Esto involucra una dimensión morfológica, es decir, el recorte de un campo de objetos, la definición de una perspectiva legítima y la fijación de normas para la elaboración de los conceptos y de las teorías. Por otro lado, la práctica filológica, la espectrografía, es decir, la desedimentación y disolución de esas mismas formaciones discursivas en el marco de una interpretación no fenomenológica sino deconstructiva que apunta a lo no corporativo, a lo menos textual, a lo menos representativo de las obras, encarándolas desde sus marcos, sus “restos”, sus “huellas”. Finalmente, la propuesta decolonial de explorar las lógicas, dispositivos, reglas de regulación y recursos en términos de la producción de una subjetividad colonial (Catro-Gomez, Lander, Mignolo, Quijano).

---

<sup>490</sup> Katzer, L. “El mestizaje como dispositivo biopolítico”, 2009, p.69.

Nuestra lectura de las etnografías en clave genealógica implica analizarlas como una de las formas de expresión de una episteme, de una trama, entendida como configuración de poder. El discurso es para Foucault<sup>491</sup> lo que traduce los sistemas de dominación. Las “etnografías clásicas” constituyen un “dominio histórico/de saber” lo que entendemos una articulación de teorías, prácticas, instituciones, normas, roles y saberes específicos que se hallan regulados por una trama particular. Analizar los textos etnográficos como acontecimiento supone entender, siguiendo a Said<sup>492</sup> que cada texto cuenta con restricciones, socialmente configuradas según contingencias históricas, que inscribe y traslada circunstancias históricas, políticas, que tiene agentividad política. Este «acontecimiento» es una situación en la que la gestión de la diferencia cultural étnica se torna un asunto científico y un asunto de Estado, un problema de saber-poder, y como tal, la formación discursiva que lo delimita y limita, aparece regulada mediante reglas bien específicas.

En el mismo sentido que Said<sup>493</sup> le dio a “crítica”, la tarea genealógica implica aquí abordar qué situaciones, que configuraciones sociales e históricas e intereses políticos están implicados en la existencia misma de las comunidades de interpretación etnográficas. Implica así explorar las condiciones políticas y bien organizadas que rigen la producción del conocimiento etnológico y que se manifiestan en un doble sentido: en el sentido del entramado más amplio de relaciones sociales de la administración política, entre las que las etnografías son un agente más, y en el sentido de la relación de poder entre etnógrafos y etnografiados. Así, la historia del conocimiento etnológico presenta una gran coherencia interna, un conjunto muy articulado de relaciones con la cultura dominante que lo envuelve. Cada texto etnográfico, se articula y es expresión de formaciones discursivas/culturales modernas. Las etnografías constituyen formaciones discursivas, disciplinas sistemáticas a través de las cuales se ha manipulado e incluso dirigido las poblaciones indígenas desde un punto de vista político, sociológico, ideológico, científico e imaginario. Expresan y representan, desde un punto de vista cultural e ideológico, un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas y estilos coloniales biopolíticos. Es decir, en tanto discurso, son una forma de poder productiva, no tanto represora o inhibitoria, en sentido foucaultiano. Al igual como lo analizara Said<sup>494</sup> con el “orientalismo”, las etnografías son expresión cultural del imperialismo, y expresión colonial de la cultura. Pero en nuestra perspectiva, la especificidad de esta expresión

---

<sup>491</sup> Foucault, M. "La bibliothèque fantastique", 1970.

<sup>492</sup> Said, E. W. *The World, the Text, and the Critic*, 1983.

<sup>493</sup> Ídem.

<sup>494</sup> Said, E. *Orientalism*, 1978.

colonial reside en su configuración biopolítica: en tanto objetos coloniales producen los “objetos étnicos” como “cuerpos biopolíticos”.

Ahora bien, la configuración de formaciones discursivas, la subjetivación/configuración de poder que produce el texto etnográfico es una dimensión, dado que a la vez, si seguimos a Derrida<sup>495</sup> en todo texto hay “restos” no eventuales, no presentes, no hechos discurso, no hecho sujeto ni positividad. En este sentido, en tanto “dominio histórico” el saber etnográfico es irreductible a individualidad presente. Los dominios son las totalizaciones legítimas, aquellas que realizan los agentes que se encuentran en las posiciones subjetivas capaces de instalar públicamente sus decodificaciones. Ahí resta una espectralidad no capturada en lo que refiere a la “vida indígena”. En la operación de “totalización” hay restos, espacios, dinámicas no representadas. En tal sentido, entre los recovecos, pliegues, repliegues y bordes del acontecimiento escritural etnológico/etnográfico y en ese espacio que media entre los escritos y los lectores en el devenir, hay toda una esfera ausente, no dicha, no figurada, no representada, no-eventual, pero viva, en la que reconocemos un alto potencial de saber y poder. Así, pensar la textualidad de la etnografía en clave filolítica implica no subsumirla en un supuesto “interior cerrado”, sino más bien buscar deslocalizar su estatus clausurante de «totalidad presente». Pensamos los textos etnográficos en tanto acontecimiento, en cuya materialidad se enhebra una experiencia, una política de relación y una memoria, un modo de producción histórica que no es absolutamente enunciada, presentada/representada, sino que hay toda una esfera fantasmal y espectral, que refiere a esta presencia-ausente. Entendido de esta manera, el acontecimiento estructural etnográfico no es “experiencia de presencia pura sino sólo cadenas de marcas diferenciales” no es identidad consigo mismo sino más bien una red de agenciamientos y huellas diferenciales, cuya “inconsciencia estructural”, como lo llama Derrida, impide toda saturación de presencia, toda aprehensión/compresión empírica. La mirada filolítica implica, desde nuestra lectura, desedimentar, desligar lo que fue reunido-estructurado-representado en la trama etnográfica deconstituyendo sus conceptos y presupuestos e identificando algo que Trouillot<sup>496</sup> vino a llamar los “silencios” de la narrativa etnográfica como operadores ideológicos coloniales. En todo ese naufragio por los textos etnográficos producidos en medio siglo registramos enunciaciones fantasmáticas, dichos, categorizaciones, que se hacen presentes y sentenciantes, como así también, no-dichos. Tal registro nos parece de suma relevancia, puesto que permite poner de relieve, en escena de reflexión pública, todo lo que queda silenciado cuando solo se lee la escritura desde una ontología del presente.

---

<sup>495</sup> Derrida, J. *Marges de la philosophie*, 1972.

<sup>496</sup> Trouillot, M-R. *Silencing the Past: Power and the Production of History*, 1995.

### III. De la textualidad del saber etnológico/etnográfico

¿Qué implica pensar el saber etnológico y las etnografías como texto y dominio de saber? La redefinición de las etnografías como una forma de escritura, como narrativas emerge con la teoría crítica que vino a denominarse como “writing culture”<sup>497</sup>. Esta crítica, centrada en la dimensión textual-representacional del registro etnográfico, se vuelca a la descripción y análisis de la etnografía como un género distintivo de escritura, recuperando la problematización del colonialismo, de las formas de dominación, desigualdad y poder en las categorizaciones de la alteridad dentro de las situaciones etnográficas, que había inaugurado la crítica anticolonial de los 60’/70’ promovida por Georges Balandier, Eric Gluckman, Peter Worsley, y Talal Asad.

Nuestra posición, que conecta estructuralmente la deconstrucción derridiana, la arqueología del saber de Foucault y la crítica poscolonial de Said limita dos grandes problemáticas: a) la desobjetivación-desontologización del otro en tanto “otro” y b) la relación entre texto/poder/lógica colonial, conocimiento/poder/lógica colonial. Siguiendo a los autores, reconocer que la cultura en tanto texto es poder, implica sostener que es 1) expresión del contexto, de las condiciones políticas y no obra de un individuo; 2) que el texto es “política”, tiene materialidad; los textos son agentes políticos, agentes de poder. No es una historia de la verdad, si no una genealogía del saber, que incluye teorías, prácticas e instituciones. En esta línea, hemos entendido a las etnografías como un entramado de representaciones, valores y retóricas constitutivos de una forma de gobierno específica inscrita en la gubernamentalidad<sup>498</sup>. Se asume aquí entonces que es indispensable ubicar las etnografías históricamente, en el contexto de su producción y circulación, es decir, en el proceso de colonización, cuya trama las atraviesa por completo. Aunque difieran en ciertos supuestos metodológicos de la práctica etnográfica y la teoría cultural en función de las especificidades geopolíticas de los propios corpus teóricos, sí comparten un principio epistemológico central y una agentividad que los vincula a los propósitos de las administraciones coloniales europeas y de EEUU como a los proyectos modernistas en Latinoamérica con las que colaboran: el conocimiento de las instituciones y estructuras sociales de los pueblos nativos para integrarlos con el menor conflicto posible a los proyectos político-administrativos coloniales/nacionales; y la complicidad implícita en el presupuesto de “gente sin historia”, el cual implica por un lado desconocer como constitutivos de su historicidad la introyección de la expansión europea; por otro, desconocer su agentividad político-histórica.

---

<sup>497</sup> Clifford J. y Marcus G. *Writing Culture: The poetics and politics of the ethnography*, 1986.

<sup>498</sup> Katzer, L. “El mestizaje como dispositivo biopolítico”, 2009.

A casi ya un siglo de las etnografías clásicas ¿por qué volver a ellas? Si entendemos la escritura etnográfica como “diferancia”, si reconocemos que cada texto es irreductible al contexto de enunciación, al sujeto que lo enuncia frente a un destinatario presente, la clasificación de “clásico” pierde sentido descriptivo. La escritura como un entramado de huellas -más que de términos- que hace que sea irreductible a unidad espacio-temporal. La operación entonces no es descifrar, y buscar apropiarse de la escritura etnográfica, sino de “salir a cortar el rastro”<sup>499</sup>, de asediarla, explorar los rastros, marcos, lo no-dicho enunciado.

Así, reconocemos la etnografía como texto y como campo de fuerzas, como red de enunciados y no obra producto de un yo-consciente (el etnógrafo). Las configuraciones de saber etnográficas constituyen una multiplicidad no derivada de una conciencia individual o colectiva, sino de las regularidades o modificaciones propias del campo enunciativo mismo, de la episteme, que es un campo de fuerzas regulado por reglas e instituciones bien definidas. No excluye un lugar de sujeto, sino que ese lugar ha sido y es ocupado por el sujeto de saber, según la producción enunciativa según una modalidad que es irreductible a la primera persona. Porque si articulamos las miradas de Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze y Roberto Esposito, un campo de fuerzas es eso, una red de agenciamientos, de huellas y fuerzas en confrontación y tensión, las unas inhibiendo, debilitando o potenciado a otras, produciendo un entrecruzamiento entre la forma de enunciación y la de la visibilidad/legitimidad.

El texto etnográfico aparece en las primeras décadas del XX, coyuntura en la que se reinscribe el dispositivo de la persona que había sido deconstruida por la antropología biopolítica. La consolidación de la etnología como disciplina y la etnografía como su método no es escindible del proceso de personalización: la construcción del objeto etnológico-antropológico se inscribe en el dispositivo de la persona. Se pueden identificar genealógicamente dos grandes coyunturas, objetivaciones o conformación de “dominios”: 1) la despersonalizante, aquella que la objetiva la mera masa viviente (antropología como biopolítica, en la lectura de Esposito) y 2) la personalizante, aquella que objetiva la persona por oposición a la naturaleza, a la animalidad (antropología cultural).

Siguiendo el análisis de Esposito la antropología nace como ciencia dentro de la maquinaria biopolítica, como su reverso: como antropología biopolítica, o biopolítica antropológica en una coyuntura en que la episteme descentra al sujeto, sucede la despersonalización, la

---

<sup>499</sup> De Oto, A. y Katzer, L. “Rastros, restos y alteridad. Notas epistemológicas”, 2014a.



desubjetivación hecha por la biología. En la configuración del género humano como masa viviente, en esa deshistorización convierte a la biología en el agente legitimador de la vida. La única legitimidad es la legitimidad biológica: el derecho a la vida radica en la naturaleza misma de la masa viviente, sus leyes intrínsecas. La implicancia mutua entre biología y política emerge del saber antropológico, desde la transferencia que éste hace del objeto – el hombre en cuanto especie viviente- desde el ámbito de la historia al ámbito de la naturaleza. En esta semántica la naturaleza del hombre radica en su misma naturaleza en cuanto masa viviente, en cuanto animal según su jerarquización y tipologización interna. Así, la antropología se convierte en la espacialidad semántica a través de la cual la política puede ajustarse a la biología y la lingüística- la gramática- el canal por el que la antropología se politiza. En esa semántica, el lenguaje se halla por fuera de la historia, es prehistórico, y por tanto por fuera de la acción voluntaria de los hombres: la lengua representa el origen. Dice Espósito « antes que sujetos, los hombres nacen sujetos a los vínculos objetivos de un lenguaje que los precede y que determina toda su actividad consciente »<sup>500</sup>. En este mismo lenguaje, la idea de razas superiores se funda en la idea de que estas no pasan en sí por el « estado salvaje » sino que su estado es otro, ya contiene el germen del progreso y la civilización en su propia constitución biológica. De esta misma trama se desprende la idea de que el lenguaje no es exclusivo de la especie humana, como la idea de que todas las actividades superiores, como la razón, se inscriben en la animalidad, no por fuera de ella. Así, la antropología se integra en el campo de la zoología, y en consecuencia, se halla incluida en las ciencias naturales. El análisis del autor es el de los efectos de estas formulaciones antropológicas en el léxico de la filosofía política moderna. Dice Esposito, lo que emerge con el objeto de la antropología, es una ruptura radical con el sistema filosófico-político previo. La objetivación de su sujeto de estudio, el hombre, se inscribe la despersonalización, en la desubjetivación: nace como negación del sujeto, como la disolución de la identidad-sujeto en el dato biológico-racial. Esta narrativa, dice muestra la ruptura completa con el horizonte político de la modernidad alrededor de la noción de persona jurídica, que queda subsumida por el sustrato biológico y masificada en la universalización racial.

En un itinerario en apariencia refutador, la etnografía/etnología nace como contradiscurso antropológico, respecto al objeto y a la naturaleza del objeto. En este relato el hombre (persona) es todo lo que no-es naturaleza; todo lo que no-es naturaleza es norma; el hombre es todo lo que es norma. Mientras que la antropología evolucionista había universalizado la naturaleza de la especie humana, la etnología buscó definir su naturaleza desde la particularidad y por oposición a

---

<sup>500</sup> Esposito, R. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, 2009 [2007], p. 67.

su dimensión biológica-natural-viviente-animal. En este punto, nuestro análisis es acerca de los efectos de las formulaciones políticas modernas, centralmente los dispositivos de persona y del biopoder, en el léxico de la teoría etnológica moderna. La idea que desarrollamos es que no sólo el pensamiento antropológico naturalista del siglo XIX estuvo anclado en la maquinaria biopolítica, como lo propone Esposito, sino que con nuevas figuraciones, la etnología y la etnografía también. Tanto en la formulación antropológica naturalista como en la etnológica relativista, la formulación teórica se funda en una separación sustancial: la vida humana de la persona. La agentividad política en una y otra semántica es la misma: despojar al cuerpo viviente de cualquier mediación formal, lo convierte en objeto de decisión política, de administración, de gestión.

#### **IV. Las etnografías “modernas” como “dominio histórico”.**

Si tomamos la lectura de Foucault, la etnología se inscribe espectralmente en los marcos del dominio epistémico mayor de las ciencias humanas. El autor ubica a la etnología -junto al psicoanálisis- como “contra-ciencias”, como “contrarelato”. En *Les mots et les choses* (1966) articula la etnología y el psicoanálisis en el punto de la inquietud, de la duda, de la discusión de lo que se halla del lado de la representación de las ciencias humanas. El autor sostiene que sería una suerte de su marco, por la posición que ocupan y la función que ejercen en el campo de la episteme en general: “la etnología, como el psicoanálisis, interroga no al hombre mismo, tal como puede aparecer en las ciencias humanas, sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre”<sup>501</sup>. Esa región es la singularización cultural en sus estructuras. Foucault ubica la etnología en el punto de sutura de la relación singular que establece la ratio occidental con otras formas de racionalidad en otras formas culturales. Lo que hace tan próximas a la etnología y el psicoanálisis dice no es la penetración en un supuesto profundo enigma, en lo secreto de la naturaleza humana sino que son ciencias del inconsciente, porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite un saber positivo sobre él, pero por fuera del ámbito de la conciencia. Y ese conocimiento lo diluye, diluye al hombre (en el sentido abstracto, universalizante propio de la objetivación moderna de las ciencias humanas). En tal sentido, habla de “contra-ciencias”. Aquí Michel Foucault está pensando de modo estructuralista: piensa a la cultura e inconsciente como estructuras formales, estructuradas como lenguaje. Siguiendo su análisis, para Levi-Strauss la etnología disuelve al hombre (en tanto universal abstracto), no porque se lo libere, sino porque fomenta su positividad. La etnología y el psicoanálisis son contra-ciencias no porque sean menos racionales u objetivas sino porque las toman a contracorriente, las remiten a su base

---

<sup>501</sup> Foucault, M. *Les mots et les choses*, 1966, p. 389.

epistemológica. El psicoanálisis del lado del inconsciente; la etnología del lado de la historicidad, puesto que según Foucault, si bien la etnología realiza una suspensión del “discurso cronológico”, buscando “invariables de estructura más que sucesión de acontecimientos”<sup>502</sup>, ella no es posible sino a partir de un acontecimiento que hace a la historia de la cultura occidental y la de todos los hombres que pueden constituir el objeto de la etnología. Dice Foucault que la etnología emerge a partir de “una posibilidad que pertenece como algo propio a la historia de nuestra cultura”<sup>503</sup>, como una de las expresiones de la historicidad de nuestra cultura, como una figura histórica de la sociedad occidental.

La etnología emerge en la situación colonizadora -pero esta no es indispensable para su ser- sino que toma sus dimensiones en la “soberanía histórica del pensamiento europeo” y “de la relación que puede afrontar con todas las otras culturas lo mismo que consigo mismo”<sup>504</sup>. Dice Foucault, en lugar de relacionar los contenidos empíricos con la positividad del sujeto que los percibe, la etnología coloca las formas singulares culturales, en la esfera en que se anudan las tres grandes positividades objeto de las ciencias humanas: la vida, las necesidades y el trabajo y el lenguaje).

En su momento fundante la asociación de la etnografía con la filosofía y con el psicoanálisis es explícita. Ruth Benedict, en *Patterns of culture* traduce las formas de valores de existencia expresados en la tragedia griega estudiados por Nietzsche (apolíneos y dionisiacos) al análisis de los pueblos indígenas por ella etnografiados<sup>505</sup>. La idea de “plasticidad” que hallamos tanto en la obra de Benedict como en Mead es una noción nietzscheana. Para Evans-Pritchard<sup>506</sup> la antropología es un tipo de historiografía, y en último término de filosofía, en el sentido de que no estudia sistemas naturales sino sistemas éticos, diseños y patrones. Bronislaw Malinowski en *Argonauts of the Western Pacific* (1922), en *Myth in primitive psychology* (1926) y en *The father in primitive psychology* (1927) manifiesta un lenguaje psicoanalítico y una explícita adherencia a su vocabulario.

El problema fundante de la etnología es el de las relaciones entre naturaleza y cultura, y en este modo de interrogación, se reinscribe el problema de la historia ya que se trata de determinar, de acuerdo con los sistemas simbólicos, las reglas prescriptas, las normas funcionales, de qué tipo de devenir, de qué modo de historicidad es susceptible cada cultura. En este sentido, las etnografías son modos de producción histórica, son productoras de memorias. Así entendidas, a la

---

<sup>502</sup> Ídem, p. 388.

<sup>503</sup> Ídem, p. 388.

<sup>504</sup> Ídem, p. 388.

<sup>505</sup> Benedict, R. *Patterns of Culture*, 1945, pp. 72-73.

<sup>506</sup> Evans-Pritchard, E. *Ensayos de Antropología Social*, 1990 [1962].

vez que estas memorias canalizan historicidades diversas, configuran, en su trama conceptual/representativa un saber deshistorizante en un doble sentido: se delimita la etnografía como una cartografía, construyendo un espacio epistémico estriado que hace de la ontologización, la fenomenalización de la etnicidad, un mapa étnico; se atomiza y comprime en ese mapa una microhistoricidad que desconecta a las etnicidades de la macrohistoricidad de las relaciones coloniales en las que se hallan articuladas. En este sentido, más que devenires étnicos, objetiva figuras fantasmales: implica una imaginada unicidad representativa: una “población primitiva” como puro ser sin devenir (ser primitivo/arcaico, “gente sin historia”) que se representa, reproduce y actualiza en el relato mitológico. ¿Por qué “sociedades primitivas”? ¿Por qué “psicología primitiva”?

Impregnadas de la teoría psicoanalítica, no cabría duda respecto a que las afirmaciones sobre la “primitividad” en las etnografías referenciales se basan en la idea de que se trata de poblaciones focalizadas en el goce, en lo pasional, que satisfacen los placeres desligados de la reproducción y producción de unidades sociales e individuos competentes en términos económicos. Modalidad que el campo científico psiquiátrico colocaba del lado de la animalidad, de lo natural, como expresión instintiva arcaica, y aberración anormal del hombre moderno (“desvío” del “tipo cultural”) susceptible de regulación/normalización. Hay una regularidad discursiva dada en la definición de lo no-normativo como natural y como anormal, y de lo anormal como “desvío” del “tipo cultural”. En esta semántica se formulan los interrogantes ¿El instinto del hombre es el instinto del animal? ¿el instinto mórbido del hombre es la repetición del instinto animal? ¿el instinto anormal del hombre es la resurrección de instintos arcaicos del hombre? Estos registros que Michel Foucault en *Les Anormaux* reconoce en el ámbito del saber psiquiátrico de fines de siglo XIX y principios del XX tiene su expresión, en nuestra lectura, en el ámbito de las indagaciones etnológicas “sobre psicología primitiva”, centradas en las formas de goce, de producción del placer de las poblaciones indígenas. La tesis que desarrolla el autor en *Maladie mentale et personnalité*, *Les Anormaux* y *La volonté du savoir* se ven claramente traducidas en las tesis de las etnografías. Hay una proyección del paradigma biopolítico de la psiquiatría y la política moderna al análisis de las culturas no occidentales. Porque la *communitas*, (con la cual se identifica el vivir en común de los pueblos indígenas) el simple hecho de vivir en común de lo viviente, es en el léxico moderno, pura vida (o nuda vida), “estado de naturaleza” a-política, a la vez que el origen, el basamento, la materia sobre la que se reviste la norma, la persona, la vida política, la vida civil, la cultura.

En la misma trama de deshistorización, la etnografía se constituye como un modo de producción

histórica específica: el anticuario<sup>507</sup>. Pero aquí es necesario realizar una distinción entre los relatos etnográficos referenciales anglosajones y las etnografías locales, puesto que en los primeros, el objeto etnográfico es una “totalidad viviente”, que se registra como tal, en cambio lo que vertebró la cartografía en las segundas, es la idea de “resto”, puesto que prima el supuesto de que la totalidad viviente no existe en cuanto tal, dado que se encuentra en proceso de extinción<sup>508</sup>. En cualquiera de estas dos genealogías, la fenomenalización etnológica también expresa un modo específico de relación con el otro etnografiado; las etnografías constituyen memorias que conectan estructuralmente modos de clasificación y modos de relación con el otro. Es decir, se textualiza una macro-historicidad (relaciones coloniales, geopolíticamente determinadas, entre etnógrafos, administraciones estatales y sujetos de estudio) y una micro-historicidad (historicidad de la experiencia personal con los sujetos de estudio en el ámbito etnográfico delimitado) del proceso etnográfico.

En el caso de las memorias etnográficas locales como las de A. Métraux (1937), A. Vignati (1931), Zamorano (1950) y C. Rusconi (1961) la forma de producción histórica “anticuaria” canalizada para objetivar la etnicidad tiene sus particularidades. Porque hay una concepción patrimonial y memorial de las identidades que define a cada grupo humano como un receptáculo de tradiciones y lo clausura en una esencia, la forma anticuaria de historizar la producción indígena rechaza el devenir y momifica su vida, termina por ser un vago coleccionismo, una acumulación numérica de objetos y hechos, una mera recolección de algo que no tiene ya posibilidad de vida futura. Sólo conserva su vida en calidad de “resto” entendido como residuo, es decir, en un sentido muy distinto al derridiano, que lo entiende como un pedazo de una sustancia esencial que ya no tiene devenir y que se encuentra destinado a desaparecer. El conjunto de las etnografías tienen en común la reificación de la estadística como forma de saber, es decir, el afán por ordenar, tipificar, enumerar, cuantificar la población y sus propiedades, teniendo como parámetro el territorio de lo homogéneo, puro y normalizado. Con una asidua utilización de “aún”, “persisten”, “todavía” se trata en definitiva de documentar la heterogeneidad en calidad de resto, el cual, en tanto contingencia, se define no por su potencial creativo sino como un residuo susceptible de degeneración. La documentación de la heterogeneidad en el modo anticuario se presenta como “supervivencias”, “objetos residuales preservados”, siendo estos términos retóricamente usados como categorías para ontificar, fijar, cosificar, petrificar y remitir a un pasado superado lo que la sociedad cree ha dejado de ser. El indio subjetivado como resto y/o como “mestizo”, vestigio del pasado en el presente, aparece como destinado a declinación selectiva, a ser a corto plazo

---

<sup>507</sup> Noción tomada de Friedrich Nietzsche (1998[1874]). Esta idea traducida a la subjetivación étnica se desarrolla en Kater (2011).

<sup>508</sup> En este último sentido encontramos un registro en Evans-Pritchard, Edward (1940) que se refiere a la etnografía como la descripción del modo de vida de un pueblo, en un cierto momento de su historia y que desaparece en las sombras del tiempo”.

exterminado o fagocitado a través del natural proceso de selección/normalización. Porque para este relato etnográfico, el resto-residuo, como aquello que no está habitado, y no habita de manera objetual y esencial como un todo orgánico, homeostático y presente, sino que asedia, se halla destinado a la disolución.

Así, las etnografías coloniales son cartografías fantasmales, en el sentido de que su criterio descriptivo se define desde una triple dimensión del fantasma: el fantasma como fenómeno, el fantasma de la totalidad/pureza y el fantasma de la desaparición. Esta fantasmagoría, al sentarse interpretativamente en la noción darwiniana de supervivencia, ontologiza/esencializa la noción de “resto/vestigio”, colocándola como anticuario muerto, como un trozo de “pasado” superado que se museologiza y se desvincula de la vitalidad, de la cualidad de viviente, de devenir. Como dijo Zamorano “testimonio anacrónico” de una etapa superada (...) tratemos de preservar su recuerdo antes de su inevitable desaparición”<sup>509</sup>. Vignati alude a la subsistencia de las construcciones “más primitivas” tales como “las chozas pajizas de los mestizos”<sup>510</sup> a que “los antiguos dueños de Cuyo superviven aún a través de algunos de sus olvidados [?] descendientes”<sup>511</sup>, por lo que es “menester reunir los últimos relictos de esas “hordas de salvajes”<sup>512</sup>. La vivienda, la recolección de algarroba, la elaboración del patay, la cestería, textilería, el chiripá, los graneros, los cigarros elaborados con chalas de maíz y la confección de balsas son colocados como “supervivencias primitivas”. Alfred Métraux, quien realizó su estudio en las “Lagunas de Huanacache” en el año 1922, definió a este viaje como una “excursión (...) con el propósito de estudiar las últimas supervivencias de la industria y artes de los indios Huarpes, (...) antiguos habitantes de Mendoza y San Juan”<sup>513</sup> apuntando a un “bosquejo etnográfico”, una “compilación de costumbres”, es decir, una enumeración, tipologización y descripción exhaustiva de los materiales encontrados -entre los que menciona fogones, puntas de flecha y restos cerámicos- como así también de los “rasgos anatómicos” y “detalles somáticos”.

Si nos detenemos en el modo en que es construido el objeto y la relación con él, hay aspectos llaman la atención y merecen ser comentados: a) la asidua y ambigua alusión al mestizaje y a la “herencia india” en la población; b) la colocación del aislamiento como canal de “supervivencia india”; c) la preocupación permanente en la tipologización anatómica y cultural; d) la referencia a

---

<sup>509</sup> Zamorano, M. “Acerca de la vivienda natural en la República Argentina y especialmente en Mendoza”, 1950, p. 97.

<sup>510</sup> Vignati, M. A. “Contribución al conocimiento de la etnografía moderna de las lagunas de Huanacache”, 1931. p. 233.

<sup>511</sup> Rusconi, C. “Supervivencia de algunos descendientes de aborígenes de Mendoza”, 1940, p. 259.

<sup>512</sup> Rusconi, C. *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza*, 1961-1962, p. 13.

<sup>513</sup> Métraux, A. “Contribución a la etnografía y arqueología de la provincia de Mendoza”, 1937 [1929], pp. 1-2.

las dificultades y estrategias de “llegada” al sujeto de estudio en un marco de conceptualización del trabajo de campo como expedición (una actividad neutral y explorativa, en la que el “Otro” investigado es percibido y definido como mero objeto de examen y fuente de información) y e) la objetivación en la forma de espécimen, cercano a la referencia animal.

Son muchos los signos textuales que expresan la matriz colonial, la linealidad y la jerarquía con que se concibe y lleva adelante la relación etnográfica. Carlos Rusconi, quien realizó trabajo de campo entre los años 1937-1939, elaboró una tabla donde documenta registros de 98 individuos numerados, con nombre, ocupación, “generosidad” (buena, regular, bastante “en el rancho me atendió bien”), observador (regular, signo de interrogación, poco bastante, se interesa por la conversación, poco observador) desconfianza (regular, bastante, ninguna, poca) y aspecto general. Dice Metreaux, refiriéndose a una anciana canastera: “tuve la poca suerte de no hallarla en casa. Sospecho que habrá huido al enterarse de nuestra llegada. Los pobladores de la región pantanosa de Huanacache son un poco huraños, máxime las personas ya entradas en años”<sup>514</sup>. Rusconi<sup>515</sup> menciona las dificultades para la toma de mediciones con cinta métrica y de fotografías, aludiendo a los Huarpes como “esquivos” ante sus requerimientos. Por eso, relata, tuvo que “valerse por otros medios para conseguir ese objetivo”, siendo “más fácil compilar datos” al valerse de “prebendas, sea en alimentos, comestibles o bien de ardides, según los casos”<sup>516</sup>. En el mismo sentido, Evans Pritchard señalaba respecto a los Nuer que “recogía la información en fragmentos, pues utilizaba a cada nuer que encontraba como fuente de información”<sup>517</sup>, aludiendo a la “incomodidad física en todo momento, a la desconfianza y obstinada resistencia”<sup>518</sup>.

Margaret Mead es explícita cuando en *Coming of age in Samoa* refiere a que durante su estancia de 9 meses observó el grado y forma de experiencia sexual de niños, púberes y jóvenes de entre 8 y 19 años de edad, identificando en los casos presencia o ausencia de masturbación y experiencia homosexual/heterosexual, y describiendo casos de mujeres que clasificaba de “anormales” y de “perversión auténtica”, como el de “Siva”, de 11 años, a quien describe como apasionada, inteligente y “fácilmente excitable”. Acaso esta actitud de Mead que avasalla los límites de la intimidad de púberes no es violencia racial/sexual?

Rusconi explicita una relación intrínseca entre los individuos con “relictos aborígenes” y esta

---

<sup>514</sup> Métreau, A. “Contribución a la etnografía y arqueología de la provincia de Mendoza”, 1937[1929], p. 5.

<sup>515</sup> Rusconi, C. *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza*, 1961-1962, p. 110.

<sup>516</sup> Rusconi, C. *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza*, 1961-1962, p. 112.

<sup>517</sup> Evans-Pritchard, E. *The Nuer*, 1940, p. 27.

<sup>518</sup> Ídem, p. 26.

conducta de desinterés/ocultamiento<sup>519</sup> y la necesidad de “ofrecer” algo a cambio de información. Así, el autor remarcaba que dada la importancia que tenía el tabaco en las ancianas, “en mis viajes he cuidado siempre de no olvidar la adquisición de paquetes de cigarrillos para obsequiar”<sup>520</sup>. Sin registrar la violencia implícita en este modo de relación en el que sólo se “examina” al otro, ni darse por aludido del propio sometimiento al que colocaban a los nativos en su ejercicio etnográfico, este comportamiento de reticencia de los indígenas fue sólo atribuido a su “espíritu receloso”, resultado de las sujeciones y vicisitudes soportadas respecto a los terratenientes extranjeros<sup>521</sup>. Lo mismo expresa Evan-Pritchard entre los nuer, aludiendo a que “en el período de mi visita se mostraban extraordinariamente hostiles, pues la reciente derrota que les habían infligido las fuerzas gubernamentales y las medidas adoptadas para garantizar su sometimiento definitivo les habían provocado profundo resentimiento”<sup>522</sup>. En Mauss la presencia de los colonos es explicitada, aludiendo a ellos entre quienes son “gentes bien informadas sobre la sociedad indígena”, como potenciales colaboradores con las etnografías. “Especímenes”, “ariscos”, “esquivos” “desconfianza” “resistencia” “huraños” “huidizos” “hostiles”, tejen una red semántica que juzga unilateralmente a la respuesta/contracara de una relación colonial de disponibilidad que el etnógrafo entiende como natural/normal y naturaliza. La trilogía expedición/observación/especimen que enmarca una forma de saber definida a sí misma como “etnografía moderna” (Métreaux, Vignati) conforma un modo de construcción del objeto cuyo distanciamiento cercenó el encuentro y el diálogo con la población nativa, configurando simultáneamente una respuesta de lado de los nativos, también de distanciamiento y resistencia.

¿Cómo sostener entonces la afirmación de una “ausencia de memoria”<sup>523</sup> cuando los propios etnógrafos han referido a las dificultades para poder dialogar con los indígenas, debiendo sesgar obligadamente el estudio a observaciones parciales? Evidentemente, esa “ausencia de memoria” ha sido más una construcción socio-etnocéntrica de los mismos etnógrafos, resultado en gran parte del propio distanciamiento con la población nativa, que una circunstancia psico-cultural expresada por los nativos. ¿Dónde está la vida ahí? Lo no dicho, lo que se calla ahí, ese silencio tanto de los “etnografiados” como del “etnógrafo” testimonia la violencia soberana del etnógrafo.

## V. “Biopolítica, teoría cultural y etnografías.

---

<sup>519</sup> Rusconi, C. *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza*, 1961-1962, pp. 287-288.

<sup>520</sup> Rusconi, C. *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza*, 1961-1962, p. 469.

<sup>521</sup> Rusconi, C. *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza*, 1961-1962, p. 112.

<sup>522</sup> Evans-Pritchard, E. *The Nuer*, 1940, p. 24.

<sup>523</sup> Métreaux (1937 [1929]), p. 5, alude a la imposibilidad de recoger “testimonios formales acerca de los últimos grupos de los Huarpes” refiriéndose a que sus recuerdos “son casi nulos”.



Michel Foucault en 1976 sostiene que la biopolítica coloca la “población” como asunto, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y como problema de poder. La biopolítica delimita una modalidad de poder en el marco de una lógica específica de saber: implica conocer y ejercer poder, pero conocer y ejercer poder de una determinada manera, constituyendo así un campo de saber y una lógica de poder específica. La idea que sostenemos aquí es que dentro de esta lógica hay una mutua correspondencia entre el léxico del dispositivo de la persona, el concepto de cultura y las formulaciones biopolíticas. Una correspondencia que es posible puesto que estos tres universos se arman sobre la base de un común supuesto epistemológico: la idea del sujeto como animal racional sostenida en una esencial escisión entre vida y norma, naturaleza y cultura. La persona/sujeto refiere a la capa racional o espiritual que ejerce el dominio sobre la masa animal mediante el establecimiento de normas. En el seno de esta escisión entre vida y norma/política emerge la ciencia etnológica y la teoría etnográfica. Una etnografía que se define a sí misma y busca reafirmarse como “etnografía moderna”, basada en presupuestos modernos. Tres grandes operaciones lógicas se entretajan: 1) la escisión entre naturaleza y cultura, entre vida y norma, entre animalidad y humanidad y su objetivación-sustancialización; 2) la reducción de lo cultural al orden de lo racional y del cálculo del interés 3) la exteriorización de la pasión por fuera del sujeto, de la cultura, de la política, esto es la idea de que la pasión, los impulsos residen en la pura vida, en la pura animalidad, bajo el presupuesto de que existe una unidad de la vida aislada, una vida desnuda.

El hombre queda definido por su relación con el animal sobre la base de la escisión presupuesta entre persona como entidad artificial y hombre como ser natural, entre vida y norma, y de la consecuente reinscripción de lo subjetivo a la capa racional o espiritual que ejerce el dominio sobre la masa animal. En ese lugar epistemológico se construye la teoría cultural/etnológica relativista, problematizando el dominio, el control de la animalidad, de la materialidad vital. Sobre este presupuesto nace la etnología como campo de saber y la etnografía como su recurso: la indagación sobre la pluralidad y la singularidad de formas de dominio-control del ser viviente, de la animalidad, en toda su positividad. La etnografía surge como la posibilidad de pensar la especificidad del hombre, en cuanto especie viviente, pero desde la pluralidad de sus formas de ser, de singularizar y «completar » esa masa viviente, pero desde un esquema dicotómico: desde lo que lo separa de la vida, de su animalidad. En este pensamiento, la esencia del hombre está en la cultura, en el símbolo entendido como todo lo que no es naturaleza. En este sentido, cuando leemos estas construcciones teóricas, más que pensar el “impacto del concepto de cultura” en el

concepto de hombre, como ha señalado Geertz<sup>524</sup> se trata de lo inverso: del impacto del concepto de hombre en el concepto de cultura.

Siguiendo a Foucault, la etnología coloca las formas singulares culturales, en la esfera en que se anudan las tres grandes positividades de las ciencias humanas tales como las necesidades de la vida, el trabajo y el lenguaje, positividades de la biopolítica. Es decir, la etnología coloca las formas singulares culturales en el punto de intersección de las tres grandes positividades de la biopolítica, puesto que, tal como lo refiere el autor, muestra cómo se efectúa en una cultura la normalización de las grandes funciones biológicas, las reglas que delimitan las formas de cambio, producción y consumo y los sistemas de clasificación social (de base mitológica) que se organizan en torno a estructuras lingüísticas. Vivir, trabajar, clasificar constituyen las acciones propias de la conducta en los límites de la biopolítica. Lo que adquiere relevancia en esta episteme es la actividad de los sujetos, su productividad y en ella su vida. Es decir, una objetivación del sujeto por su actividad en el marco de un concepto productivista de vida. La pregunta reside en qué vive y cómo vive, entrando ahí la regulación política de la vida como tema central y en ella, el presupuesto teórico-político de que la población constituye una individualidad viviente coherente, homeostática y auto-regulada.

Se trata de las formas de soberanía que el hombre ejerce en cuanto tal sobre su propio ser animal; de las formas, los umbrales a través de los cuales algo genéricamente viviente es delimitado adquiriendo significaciones determinadas; de la particularización de lo viviente (la configuración de la personalidad en la iniciativa de Boas). Es la cultura en todas sus positividades y en los átomos de éstas cuyo epicentro es la institución; la institución familiar (Benedict, Linton y Mead), política (Evans-Pritchard), económica y religiosa (Malinowski y Mauss). Aquí se inscriben los “mapeos étnico-geográficos” como “inventarios” cuali-cuantitativos de los acervos étnicos de las colonias/naciones.

### **Positividades y Argumentos etnográficos**

Franz Boas refiere a la “la vida primitiva”, a cuestiones de la herencia, la influencia del ambiente sobre el físico y el comportamiento, apuntando a explorar las características que distinguen las “vidas de los primitivos” de la de las “naciones civilizadas”. En *The mind of primitive man* (1911) cuestiona la idea de que el tipo racial, la forma corporal determina la personalidad cultural. Esta

---

<sup>524</sup> Geertz, C. *La interpretación de las culturas*, 1973, p. 43.

obra se centra en refutar la teoría de que el carácter biológico/genético de la raza determina la conducta. Su tesis es que los rasgos de personalidad se expresan como reacciones del individuo a los diversos tipos ambientales (hábitats).

Ruth Benedict lleva a cabo sus investigaciones de 1922 a 1929 con los indígenas norteamericanos, de cuyas conclusiones formula *Patterns of culture* (1934), el cual contiene una descripción y análisis de tres culturas distintas: la de los Zuñi (Nuevo México), la de los habitantes de Dobu (extremo sudoriental de Nueva Guinea) y la de los Kwakiutl (isla de Vancouver, Canadá.). En "Anthropology and the Abnormal" (1934) estudia las variedades y los elementos comunes del ambiente cultural y sus efectos en el comportamiento humano, en las pulsiones humanas, como el sexo. Aquí centra su preocupación en la definición cultural de patrones de normalidad y anormalidad. Lo mismo que en *Patterns of culture*, afirma que en todas las tribus descritas hay individuos anormales, no adaptados, conductas aberrantes, resultado de la grieta respecto al "tipo cultural", o en otras palabras, cuando los impulsos congénitos no encuentran justificación en las instituciones. Hay un tipo de normalidad y un tipo de anormalidad, de comportamiento aberrante, y que es relativo a cada configuración cultural. La autora entiende por patrón de normalidad al comportamiento organizado a través de normas, el cual depende de la selección de un amplio potencial de comportamientos, porque la norma cultural hace del comportamiento infinitamente potencial y posible, un comportamiento limitado y organizado. Ninguna civilización puede utilizar en sus normas tradicionales todo el rango potencial de comportamiento humano. En su lectura, mientras esté bien integrada y sea consistente en sí misma, la cultura tenderá a llevar lo más plenamente posible, el impulso inicial hacia un tipo particular de acción. El patrón de normalidad constituye una configuración cultural del comportamiento, producto de una selección que las culturas realizan en el curso de la historia dentro de un gran arco de comportamiento potencial. Lo mismo plantea en *Patterns of culture*, una "interpretación configuracional de la cultura", siguiendo su terminología. Allí sostiene que el patrón cultural hace uso de cierto arco posible de propósitos y motivaciones potenciales humanos, de comportamientos posibles. La selección de esta gama posible de comportamientos es cultural y no biológica. Sostiene que la cultura es una pauta más o menos coherente de pensamiento y acción resultado de la consolidación de la experiencia, un "conjunto orgánico" e integrado. En tanto "todo" no es una mera sumatoria de partes sino una interrelación que produce una nueva identidad. Las culturas son adquisiciones de conducta integrada. El objeto de la antropología es el comportamiento cultural, es el estudio de la "cultura viviente" en el marco de sus hábitos de pensamiento y de las funciones de sus instituciones. La conducta humana toma las formas de las instituciones de la sociedad. En su investigación elige tres "culturas primitivas" entendidas como organizaciones coherentes de comportamiento"

(conductas)<sup>525</sup>. Las culturas, sostiene, tiene ciertos fines a los que está dirigida su conducta y a los que tienden sus instituciones, en una dirección particular, y dentro de una relación medios/fines estructurada de acuerdo a un patrón específico. Los patrones culturales tienen propósitos dominantes, a los cuales somete las acciones (concepción económica-teleológica). En los estudios de la “costumbre social”, dice, es necesario atender a las regulaciones sexuales y a las instituciones de la propiedad.

Ralph Linton realiza el trabajo de campo entre 1925 y 1927 en Madagascar (África) y durante la segunda guerra mundial en Sudamérica. En *The cultural background of personality* (1945), traducido en la edición española como *Cultura y personalidad*, propone la tesis de que las formas de conducta humana, que son formas de personalidad, las determina la articulación entre la experiencia y el medio ambiente (en la forma de hábitat). Propone que se pueden descubrir correlaciones entre las pautas culturales de la organización familiar y la educación infantil y las formas adultas de personalidad. El hombre crea pautas de conducta (por medio de hábitos) pero que no son inmutables como los instintos. El problema en el individuo, es para el autor, el de ajustarse a los “patrones” de un “grupo viviente”. Estos patrones son formas de acuerdo en cómo deben conducirse los hombres. La cultura es la “forma de vivir” en una sociedad, y esta forma comprende formas de conducta estereotipadas, pautas, (que son configuraciones organizadas) a las cuales el individuo tiene que ajustarse. En este sentido cultura se define como configuración de diversas formas de conducta, que hacen del estímulo-respuesta un sistema de valor-actitud. Estos patrones de conducta configuran patrones de personalidad, constituyen “configuraciones normales de personalidad”, cuyo ajuste hace del individuo, un individuo “normal”.

Margaret Mead inicia su trabajo de campo en el año 1925 en Samoa, de lo cual resulta la obra *Coming of age in Samoa* (1928) y continúa en el año 1928 con estancias hasta 1975 en Nueva Guinea, con los Manus, Arapesh, Mundugumores y los Tchambuli. A diferencia de lo que entienden Marcus y Fischer (1986), que el trabajo de Mead reemplaza el término “conducta” por el de “cultura”, la autora refiere a la “conducta” como un concepto central de su tesis y teoría cultural: son la conducta y sus patrones los que expresan y explican la cultura. Así, en *Coming of age in Samoa*, obra a la que remite como una descripción de la vida de las jóvenes samoanas, refiere al enfoque antropológico como la perspectiva que sostiene que el ambiente social en el que nace y se desarrolla el individuo desempeña un papel central en su “vida”, y que dicha hipótesis se fundamenta en el examen de la conducta. En su lectura es este condicionamiento cultural el que provee plasticidad a lo humano en oposición a un determinismo biológico-racial universal. A partir

---

<sup>525</sup> Benedict, R. *Patterns of Culture*, 1945, pp. 51.

de la observación de la vida y la conducta de jóvenes clasifica y agrupa “tipos de personalidad” describiendo también formas de temperamentos y conductas que entiende como “anormales” y desviados de los tipos. A lo que apunta es a la elaboración de conclusiones respecto a actitudes de los niños hacia las familias, presencia o ausencia de intereses religiosos y los detalles sobre la vida sexual. En *Sex and temperament in three primitives societies*, Mead analiza cómo se produce el modelamiento cultural del individuo niño entendido como su aproximación a la personalidad que entienden como “normal”, como los Arapezh definen la “vida”, mediante qué reglas colocan en articulación el sexo y el crecimiento y cómo clasifican la actividad sexual. También define allí como su propósito central el dirimir si las diferencias de comportamiento sexual responden a condiciones innatas o si son determinadas culturalmente, atendiendo a las configuraciones de “personalidad social”, los intereses y fines de los grupos estudiados respecto de las prácticas culturales, la personalidad prescripta que rige la vida sexual. Los “inadaptados” son definidos aquí como aquellos que son incapaces de aceptar el “énfasis unilateral de su cultura”. Es decir se trata de la descripción de “pautas de conducta” que son interpretadas como la expresión de los “intereses” de los individuos.

Bronislaw Malinowski, lleva adelante su trabajo de campo en 1914 en Mailu y en las islas Trobriand de Nueva Guinea. En *Argonauts of the Western Pacific* (1922) Malinowski define la etnografía como el “estudio de la vida indígena”, colocando como elementos constitutivos los impulsos, las formas de felicidad (de goce), los intereses y la adhesión a las costumbres (reglas de comportamiento). Estos elementos se traducen en reglas abstractas que hacen “carne” en la institución económica del Kula. Así, la propuesta metodológica de la obra es la de registrar la “fisonomía” de las “tribus”, por medio del análisis de los fines y motivos del Kula, sus reglas, actores, acciones, objetos y creencias sobre el naufragio. Su tesis es que el Kula, un conjunto de actos dirigidos al intercambio de bienes preciosos y mercancías útiles, expresa la “actitud mental” hacia los signos de riqueza: canaliza pasiones y ambiciones y satisface deseos respecto de la relación con los otros por medio de los objetos. En *Myth in primitive psychology* (1926) se propone, analizar mediante la revisión de opiniones, tradición y conducta de una cultura melanesia “típica”, con cuánta fuerza e intensidad la tradición sagrada entra en “su vida” y rige su ordenamiento moral y social. El autor reconoce en lo que define como “hombre primitivo” o “civilización primitiva” un interés instrumental (y no cognitivo o artístico) por el mito, el cual, en su visión, le permite concertar “fines” culturales. Reconoce también una asociación directa entre saber sagrado y normas de la estructura social. Por ello mismo entiende el mito como una “realidad viviente” que cumple una función vital, puesto que codifica las creencias, legitima la moralidad y contiene reglas prácticas. Es de notarse así, una concepción utilitarista/instrumental

de la cultura, que entiende que cada parte de la misma, tiene un fin e intencionalidad. En esta semántica, el mito es la causa de la regla moral y la costumbre, se nutre de la vida y de sus intereses, rige y gobierna rasgos culturales, constituyendo la espina dorsal de los dogmas. Constituye una realidad viva porque sus usos, leyes y moral rige la “vida social” de los nativos. En *La familia matriarcal y el complejo de Edipo* la cultura viene a ser un conjunto de fuerzas, mediante las cuales la sociedad moldea la naturaleza del hombre y regulariza el instinto sexual. En este sentido atiende al registro que tienen los nativos de los órganos e impulsos sexuales; a los influjos entre los impulsos biológicos y las reglas sociales; a las transformaciones que las diferentes formas sociales producen en la naturaleza humana. Dice Malinowski que cuando no se encuentran contenidas dentro de las costumbres y reglas, las pasiones desbordan y sacuden a la “comunidad primitiva” de crímenes, perversiones, desvío, odio y deseos incestuosos. De lo cual se deduce fácilmente que coloca las pasiones en el campo de los impulsos estrictamente naturales. En *The dynamics of culture change* (1945) el objeto de análisis es también la “vida tribal” pero en el sentido de cómo es afectada por influencias de Occidente, a través de agentes como comerciantes, misioneros y exploradores, apuntando a la vez a las políticas administrativas de higiene y educación. En su lectura, estos elementos que se introducen en la población constituyen un “common factor”, un común interés, que hace de la articulación entre los nativos y los agentes externos un “todo integral”, una reintegración.

Evans Pritchard, estudia a los Nuer durante 1930 y 1956, en Sudán del Sur y en Etiopía. En *Essays in Social Anthropology* (1962) se propone descubrir el “orden estructural de la sociedad”, los patrones que, una vez establecidos, le permitan verla como un todo, como un conjunto de abstracciones interrelacionadas. Así, entiende la cultura como una estructura no visible y se aboca a los “patrones de comportamiento” sexual y social, entre parientes y no parientes y a las instituciones sociales. En *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (1940) se refiere a la etnografía como la descripción del modo de vida de un pueblo, en un cierto momento de su historia. Este autor sostuvo que el investigador “vive la vida del pueblo que está estudiando”, que el trabajo de campo constituye la descripción del modo de vida de un pueblo, objetivado en unidades/instituciones político-territoriales.

Marcel Mauss, centralmente un teórico, elabora un “manual de etnografía”. En *Manuel d'ethnographie* (1926) llama “fisiología” al conjunto del funcionamiento de la “masa”, la masa en sus movimientos, y la identifica con las técnicas, la estética, la economía, el derecho, la religión, las ciencias; la “morfología social”, la demografía, la geografía humana y la tecno-morfología. Dice que toda sociedad consta de una “masa de gentes” y a su funcionamiento lo llama “fisiología”

aludiendo a que como tal , como masa, presenta una “forma adaptada al terreno” (a lo que llama “morfología social”). En *Essai sur le don*<sup>526</sup> dice “todo está mezclado, todo lo que constituye la vida social de las sociedades que precedieron a las nuestras, hasta las de la protohistoria. En esos fenómenos sociales “totales”, como proponemos llamarlos, se expresa a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones”. Mauss habla de la “vida social” en tanto fenómenos totales; habla de la «vida social de las sociedades», de fenómenos sociales «totales» experimentados por instituciones religiosas, jurídicas, morales, políticas, familiares y económicas. Define el “potlach” como una institución de “prestaciones totales de tipo agonístico”. Refiere a un carácter voluntario e interesado de las prestaciones. En *Manuel d’ethnographie* sostiene que el plan de estudio de una sociedad incluye en primer lugar morfología social, en segundo la psicología social y en tercero, los fenómenos generales. Allí menciona que la sociedad se compone de “una masa humana”, la cual sobre su terreno (el hábitat) forma “la morfología social”, que comprende demografía, geografía humana y tecno-morfología. Así, presenta un método morfológico y cartográfico, como método de “inventario”: inventarios de objetos, de villas, de personas: la localización exacta por edad, sexo, clase. La habitación toma relevancia en los criterios, puesto que, según Mauss, “la habitación caracteriza una civilización”<sup>527</sup>.

Más allá de las particularidades de cada corpus según marcas teóricas geopolíticas, en lo que no hay dudas de coincidencia es en que se define como objeto de la etnografía “la vida indígena”. Esta definición se repite en todos lo etnógrafos: la “vida” como centro de análisis; la regulación de las funciones biológicas (alimentación, reproducción, producción). Y es que comparten un principio epistemológico central: el conocimiento de este proceso regulatorio a través del conocimiento de lo que entienden de igual manera como el átomo de la “vida indígena”: la institución. ¿Qué elementos sgnicos arman la episteme? Los motivos “vida indígena”, “indígena como población viviente”, patrones de comportamiento, patrón normativo, regulación del comportamiento, sociedad/cultura como totalidad homeostática y auto-regulada, estructurada por intereses y orientada desde éstos hacia fines definidos constituyen una “regularidad discursiva”, en sentido foucaultiano. Hay una tesis común: cultura es lo que no es naturaleza, es dominio de la animalidad, sujeción del impulso y disolución del instinto a través de la norma. Esta tesis se vertebra en la oposición entre comportamiento innato y conducta adquirida, y desde esta oposición se refiere con “plasticidad” al modelamiento que los patrones normativos ejercen sobre la masa animal frente al determinismo biológico. Los términos “behavior” y “drives” son usados asiduamente. En la versión española de las monografías etnográficas, “behavior” se traduce por

---

<sup>526</sup> Mauss, M. *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, 1922-1923, p. 7.

<sup>527</sup> Mauss, M. *Manuel d’ethnographie*, 1926, p. 57.

“conducta” pero la distinción entre comportamiento y conducta es central y explícita: conducta es comportamiento seleccionado/adquirido. Comportamiento refiere al espectro animal/innato. Conducta es animalidad normada. Plasticidad refiere a cómo se moldea el potencial de comportamientos que reside en nuestra animalidad.

En el conjunto de los registros se objetiva a la “tribu” como un organismo viviente. El “gobierno de los vivientes” aparece como tema central de las etnografías, en lo que compete a regulaciones económicas, inscripciones morales vía mito, normas sanitarias, regulación sexual, «age-cycle», desarrollo y maduración. Las etnografías toman como asunto científico el objeto propio de la biopolítica: son la proporción de los nacimientos y los decesos, la tasa de reproducción, la fecundidad de la población, problemas natalidad, mortalidad, longevidad; las capacidades y discapacidades biológicas, los efectos del ambiente; trata del conjunto de los hechos que se producen dentro de la población en su duración, las variaciones. La preocupación se centra en la “herencia”, biológica y cultural; en qué vive, cómo vive y qué hereda lo viviente. “Vida” se entiende como una totalidad, se objetiva una población viviente y patrones de comportamiento sexual, económico y social que la limitan como tal. En suma, se analizan los procesos en tanto “masa viviente” de las poblaciones colonizadas y las formas culturales de dominio de los impulsos, es decir, cómo los impulsos son dominados por la cultura. En este sentido, son “biopoéticas coloniales”<sup>528</sup>.

El lenguaje biologicista e higienista propio de la fórmula biopolítica se ve proyectado al ámbito de la producción de conocimiento: los sistemas de clasificación aparecen vertebrados fundamentalmente por la actividad de los sujetos, el tipo de producción y las necesidades de la vida. Los componentes centrales en la tipologización etnográfica son los mismos: producción, ocupación, tipo de vivienda, población urbana/rural. En el modelo biopolítico la “habitación” es el principio fundamental, ya que se termina por cualificar la población y en parte su patrimonio, y por cuantificar su grado de civilización, a partir del tipo de vivienda y materiales de construcción, sea de hierro/ ladrillo/techado de tejas o ramas/ barro/paja/adobe/piedra. Rusconi (1961/2) le dedica un capítulo entero a los tipos de vivienda. Vignati también le dedica buena parte de la descripción a los “tipos de habitación”, descritas como de “rudimentaria sencillez” como “chozas miserables de tipo primitivo” que “carecen de la holgura, de la seguridad y de la higiene que parecen

---

<sup>528</sup> El término “biopoética” aparece en “Biopoetics: evolutionary Explorations in the Arts” (1999) de Brett Cooke y Frederick Turner, en *Human Nature in Utopia. Zamyatin’s We* (2002) de Brett Cooke y en el artículo de Margaret Werry (2008) “Tourism, race and the state of nature. On the bio-poetics of government”.



inseparables de la época y del medio ambiente del país en que vivimos”<sup>529</sup>. El autor refiere a que “la civilización moderna no ha llegado hasta allí (...) Salvo los trozos de alambre que han desplazado a los tientos de cuero y algunas maderas provenientes de viejos envases, ningún elemento manufacturado se emplea como material de construcción.”<sup>530</sup>. Describe en términos de “aislamiento respecto a los afanes y necesidades de la vida moderna”<sup>531</sup> afirmando que “es lástima que esas casas se encuentren afeadas por aditamentos levantados de acuerdo con los cánones de las más primitivas edificaciones”<sup>532</sup>, a que “son viviendas de una primitividad desconsoladora, miserables y precarios tugurios”<sup>533</sup> por la utilización de quinchá, manojos de ramas, cañas y paja, barro, juncos, cuero. Zamorano<sup>534</sup> describe las viviendas de Guanacache como “viviendas temporarias”, como “refugio transitorio, creación efímera, que no ha de sostenerse mayormente en el tiempo”. La vivienda natural hecha, “[sin] los requisitos modernos” Zamorano (1950) estos atributos, de vivienda nómada de barro, se oponen a la idealización de la vivienda sedentaria, “higiénica”, construida en ladrillo y hierro.

En la dimensión epistemológica, se identifican los dos elementos constantes que aparecen en la mecánica biopolítica: la inscripción del sentido de la acción dentro del lenguaje de lo biológico y la recusación del universalismo en preferencia de soluciones específicas/microfísicas en los tres ámbitos del procesos de subjetivación 1) Individualización/totalización (conformación de una individualidad de acuerdo a patrones específicos); 2) esencialización (asignación de atributos/rasgos que se suponen constitutivos); 3) verisdicción (otorgamiento de legitimidad y valor de verdad a los atributos). Sobre estas tres operaciones la disciplina etnológica delimitó como unidad de estudio «poblaciones» rigurosamente localizadas espacio-temporalmente. Reconocido que la maquinaria biopolítica lleva introyectada una modalidad particular de la figura del poder soberano, en estas configuraciones epistemológicas se delimita como objeto de saber: a) el cuerpo-organismo-institución (institución familiar, institución económica, institución religiosa, institución política) y b) la mecánica regulatoria que los atraviesa, bajo el presupuesto de la existencia de sociedades-culturas autónomas, auto-reguladas, auto-justificadas y homeostáticas. Se trata de la objetivación de “culturas vivientes”, es decir, “formas de vida de poblaciones particulares en hábitats delimitados localmente”<sup>535</sup> por medio de una doble operación analítica. Por

---

<sup>529</sup> Vignati, M. A. “Contribución al conocimiento de la etnografía moderna de las lagunas de Huanacache”, , 1931, 228.

<sup>530</sup> Idem, p. 228.

<sup>531</sup> Idem

<sup>532</sup> Idem, p. 230.

<sup>533</sup> Idem, p. 231.

<sup>534</sup> Zamorano, M. “Acerca de la vivienda natural en la República Argentina y especialmente en Mendoza”, 1950, p. 93.

<sup>535</sup> Wolf, E. *Europe and the People Without History*, 1982, p. 27.

un lado, la operación de individualización, la delimitación de conjuntos institucionales orgánicos, sus reglas y el disciplinamiento de los cuerpos-individuos a través de dichas reglas; por otro, la totalización de un conjunto bio-socio-cultural, sus procesos internos de regulación y control de acontecimientos de la masa poblacional, el seguimiento/medición individual/poblacional del crecimiento y maduración sexual. Se trata de “vivientes” objetivados en sistemas culturales específicos, lo cual hace resonancia con la definición de cultura de Descola como sistema de objetivación de la vida. Es decir, se delimitan “instituciones” como “conjuntos culturales” en tanto que “organismos” analizando sus procesos internos, toda la serie de acontecimientos que se dan en ella, como son la acción misionera y la acción educativa formal, con los efectos que tienen en los “patrones normativos/conductuales”.

Más allá del reconocimiento de la relatividad cultural de lo normal y anormal, estas dos formas son confirmadas, y aquello que se aleja de la “norma”, de lo relegado por las instituciones, es colocado, en la figura del “desvío” como impulso natural, por fuera de la esfera cultural y no como otra forma de expresión cultural. Fuera de la regulación, control y neutralización por parte de reglas de conducta, las pasiones desbordan en perversiones, odio, deseos incestuosos y desvíos. Hay una tesis generalizada, naturalizada y poco interrogada: puesto que hay una asociación entre comunidad, pasión y destrucción, la comunidad viviente animal requiere de regulación cultural. **En tal sentido la cultura tiene un fin inmunitario, regir, dominar, inmunizar el potencial destructivo que tiene la conexión pasional de lo viviente.** Sin esta regulación que le viene de afuera, implantada, la comunidad viviente se encuentra en “estado de naturaleza”. El conducir la vida, las acciones incluye la definición de un parámetro de normalidad. En esta escisión vida/norma, se aísla y conecta un “instinto” sexual natural con la esfera de lo pasional, y por tanto entendido como expuesto a anomalías, aberraciones y desvíos, colocándolo por fuera de la cultura, del lado del desorden, la indisciplina, la agitación, la indocilidad. Así, se coloca la *communitas*, la condición común de vivientes, por fuera de la cultura. Al placer, al goce no ajustado a la sexualidad normal (al tipo cultural) se lo excluye, no es visto como constitutivo y manifestación del tipo cultural, sino como exterior a la forma cultural, a la vida social. Para los psicólogos y antropólogos anglosajones clásicos la personalidad es el elemento en el que se desarrolla la enfermedad y el lugar donde se define el criterio de normalidad. En cualquiera de los registros etnográficos, las interpretaciones reafirman la tesis de Michel Foucault<sup>536</sup> de que las enfermedades como aquellas conductas que no se alinean a lo que se entiende como el “tipo cultural”, la “configuración de la personalidad”, que quedan por fuera de la personalidad, son entendidas como a-culturales, como “desvío” y no como una expresión cultural entre otras. Aquí

---

<sup>536</sup> Foucault, M. *Maladie mentale et personnalité*, 1954.

también nuestra distancia crítica con esta lectura etnográfica, puesto que, si seguimos al autor, la enfermedad, la idea de inadaptado, de anormal sólo tiene realidad y valor en la cultura que la reconoce como tal.

### **Teoría biopolítica de la cultura**

La biopolítica toma como asunto científico la población, la población como problema biológico y político y su objeto lo constituyen la proporción de los nacimientos y los decesos, la tasa de reproducción, la fecundidad de la población, problemas de natalidad, mortalidad, longevidad, las capacidades y discapacidades biológicas, los efectos del ambiente; trata del conjunto de los hechos aleatorios que se producen dentro de una población en su duración, para tomar previsiones, estimaciones estadísticas y medidas. Entre todos estos elementos, la producción de la sexualidad, el sexo, los placeres y los patrones normativos respecto a la conducta sexual constituyeron elementos constitutivos fundamentales en la construcción de las etnografías y de la teoría cultural de la Antropología “moderna”. Como dice Foucault en *Historia de la sexualidad*, el sexo fue lo que inquietó a la burguesía, puesto que con él identificó su cuerpo pensando en lo que la cultura de su cuerpo podía representar políticamente, económicamente e históricamente<sup>537</sup>. La política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización social y de la propiedad y una larga serie de intervenciones permanentes a nivel del cuerpo, las conductas, la salud y la vida cotidiana, la organización de los instintos, el problema de la herencia se convierten en blanco de indagación etnográfica y comparación con la cultura, lo que definen como patrones de personalidad.

La concepción biopolítica de lo humano que lo escinde de sí mismo y lo niega como viviente se traduce en una nueva concepción biopolítica de la cultura, desde una política sobre la vida: cultura es «todo lo que no-es naturaleza» y lo que no-es naturaleza es norma. La cultura es todo y sólo lo que es norma, entendida como el universo de lo representacional-consciente-voluntario-conducido, como el ámbito del cálculo racional de interés desde donde se regulan las «pulsiones naturales», las pasiones, las cuales quedan así excluidas del sujeto, de la singularización de lo humano. En la teoría moderna de la cultura, ésta queda definida como formas de soberanía sobre el ser viviente. Se define como orden normativo que prescribe-regula y valora el comportamiento. Se entiende que hay una amplia gama de formas potenciales de comportamiento de los individuos -leídos como naturales- que viene a ser a posteriori limitada por lo que se norma como costumbre.

---

<sup>537</sup> Foucault, M. *La Volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, 1971.

**La cultura hace del comportamiento infinitamente potencial y posible, un comportamiento limitado y organizado (conducta).** En esta tesis hay un principio universal de mutua exclusión entre la variabilidad potencial de formas de comportamiento (orden de lo viviente/animal) y la posibilidad de la costumbre que hace la simbolización, que viene a cumplir el rol de esa plasticidad limitada que en mamíferos e insectos sociales reside en la determinación biológica. Se supone que hay un “comportamiento humano” que viene a ser reglado-programado-conducido a posteriori, desde un centro de imputación que lo direcciona y controla. Cultura y naturaleza, animal y humano, se definen por su mutua exclusión y oposición, lo que no-es o no tiene del otro.

En suma, podemos delimitar tres grandes elementos con los que la teoría cultural clásica apunta a recortar especificidades, reinscribiendo nuevas formas espectrales de humanismo abstracto/universal, o lo que fuera denominado por Descola, de “universalismo clandestino”. Primero, la definición de cultura por su oposición a naturaleza. Tal como lo ha señalado Descola, a esta conceptualización de cultura le precede un naturalismo, la idea de una naturaleza única y una multiplicidad de culturas – manifestaciones de la acción creadora de los hombres en tanto productora de normas, signos y riquezas (lo contrario del animismo, una identidad de las almas con múltiples manifestaciones de cuerpos). En esta definición, lo que distingue a los humanos de los no- humanos es el lenguaje, la conciencia, la reflexividad. Segundo, el énfasis en el carácter adaptativo de la cultura. Tercero, la abstracción de la colonialidad como matriz de producción cultural.

Los tres elementos epistémicos desarrollados anudan en una concepción teleológica y economicista de la cultura y lo humano, puesto que lo humano y lo cultural se definen por alusión a una relación de medios/ fines sobre la base de entender la conducta como estructurada por intereses y el comportamiento como orientado según un cálculo racional del interés. La finalidad es el dominio de la pulsión, el control de la masa viviente (de la animalidad) y los medios para concretarlo son las instituciones. En esta interpretación, cada cultura, como un todo orgánico, tiene unos fines (cada parte, una función y un fin) por los que busca dirigir la conducta de los individuos y a los que tienden sus instituciones.

La gubernamentalidad implica, en una operación de poder de individualización/totalización, la construcción de un orden normativo de lo humano, por medio del cual se produce la diferencia, la diferenciación de lo viviente, la diferenciación personal de la vida humana, su localización, organización e individualización, es decir, la configuración de la diferencia-como-colonia<sup>538</sup>. Porque

---

<sup>538</sup> Katzer, L. “Diferencia-como-colonia, gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en-común): derivaciones

precisamente sólo se puede dominar, instrumentalizar y exprimir su fuerza de aquello que se halla diferenciado, vale decir, estriado/individualizado/totalizado. La “cultura viviente” así definida es un término fantasmal, una creación imaginaria para reproducir el simulacro y fantasía de una unidad soberana, de la realización y autoregulación de la comunidad total, plena e idéntica sí misma.

Las etnografías constituyen un soporte de subjetivación/diferenciación, vale decir, individualización/totalización a través de la cual la masa viviente puede convertirse, así diferenciada, en masa dominable. Se delinean así “cuadros vivos”, que buscan transformar la masa viviente múltiple, desordenada, confusa en una multiplicidad ordenada y útil. La exploración etnográfica apunta al problema de la conducción del comportamiento », a las maneras de conducirse de la población estudiada, sus « patrones culturales » (entendidos como « patrones de conducta »), porque la gubernamentalidad, que implica la construcción de un orden normativo de lo humano designa por ello las dimensiones del universo sobre el cual una práctica social se cree eficaz, competente y legítima. El « objeto étnico » se constituye como un cuerpo disciplinario y biopolítico: la configuración de saber etnológico/etnográfico canaliza y articula en su interrogación analítica, el control de aptitudes, fuerzas, capacidades, utilidad, docilidad por un lado, y procesos de regulación por otro (centralmente a aquellos referidos a agencias educativas y sanitarias, como se registra enfáticamente en los estudios de Mead y Malinowski). El campo de saber que delimita la etnología sobre la base de la maquinaria biopolítica constituye así un saber útil a la gestión de la población étnica, que sostiene y fundamenta su administración, o mejor dicho los criterios y principios de su administración. La proliferación de etnografías durante la primera mitad del siglo XX responde así a una exigencia moderna: para ordenar y regular sus fuerzas, el estado debe tener bajo conocimiento y dominio el estado de estas fuerzas, sus componentes, su capital, sus elementos. Y ello porque precisamente la fuerza estatal -su riqueza pública- se define por la actividad de la población que tiene a cargo. Aquí se inscriben los “mapeos étnico-geográficos” como “inventarios” cuali-cuantitativos de los acervos étnicos de las colonias/naciones. Al definir de manera ordenada y sistematizada el estado de la población en los aspectos definidos como relevantes en un estado gubernamentalizado, a saber, pureza, salud y producción, las etnografías se convierten en canales fundamentales para calificar y cuantificar las fuerzas con las que cuenta el Estado y que define su competitividad. Así, han tenido una agentividad decisiva en el proceso de cristalización de la gubernamentalidad como régimen de poder. En este sentido no podemos pensarlas como meras fuentes de datos “transparentes” sino más bien como actos de poder, como dispositivos de saber-poder, como textos constitutivos y constituyentes de la

---

decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial”, 2016a, p.343.

gubernamentalidad. Estos inventarios excluyen en su misma definición la *communitas*, el resto y la estructura perviente de lo viviente.

### **Cuerpo biopolítico vs “resto” perviente en la narrativa etnográfica**

El racismo no es sólo una forma discursiva o una forma de clasificar al otro sino centralmente una forma de relación con el otro naturalizada y normalizada en el mundo moderno/capitalista <sup>539</sup>. Si bien las etnografías clásicas se dedicaron a refutar la tesis racista de la producción antropológica de siglo XIX y a descentrar la categoría de raza como categoría de análisis, los modos de clasificación y relación etnográfica que expresan no parecen ser tan discontinuos, en dos aspectos :1) hay una relación de disponibilidad y de invasión de la intimidad; 2) la teoría cultural y etnográfica no se escinde del modelo biopolítico; la antropología cultural clásica sigue siendo antropología biopolítica.

La semántica biopolítica que estructura a las etnografías marca, con fines inmunitarios, una ontología de la vida excluyente del resto, buscando integrar toda la multitud en instituciones regidas por el principio de lo que Esposito llama “representación somática de la ciudadanía” <sup>540</sup>. Es esta representación lo que anticipa la legitimidad del papel creciente de los asuntos demográficos, higiénicos y de salud sexual y reproductiva tanto en la administración pública como en la definición de problemáticas científicas. A esta representación somática se anexa también la operatividad de la idea de “cuerpo orgánico” que implica la presencia de un principio trascendente capaz de unificar funcionalmente miembros diversos.

Con todo, es de notarse que en las configuraciones de saber etnográficas se autonomiza, purifica, escinde y jerarquiza la norma frente a la facticidad y materialidad de la vida. Así, la vida es separada, excluida de sí misma, y objetivada/sustancializada en una vida desnuda a la vez que hay una negación de la estructura perviente en un triple sentido. Primero, respecto a una concepción negativa de “huella”, de “resto” como lo que tiende a desaparecer, como aquello ligado a lo muerto en una lógica de la presencia, de la vida como presencia. En esta lectura lo que “sobrevive” es un resto que queda y se destina a desaparecer. Es decir que dentro de la misma ontologización/esencialización del “vestigio”, éste es asociado a una sustancia destinada a morir, no vinculada a la vitalidad, a la presencia viva, al modo de huella sino más bien colocada como anticuario muerto, como un trozo de “pasado” superado que se museologiza. Segundo, en el

---

<sup>539</sup> Menendez, E. “Racismo, colonialismo y violencia científica”, 1972.

<sup>540</sup> Esposito, R. *Bios. Biopolítica y filosofía*, 2011 [2004], p. 265.

sentido de la negación de la huella animal, de la misma vida, porque la cultura es lo que domina, regula y disuelve las pasiones, impulsos, pulsiones que conectan "otros", que interconectan la vida-en-común. Tercero, en el sentido del sometimiento, regulación y normalización de la vida-en-común (individualización) en una comunidad viviente totalizada/individualizada e inmunizada: puesto que aquélla es leída como pasión desenfrenada que tiende a la destrucción y conflicto, se la inmuniza mediante reglas e instituciones que la regulan y la imputan jurídicamente, negándola. A esta operación la hemos llamado la producción de la diferencia-como-colonia. En definitiva se desliga a la vida de su sentido más abierto y originario de *communitas*. Se la desliga de la política y se niega su poder constitutivo, su potenciación. Lo viviente es reducido a un "estado de naturaleza", a carne a-política a ser integrada en un cuerpo unificado por medio de la norma, la cultura, la personalidad.

## CAPITULO V. ARQUEOLOGÍA Y ESPECTROGRAFÍA DE LA SUBJETIVACIÓN ÉTNICA CONTEMPORÁNEA. ETNOGUBERNAMENTALIDAD

La multiplicación de formas de subjetividad basadas centralmente en “pertenencias comunitarias” de orientación cultural en Latinoamérica en las últimas décadas es destacable. El ámbito de la producción académica como el plano jurídico-político propician un patrón de legitimidad para la proliferación de expresiones de “lo común” heterogéneas: comunalizaciones, movimientos culturales, democracia plural radical, reivindicaciones de derechos colectivos diferenciados, son todas ellas nociones que refieren a acciones colectivas sobre la base de ethos comunes en el ámbito de la esfera pública<sup>541</sup>. La interpretación de tales expresiones como formas institucionalizadas y públicas de acción colectiva se funda en un concepto de vida política como “vida común”, como “acción colectiva pública”. Este proceso ha complejizado la forma en que la diversidad cultural se manifiesta en un sentido jurídico-político. Así, de la mano de estas investigaciones, “los estudios de gubernamentalidad” (que hemos mencionado en la introducción) proyectados hacia el ámbito de la investigación etnológica viene creciendo también con el mismo ímpetu. Estimamos destacable que la emergencia de estos procesos y teorizaciones reinstala el problema político-teórico de la comunidad, el cual evoca ser leído bajo nuevos léxicos y semánticas, por fuera de la lógica de las oposiciones liberal-comunitaria, individuo-comunidad, propio y común (ídem). Los intersticios de tales oposiciones nos advierten de una precaución de orden epistemológico-metodológico: las tramas y dinámicas que caracterizan las comunalizaciones son irreducibles a “vida-en-común”.

Si bien indisolubles, podemos discriminar tres registros de lo común: 1) comunidad en el sentido epistemológico, en el sentido de “dominios de saber”/“comunidades de saber”; 2) “comunidad” desde los registros teóricos, filosóficos e historiográficos; y 3) “comunidad” como realización empírica, en el sentido jurídico-político, en términos de procesos concretos de construcción de identidades “colectivas”. Las reflexiones que presentamos, colocan como epicentro de indagación dos preguntas centrales: ¿de qué hablamos cuando hablamos de “común” en el marco de las construcciones identitarias étnicas? ¿Hay algo en común, un bien en común, un interés, como “propiedad” de un sujeto colectivo? Esto deriva en dos grandes problemáticas teórico prácticas: 1) qué noción de “comunidad”, a nivel jurídico y a nivel teórico, se revela en dichas construcciones y 2) qué axiomas filosóficos la sostienen y legitiman los modos de vida-en-común en el mundo de la

---

<sup>541</sup> Katzer, L. “Entre universalismos y particularismos”, 2014, p.45.



diversidad étnica contemporánea.

Muchos creen ver en la multiplicación de “objetivaciones comunitarias” la “producción” y “realización” histórica de un nuevo modelo de subjetividad. Nuestro registro etnográfico nos dirige hacia otra interpretación, en dos puntos que consideramos centrales: 1) estas teorías y configuraciones jurídico-políticas reabren nuevas formas de universalismos uniformizantes, puesto que las formas alternas de vida-en-común quedan capturadas y subsumidas en una persona -la persona del sujeto étnico tal como queda referenciado- y 2) hay muchas ausencias en estas presencias, hay algo que no se representa y que no aparece contenido en los marcos jurídico-políticos; en dominios aparentemente “plurales”, aún quedan no reconocidos, invisibilizados, espectrales, saberes y vivencias, y formas singulares de espacialización, como las del nomadismo<sup>542</sup>.

Tal como señalamos en la introducción nuestra premisa central es que estamos frente a un doble proceso, por un lado el registro de la etnicidad en el mundo de lo humano/político por referencia a un universo normativo localizado (la “comunidad indígena”) y por otro, la multiplicación de universos “referenciales” nunca completamente apropiados. La inscripción de la etnicidad en el mundo de lo humano/político por referencia a un universo normativo resulta de un doble presupuesto de escisión: la escisión/oposición vida-política. En este punto, nuestro análisis es acerca de los efectos de las formulaciones políticas modernas, centralmente los dispositivos de persona y del **biopoder y la gubernamentalidad**, en la dinámica de la etnopolítica contemporánea.

Nuestra hipótesis es que los patrones de subjetivación étnica contemporánea no constituyen un quiebre con la lógica moderna, sino que la reinscriben a través de nuevas figuras referenciales y nuevos dispositivos. La lógica colonial moderna reside en la objetivación/diferenciación y dominio de las «diferencias étnicas» en la forma de personas jurídicas: las “comunidades indígenas”. No se puede dominar la vida indiferenciada; sólo se puede dominar, administrar e instrumentalizar su fuerza de aquello que se halla diferenciado, vale decir, estriado/individualizado/totalizado/institucionalizado. La producción de diferencias étnicas, su institucionalización, constituye un proceso de subjetivación en sus tres aspectos: individualización/totalización, esencialización y verisdicción. En la configuración contemporánea de la etnicidad, tanto en el ámbito de la producción de saber etnológica/etnográfica como en la

---

<sup>542</sup> Katzer, L. “Márgenes de la etnicidad. De fantasmas, espectros y nomadológica indígena”, 2015a. Ó, “Entre universalismos y particularismos”, 2015.

institucionalización se articulan la biopolítica, la gubernamentalidad y la subjetivación. Las «diferencias étnicas» -en tanto objetos etnográficos- y en tanto objetos jurídico-administrativos- («comunidades indígenas») constituyen dispositivos disciplinarios y biopolíticos a la vez que canalizan y articulan en su funcionamiento y en su interrogación analítica, el control de aptitudes, fuerzas, capacidades, utilidad docilidad por un lado y procesos de regulación por otro. Por otro lado, si bien hay un marco diferenciado de adscripciones identitarias y clasificación social (étnica, sexual, etaria, profesional, de clase, etc), hay un universal y mismo patrón de subjetivación, un mismo modelo de subjetividad, una misma forma jurídico-política que opera y atraviesa a los todos y cada uno de los campos diferenciados. Así, el ámbito de la etnicidad, de las identificaciones y configuraciones de referencia étnica, es un lugar donde se registran múltiples combinaciones de modalidades lisas y estriadas de vida. El espacio liso es capturado, englobado, colonizado por el espacio estriado pero no de manera plena y completa. En la operación de “totalización”, de “captura” quedan restos, huecos, huellas que no llegan a estriarse nunca. Estas combinaciones coinciden con lo que entendemos las trayectorias de subjetivación y de desubjetivación/desidentificación/desapropiación categorial étnica y la trayectoria impersonal.

Nuestra propuesta de análisis es “genealógica” en el sentido foucaultiano y derridiano/deleuziano, es decir, atiende a la historia de las prácticas de subjetivación (Foucault) a la vez que a la diseminación de trayectorias nómades, desérticas, de de-subjetivación (Derrida-Deleuze). Se traza sobre dos ejes centrales: uno, acerca de las limitaciones teórico-políticas de las categorías jurídico-políticas y epistemológicas a través de las cuales la diversidad étnico-cultural y las dinámicas indígenas en el mundo de la etnopolítica contemporánea son reconocidas y legitimadas; el otro, circunscribe la exploración y descripción de las tramas epistémicas y lógicas de poder que caracterizan tales dinámicas. Implica una reflexión acerca de la relatividad de las teorías del conocimiento, por un lado, y de la asimetría existente en sus ámbitos de circulación pública por otro, es decir, respecto a su legitimidad como narrativa -como sentido de experiencia. La perspectiva genealógica de la etnopolítica nos permite reconsiderar los marcos teóricos, la teoría de la etnicidad y la teoría política moderna, que es, en definitiva, la que establece el horizonte semántico, el léxico a través del cual se canalizan acciones y se definen formas de corporalización en el espacio público. El indigenismo, como cualquier formación discursiva referente de la diversidad étnica, en tanto campo político, articula diversas políticas y modos de concepción de lo político: se ensambla tensamente una política moderna y una impolítica. Si pensamos, siguiendo a Souza Santos en términos de “epistemologías del mundo o ecología de saberes”<sup>543</sup>, la hegemonía de la axiomática instrumental es la que define un modo de intervención

---

<sup>543</sup> De Souza Santos, B. *Para decolonizar Occidente. Mas allá del pensamiento abismal*, 2010, p. 33.

sobre lo real e impide otro que los mismos indígenas definen como propio.

De este modo pensando la “etnicidad” en tanto acontecimiento, el lugar de problematización se inscribe en dos interrogantes centrales: ¿es que la etnicidad expresa un contenido identificable, único, rigurosamente dominable? ¿Es seguro que a dicho ámbito corresponda un referente de pertenencia describable como una totalidad? Estimulado por espectros y diseminaciones derridianas, el análisis se pliega y repliega sobre una idea central: la etnicidad en tanto acontecimiento es irreductible a pura presencia, a pura individualidad presente.

En el marco de las relaciones modernas/coloniales, toda forma jurídico-política, de «corporalización pública» tiene un fundamento epistemográfico, todo fundamento epistemográfico su expresión jurídico-política. Nuestro interrogante es acerca de los fundamentos epistemográficos en el campo de la etnopolítica contemporánea, en sus formas intitucionalizadas/comunalizadas y no institucionalizadas/no comunalizadas.

### **La “etnopolítica” como “dominio de saber”**

A partir de los 60' se van asentando las bases para que se conforme un dominio en el que se articulan descolonizaciones, movimientos étnicos y todo un corpus teórico que lo acompaña y que se consolida en términos teóricos y normativos/legislativos durante la década del 90' con la reforma constitucional (1994). Estos corpus arriban a la idea del surgimiento de un sujeto cultural, multicultural y “postcolonial” y su traducción jurídico-política en “persona” sobre la base del modelo del “ser-con”, el cual se supone garantiza el respeto y la “inclusión” del otro “diferente”. Lo interesante aquí es recorrer las conexiones existentes entre la producción de saber y los mecanismos de poder, atendiendo a las articulaciones entre lo epistemológico, lo político y lo ontológico. Se trata de encarar cómo se imbrican las teorías de la diversidad étnica en relación a las tecnologías y formas de poder y sus dispositivos epistémicos. En este sentido se piensa en términos de “dominios históricos”, es decir, una red organizada de fuerzas, un campo regulado por fórmulas bien específicas en función de las cuales se limita y estructura el modo en que la vida-en-común puede expresarse. En tanto dominio histórico/de saber, la etnopolítica aparece regulada mediante fórmulas bien específicas que expresan la forma de conducta definida en el seno de la gubernamentalidad: la individualización de la vida en común como “propiedad colectiva” en función de la razón económica y su constitución en un cuerpo político y biológico competente y rentable.

La idea central que argumentamos es que en la corporalización pública de la etnicidad, tanto en el ámbito de la producción de saber etnológica/etnográfica como en la institucionalización, se articulan ciertos dispositivos de la biopolítica y la gubernamentalidad. Las «diferencias étnicas» - en tanto objetos etnográficos- y en tanto objetos jurídico-administrativos- («comunidades indígenas») constituyen dispositivos disciplinarios y biopolíticos puesto que canalizan y articulan en su funcionamiento y en su interrogación analítica, el control de aptitudes, fuerzas, capacidades, utilidad docilidad por un lado y procesos de regulación por otro.

Desde este lugar la propuesta es abordar la etnopolítica como «dominio histórico», como «dominio saber» (en sentido de Foucault y Lévi-Strauss) es decir, una totalización histórica y una articulación de prácticas y saberes que incluyen además procedimientos, instituciones, roles, funciones teorías y lógicas tramados en un orden de jerarquía abordable entonces de modo genealógico-arqueológico y filolítico. Genealógico-arqueológico, para dar cuenta de las lógicas y reglas a través de las cuales los discursos de la diversidad étnica son ordenados y constituyen «formaciones discursivas». Son las categorías, léxicos académicos y jurídicos que habilitan, abren u ocluyen formas en que lo común puede expresarse en el campo de la etnicidad y prácticas que dan cuenta de esa apertura o cierre. Implica entonces las configuraciones de saber (teorías de la cultura, del pluralismo cultural -entre las que se incluyen los modos de relación con los otros en la experiencia etnográfica- y teorías de la comunidad,) y el ámbito de las configuraciones de poder (las formas jurídico-políticas, la etnocomunalización jurídica). Así, hay jerarquías que lo atraviesan y los puntos de vista y prácticas que tienen llegada al espacio público, vale decir, los más visibles, universalizados y legítimos son aquellos que vehiculizan quienes están en posiciones de jerarquía, vale decir, los académicos, agentes de gobierno y ciertos dirigentes indígenas, aquellos que están integrados al formato jurídico y estatal<sup>544</sup>. Filolítico/espectrográfico, por cuanto constituyen dominios históricos marcados por la articulación de diferentes trayectorias, unas menos legítimas, visibles, públicas y más “espectrales” que otras.

Tanto la teoría cultural como las teorías y figuras jurídico-políticas de la etnopolítica vinculadas a las matrices del pluralismo cultural neoliberal se constituyen en tanto «dominio de saber» como «totalizaciones» a la vez que una red de fuerzas organizada en una jerarquía y orden de subordinación sujeta a la trama colonial de la modernidad. Leído de este modo, la propuesta derridiana apunta a un movimiento de su «destotalización» en tanto que «acontecimiento

---

<sup>544</sup> Cuando decimos “integrados” nos referimos a la identificación con las lógicas de funcionamiento jurídico-político moderno, aún cuando se trata de instituciones indígenas a-estatales o contra-estatales.

presente» e «individualidad presente». Toda totalización envuelve una operación genealógica, y por el mismo motivo, coloca en el centro de problematización a las «políticas de relación» y a las «formas de memoria», tanto en el ámbito de la propia práctica intelectual y de las configuraciones de saber como en el ámbito de las formaciones jurídico-políticas en las que se forman los marcos de legitimidad de institucionalización de la multiplicidad étnica. El mismo proceso de «diferenciación étnica» en ambas dimensiones, teórica y jurídico-política hace de la vida-en-común un cuerpo, un sujeto constituido de acuerdo a patrones y criterios bien específicos demarcados por la lógica colonial/moderna. En este sentido también una «arqueología del colonialismo»<sup>545</sup> dado que implica explorar las lógicas, dispositivos, reglas de regulación y recursos materiales con los que se produce la subjetividad en situación colonial.

Como todo “dominio de saber” en el sentido de M. Foucault y C. Levi-Strauss el dominio de saber de la etnopolítica designa una articulación de teorías, prácticas, instituciones, normas, roles y saberes específicos que se hayan regulados por una trama particular. Por etnopolítica entendemos la red constituida por actores indígenas y no indígenas, considerados éstos no como sujetos unitarios sino como la articulación específica de posiciones subjetivas construidas en el seno de formaciones discursivas específicas, cuya dinámica de interacción social es la resultante de la conexión tensa entre el patrón de la etnogubernamentalidad y las estrategias e iniciativas políticas de las agencias partícipes en esa red. Es decir es un campo intersocietario en el que se articulan y realizan de manera específica, posiciones subjetivas construidas en el seno de formaciones discursivas específicas, constituyendo circuitos colaborativos diferenciados.

Cada dominio de saber, es un sistema de valorización, distribución y atribución de saber específico. Las teorizaciones sobre la etnicidad tienen un soporte institucional. Pensar la etnopolítica como “dominio de saber” implica analizar la forma en que el saber sobre la diversidad se pone en práctica en la sociedad, en la que es valorizado, distribuido y atribuido y que ejerce a su vez un poder de presión y coacción sobre los otros discursos. Las configuraciones teóricas, científico-académicas, entre la que se encuentran las propias etnografías y relaciones etnográficas así como las teorías del pluralismo cultural son actos de poder, dispositivos de saber-poder. La etnopolítica se estructura desde las articulaciones entre un conjunto de teorías y configuraciones de saber -entre las que se incluyen los modos de relación con los otros en la experiencia etnográfica- y una serie de formas jurídico-políticas. Las dinámicas, rutinas e iniciativas concretas se modelan en redes identificatorias que restan a la vez no identificables y apropiables de manera

---

<sup>545</sup> Castro-Gomez, S. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva granada (1750-1816)*, 2005.

absoluta en relación a las referencias (comunalizadas).

### ***Configuraciones de saber***

Por el lado de las configuraciones de saber sobre pluralismo cultural resultan referentes los trabajos de Chantal Mouffe, Will Kymlicka, Alain Touraine, Roberto Cardoso de Oliveira; Joao Pacheco de Oliveira; Miguel Bartolomé, Silvia Rivera Cusicanqui, Boaventura de Souza Santos, Arturo Escobar. Si recorremos los itinerarios teóricos vemos que hay una regularidad discursiva *comunalizaciones, movimientos culturales, democracia plural radical, reivindicaciones de derechos colectivos diferenciados*, son todas ellas nociones vertebradas por la idea de “bien público”. La interpretación de tales expresiones como formas institucionalizadas y públicas de acción colectiva se funda en un concepto de vida política como “vida común”, como “acción colectiva pública”. En estas nociones “lo común” termina instituyéndose como propiedad de una individualidad más vasta. Las formas alternas de vida-en-común quedan capturadas y subsumidas en una persona – la persona del sujeto étnico-; una posición subjetiva definida por la propiedad disponible para los individuos (la cultura étnica), por la pertenencia a una referencia absoluta.

Un antecedente relevante es el constituido por los planteos de James Brow<sup>546</sup> quien propuso la categoría de “comunalización” para referirse a la producción de sentidos de pertenencia sobre la base de algún patrón de acción compartido o común (códigos, valores, prácticas, saberes) -como sería el de la etnicidad-. Frente al universalismo implicado en la idea de construcción de ciudadanía sobre la base de un bien común, Mouffe plantea la construcción de una ciudadanía democrática radical y plural como un esquema de articulación de distintas concepciones de bien común. Sobre la base de equiparar comunidad política y asociación, la autora alude a la construcción de una ciudadanía plural radical, como una forma política que articula las bases del liberalismo y la democracia, en el sentido de que no se fundamenta en la existencia de un bien común sustancial (como postulan los comunitarios) sino como un modo de asociación política que implica la idea de comunalidad en el sentido de un vínculo ético “que crea un lazo entre los participantes en la asociación”<sup>547</sup> a través de la identificación con un conjunto de reglas de intercambio civil. Según la autora esta forma moderna de comunidad política no se mantiene unida por medio de la idea sustancial de bien común sino por un vínculo ético-político común, por una misma preocupación pública: la identificación con reglas de prescripción de la pluralidad. Por tanto, en esta lectura, la forma moderna de comunidad política plural y radical es interpretada en

---

<sup>546</sup> Brow, J. “Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past”, 1990.

<sup>547</sup> Mouffe, C. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía pluralismo democracia radical*, 1999 [1993], p. 96.

términos de *societas*. Para la autora la *societas* -es decir, el conjunto de personas cuyo lazo es la lealtad recíproca y no el compromiso con una empresa para perseguir una finalidad sustancial común, como es la *universitas*- es la forma adecuada para describir la asociación política en las condiciones de la democracia moderna, puesto que se trata de una articulación entre distintas nociones/interpretaciones de bien común- posible por la presencia de un lenguaje de intercambio civil- la *respublica*-.

Así, en tal perspectiva la idea de ciudadanía se entiende como la identidad política creada a través de la identificación con la *respublica*.

“Es una identidad política común de personas que podrían comprometerse en muchas empresas diferentes de finalidad y que mantengan distintas concepciones del bien, pero que en la búsqueda de sus satisfacciones y en la promoción de sus acciones aceptan el sometimiento a las reglas que prescribe la *respublica*. Lo que los mantiene unidos es su reconocimiento común de un conjunto de valores ético-políticos”<sup>548</sup>.

El reconocimiento común de un lenguaje de intercambio civil implica la articulación de exigencias democráticas halladas en toda una gama plural de movimientos sociales y posiciones subjetivas, sea de género, clase, profesión, etnicidad, orientación sexual, cada uno con nociones/interpretaciones particulares de bien común (en la lectura de Mouffe, a cada “movimiento social” corresponde una noción de bien común), lo cual hace que haya variadas formas de ciudadanía. En esta misma línea de pensamiento, Will Kymlicka<sup>549</sup> plantea la existencia de “democracias multiculturales”, cuya condición estructural es el pluralismo cultural, siendo demarcado sobre la base de derechos diferenciados en función del grupo y en dos modalidades: “multinacional” y “poliétnico”<sup>550</sup>. Estos derechos resultan de pactos o acuerdos históricos, asignan derechos individuales y poderes políticos diferencialmente en función de la pertenencia de grupo y son descritos como “formas de ciudadanía diferenciada”. Las ciudadanía diferenciadas que caracterizan las contemporáneas democracias multiculturales implican la incorporación a la “comunidad nacional” no sólo en calidad de individuo sino también a través del grupo. Se trata de derechos colectivos reivindicados y reconocidos por los grupos étnicos, como es el reconocimiento de territorios indígenas, que son derechos reconocidos en función de la

---

<sup>548</sup> Mouffe, C. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía pluralismo democracia radical*, 1999 [1993], p. 101.

<sup>549</sup> Kymlicka, W. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, 1996 [1995].

<sup>550</sup> Estos derechos son derechos poliétnicos (como por ejemplo el derecho al territorio), derechos de representación y derechos de autogobierno.

pertenencia a un grupo. Del mismo modo, Touraine<sup>551</sup> se ha referido a las reivindicaciones de derechos culturales en términos de “movimientos culturales”, caracterizándolos como acciones colectivas que movilizan categorías definidas más por un origen o pertenencia. En su lectura, se trata de movimientos morales, dado que lo que se halla en cuestión son recursos, modelos, valores y orientaciones culturales, “figuras de sujeto”.

Tal como señalamos en la introducción, las nociones de pluralismo, ciudadanía diferenciada y “comunidad de argumentación intercultural” han tomado gran relevancia en las producciones de las últimas décadas en el ámbito latinoamericano. En esta línea se caracteriza a la creciente multiplicación de manifestaciones etno-políticas que disputan un espacio propio dentro del ámbito de los estados-nacionales en el cual fueron incluidas, como federaciones, movimientos, organizaciones en el sentido moderno de los términos cuyo objetivo es el reconocimiento como singularidad, como expresión existencial alterna dentro del aparato jurídico-político estatal. En consecuencia, “el pluralismo refiere a un contexto regional, estatal o mundial de presencia simultánea de diferentes configuraciones culturales” y que asume la multiculturalidad como un componente estructural de las sociedades estatales<sup>552</sup>. En este marco se ha convocado a la construcción de una “comunidad de argumentación intercultural” entendida como acuerdos o consensos intersubjetivos, mediante los cuales se supone es construido el conocimiento etnográfico y donde se piensa que cada sujeto tiene una moralidad, eticidad, y modelo propio de desenvolvimiento con un potencial de autonomía y autogestión.

Ahora bien: ¿qué noción de “vida en común” arrastran estas teorías? ¿Cuáles son sus implicancias epistemológicas y políticas? Las particulares construcciones de bien común: ¿no terminan delimitando nuevos absolutos? Estas emergentes figuras de particularismo ¿no terminan reconfigurando viejas formas de universalismo? Cuando la colonialidad es la condición estructural de las configuraciones ético-políticas: ¿de qué se trata el reconocimiento común de un conjunto de valores ético-políticos?

Nuestra hipótesis es que estas teorías, que apuntan a instalar y legitimar los particularismos al interior de los contemporáneos estados nacionales moderno/occidentales, reabren nuevas formas de universalismos, en la medida en que la pluralidad de identificaciones queda subsumida y capturada en nuevas figuras absolutas volviéndose la expresión molecular del sujeto civil indiferenciado, de la ciudadanía común. En cualquiera de todas estas configuraciones sobre lo

---

<sup>551</sup> Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, 1997 [1996].

<sup>552</sup> Bartolomé, M. *Prólogo a Pueblos Indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, 2009, p. 13.



común, al igual que en la definición de un sujeto universal indiferenciado, “lo común” termina instituyéndose como propiedad de una individualidad más vasta. Las formas alternas de vida-en-común quedan capturadas y subsumidas en una persona – la persona del sujeto étnico-; en un sujeto, una posición subjetiva definida por la propiedad disponible para los individuos (la cultura étnica), por la pertenencia a una referencia absoluta. Así terminan por constituir una matriz de teorización coincidente con lo que Silvia Rivera Cusicanqui llamara « epistemologías coloniales»<sup>553</sup>.

### *Alcances epistemológicos y políticos del pluralismo*

Orientaciones, códigos, saberes y valores culturales remiten todos ellos siguiendo a Stuart Hall<sup>554</sup> a formaciones discursivas que definen posiciones subjetivas con las que los individuos concretos se identifican selectivamente. Cuando se hace referencia a la pluralidad de posiciones subjetivas que delimitan se hace describiéndolas con referencia a “pertenencias comunes” por portación de alguna propiedad común. En esta lectura, cada posición subjetiva, por cuanto constituye un patrón de acción moral y cognitivo, delimita un dominio.

En la lectura de Roberto Esposito<sup>555</sup> la comunidad termina por ser inmunizada y engullida por completo en la forma de su opuesto. La inmunización arriba a un resultado anti-comunitario. Las dos modalidades, según Esposito mediante las que el paradigma inmunitario se vincula con la dimensión colectiva de la vida son la mediación institucional y la biopolítica. La comunidad es esterilizada preventivamente contra su inherente contenido relacional, entrópico; paradójicamente, lo que pretende preservar es lo común, el *munus*; inmunizada contra el *munus* que la expone al contagio en su propio interior. A este fin inmunitario se trama la regulación jurídica de lo común, se ordenan las formas, los roles, normas e instituciones. La regulación jurídica es inmunitaria y anti-comunitaria. Conserva la comunidad mediante su destitución. En la medida en que procura protegerla del riesgo de la expropiación, y reforzar su identidad, asegurar su dominio, reconducirla a “lo propio” de ella, al neutralizar la conflictividad, la alteridad que la acecha, termina por hacerla menos común. En esta lectura, las normas, roles e instituciones se presentan no en términos de acción sino de reacción. Se trata de una contrafuerza que impide que otra fuerza, precisamente la

---

<sup>553</sup> Rivera Cusicanqui, S. *Las fronteras de la coca: epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca: el caso de la frontera boliviano-argentina*, 2003.

<sup>554</sup> Hall, S. “¿Quién necesita identidad?”, (2003 [1996]).

<sup>555</sup> Esposito, R. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, 2002.

fuerza de lo común, se manifieste. El principio inmunitario ubica en el centro a la persona como única titular de derechos. Se trata de la individualidad de un sujeto -en este caso, la persona/comunidad- al que sólo se le atribuye determinados derechos. El derecho, en su función inmunizadora -de la comunidad y desde la comunidad- es propio -no común- en el sentido de que pertenece al sujeto que se declara portador de él. Ello constituye la forma jurídica. El derecho siempre es particular, personal. Se refiere precisamente a una persona jurídica. Configura como común lo que por esencia es privado, y en esto ejerce su rol inmunitario. La forma jurídica asegura a la comunidad del riesgo de conflicto mediante la norma fundamental de la absoluta disponibilidad de las cosas para ser usadas, consumidas o destruidas por quien puede reivindicar legítimamente su posesión sin que nadie más pueda interferir<sup>556</sup>. La sociedad jurídicamente regulada es unificada por el principio de común separación: sólo es común la reivindicación de lo individual. Lo que subyace a esta concepción es el presupuesto de que la comunidad étnica es una “propiedad” de los sujetos que une, un atributo que los une, que los hace pertenecer al mismo conjunto; como “propiedad”, valor, esencia, puede apropiarse, perderse y reapropiarse. Así, comunidad se perfila aquí como lo más “propio”, ya sea que uno deba hacer propio lo común, o que haga de lo propio lo común. La paradoja radica en que lo común aparece identificado con su más opuesto: es común lo que une en una misma identidad a la propiedad- étnica, territorial, espiritual- de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio y son propietarios de lo que les es común. Lo común, en estas operaciones y definiciones termina por ser, en palabras de Deleuze, G. y Guattari, F. (1980) englobado por un espacio estriado, convertido en un espacio atomizado excluyente de la posibilidad de una “vida común”. Es una forma de trasladar la trama, la episteme y el ethos de la ciudadanía nacional, al espacio de los diversos “internos”; es desplazar a porciones más moleculares, el espacio de la ciudadanía común. Es decir que se coloca lo colectivo como atributo subjetivo. Aquí lo colectivo no se opone a lo individual, sino que aparece como una expresión de éste. La sociedad, la colectividad, la comunidad, la asociación aparecen como una individualidad más vasta. Precisamente en esta conceptualización de sujeto se ha fundamentado la idea de portación, pérdida y “recuperación” de identidades. En la medida en que lo colectivo se define como propiedad del sujeto, y a la inversa, el sujeto se define por asociación o sumatoria de propiedades, cuando dichas propiedades desaparecen dicho sujeto queda vacío, vacío de identidad.

### ***Ámbito jurídico-político***

Del lado de las configuraciones de poder la “comunalización étnica” implica su corporalización

---

<sup>556</sup> Ídem.

pública, es decir, el nucleamiento de adscriptos étnicos en la forma admisible por la ley, admisible por los aparatos administrativos y disciplinarios, que es a la vez la configuración de un sujeto colectivo a partir de la definición de derechos diferenciados en función de grupo sobre la base de orientaciones culturales y ethos comunes. Por el lado de las configuraciones jurídico-políticas en Argentina se reúnen las figuras de “organización”, “asociación civil” y “comunidades indígenas”. Las comunalizaciones/personalizaciones se producen en marcos institucionales que materializan modelos de racionalidad, modelos de conducta e implican correlaciones con pertenencias establecidas como principio de constitución de la subjetividad (proceso de subjetivación). El subjetivismo cultural como configuración histórica se trama en los lindes de la etnogubernamentalidad, la cual, vertebra los sistemas de clasificación social, de gobernabilidad y de legalidad en la lógica biopolítica, implicando tanto la penetración en los espacios de socialización indígena como así también la capitalización de sus actividades<sup>557</sup>. La comunalización étnica es entonces la clausura fantasmal en una representación/categoría y un cuerpo individual. Este es el proceso que se lee con frecuencia como «emergencia étnica». Sin embargo, no se trata de emergencia, sino de su corporalización pública, siendo ésta a la vez una de las múltiples formas (la legítima, la dispuesta por los marcos de la Ley) en que el devenir étnico y sus lógicas de vida-en-común se expresa.

La idea que argumentamos es que el axioma o síntoma filosófico que sostiene la trayectoria de la comunalización es la «metafísica de la propiedad, la presencia y la pureza» en el marco del modelo del «ser-con», que implica poner-en- relación colectivos individualizados, reinscribiendo en una relación de pertenencia y propiedad, la lógica del sí mismo traducida al paradigma biopolítico-inmunitario: puesto que toda conexión común, con el otro implica conflicto, se apunta a la aniquilación de lo múltiple a través de la entificación/esencialización afirmativa de la comunidad en función de la supervivencia individual y su maximización productiva. En este modelo, la relación gente/espacio/naturaleza es una relación instrumental, mediada por la lógica sedentaria de la radicación, el arraigo, la adaptación y el cálculo analítico, con vistas a un «rendimiento» tanto político como económico; la vida étnica es territorializada en la forma del «hábitat».

La etnopolítica articula prácticas políticas y prácticas científicas que expresan racionalidades muy específicas, entre las que no se excluye la razón de estado. La etnopolítica traduce la razón de estado, en el sentido de técnicas sometidas a reglas. La gubernamentalidad reinscribe esta lógica [colonial] en el campo de la subjetivación étnica contemporánea. El paradigma etnogubernamental

---

<sup>557</sup> Katzer, L. *Hacia una Antropología de la biopolítica. Repensar el territorio étnico Huarpe en Mendoza desde una Etnografía de la gubernamentalidad*, 2018, p.200.

constituye un modelo gubernamental en el que el interculturalismo y la filiación étnica y cultural vertebran los sistemas de clasificación social, de gobernabilidad y de legalidad, anexándose el componente étnico como objeto administrativo y reconociéndose como constitutivo de la riqueza pública<sup>558</sup>.

La etnogubernamentalidad define al «gobierno», a la conducción de la conducta, a la forma de vida-en-común de la población identificada como “comunidad indígena”. Aparecen así en el ámbito de la etnocomunalización jurídica los principales elementos que Foucault señala como constitutivos del “gobierno” : una idea de poder fundada en la representación de la voluntad de los individuos, el aparato del estado gubernamentalizado, con instituciones específicas (el órgano indigenista); una técnica general del gobierno de los hombres consistente en la organización disciplinaria (la creación de la figura jurídico-política de “comunidad” como disciplina; la presencia de técnicas de manejo de las poblaciones, de regulación biopolítica en función de maximizar la productividad (creación de la comunidad indígena en tanto sujeto de interés)<sup>559</sup>. En estas configuraciones epistémicas y jurídico-políticas se delimita, la “comunidad indígena” en tanto objeto de saber/poder como: a) cuerpo-organismo-institución (anatómopolítica), es decir, la operación de individualización, la delimitación de conjuntos institucionales orgánicos, sus reglas y el disciplinamiento de los cuerpos-individuos a través de dichas reglas b) población (biopolítica), es decir, la totalización de un conjunto bio-socio-cultural bajo el presupuesto de la existencia de un colectivo- autónomo, auto-regulado y homeostático, en el marco de una mecánica atenta al control de los procesos internos de regulación y de los acontecimientos de la masa poblacional.

La instalación del «régimen de comunidades indígenas» constituye un proceso en el cual el poder soberano y la biopolítica se vuelven a poner en contacto en el ámbito de la etnopolítica: la «comunidad indígena» se define como un conjunto orgánico-institucional, por medio del cual se prevee la utilidad y docilidad de los adscriptos étnicos y su individualización, dotándola de capacidad, de decisión soberana; y en tanto que « masa viviente» se establece el control de sus movimientos. Las «comunidades indígenas» pueden entenderse como «disciplinas», dado que,

1) Constituyen «corporaciones» cuyo funcionamiento se halla ajustado y regulado de acuerdo a reglas establecidas;

---

<sup>558</sup> Katzer, L. *Hacia una Antropología de la biopolítica. Repensar el territorio étnico Huarpe en Mendoza desde una Etnografía de la gubernamentalidad*, 2018, p. 251.

<sup>559</sup> Katzer, L. “Diferencia-como-colonia, gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial”, 2016a.

2) En tanto «personas jurídicas» son el resultado de un proceso de ajuste entre actividades productivas, recursos de comunicación y juego de relaciones de poder: hay toda una jerarquía representativa, (presidentes, delegados, comisiones) funciones y roles regidos de acuerdo a las leyes y modalidades de la cooperativa o asociación civil;

3) Es un soberano, una persona artificial no solo porque no tiene que representarse a sí mismo sino porque representa a toda otra persona. Es un agente de personalización y quienes no se reconocen como pertenecientes a ese conjunto soberano, la “comunidad indígena” no son reconocidos como indígenas;

4) Esta personalización soberana produce a los sujetos jurídicos, desde un completo sometimiento, porque más que sujetos de, se trata de sujetos a una trascendencia soberana de la persona que los interpreta, son desposeídos de toda posibilidad decisoria. A través de esta forma jurídico-política, las cuestiones conflictivas quedan relegadas y enterradas en el espacio privado y se instala la creencia de que existe una esfera pública de argumentación racional no excluyente resultado de un consenso no coercitivo.

Las reestructuraciones jurídico-administrativas y la multiplicación de corporalizaciones públicas de indígenas en “comunidades” propiciadas por la reforma de la constitución de 1994, ha dado por resultado la construcción de la diversidad cultural como objeto de política pública. Propio de este proceso es la multiplicación progresiva de comunalizaciones jurídicas, que definimos como el proceso de producción y legitimación jurídica de sentidos de pertenencia sobre la base del reconocimiento de derechos diferenciados en función del grupo y sobre la base de la filiación y orientación cultura. Es decir, la vida étnica pasa a estar regulada jurídica y políticamente. Entonces ¿cuál es la lógica de regulación jurídica de la vida de los adscriptos étnicos? Nuestra tesis es que constitutivo de la política moderna, la forma de vida indígena ha pasado a estar regulada jurídica y políticamente mediante la lógica inmunitaria. El Estado diseña roles, normas e instituciones indígenas cuyo ordenamiento responde a un fin inmunitario y cuyos marcos jurídicos presentan una definición de comunidad y de sujeto de derecho desde una política inmunitaria.

Con la emergencia de la etnogubernamentalidad, la racionalidad económica le asigna nuevos contenidos a la razón gubernamental, pero la lógica continúa siendo la misma: la lógica inmunitaria/biopolítica<sup>560</sup>. Este régimen de poder construye como principio administrativo ‘hacer

---

<sup>560</sup> Katzer, L. “Razón gubernamental, biopolítica y mecanismos de capitalización de la praxis indígena en mendoza”, 2012.

vivir' al indígena, garantizar la maximización de su productividad 'ancestral' y por ende garantizar su salubridad. En esta inversión de la razón económica, la representación anacrónica y absolutizada del indígena como primitivo/exótico y su 'reagrupamiento asociativo' en un territorio específico regulado por el Estado son expresiones de un patrón narrativo/organizacional que resulta ser contiguo.

Hay un patrón de legitimidad, el patrón etnogubernamental, que es el marco social que delimita lo autorizado por la ley, lo que ésta puede o no puede nombrar, y por ende lo que puede instalarse públicamente respecto a actores y estilos y semánticas narrativas. En esto, hay algo de lo subterráneo, invisibilizado, impolítico que no se instala públicamente porque el léxico conceptual en el que se inscriben los marcos normativos sólo reconoce la figura de "comunidad"/asociación civil. La forma admisible y autorizada por la Ley de corporalización de la etnicidad reúne sólo las figuras de "asociación civil", "organizaciones" y "comunidad indígena"<sup>561</sup>. En ello hay un **colonialismo del lenguaje jurídico, administrativo y teórico**, que se expresa en todas las dimensiones (sociabilidad, trabajo, residencia, utilización recursos, y comunicación) que limita las formas en que lo común y la diversidad de trayectorias pueden expresarse.

#### *La política gubernamental como negación de lo político*

Las categorías políticas que definen el indigenismo y la acción indigenista contemporánea arrastran la teoría política moderna y se inscribe en el horizonte semántico del biopoder y de la lógica inmunitaria; un sistema conceptual en el que actuar implica operar de manera calculada para maximizar la vida y garantizar la productividad. En esta fórmula, la identidad política, en la forma de persona jurídica se reconoce en la propiedad común, ya sea de una nacionalidad -cuando se trata del Sujeto-nación-, ya sea de una "herencia cultural" -cuando se trata de las "comunidades indígenas"-.

Tres grandes formulaciones políticas conducen a ubicar la inmunidad como epicentro del indigenismo contemporáneo: la noción de política como técnica, el asociacionismo como forma jurídico-política de corporalización pública y la articulación de estos dos conceptos en función de la idea de conservación y maximización de la vida de la "comunidad étnica", en tanto cuerpo biológico-político<sup>562</sup>. Sobre la base de un concepto de política como técnica, en ambas formaciones discursivas el asociacionismo se instituye como el principio de producción de

---

<sup>561</sup> Katzer, L. "Nación, provincia, indígenas. Poéticas y políticas de la interculturalidad", 2010.

<sup>562</sup> Katzer, L. "Razón gubernamental, biopolítica y mecanismos de capitalización de la praxis indígena en mendoza", 2012.

ciudadanía, como el fundamento político de incorporación estatal de la población indígena. Así, la pluralidad queda subordinada, mediante un contrato, a la mediación institucional, a una persona. A la persona-Estado se le anexan hoy las personas-comunidades<sup>563</sup>. En una y otra operación, lo que define al sujeto es la propiedad común –ayer, la nacionalidad, hoy la diversidad-; y es esa misma mediación institucional la que bloquea la acción política, traduciéndola en técnica administrativa. Si bien en tanto “comunidades” se les reconoce identidad política en la adscripción del atributo de persona, las categorías de persona y comunidad, en tanto nociones totalizadoras no dejan de ser problemáticas, dado que terminan por subsumir las múltiples voluntades y aspiraciones en una unidad institucional. La comunidad en la forma que dispone el sistema jurídico, tanto referida al Estado-nación como a la “comunidad indígena”, es en sí misma inmunitaria. Nos referimos al modo asociacionista de otorgarle identidad política a la “comunidad indígena”, la cual queda reducida a la forma de asociación civil-sociedad de ciudadanos- como un mero reagrupamiento o sumatoria de individuos descendientes.

Al colocar la diversidad cultural como atributo de la sociedad, hay implícita en la normativa intercultural, la propuesta de hacer de lo común algo propio. En tal propuesta la diversidad es conceptualizada como propiedad del Estado, como propiedad de la sociedad civil que tiene a cargo, de modo que lo que tiene de alterno, queda subsumido en el Uno, como su propiedad. Lo mismo ocurre al colocar el modo de vida indígena (roles, sistema de autoridad, pautas de organización, lengua) como atributo, capital y propiedad de la “comunidad”, como puede verse en el artículo 20 del decreto 155/89. O en la resolución 4811/96 al “indicar “la necesidad de promover la herencia que hoy se acumula en sus comunidades y en nuestra sociedad toda”. En esta concepción cada comunidad es propietaria de un capital, en el sentido de la posesión de una herencia, que simultáneamente es, en términos biopolíticos, acumulable y maximizable. El reconocimiento de derechos radica en la “propiedad étnica común” identificada con una “organización propia, lengua, herencia cultural y hábitat común”.

Cuando la resolución 4811/96 dispone anular la forma de cooperativa o asociación civil como requisito para la inscripción de comunidades y reconocer la “adopción de formas asociativas que le sean propias y que mejor representen los intereses individuales y comunitarios de sus miembros” en realidad el concepto no cambia: solo se reconoce públicamente como legítima la forma asociativa, en términos de sumatoria de individuos/miembros agrupados o reunidos mediante una propiedad y un contrato por el que se acuerda un unívoco interés. Hay un supuesto que de que toda forma de existencia política es asociativa por definición y que esas formas son

---

<sup>563</sup> Ídem.

supuestamente representativas de un supuesto interés individual y comunitario. Por último, hay una oposición entre individuo y comunidad que es una oposición semántica del léxico moderno. Si bien se excluye la categoría de cooperativa subyace el principio del establecimiento de una forma asociativa jurídicamente regulada. Cabe preguntarse si es la forma asociativa propia de los indígenas o si no es la forma que la modernidad ha dado a la vida.

La sociedad, la colectividad, la comunidad, la asociación aparecen como una individualidad más vasta. Precisamente en esta conceptualización de sujeto y sobre el supuesto de que “han perdido su identidad” se ha fundamentado por décadas la idea fantasmática de la “extinción” de muchos pueblos indígenas. Y dentro de esta misma argumentación, hoy vivencian el proceso de su “recuperación”. En la medida en que lo colectivo se define como propiedad del sujeto, y a la inversa, el sujeto se define por asociación o sumatoria de propiedades, cuando dichas propiedades desaparecen dicho sujeto queda vacío, vacío de identidad. En esta lógica de razonamiento, se fundamenta lo que la normativa indígena sostiene, que es el derecho a “recuperar, mantener y fortalecer su identidad”.

Conceptualizaciones como las expuestas generan al mismo tiempo tensiones al interior de diferentes líneas de acción indígena. En la medida en que lo común es lo propio del sujeto colectivo, se exige en términos teóricos o ideales una voluntad general, expresada en un punto de vista general, único y homogéneo a sí mismo. La noción comunitaria de sujeto indígena, como sujeto colectivo, es indisociable del mito de la comunidad política, que termina por ser negadora de la *communitas*: los adscriptos étnicos se hacen “Uno”, en la trascendencia representativa de la persona jurídica, como expresión de una ficticia voluntad general y una ficticia unidad conceptual del bien común. De este modo, a través de esta forma jurídico-política, las cuestiones conflictivas quedan relegadas y enterradas en el espacio privado y se instala la creencia de que existe una esfera pública de argumentación racional no excluyente resultado de un consenso no coercitivo. Por tanto, es una forma de ordenamiento de lo comunitario despolitizadora, como un individuo más vasto, que destituye la *communitas*, unificando, neutralizando el ser-entre diverso.

El derecho indígena se coloca en el punto de indistinción entre conservación y exclusión de la vida indígena, es decir, se “protege” la vida indígena, negándola, negando su *communitas*. Las normas, los roles (figuras de “presidentes” y “delegados”) e instituciones como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y el Consejo de Participación Indígena (CPI) constituyen formas cuyo ordenamiento responde a un fin inmunitario, escindiendo la vida indígena de su contenido común. Las “comunidades indígenas” y “asociaciones civiles” son instituciones orientadas a tal fin



inmunitario. Y la legislación sobre la que se fundamenta su dinámica se halla ordenada para proteger la convivencia entre los indígenas y entre éstos y el resto de la “sociedad civil”, expuesta naturalmente al riesgo de un conflicto destructivo. El derecho está en necesaria relación con la vida misma de la comunidad indígena, de su cuerpo político: garantiza la supervivencia de la comunidad/asociación civil en una situación de peligro mortal. Protege y prolonga, maximiza la vida de la comunidad. Pero en definitiva lo que resulta es la negación misma de la *communitas*, dado que lo que constituye a la vida es la conflictividad y el riesgo de destrucción. Al crear roles, normas e instituciones para reconstituir los límites amenazados por el poder conectivo-destructivo de lo común-munus-, la legislación y su función inmunizadora terminan por convertir a la comunidad en su opuesto. Conserva la comunidad mediante su destitución. En la medida en que procura protegerla del riesgo de la expropiación, y reforzar su identidad, asegurar su dominio, reconducirla a “lo propio” de ella y neutralizar su potencial conflictividad, el derecho indígena termina por hacerla menos común.

Al unificarse como persona-comunidad-asociación civil, lo que es común se transforma en algo privado, en tanto propiedad de ese sujeto colectivo. La forma jurídica siempre es particular, personal, y por tanto no comunitaria. Se refiere precisamente a una persona jurídica. La forma jurídica de comunidad o asociación civil configura como común lo que por esencia es privado, y en esto ejerce su rol inmunitario: asegura a la comunidad del riesgo de conflicto mediante la norma de la apropiación, de la absoluta disponibilidad para uso de las cosas por quien puede reivindicar legítimamente su posesión. En estos términos, es decir, bajo regulación jurídica, sólo se reconoce como común la reivindicación de lo individual, de la propiedad, simbólica y material de una individualidad: la comunidad -lengua, recursos, formas de organización “propia”. Es decir que al constituirse como objeto de gobierno o gestión, la población indígena, se crea una etnoinmunidad respecto del cuerpo viviente y cuerpo político que constituye la “comunidad indígena”.

La axiomática instrumental del interés no reconoce la dinámica étnica en toda su complejidad y alcance, puesto que sólo identifica como políticas a las comunalizaciones y formas jurídico-políticas que reglamenta la constitución y la teoría política moderna y que precisamente se basan en la lógica de la apropiación y del interés, invisibilizando o no reconociendo como políticas, identificaciones y acciones por fuera de aquellas lógicas, y que son irreductibles a la corporalización pública moderna y su mito de la “comunidad política”. La situación descrita instala tensiones al interior del campo del indigenismo, generadas de la instrumentalización de las categorizaciones jurídico-administrativas en el interior de las dinámicas políticas indígenas y que las más de las veces no coinciden con éstas. Es decir que en el mismo proceso de

diferenciación/subjetivación étnica hay desubjetivación, en el sentido de Agamben<sup>564</sup>. A la comunalización de la vida-en-común en la forma de la individualización/ localización y constitución de un cuerpo individual/soberano en el dispositivo de la persona (la personalización jurídica) se articulan otras dos, a saber, la «descomunalización» (la desarticulación de la «comunidad» constituida, la «salida» de las comunidades en búsquedas de nuevos criterios de nucleamiento) y la trayectoria a-comunal, no institucional, a- formal, impersonal en la cual la vida-en-común no comunaliza, no clausura en una representación categorial, un cuerpo individual, una persona jurídica. Es el caso de miles de adscriptos étnicos que no son miembros de ninguna «organización». Por cuanto no comunaliza, no corporaliza en los marcos de la Ley, ésta es la trayectoria menos conocida, las más invisibilizada, la menos legítima, la espectral.

Es decir que el orden de jerarquía y subordinación delimita los parámetros de comunalización y corporalización pública y articula de manera colonial las distintas trayectorias de subjetivación étnica. Así, es necesario distinguir analíticamente «comunidad» (forma jurídico-política), comunalización (configuración de un sujeto como colectivo) y vida-en-común (vivir común de lo viviente). Y bajo esta distinción no puede hablarse en nombre de un «grupo étnico» sino más bien de un dominio etnopolítico, de la configuración de un sujeto étnico que articula variadas trayectorias de vida-en-común y movimientos de subjetivación y de-subjetivación. Un sujeto étnico resultante de la superposición entre las lógicas y mecanismos «fantasmales» a través de los cuales las trayectorias son reconocidas y legitimadas (las posiciones abstractas, unidades representativas, al que el individuo se ve obligado a pertenecer) y las reelaboraciones «espectrales» que en las prácticas sociales concretas se hacen de ellas.

De este modo en el ámbito del dominio étnico hay una tensión estructural entre dos dimensiones: entre la escenografía fantasmal -que remite a las ontologías conceptuales (en suma, configuraciones de saber, mecanismos, técnicas de poder, aquello que en conjunto le da la legitimidad a los modelos de subjetividad producidos, a las instituciones y roles) y las dimensiones espectrales de todo aquello que no entra en la representación, que no se aloja en ella, al modo de una «restancia», en sentido derridiano, es decir que resta y resiste a ocupar un lugar en marco de la lógica de la gubernamentalidad.

Como en todo dominio subjetivo, hay «restos» no articulados, dinámicas, prácticas, formas de sociabilidad, modos de vida-en-común no reconocidos en la normatividad, que no se articulan con las formas coloniales/modernas de subjetivación étnica, que se inscriben en formas de vida-en-

---

<sup>564</sup> Agamben, G. *Estado de excepción*, 2007 [2003], p. 17.

común nómades y que son irreducibles a la comunalización, a la corporalización pública. Es el ámbito de la espectropoética, la espectropolítica y el pensamiento nómada. Lo que se eventualiza no se reduce ni a la personalidad de un sujeto enunciativo-responsable-representativo (la «comunidad indígena»), ni a la objetividad de un estado inmanente de cosas («pertenencias» y «sentidos de pertenencias» que se suponen «propias»), ni a la trascendentalidad de un concepto abstracto («comunidad étnica-política). En este sentido, «colectivo étnico» es irreducible a *communitas*, ésta lo excede, puesto que no se teje ni en la lógica de la individualización, del interés ni en la estrategia. Una cosa es decir que en determinadas situaciones se crean intereses y estrategias al interior del “grupo» (e intereses y estrategias diferentes); otra, es colocar el interés como atributo natural del grupo/sujeto colectivo, como creador del grupo. En cualquier caso, no existe un unívoco interés y no es el interés lo que vertebrata a todos los itinerarios étnicos, sino una ética, una motivación, un proyecto de vida múltiple.

Frente al nucleamiento de adscriptos en el marco de las formas de corporalización pública, hay un resto, hay una restancia espectral que resiste a la representación teórica y política, que se resiste a ser incorporada al orden de lo conceptual-conductual, quedando invisibilizada/excluida. Aún en una trama en la que la alteridad es reconocida como constitutiva de la riqueza pública, la lógica inmunitaria termina por regular epistémica y jurídicamente las figuras de Sujeto-Otro. Bajo el imperio de la dupla productividad-identidad se liga ficcional y sustancial algo que a priori se piensa como separado: vida-en-común y norma. Las formas de vida constituidas por fuera del léxico de la productividad, ligadas a modalidades económicas de subsistencia y al nomadismo, representadas como formas “primitivas”, más cercanas al “estado de naturaleza”, no son reconocidas dentro de lo que se demarca como política, como vida social. En este léxico la vida indígena- en un supuesto estado puro, salvaje-entra en el mundo de lo político, social, de lo humano sólo cuando se reviste de norma, cuando se la inscribe en un orden normativo –en este caso, el “sistema de comunidades”-, el cual, le da una forma ordenada, uniforme, estable, convirtiéndola en vida normalizada en función de una racionalidad económica.

Al referirse a las prácticas político-culturales de los movimientos sociales de identidades étnicas colectivas, Escobar<sup>565</sup> habla de «estrategias de localización de subalternos» como «estrategias políticas». Aquí, hay un supuesto poco interrogado acerca del carácter universal que se le confiere a la palabra « estrategia» como manera de estar/situarse en el mundo y en las disputas. La llamada « estrategia de los subalternos» que identifica a movimientos étnicos, es sólo una

---

<sup>565</sup> Escobar, A. *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vidas, redes*, 2010, p.83.

manera posicionarse. Por ello preferimos aquí distinguirlo de «iniciativas». La «estrategia» pertenece al léxico moderno productivista, a lógica del cálculo del interés. El merodeo va por otro camino al de la «táctica y estrategia»; el merodeo es resistencia por definición (y no por oposición). Acaso no es la estrategia un supuesto biopolítico? En este sentido nos resulta más preciso hablar de «iniciativas» en lugar de estrategias y demandas, puesto que hay muchas prácticas étnicas que no corporalizan públicamente en la forma de una «demanda», que no necesariamente delimitan estrategias: se trata de distintas formas de dirección muchas de las cuales no se inscriben en la lógica del cálculo racional del interés que necesariamente acompaña a la “estrategia”. Puesto que el léxico conceptual disponible/legítimo en el que se inscriben los marcos normativos sólo reconoce la figura de “comunidad”/“asociación civil”/“organización”, esencial y ontológicamente delimitada a través de los atributos de sedentarismo-salubridad-productividad, continúa habiendo pluralidad, singularidad espectral, subsumida al interior del así creado territorio de lo público. El proceso de etnocomunalización jurídica termina siendo así la expresión molecular de figuras modernas/coloniales, del espacio estriado de la gubernamentalidad. Hay un patrón de legitimidad, el patrón etnogubernamental, que es el marco social que delimita lo autorizado por la ley, lo que ésta puede o no puede nombrar, y por ende lo que puede instalarse públicamente respecto a formas de vida. ». Simultáneamente mientras que la legislación insiste en asociar una comunidad con un territorio fijo, físico, geográfico y simbólico, en realidad vemos que lo que hay es una red de itinerarios que superponen territorialidades múltiples y móviles imposibles de ser fijadas a una unidad geográfica, una unidad política, una referencia.

### **Singularidades étnicas**

Aún desde la perspectiva llamada “comunitaria” la teoría política contemporánea termina siendo negadora de la comunidad. Contrario al universo epistémico moderno-gubernamental que construye una noción de sujeto colectivo sobre la base de la propiedad común y la fijación a un origen –espacial e identitario-puro e igualitario -lo que emerge del devenir de la vida indígena es la existencia de una *communitas*, que negada, oculta, invisibilizada por los horizontes semánticos de la espacialidad pública, deviene, vive y se expresa en los confines de la modernidad, por fuera de sus muros. Es la comunidad del ser-entre del itinerante, de los que se sienten permanentes huéspedes (y no propietarios) en la tierra, impulsados siempre por una fuerza melancólica fundada en la no-pertenencia, en la impropiedad de lo viviente.

Con todo, en nuestro caso etnográfico analizado, es de notar la generalizada exclusión identificativa respecto del modo residencial sedentario y el cercado de 'propiedades'. No se registra ni la noción de herencia ni la de "transferencia de tierras" en los términos en que se describen en la legislación. Las categorías de "herencia" y "transferencia" son utilizadas en conexión con la reapropiación de la categoría de "comunidad" sólo situacionalmente, en contextos de formulación de demandas al Estado. Y porque sólo lo desde ese léxico pueden "presentarse" los puntos de vista nativos.

En la semiósfera indígena la naturaleza no es entendida como objeto de dominio y apropiación; confirma la noción de desapropiación, en la medida que "ocupar el campo" implica sentirse "huéspedes en la tierra", huéspedes permanentes del monte y no propietarios de él. Confirma la metáfora del caminante y no "ocupas", en el sentido que se le da occidentalmente, alguien que ocupa ilegítimamente un territorio que no es propio y es propiedad de otro. Ligada a aquella concepción, en la construcción de la figura de líder familiar o cacique, quienes es el que se hace más cargo del campo, quien le da más dedicación y trabajo, y atiende más a los animales. Es en este juego de des-apropiación que se ubica, en términos políticos, la inoperancia. Es esta forma de comunidad a la que se llama desde la perspectiva anti-inmunitaria: la comunidad de la inoperancia, de la no-propiedad, del no-lugar como no-pertenencia.

La *communitas* indígena en cuanto tal no constituye una estructura orgánica, ordenada y homeostática. La dispersión e inestabilidad residencial, las diferentes formas de liderazgo, y los múltiples modos de articulación con referentes estatales entre otros aspectos, configuran una estructura heterogénea y fluctuante. Así, si hay una identidad étnica, ésta es un sistema complejo heterogéneo de elementos múltiples, distintos, y que ningún poder de síntesis domina, como dijera Michel Foucault<sup>566</sup>, pero que como efecto de poder del paradigma moderno de la inmunidad, queda sujeta dentro de un ipse (la máscara del yo personal de la "comunidad indígena") que termina por negar toda identidad. En esta *communitas* se incluyen todas aquellas formas de vida y acción mantenidas y /o reelaboradas por los indígenas, tales como el rastreo, el nomadismo, el liderazgo familiar, que, no identificadas a las posiciones subjetivas producidas dentro de la formación discursiva gubernamental y sus marcos normativos, se hallan por fuera de lo públicamente legítimo, de lo autorizado por la ley, es decir, del orden de la representatividad soberana con la legitimidad y la autoridad para visibilizarse. Como "discurso oculto", tal como lo define Scott, incluye toda una gama de actos de lenguaje- gestos, habla, actos- en formas de

---

<sup>566</sup> Foucault, M. "Naissance de la biopolitique", 1978-1979.

anonimato y eufemismo<sup>567</sup>. Al estar por fuera del ámbito público al modo de espectro, disfrazado o anónimo, este modo de pensamiento y acción no moderno, se halla por fuera de lo representable. Sin embargo, dado que se halla por fuera de formas institucionalizadas, en tanto no hay cálculo utilitario, ni tendencia al dominio, sino resistencia en la inoperancia, tales actos, no son reconocidos como políticos. Así, las comunalizaciones jurídicas como corporalizaciones públicas están llenas de “faltas”, de restos inoperantes, que indican la imposibilidad de su unidad representativa.

### **Pluralismo cultural y Etnogubernamentalidad<sup>568</sup>**

Hay quienes sostienen que la pluralización del sujeto que viene aconteciendo en el mundo contemporáneo al inscribirse el criterio de la diversidad cultural y étnica en los marcos jurídicos, deconstruye el modelo moderno de subjetividad. La filiación étnica y cultural se anexa a los sistemas de clasificación social, de gobierno y de legalidad y la acción pasa a ser concebida a partir de las orientaciones culturales y no a través de la inserción dentro del sistema económico-social. La presencia de estas modificaciones en modos de subjetivación y de intervención sobre lo viviente ha llevado a diferentes autores a hablar de una “Nueva modernidad”<sup>569</sup> una «modernidad radicalizada»<sup>570</sup>. Touraine denomina “Nueva modernidad” a la producción de este nuevo sujeto no ya basada en la actividad o funcionalidad dentro del sistema económico-social, sino en las orientaciones culturales, que identifica con el reconocimiento de la otredad en el mismo Sujeto, como constitutivo de él<sup>571</sup>.

Tal como lo ha analizado Agnes Heller, en el contexto de las movilizaciones contemporáneas, el «etnicismo», toma preponderancia biopolítica, puesto que canaliza « conceptos y movimientos que se centran sobre la diferencia como categoría principal de la política »<sup>572</sup>. Las políticas de la etnia, como las del sexo y de la raza, transportan definiciones esencialistas de sujeto<sup>573</sup> y expresan la producción de cuerpos biopolíticos, y en ella, el ejercicio de poder soberano.

---

<sup>567</sup> Citado en Katzer, L. *hacia una antropología de la biopolítica*, 2018, p. 242.

<sup>568</sup> Parte de este apartado se encuentra publicado en el artículo de mi autoría “Colonialidad/modernidad como matriz de subjetivación étnica lecturas desde la crítica biopolítica, el pensamiento de la comunidad y la deconstrucción” (2017) *Revista Intersticios de la política y la cultura*, pp. 143-184.

<sup>569</sup> Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, 1997 [1996].

<sup>570</sup> Ortiz, R. “Modernidad-mundo e identidad”, 1996.

<sup>571</sup> Touraine, A. *Crítica de la modernidad*, 1994 [1992].

<sup>572</sup> Heller, A. y Puntischer R-M, S. *Biopolitics. The politics of the body, race and nature*, 1996.

<sup>573</sup> Fassin, D. “Biopolitique”, 2004, pp. 176-179.

El proceso de anexión de la cultura como objeto de la política social ha sido descrito por Boccara<sup>574</sup> como constitutivo de una etnogubernamentalidad, ya que al tomar la cultura como objeto fundamental de la política social, el Estado tiende a penetrar con mayor profundidad en los micro-espacios de la sociabilidad indígena. Sobre la base del nexo entre nacionalidad y nacimiento, la formación discursiva etnogubernamental produce como legítima la categoría de sujeto de derecho intercultural, propiciando la movilización en acciones colectivas de categorías definidas cada vez más por un “origen” o una “pertenencia”<sup>575</sup>. Se configura, de tal forma, un patrón de legitimidad para la proliferación de identificaciones múltiples y heterogéneas, para la producción de sentidos de pertenencia o comunalizaciones sobre la base de orientaciones culturales y de reivindicaciones de derechos diferenciados en función del grupo<sup>576</sup>. Según Kymlicka los derechos diferenciados en función del grupo resultan de pactos o acuerdos históricos, asignan derechos individuales y poderes políticos en función de la pertenencia de grupo<sup>577</sup>. Tales derechos son para el autor derechos colectivos reivindicados por los grupos étnicos y circunscribe a los derechos poliétnicos (como lo es el derecho a la tierra reclamado por los indígenas), los derechos de representatividad y los derechos de autogobierno. Como derechos diferenciados, constituyen entonces, formas de ciudadanía diferenciada. Siguiendo a Kymlicka, en la medida en que implican la incorporación a la “comunidad nacional” no sólo en calidad de individuo sino también a través del grupo, tales derechos constituyen “formas de ciudadanía diferenciada”. Así, la producción jurídico-política de territorios indígenas constituye el reconocimiento de un derecho colectivo en función del grupo. A partir de una reestructuración del contenido de lo autorizado en el espacio público, se delimita un marco social que posibilita la apertura de un campo político en el cual configuraciones étnicas diferenciadas adquieren autoridad y legitimidad, -respecto tanto a la posición como al contenido de sus relatos- para instalar públicamente sus modos de producción histórica, expresiones e iniciativas diferenciadas. Ahora bien, la demarcación jurídico-política de territorios étnicos, en términos de derecho diferenciado en función de la filiación cultural en tanto grupo, es efectivizada sólo sobre la base condicional del nexo entre nación y nacimiento. Es decir, aquellos “otros” extranjeros, no “originarios” a la nación, quedan excluidos de este derecho.

Entendemos que el régimen de poder de la etnogubernamentalidad incluye tanto la penetración en los espacios de socialización indígena como también la capitalización de sus actividades y por

---

<sup>574</sup> Boccara, G. "Chile y 'sus' pueblos indígenas. De la invisibilización-subalternización del indígena a la nueva conquista espiritual de las fronteras del capitalismo globalizado (siglos XIX-XXI)", 2007.

<sup>575</sup> Katzer, L. "Razón gubernamental, biopolítica y mecanismos de capitalización de la praxis indígena en mendoza", 2012.

<sup>576</sup> Kymlicka, W. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, 1996 [1995].

<sup>577</sup> Ídem.

ende, el cuidado de su salubridad. Es decir, implica el ejercicio de una bio-política sobre los indígenas, ya no en términos de dejar morir sino en términos de hacer vivir. La etnogubernamentalidad construye como principio administrativo hacer vivir al indígena, garantizar la maximización de su productividad “ancestral” y por ende garantizar su salubridad. En este sentido, podemos definir como razón etnogubernamental a aquella que delimita por objeto de administración a la población indígena, y cuya actividad, productividad, salud y circulación, es regulada, inspeccionada y maximizada a través de un aparato administrativo específico, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Lejos de ser un mero organismo de asistencia técnica (tal como es definido en la legislación), el INAI es la principal institución que produce y legitima el esquema de poder etnogubernamental. En nuestro país la figura de “comunidad indígena” corporizada en asociación civil, se adosa a la población como mapa de control y objeto de la razón etnogubernamental. Hemos definido como régimen etnogubernamental al proceso textual y organizativo mediante el cual y a través de la articulación de un conjunto de instituciones, procedimientos y saberes, el aparato estatal pasa a regular sus mecanismos de utilización de los recursos y formas de sociabilidad, residencia y trabajo como a delinear nuevas formas de incorporación, control y reordenamiento político de la población indígena, en función de maximizar su productividad<sup>578</sup>.

El léxico conceptual a través del cual es organizado el campo del indigenismo es sintácticamente el oposicionismo, y semánticamente el nexos negativo entre comunidad/naturaleza, sociedad/civilización y derecho/comunidad. Hay una negación de la *communitas* indígena, y en la definición de políticas indigenistas se pone en movimiento y actuación todo un aparato inmunitario cuyo léxico sólo otorga legitimidad a formas apolíticas de identidad, en la medida en que se halla destinado a protegerla del potencial conflictivo que la acecha. Con el léxico bio-médico que arrastra el lenguaje jurídico propio del horizonte moderno del biopoder, se identifica la asociación (la comunidad indígena) con cuerpo político: la asociación como sumatoria de individuos, el cuerpo como sumatoria de miembros unidos por un interés común y encarnados en el representante/presidente/cabeza. Una superposición de léxicos cuya importancia radica siguiendo a Esposito, en su consecuencia inmunitaria. Se trata de poner en funcionamiento categorías y mecanismos inmunizadores, es decir, categorías y mecanismos que protejan de la ramificación de contagios/contaminaciones y garanticen la productividad de la vida simultáneamente.

Las categorías políticas que definen la etnogubernamentalidad se inscriben en el horizonte

---

<sup>578</sup> Katzer, L. “Razón gubernamental, biopolítica y mecanismos de capitalización de la praxis indígena en mendoza”, 2012, p. 187.



semántico del biopoder y de la lógica inmunitaria. En esta fórmula, la identidad política, en la forma de persona jurídica se reconoce en la propiedad común, ya sea de una nacionalidad - cuando se trata del Sujeto-nación-, ya sea de una “herencia cultural” - cuando se trata de las “comunidades indígenas”-. Sobre la base de un concepto de política como técnica, en ambas formaciones discursivas, el asociacionismo se instituye como el principio de producción de ciudadanía, como el fundamento político de incorporación estatal de la población indígena. Así, la pluralidad queda subordinada, mediante un contrato, a la mediación institucional, a una persona. A la persona-Estado se le anexan hoy las personas-comunidades indígenas. En una y otra operación, lo que define al sujeto es la propiedad común – ayer, la nacionalidad, hoy la diversidad- Dice Derrida:

“Aunque nunca tuve nada contra la institución, ya sea en la escritura o el pensamiento, en la enseñanza o en la investigación, en la vida pública o privada, siempre me gustó la contra institución, ya fuera del Estado o precisamente a-contra estatal [...]. La ironía es que la institución por excelencia, el Estado, termina siempre reconociendo a las contra-instituciones y ése es el momento en que, elegidas, escogidas o confirmadas, se vuelven orden y legión”<sup>579</sup>

Cuando se configuran como individualidades, las “presencias” de “alteridad” reinscriben el modelo de subjetividad colonial/moderno- el modelo del “ser-con”- en el terreno de la etnicidad. “Diferencia cultural” “subalterno”, “otro”, “alternativo”, “paradigma otro”, “dinámica del subalterno”, “autogobierno”, “autogestión” son todas ellas nociones que cuando se implantan como unidades soberanas corren el riesgo de clausurar y ocluir diversas expresiones y modos de vida, volviendo a reinscribir la diferencia-como-colonia bajo nuevos mantos.

Como hemos visto en capítulos anteriores, la configuración de la diferencia-como-colonia constituye la diferenciación de lo viviente, la diferenciación personal de la vida humana, su localización, organización, individualización y administración calculada. Una modalidad que responde al paradigma biopolítico/colonial. En este paradigma de la razón económica y la lógica del interés rige el principio de conducir la vida hacia formas que la maximicen (productivamente), rige el principio de la colonización de la vida, de las poblaciones vivientes y de su sujeción/atadura a formas de subjetivación que individualizan cuerpos productivos, homologados/atados a patrones identitarios específicos, vueltos “pertenecientes” a conjuntos que se creen disponibles para ser apropiados. **La subjetividad así entendida es esa que se eventualiza dentro del orden del**

---

<sup>579</sup> Derrida, J. *Discurso de recepción de la Legión de Honor*, 1992, p. 541.

**cálculo, del orden del derecho, de las estructuras/ataduras conceptuales/referenciales, de las formas institucionales, de la comunalización, de la individualización orgánica, de los aparatos, de la normatividad, de la convención, de la institucionalización, del contrato, del reglamento, del estatuto/regla (institucional), de la certificación, de la legitimación.**

En una dirección completamente diferente tanto de los comunitarios como de los liberales pluralistas, el pensamiento de la comunidad apunta por un lado a desnaturalizar y deconstruir la idea de “común” de comunidad política como asociación, como por otro, a desactivar los dispositivos inmunitarios que la delimitan. Una desactivación que nos permite ser plurales, no excluyentes, orientándonos hacia formas de vehiculización para que todos los puntos de vista puedan expresarse, para que todas las expresiones de lo común puedan visibilizarse y legitimarse. Cuestión que trataremos en el capítulo siguiente.

## CAPITULO VI. ANTROPOLOGÍA DE LA VIDA (EN-COMÚN). LA PERVIVENCIA ESPECTRAL “ENTRE” LA ANIMALIDAD, EL NOMADISMO Y EL DESIERTO

La vagina de la ogro se convierte en un erizo, sus senos en piñones y bellotas, su panza, en otros granos<sup>580</sup>.

### Repensar lo viviente

Tal como ha señalado Michel Foucault “vida” no es un concepto científico sino un indicador epistemológico que posibilita la clasificación y la diferenciación. Y es la intensidad y espesor de lo vivo la arena sobre la cual se producen los antagonismos y diferenciaciones. Esposito en *Bios* sostiene que en cuanto tal no pertenece ni al orden de la naturaleza ni al orden de la vida, sino que se inscribe en la matriz móvil de su articulación, es decir, no la puede ontologizar como pura vida ni historizar por entero. Pensar filosóficamente la vida, continúa Esposito [y nosotros aquí agregamos pensar también etnográficamente la vida] hace de ésta el horizonte de pertinencia de la filosofía [y de la etnografía y la antropología] significa revertir el paradigma cientificista que la despoja de subjetividad, a la vez que impugnar su reducción a mera materia, a vida en bruto.

**La biopolítica es el umbral de reflexión sobre los modos en que se constituye y produce la subjetividad y la comunidad desde la estructuración de lo viviente.** Esto es la cuestión de qué se concibe como humano, cómo se diferencia y se clasifica a lo viviente, mediante qué criterios. **La biopolítica afecta a los modos en que lo viviente se expresa, distribuye y se reconoce; afecta el orden de lo visible, lo perceptible y lo reconocible.** Tal como señala Agamben, en *Lo abierto*, sobre el terreno de la *zoe*, de la nuda vida, animales y humanos quedan entramados a partir de distribuciones políticas. La biopolítica implica un régimen de soberanía entre vidas reconocibles, expresables, identificables, individualizables y vidas irreconocidas, invisibilizadas, no expresadas, entre vidas protegidas y vidas desamparadas, abandonadas, que se dejan morir; entre bios y zoe, entre persona y no-persona o impersona. En estas vidas irreconocidas, invisibilizadas, no expresadas, desamparadas **identificamos las vidas étnicas nómades, las vidas desérticas así como el propio vivir animal de la humanidad.** Desde este umbral pensamos la cultura/etnicidad, desde las articulaciones entre vida, historia y poder, porque la cultura precisamente es, siguiendo a Nietzsche, cierta coincidencia unánime entre vivir, pensar,

---

<sup>580</sup> Levi-Strauss, C. *La pensée Sauvage*, 1962, p. 170.

sentir y querer. Es vivencia, comportamiento conducido. Por ello su abordaje no puede estar desligado de la biopolítica.

Gabriel Giorgi en *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica* habla de biopolíticas en plura<sup>581</sup> de la misma manera que Keck<sup>582 583</sup> sostiene la necesidad de desencializar el concepto y entenderlo como una configuración histórica que va modificando los elementos que la componen. Giorgi muestra textualidades a través de las cuales el animal se revela como un signo político. Las biopolíticas definen formas de vida y horizontes de lo vivible, sostiene el autor, y en esos horizontes la vida animal anuda modos de hacer visible cuerpos, materialidades y relaciones entre materialidades, disloca presupuestos naturalizados sobre la especificidad de lo humano, problematizándolo como evidencia y ontología. Este **“animal de la cultura” como lo llama, explora clasificaciones, lógicas de alteridad, ordenes de individuaciones –palabra de Ranciere- , otras biopolíticas**. Entre estas lógicas, como vimos en el capítulo III, se encuentran las clasificaciones y oposiciones modernas de los “seres naturales”, las razas, las etnias, el cosmos, así como la propia distinción entre naturaleza y cultura, entre humanos y no humanos. Pensar sobre las configuraciones del biopoder nos ubica en alguna medida en el problema lévi-straussiano de cómo cada sociedad clasifica a la naturaleza y concibe la relación entre los seres humanos y las demás especies naturales: el problema central antropológico de la relación entre naturaleza y cultura, entre animalidad y humanidad y entre afectividad e intelectualidad (Lévi-Strauss, 1980; Keck, 2008, 2009).

La oposición entre naturaleza y cultura ha sido cuestionada por Derrida desde *De La grammatologie*. Dice Derrida en *De quoi demain*<sup>584</sup> que **différance no es ninguna distinción, esencia u oposición sino que es “huella viviente”**, y que como tal, envía a la problemática de la animalidad. En este sentido René Major señala en la introducción a Derrida *Pour les temps a venir* que **“la crítica deconstructiva de la oposición naturaleza/cultura es la condición de toda intervención política, de toda decisión inventiva, de toda transformación, yo diría de toda revolución política”**<sup>585</sup>.

Mientras que *Bíos y Zoe*, dos formas de nombrar la vida, se traducen indistintamente como “vida”,

---

<sup>581</sup> Giorgi, G. *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*, 2014, p. 40. También hace referencia la discusión de Fabián Ludueña Romandini, privilegiando la noción de zoopolítica

<sup>582</sup> Keck, F. “L’affaire du lait contaminé”, 2009.

<sup>583</sup> Keck, F. “Risques alimentaires et catastrophes sanitaires. L’Agence Française de Sécurité Sanitaire des Aliments, de la vache folle à la grippe aviaire”, 2008.

<sup>584</sup> Derrida J. y Roudinesco, É. *De quoi demain... Dialogue*, 2009 [2001].

<sup>585</sup> Major, R. *Derrida. Para los tiempos por venir*, 2013 [2008], p. 28.

Derrida, retomando la idea de Agamben de *Homo sacer*, revisa esa indistinción para afirmar que desde los griegos, y fundamentalmente en Aristóteles la distinción es clara: vida desnuda, vida nuda (*zôê*, para Agamben) común a todos los vivientes y la vida calificada como vida individual o grupal (*Bios*)(que es vida politizada, forma de vida o arte de existencia en Foucault)<sup>586</sup>. Es en este sentido que Agamben prefiere hablar de zoo-política. Dice Derrida, lo que Agamben y Foucault entienden como una especificidad moderna (la politicidad de la vida desnuda, el *Bios*) ya se encuentra relativamente formalizado en Aristóteles, para quien la vida desnuda del hombre es política. Entonces, dice Derrida, no es que no haya un nuevo bio-poder, sino que sugiere que el bio-poder o el zoo-poder no es nuevo. La estructura bio-política o zoo-política está en Aristóteles y allí se inaugura el debate. En esta línea Roberto Esposito le da continuidad al debate en *Bios* reafirmando que una vida totalmente natural, sin técnica, sin política es inconcebible, que no se puede hipotetizar una relación exclusiva entre vida y política, proponiendo como tesis que la especificidad de la biopolítica moderna, que el nexo entre biopolítica y modernidad reside en el paradigma inmunitario de protección negativa de la vida (biocracia del siglo XX). Y se pregunta ¿debe entenderse que la vida gobierna la política o que la política gobierna la vida? Se trata de un gobierno de o sobre la vida? Esta pregunta es fundamental en la elaboración de su tesis y en esta distinción radica la distinción entre biopolítica (afirmativa) y biopoder (negativo): una política en nombre de la vida y una vida sometida al mando de la política; una biopolítica de la vida, que produce subjetividad o una biopolítica que produce muerte, una política sobre la vida; una biopolítica productiva, afirmativa; una biopolítica negativa, mortífera (tánatopolítica)<sup>587</sup>. Para Derrida la distinción *bios/zoe* es inconsistente, y en la lectura de Ludueña, Derrida se distancia por ello de Agamben, en la idea de una *zoe* primaria apolítica y un *bios* como vida calificada de la política. Según Ludueña, para Aristóteles la sustancia misma del hombre es una existencia biológica politizada, por ello para Derrida no habría que utilizar el término biopolítica sino zoopolítica. Para él también Heidegger, Foucault y Agamben olvidan el papel central de Platón<sup>588</sup>. El otro punto en que Derrida se distancia es en la afirmación de que la vida animal humana comienza con la politización de la vida: para Derrida esta tesis implica desconocer lo que hay de político en la animalidad.

Sea cual fuere la perspectiva que se asuma lo cierto es que en la perspectiva de la epistemología

---

<sup>586</sup> Derrida, J. *Seminario La bête et le souverain*, 2008 [2001-2002].

<sup>587</sup> En este punto tomamos cierta distancia de Roberto Esposito porque parece oponer la producción de subjetividad a la producción de muerte. Si seguimos a Derrida, e incluso seguimos el mismo argumento de Esposito, producir subjetividad precisamente implica en su misma definición producir muerte, destrucción, aniquilación inmunitaria. El otro punto que nos distancia también es su afirmación de que la biopolítica es lo que no-es soberanía. Esposito, *Bios*, 2011 [2004], p. 55.

<sup>588</sup> Según Ludueña, Platón y Aristóteles son los verdaderos pensadores de una zoopolítica.

de la zoopolítica positiva, la distinción entre humano y no humano se borra, no es tan nítida, se mezcla. Coincide con la idea de lo que Bruno Latour ha llamado los “cuasi-objetos”, “cuasi-sujetos” (no la cosa-en-sí, ni el sujeto-en-sí) o “colectivo-red-margen”, es decir, lo que está entre medio de las oposiciones naturaleza-sociedad, lo que denomina “híbridos”, los colectivos naturalezas/culturas, que mezclan entidades humanas y no humanas. **El autor entiende esta epistemología como pre-moderna<sup>589</sup>. Nosotros identificamos esta epistemología con la epistemología nómada/desértica.**

**Una perspectiva tal nos obliga a repensar los nexos entre cultura, política y vida, entendiendo que la cultura es el umbral donde se piensa y se redefine la biopolítica,** es decir los nexos entre la vida y la política. Así como el umbral donde elaborar alternativas a la matriz biopolítica de las distribuciones normativas, como insiste Giorgi. Y la pregunta biopolítica sobre el vivir, sobre le qué vive y cómo vive, implica analizar cómo se definen, potencian, protegen a nivel individual y comunitario, posibilidades de vida, como vidas viables, vivibles, dice Giorgi. El autor señala cómo ese umbral de la animalidad exteriorizado de la subjetividad política se torna terreno de discusión, subjetivación, politización; se vuelve umbral de exploración crítica porque precisamente el *bios* no responde a un mero programa biológico a la vez que excede el marco cultural que le da forma.

El punto es la búsqueda de la posibilidad de pensar la vida no por oposición a la naturaleza, por lo que no-tiene-de-animal, por lo que domina a su animal sino en su reunificación con la animalidad, sin que esta sea reducida, determinada y confinada a leyes entendidas como puramente naturales, como algo externo al sujeto, como objeto de dominio y control de un sujeto. Tal como afirma Nietzsche en *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida* «el pueblo al que se le reconoce una cultura debe ser en toda su realidad algo viviente y único y no separarse tan miserablemente en interior y exterior, en contenido y forma<sup>590</sup>. Esa unidad de la vida se llega a partir del aniquilamiento del contraste entre forma y contenido, entre interioridad y convención<sup>591</sup>. Dice así se le revela el concepto griego de la cultura como «una nueva physis corregida, sin interior ni exterior, sin disimulo ni convención, de la cultura como una unanimidad entre vivir, sentir, pensar y querer»<sup>592</sup>. Porque la cultura es por un lado un sistema de objetivación del mundo, de la vida (definición de Descola y Latour) a la vez que una configuración histórica, una configuración

---

<sup>589</sup> El autor da a entender que “pre-moderna” trata de una época o etapa que precede a otra y que devendrá luego en moderna. Por ello retomamos su idea no para referirnos a una etapa precedente a lo moderno sino a una lógica completamente diferente, a-moderna.

<sup>590</sup> Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, 1998 [1874], p. 62.

<sup>591</sup> Ídem, p. 68.

<sup>592</sup> Ídem, pp. 139-140.

de poder (Said, Foucault) que diseña programas, mecanismos de gobierno del comportamiento (Gueertz). La cultura es una configuración epistemológica, ontológica y política que a la vez marca una forma de experiencia, de memoria y una política de relación. Cada cultura implica una actitud y una forma de pensar, historizar, sentir, vivir y estar en el mundo. Articula modos de estructurar, organizar, ordenar, percibir, interpretar, intervenir el mundo físico. Por ello mismo tiene un aspecto representacional y otro vivencial.

Esto implica entender lo viviente como un campo de fuerzas e intensidades impersonales, puesto que la vida nunca es “individual” o “personal” sino que es agenciamiento y espaciamento de fuerzas e intensidades, que son **intensidades impersonales** (no pre-individuales como señala Giorgi, o pre-modernas, como se puede deducir de las reflexiones de Latour); desde este **campo los “animales de la cultura”, como refiere Giorgi, arman epistemologías, regímenes formales**. En este sentido podemos decir que *el animal de la cultura* es animalidad estatalizada, puesto que es estructuración formal de las posibilidades de vida de lo viviente.

En estas lecturas **el animal deja der una exterioridad limitante del orden social** y de lo humano para pasar a convertirse en una interioridad. Animal/humano no se leen en términos antropogénicos. Desde este lugar teórico se pretende que el animal sea el vértice de la imaginación de lo político, porque lo animal no se halla contrapuesto a humano sino que lo atraviesa de nuevas fuerzas. El sujeto no es escindible de la raíz viviente, nunca desata su liga con lo viviente, no se encuentra separado de la facticidad de la vida; es un ser viviente humano.

Como dice Esposito en *Bios*, son las líneas de una biopolítica afirmativa por venir, posible si se la desliga del paradigma inmunitario (que es desestructurador del *munus*, de lo común). Aquella biopolítica (o zoopolítica) para la que **la animalidad no anula la vida social, la política, la propia humanidad, aquella que no entiende que lo humano debe inmunizarse de su animalidad constitutiva**. Al respecto señala Derrida “habría que pensar la vida a partir de la herencia, y no la inversa”<sup>593</sup>. Que la relación con nuestra animalidad constitutiva se describa de otro modo, no como algo exterior a lo humano. Porque la vida es desde siempre política, si por política no se entiende, dice Esposito, una mediación neutralizadora de carácter inmunitario sino la modalidad originaria en que lo viviente es o en que el ser vive. Una biopolítica afirmativa entendida en la lectura de Esposito más como vitalización de la política que politización de la vida. Esto es, vida en su sentido más abierto, originario e intenso de *communitas*; vida desde su propia condición estructural, la condición de *communitas*, de resto y de perviviente. Vida no sometida a ningún

---

<sup>593</sup> Derrida J. y Roudinesco, É. *De quoi demain... Dialogue*, 2009 [2001], p. 16.

presupuesto sino ligada a la política y su poder constitutivo, a su potenciación; vida en toda su extensión e intensidad; vida en su fluir por cuanto su potencia expansiva reside y es proporcional a la intensidad y a la frecuencia de la circulación.

De esta manera buscamos ensayar nuevos modos de hacer reconocibles corporalidades otras, sentidos del devenir animal (deleuzeano-guattariano) desde saberes y tradiciones que impugnan las oposiciones modernas y la ontología de lo humano, como son las filosofías deconstructivas y los saberes nómades indígenas. Una zoopolítica desde las que se piense lo viviente, lo comunitario, la vida-en-común de otro modo, una reconfiguración de lo común y la comunidad. Se trata de **hacer visible lo vivo en toda su intensidad, extensión y espesor**, de transformar lo vivo en una nueva visibilidad y evidencia. Se trata de atender a los modos infinitos de una dinámica, una estructura, una sustancia que ni subyace ni trasciende sino que se expresa en su irreductible multiplicidad. Se trata, siguiendo a Giorgi, de hacer visible el animal en la cultura y desde allí “una regla de la visibilidad de los cuerpos en general”<sup>594</sup> <sup>595</sup>. Esto implica apuntar a otros vocabularios y semánticas en los cuales lo viviente (y en ello, la misma etnicidad) no es materia objetivable/localizable/individualizable sino el campo abierto y contingente del devenir; como línea de agenciamientos múltiples; y así perfilar otras configuraciones de lo viviente, ya no desde la “diferencia” (la diferencia-como-colonia) sino desde lo múltiple, desde políticas múltiples, no antropocéntricas de lo común. Esto es, apostar a una comunidad despojada de rostro antropocéntrico y abrirla a nuevas vinculaciones con fuerzas, extensiones e intensidades de lo viviente; una epistemología alternativa sobre lo común y la relación con lo viviente, que es otra forma de sensibilidad y política: la epistemología nómade/desértica. Una epistemología zoopolítica orientada a colocar la política, el saber y la historia al servicio de la vida.

## **Vida y comunidad**

La pregunta por lo humano, por la condición humana, por la vida humana, es la pregunta por la vida-en-común. Como señalábamos en el primer capítulo, la deconstrucción no es solo separar, desligar, sino también una manera de estar juntos. Es decir, la deconstrucción es cierta manera de vida-en común.

La reflexión sobre el vivir en común, es una reflexión sobre lo diverso, sobre la singularidad de lo

---

<sup>594</sup> El autor hace una distinción entre “animal de la cultura”, “cultura de los animales” y “animal en la cultura”, es decir el animal vuelto inteligible.

<sup>595</sup> Giorgi, G. *Formas comunes*, 2014, p. 74.



múltiple, sobre los agenciamientos. Para Deleuze<sup>596</sup> la diferencia no es lo diverso, lo diverso es lo dado, y la diferencia (la diferenciación, la producción de un acontecimiento) es aquello por lo que lo diverso-dado es dado. Es la que afirma según él la intensidad de lo diverso. Por eso dice que decir “diferencia de intensidad” es una tautología, puesto que la intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible, por eso refiere a la “intensidad” como diferencia. Y lo diverso es este advenimiento imprevisible e incalculable del otro, esta alteridad radical, la cual constituye la singularidad del acontecimiento, o la idea de acontecimiento como singularidad, indisociable, indicotomizable ni reductible a individualidad presente, ni ha hecho ni a representación. Es decir, **la deconstrucción es cierta manera de vida-en común**, que nosotros identificamos con el pensamiento nómada y desértico.

Ahora bien, esta diversidad se ve obturada, ocluida, clausurada. Hay formas de vida no legítimas, no reconocidas, invisibilizadas, espectrales (en tanto huellas) del ser-devenir. Tal como desarrollamos en el capítulo III, el pensamiento dicotómico que caracteriza el léxico moderno político/filosófico/antropológico, atomiza los diversos constitutivos del ser-devenir humano en la categoría de “persona”. Para Esposito “persona” se convierte en el umbral a través del cual lo « genéricamente » viviente adquiere significaciones determinadas colocándolo en otro status, en otra categoría, particularizándolo. Siguiendo este planteo, recuperamos dos tesis como fundamento del análisis: 1) la universalización del dispositivo de la persona como umbral a través del cual algo « genéricamente » viviente es particularizado, es un fundamento naturalizado y poco interrogado; 2) no hay un principio de escisión ontológica universal entre la naturaleza y la cultura. Esa separación es manifestación de un particular sistema de objetivación del mundo, el moderno occidental<sup>597</sup>. Y anexamos a estas dos tesis, una tercera que es que tampoco hay un principio universal de la mutua exclusión entre la variabilidad potencial de formas de comportamiento y la posibilidad de la costumbre. Esa exclusión es una construcción particular, la occidental.

En este sentido retomamos la reflexión de Bruno Latour<sup>598</sup> y Philippe Descola<sup>599</sup> acerca de la crisis de la oposición naturaleza-cultura y su insistencia en la idea de naturaleza como construcción cultural, lo cual para este último autor supone que la cultura construye a partir de materiales que le son ajenos, y a los cuales filtra, codifica, los reorganiza, le asigna propiedades. Para Descola, la Naturaleza en tanto construcción cultural, es un «otro».

---

<sup>596</sup> Deleuze, G. *Différence et répétition*, 1968.

<sup>597</sup> Descola, P. “Par-delà la nature et la culture”, 2001.

<sup>598</sup> Latour, B. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, 2007 [1991].

<sup>599</sup> Ídem.

La multiplicidad de formas de organización de lo viviente puede ser leída en términos de lo que Roberto Esposito ha llamado el “pensamiento impersonal” o de “la tercera persona”. Esposito nos llama a situarnos en el plano radicalmente impersonal, de la inmanencia de la tercera persona. Nos llama a sustraer a la vida del dominio de la persona y reconducirla al ser singular e impersonal de la comunidad. Porque la vida dice, nos atraviesa como lo más impersonal y singular, dado que escapa a nuestro control y es irreductible a alguna absoluta unicidad.

El pensamiento de la comunidad, la filosofía de lo impersonal y la espectrología buscan explorar los dominios de lo común en los intersticios, los huecos, los restos. En esta semántica, “Común” no es el opuesto de diferenciado, como tampoco coincide ni con propiedad disponible/habitable ni con individualidad presente. Todo lo contrario. Es lo perfectamente diferente/diverso al acecho. Idea que Blanchot comienza a instalar en la obra *Aquel que no me acompañaba* (1953):

“De esta proximidad estoy también como separado, en esta separación es donde estamos cerca”, juntos, sin vínculos, inmóviles y errantes a la vez (...) “en esta sonrisa empieza a disolverse su envoltorio protector y en esta disolución penetra una luz que está más cerca de mí, más humana”<sup>600</sup>.

En *La comunidad inconfesable* Blanchot sostiene que “la comunidad no es el lugar de la soberanía. Es lo que expone, exponiéndose”<sup>601</sup>. Desde la articulación de una ecología social, mental y ambiental, Felix Guattari en *Les trois écologies*<sup>602</sup> también plantea la idea de ser-en-grupo por fuera de la economía del interés y del provecho. En estas perspectivas la comunidad es una unión que se realiza sin realizarse, una comunidad desobrada, de la desobra, sin “obra” comunitaria, afirma Jean-Luc Nancy, algo que nos hace cierto eco de la “comunidad negativa de los que no tienen comunidad” (divinidad acéfala) de George Bataille, de la “comunidad abierta, infinita, sin comunidad, aquella que deviene desde el gasto improductivo, por el derroche sin cálculo y sacrificio sin beneficio, por el éxtasis agonístico”<sup>603 604</sup>.

---

<sup>600</sup> Blanchot, M. *Aquel que no me acompañaba*, 1953, p. 73.

<sup>601</sup> Blanchot, M. *La comunidad inconfesable*, 1983, p. 29.

<sup>602</sup> Guattari, F. *Les trois écologies*, 1989.

<sup>603</sup> Para Roberto Esposito, Bataille quiebra definitivamente con la dialéctica pérdida/reapropiación inspirándose en Nietzsche. Su lectura es que los límites de la vida del hombre coincide con los límites que lo separan de la vida de los demás. De modo que él, para asegurarse la supervivencia individual, está obligado a defender esos límites (que no es más que la negación de la muerte). Pero su experiencia no se agota allí, sino que se entrecruza con una pulsión opuesta de romper con esos límites. Entonces se crea una situación paradójica en la que el hombre desea lo que teme: perder los límites que lo hacen “ser” movido por la nostalgia por su estado precedente de no-ser individual, de ser-comunal. La vida no es sino el deseo (de comunidad) pero este deseo se configura como negación de la vida, en tanto confronta los límites que aseguran la supervivencia. De este modo, continúa, para Bataille,

*Communitas* refiere a la condición humana de alteridad en cuanto a formas plurales de vida que, siendo capturadas en formas de institucionalización moderna o excluidas de las mismas, quedan, en lenguaje de Derrida, “espectrales”. Tal reconocimiento señala la idea de representatividad como expresión de una voluntad general o de un punto de vista universal, ya sea en un Estado-nación, ya sea en una “comunidad indígena”, como ficticia. En este sentido, retomamos la categoría propuesta por Nancy<sup>605</sup> de *sociación* para distinguirla de “asociación” (contrato, agrupamiento conjunto de individuos unidos por una “propiedad común”) y definirla como nuestra condición de ser-en-común, como *communitas*. La comunidad es condición humana en tanto condición de lo viviente, una condición que precisamente las prescripciones del lenguaje civil termina anulando.

Con “communitas”, Roberto Esposito<sup>606</sup> se ha referido al conjunto de existentes humanos a los que une no una propiedad, sino un deber, una deuda; existentes ligados por una falta. Lo que tienen en común, lo que los hace comunidad, es una carencia, una ausencia: el no pertenecer a la referencia, el no asimilarla como una propiedad constitutiva. Lo común estaría dado por lo impropio, por la des-apropiación. Y lo impropio no es otra cosa que “lo otro”. Lo que los hace común es su común no- pertenecerse. De este modo, afirma Esposito, no debe entenderse a la comunidad como un cuerpo, una fusión de individuos que de como resultado un individuo más grande; tampoco un lazo colectivo que une a individuos previamente separados. La comunidad no es la multiplicación del sujeto individual sino más bien su disolución, su exposición al exterior, su exposición al otro, la conexión del sujeto con lo que no-es. El sujeto como Otro, expone y es exposición de una figura de comunidad no ya como propiedad común de un agregado de sujetos - propietarios de sí mismos a su vez- sino como exteriorización de los mismos. Esta figura de comunidad aparece como el resultado de la deconstrucción de la noción moderna de sujeto: la comunidad como sujeto en su ser común con el otro, como subjetividad exteriorizada.

La irrepresentabilidad histórica de la comunidad se halla desde el inicio en el centro de la perspectiva impersonal. Lo que delimita lo político de la comunidad es su carácter de irrepresentabilidad. Con ceder sólo alguna de sus partes a la representación, la comunidad desaparece, por inmanencia o trascendencia. Desde tal perspectiva, **comunidad no es poner en relación lo que es sino el ser mismo como relación. La comunidad antecede a toda forma**

---

la comunidad es el asomarse a la muerte; nos acomuna el común destino de muerte

<sup>604</sup> Esposito, R. *Communitas. Origine e destino della comunità*, 1998.

<sup>605</sup> Nancy, J-L. “Conloquium”, 2003 [1998].

<sup>606</sup> Esposito, R. *Communitas*, 1998.

**de categorización adscriptiva, a toda forma de comunalización.** La existencia humana es comunitaria, es comunal. La comunidad lejos de ser el opuesto del sujeto constituye su condición y efecto. Esto vale también para las “comunidades étnicas”, constituidas en “personas jurídicas”. Es decir, la etnocomunalización es irreductible a la *communitas*; la otredad es irreductible a la mismidad: no hay "si mismo" que no sea "otro de si", que no esté asediado por otredades espectrales.

Según Esposito el pensamiento de lo impersonal es la posibilidad semántica de separar la persona de su efecto de separación. De pensar la vida humana por fuera del efecto de separación. En la misma lógica de lo « impolítico », lo « impersonal » no viene a ser la negación de la persona, sino su reinscripción. No es una filosofía de la contra-persona o la anti-persona, que implicaría jugar en los bordes de la misma trama oposicional, sino reinstalar la categoría en otra trama, que no la escinda de la vida más bien que la exponga a la exterioridad. La compleja relación, indica Esposito, entre lo impersonal y la persona no es de oposición, y puede ser pensada a través de la figura de una « tercera », la tercera persona. Ello no implica aniquilar a la persona sino reinscribirla en sus confines lógicos y gramaticales. El pensamiento impersonal delimita un horizonte semántico que busca reunificar las dicotomías forma/fuerza, modalidad/sustancia, *Bios/zoe*, naturaleza/cultura. Si la persona ha sido el cauce por el que se han organizado y fundamentado las relaciones de dominación entre los hombres, señala Esposito, la posibilidad de emancipación radicaría en convertirla por inversión en la modalidad de lo impersonal. De igual manera afirma Weil, solo a través de lo impersonal es dado exigir justicia, que no es lo mismo que derecho puesto que éste concierne a la persona en cambio la justicia remite a lo impersonal, a lo anónimo<sup>607</sup>.

La tercera persona no coincide con el sujeto de una acción, sino una acción sin sujeto «o coincidente con él en la impredecibilidad del acontecimiento»<sup>608</sup>. La figura de la tercera persona es la vida. Así, en la inmanencia se derriba la división personal que ha dividido al sujeto de la masa corpórea. Se trata entonces no de pensar al sujeto como receptor neutral y pasivo del acontecimiento, sino más bien de identificarlo con el acontecimiento. Sujeto como acontecimiento no eventual.

Lo impersonal, la tercera persona, dice Esposito, no es lo opuesto a la persona sino algo de ella que bloquea el mecanismo inmunitario que introduce al «yo» en la esfera inclusiva y excluyente a

---

<sup>607</sup> Esposito, R. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, 2009 [2007], p. 147.

<sup>608</sup> Esposito, R. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, 2009 [2007], p. 30.

la vez del nosotros. «yo» «tu» «nosotros» conforman diadas que nunca pueden referirse a una realidad exterior sino que adquieren sentido sólo en referencia a lo que el acto de habla designa: yo es la persona que designa la actualidad del discurso contenido en el yo, solo en referencia a sí mismos y al espacio-tiempo delimitado por la enunciación; es decir, refieren a lo presente, y solo a lo presente-representado por esa persona. En la diada yo/tu, lo que circula es el rol del sujeto, puesto que sólo el que enuncia de sí mismo «yo» puede ocupar el lugar de sujeto, hasta que el otro lo desubjetiva, y pasa a ocupar el Yo, el lugar del sujeto. Y en su propia definición-enunciación, su subjetivación, está implícita la desubjetivación del otro. En cambio la característica de la tercera persona es precisamente su condición de ajenidad, exterioridad, de no persona, puesto que no necesita de un otro, para referenciarse; escapa a la dialéctica subjetivación/desubjetivación, a esa relación de intercambio referenciado sólo en la actualidad y en el contexto espacio-temporal de su ejecución.

La tercera persona siempre remite a algo o a alguien no localizable, individualizable, esta o aquella «persona»; su ámbito de sentido, es, como el espectro, la ausencia, la no-presencia, ni en tiempo ni en representación. «El», «ellos» son esos que están ausentes. La tercera persona es por tanto no personal, es la más plural, la única realmente plural. Plural no quiere decir no-singular, puesto que precisamente su singularidad radica en su pluralidad. Ser ambos al mismo tiempo, singular y plural, derriba la oposición trascendental tradicional, es su modo de singularizarse, su modo-de-ser-en-común. Por su grado de anonimato, la tercera persona se halla por fuera por completo de la semántica de la subjetividad. Configura una trama de relaciones policéfalas y anónimas. Es la trama de lo no-relacionado, lo no-vinculado, lo impersonal.

En el arco de una temporalidad bifurcada rizomáticamente entre un pasado nunca acabado y un futuro por venir, es que, siguiendo a Esposito «cada acontecimiento supone, él puede liberar, el poder acontecimental que aquél encierra»<sup>609</sup>. Así el autor nos invita a leerlo en clave de «actor», éste representa, interpreta, reproduce, algo que nunca está presente. El acontecimiento, impersonal por definición, nunca coincide con un sujeto enunciativo sino con el despliegue de enunciados. El sujeto no es el autor del acontecimiento, sino que éste hace al sujeto, el sujeto como acontecimiento. Dice Esposito, si la persona ha sido el cauce por el que se han organizado y fundamentado las relaciones de dominación entre los hombres, la posibilidad de emancipación radicaría en convertirla por inversión en la modalidad de lo impersonal. Esta idea yace también en los enunciados de Foucault en *L'arqueologie su savoir*, a propósito de lo cual, Esposito señala «Michel Foucault no fue una persona, sino más bien un campo de fuerzas en conflicto, un

---

<sup>609</sup> Ídem, p. 205.

conmutador de acontecimientos sin nombre, un movimiento de exteriorización dulce y violento»<sup>610</sup>  
Hay sujetos, pero son partículas, como dice Deleuze, que se mueven, circulan en la intersticialidad móvil; los sujetos son derivados de este tumulto, de este torbellino.

Los enunciados no remiten a un sujeto dotado de poder, sino que se configuran como una multiplicidad o una singularidad múltiple que no deriva de una conciencia individual o colectiva, sino de las regularidades o modificaciones propia del campo enunciativo mismo, el campo enunciativo como un campo de fuerzas. Y un campo de fuerzas es eso, fuerzas en confrontación y tensión, fuerzas en sentidos múltiples, las unas inhibiendo, debilitando o potenciado a otras, produciendo un entrecruzamiento entre la forma de enunciación y la de la visibilidad. (Foucault, Deleuze, Esposito). No es que Foucault excluya un lugar de sujeto, sino que ese lugar puede ser ocupado por distintos sujetos, según la producción enunciativa, según una modalidad irreductible a la primera persona y conforme a la tercera. No se trata de saber quién sino el trasfondo impersonal del que surge la función enunciativa en el modo de «se dice». Aquí el sujeto es capturado por el afuera, disuelto, absorbido por el afuera. Donde el que habla, dice Esposito, es el lenguaje en la forma impersonal del «murmullo anónimo». El anonimato, la supresión del nombre en las interacciones sociales, es un modo de trasponer la experiencia de lo impersonal al ámbito político: **implica hacer política en tercera persona.**

El pensamiento de lo impersonal tiene para nosotros puntos de contacto con “el pensamiento salvaje-en estado salvaje”, así definido por Lévi-Strauss<sup>611</sup> y clasificado luego por Philippe Descola en totemismo, animismo, analogismo entendiéndolos como contrastes posibles para urdir «sobre la textura y la estructura de las cosas, estableciendo configuraciones singulares de relaciones de diferencia y de semejanza entre los seres existentes, sus propiedades, sus disposiciones y sus acciones»<sup>612</sup>. Por ello, desde el punto de vista antropológico, una referencia que no podemos omitir para orientar el análisis es la obra *La pensée Sauvage* (1962).

Para Lévi-Strauss el espíritu humano forma parte de la naturaleza. Para el autor **los mitos, los ritos, las creencias, los sistemas totémicos son “expresiones salvajes de la cultura”, son otros entre los seres de la naturaleza.** El punto que nos distancia es su lectura hegeliana de una unidad de espíritu con distintas expresiones: para el autor el pensamiento en estado “salvaje” es un “atributo”, un trazo universal del espíritu, el cual es constitutivo de la naturaleza. Al respecto, Derrida sostiene que en materia de lo viviente no hay un límite, sino muchos, que se trata de

---

<sup>610</sup> Ídem, p. 192.

<sup>611</sup> Lévi-Strauss, C. *La pensée Sauvage*, 1962.

<sup>612</sup> Descola, P. “Par-delà la nature et la culture”, 2005 [2001], p. 73.

diferentes estructuras de organización de lo viviente, que no hay un límite sino estructuras diferenciales<sup>613</sup>.

### **Poética y política del *Pensamiento Salvaje*. Exploraciones “entre” las oposiciones de Lévi-Strauss.**

Además de los esfuerzos por superar las dicotomías epistemológicas estructura/acontecimiento, ser/ devenir, Lévi-Strauss aporta en sus reflexiones sobre el pensamiento salvaje a deslocalizar la vida, como vida pura, como nuda vida, desde la fórmula del bricolage y al entender las estructuras lógicas no como estructuras trascendentales sino como sistemas que incorporan contingencias acontecimentales y por tanto estructuras que se reconfiguran. Dice Lévi-Strauss **“el sabio nunca dialoga con la naturaleza pura, sino con un determinado estado de la relación entre la naturaleza y la cultura**, definible por el período de la historia en el que vive, la civilización que es la suya y los medios materiales de que dispone”<sup>614</sup> En tal sentido trae la metáfora del bricolage, como un sistema de objetivación de la vida, que llama la “ciencia de lo concreto” para referirse al pensamiento mítico y totémico. El autor identifica la reflexión mítica como una forma intelectual del bricolage. La especificidad de dicha reflexión como del bricolage es siguiendo al autor, la de elaborar conjuntos estructurados a partir de restos, de residuos de acontecimientos de “testimonios fósiles de la historia”<sup>615</sup>.

Con todo Lévi-Strauss pone en relación a la naturaleza y la cultura; por ende las entiende como entidades separadas. Este es el punto que retoma, y del cual se distancia y reelabora Philippe Descola, proponiendo que la naturaleza es cultura, es una construcción cultural. **La premisa analítica del autor es que no hay un principio de escisión ontológica entre la naturaleza y la cultura.** Esa separación es manifestación de un particular sistema de objetivación del mundo, el moderno occidental. Así se pregunta ¿hay ya algo del ambiente natural que no esté antropomorfizado? En el mundo occidental, dice Descola, los animales domésticos tienen el estatus de persona. La «persona animal» se encuentra dotada de derechos subjetivos bajo las formas de asociación de protección animal. El animal se convierte en persona, en sujeto (sujeto animal) a partir de la portación de derechos.

Descola ha identificado en poblaciones humanas no modernas una indiferencia ante esta división/

---

<sup>613</sup> Derrida J. y Roudinesco, É. *De quoi demain... Dialogue*, 2009 [2001].

<sup>614</sup> Lévi-Strauss, C. *La Pensée Sauvage*, 1962, p. 29.

<sup>615</sup> Ídem, p. 32.

dicotomía entre lo natural y cultural, entre una naturaleza y cultura, atribuyéndole a aquélla no leyes propias diferentes de las culturales, sino características, intencionalidades, reglas y técnicas que el Occidente moderno atribuye a la humanidad, a la cultura. Así, «naturaleza» es el nombre que la modernidad occidental le ha dado a la materia entendida como exterior al hombre y objeto de su dominio. La naturaleza no tiene un sentido intrínseco, sino que su sentido se lo otorga la forma cultural, los sistemas clasificatorios, los sistemas de objetivación culturales. Para Descola, el objeto de una « antropología de la naturaleza » en tanto “antropología renovada” « no sería ya las instituciones y las prácticas clasificadas según su grado de autonomía frente a la naturaleza, sino las formas y propiedades de los diferentes sistemas posibles de relación con el entorno humano y no humano, tales como los que la etnología y la historia han comenzado a inventariar<sup>616</sup>. Su abordaje se trata de la deconstrucción de la noción de naturaleza, como categoría cultural, como categoría social e histórica. Así, entiende que la historia natural del hombre es inseparable de la historia humana de la naturaleza. Esta historia es, desde nuestra lectura, la historia de la escisión de la naturaleza respecto de la cultura, de la vida respecto de la política.

Ahora bien, hay algunos puntos de los que tomamos cierta distancia del autor: 1) él supone que la ontologización se da en todas las formaciones culturales, puesto que las ontologías, como las define el autor, son sistemas de propiedades de los seres existentes; siempre se construyen y sirven de punto de anclaje a formas cosmológicas, modelos de vínculo social y teorías de la alteridad. De lo contrario hay formas cosmológicas, modelos de vínculo social y teorías de la alteridad que prescinden de la ontologización, que no parten de ontologías. La ontologización es una operación de la cultura occidental; 2) la idea de que las ontologías- que el autor supone son cuatro, a saber totemismo, animismo, analogismo, naturalismo-el moderno<sup>617</sup>- son maneras de estructurar la experiencia que el autor divide en individual y colectiva<sup>618</sup>; 3) la definición identitaria por la “pertenencia” es una operación lógica moderna. El autor describe por «analogismo» a la ontología que ubica a humanos y no humanos como pertenecientes a una misma colectividad, el mundo. Sobre esta idea Latour construyó su idea de cuasi-objetos, naturalezas-culturas como colectivos; 3) su crítica a la disociación entre las categorías de representación, facultades corporales y las propiedades de la materia, como si evocara la asociación de esta trilogía

---

<sup>616</sup> Ídem, p. 32.

<sup>617</sup> Para Philippe Descola “naturalismo” es la idea de una naturaleza única y una multiplicidad de culturas – manifestaciones de la acción de creadora de los hombres en tanto productoras de normas, signos y riquezas. Es lo contrario del animismo, una identidad de las almas con múltiples manifestaciones de cuerpos. En esta definición, lo que distingue humanos de no-humanos es el lenguaje, la conciencia, la reflexividad. Cultura y naturaleza se definen por su mutua exclusión y oposición, lo que no es la otra.

<sup>618</sup> Ídem, p. 35.



representación-facultad corporal y propiedades de la materia; 4) relativiza la oposición ontológica entre naturaleza y cultura, pero no la misma objetivación del mundo; nosotros entendemos que la objetivación del mundo en cuanto tal es propia del sistema cultural moderno, no es universal. Es decir, por estos puntos, termina proyectando aspectos de la lógica moderna de la propiedad y la pertenencia a los procesos identificatorios y de significación de la vida. Así, al lado del respeto por la diversidad de maneras de vivir la condición humana, termina por sublimar otra forma de «universalismo clandestino» -como el mismo autor denomina de manera crítica al relativismo cultural/culturalismo radical- cuando postula una naturaleza universal, homogénea, ontologizada por formas culturales diversas, sistemas de significados y normas.

Con todo, retomamos la premisa analítica del autor de que no hay un principio de escisión ontológica entre la naturaleza y la cultura. La naturaleza es una construcción cultural de la cual cada pueblo construye una variante. Es decir, no hay una naturaleza universal y homogénea que a posteriori es significada, sino varias naturalezas según los marcos culturales que la construyen de manera particular, según su propio sistema de objetivación del mundo-vida.

Bruno Latour avanza un paso más al pluralizar este mundo-vida objetivado proponiendo la existencia de sistemas de objetivación de la vida, de “naturalezas-culturas”. Latour lo entiende como cuasi-objetos. En sentido similar Marin<sup>619</sup> habla de «existencias duales» que no suponen homogeneidades, sino la heterogeneidad y modos diferentes de relación entre «existencias duales». Para el autor los cuerpos aparecen como una prolongación del territorio, de la naturaleza; constituyen un elemento más. En cualquiera de las nominaciones, “naturalezas-culturas”, “colectivos” o « existencias duales » el esfuerzo se vuelca a argumentar la inexistencia de una escisión entre subjetividad y objetividad.

Esta fue una de las principales preocupaciones del padre de la antropología francesa, la revelación de la doble existencia en la mitología indígena, lo que llamara “pensamiento en estado salvaje”. Aunque nos distanciamos de ciertos presupuestos epistemológicos de Lévi-Strauss, sobre todo aquellos que focalizan en los modos de integración entre estructura y acontecimiento, hay algo que enuncia en los bordes de su escritura que nos resulta un aporte teórico significativo a nuestra línea argumentativa: el valor del *bricolage*. Reconocer el potencial teórico de esta dimensión residual implica reconocer el carácter creativo del resto, lo que hay de muerto, en lo vivo presente. La fórmula del bricolage introduce, sin proponérselo, la dimensión espectral del acontecimiento. Desde el modelo del bricolage lo que se crea, lo que deviene y se estructura, es

---

<sup>619</sup> Marin J. C. “Conversaciones sobre el poder”, 2005.

irreductible a individualidad presente. Más aún, la vitalidad, el potencial creativo radica en el resto, en eso que sobrevive, en la supervivencia de lo que devino, y que como pedazo, trozos devinieron como ruptura, como efecto de ruptura. Si hay totalización –como operación lógica- ésta es posible desde una destotalización y es irreductible a la individualidad presente del todo.

El “salvaje” según Lévi-Strauss utiliza la sensibilidad de la diversidad, de los objetos empíricos, para construir conocimiento abstracto, el cual en su lectura, tiende a la totalización, a la universalidad, a la unidad, por eso llama a esta operación “ciencia de lo concreto”. A estos objetos empíricos, Lévi-Strauss los denomina “clasificadores concretos”<sup>620</sup> reconociéndolos como vehículo a nociones, es decir, operadores lógicos. El autor se refiere a estos objetos empíricos en su sensibilidad, como un sistema de posibilidades, como “útil conceptual de múltiples posibilidades” en su terminología. Estos sistemas de posibilidades aparecen en las “sociedades primitivas” como “sistemas de separaciones diferenciales”. Ningún animal, ningún registro del mundo sensible, “tótem” o especie, es captado como pura entidad biológica. Porque ni lo concreto deviene por oposición a lo abstracto, ni la cultura por oposición a naturaleza, sino que cada concreto es entidad, materia vital y término dentro de un sistema conceptual. Es decir, los objetos empíricos, la vida en su sensibilidad objetual, hacen de vehículo dentro de una matriz tridimensional. Es decir, no hay entidades concretas naturales y conceptos abstractos artificiales, más bien registros sensibles, concretos, cuya sensibilidad hace de múltiple posibilidad, de sistema de posibilidades. En tal sentido habla de “significantes empíricos” para referirse a materias y formas realizadas como estructuras significantes por medio de operaciones combinatorias regidas por reglas establecidas por sistemas lógicos particulares. Es decir, en ningún caso se trata de una “bestia” en sí misma. Los clasificadores concretos, las clasificaciones, como son las clasificaciones totémicas, no son la “bestia” en sí, sino una matriz tridimensional por medio de una “bestia”, que reúne posibilidades.

“Se ve, pues, que en ningún caso, el animal, el “tótem” o su especie, no puede captarse como entidad biológica; por su doble carácter de organismo – es decir, de sistema- y de emanación de una especie – que es un término en un sistema- el animal aparece como un útil conceptual de múltiples posibilidades, para destotalizar y retotalizar cualquier dominio, situado en la sincronía o en la diacronía, lo concreto o lo abstracto, la naturaleza o la cultura”<sup>621</sup>.

---

<sup>620</sup> Lévi-Strauss, C. *La pensée Sauvage*, 1962, p. 187.

<sup>621</sup> Lévi-Strauss, C. *La pensée Sauvage*, 1962, p. 196.

Es decir, la totalización o totalidad en esta lectura es irreductible a la singularidad presente del todo, las totalizaciones devienen de las destotalizaciones y exceden los límites de individualidad presente a nivel de espacio y tiempo.

Entonces en el marco del análisis de las lógicas práctico-teóricas que rigen la vida y el pensamiento de las “sociedades primitivas” (lo que llama “mentalidad primitiva”) como base demostrativa de la tesis acerca de que no hay naturaleza pura, y que la relación entre naturaleza y cultura es históricamente construida, el sistema de diferenciación no se da entre animal y humanos sino entre unidades animal-humanos. Los dominios construidos son unidades socio-naturales fragmentadas, formadas por propiedades diferenciales comunes. En este sistema de “objetivación”, síntesis significativa entre idea y hecho, creencias y prácticas, se intenta captar el universo natural y el universo social como una totalidad organizada. En este sistema de “objetivación” la cultura se define como reflejo, proyección de la naturaleza, porque, a nuestro modo de ver, no hay objetivación ni ontologización del mundo por fuera del sujeto. Se es entre-el-mundo, entre la naturaleza, entre la vida, y no “con” el mundo, “con” la naturaleza, “con” la vida. Pero la característica de esta “objetivación”, de esta totalización y construcción de universalidad es la metamorfosis, la impureza. La hibridez constituye el criterio lógico (que no es lo mismo que decir híbrido como producto o resultado); la hibridez constituye la posibilidad empírica. Así, la idea de totalización se acerca más a la de espacio liso y desobjetivación: si hay totalización –como operación lógica- esta es posible desde una destotalización, desde una metamorfosis, la cual es irreductible a la individualidad presente del todo. **La totalización solo tiene lugar en el lugar de la metamorfosis y la hibridez, en el atravesamiento de dominios.** Por eso, “la vagina de la ogro se convierte en un erizo, sus senos en piñones y bellotas, su panza, en otros granos”<sup>622</sup>.

Lévi-Strauss habla de “géneros de vida” cuya distinción reside en la localización espacial y temporal de prácticas regidas y definidas por esquemas conceptuales específicos (sistemas globales de referencia) que hacen de operadores sintéticos. Estos géneros de vida son estructuras, o dicho de otra manera, la realización mediada por esquemas conceptuales de materias y formas como estructuras; la síntesis significativa entre la idea y el hecho. Dicha síntesis se realiza mediante la incorporación de la sensibilidad (que podríamos pensar como el aspecto vivencial, de la vivencia) a la arbitrariedad conceptual. De modo que los sistemas conceptuales siempre se ven forzados para introducir elementos nuevos provenientes del mundo sensible, y dichas añadiduras, arrastran modificaciones en el sistema<sup>623</sup>. En esta definición muy en el borde

---

<sup>622</sup> Ídem, p. 170.

<sup>623</sup> Ídem, p. 207.

se halla implícita la idea de que la estructura se ve continuamente reconfigurada por introducción de contingencias acontecimentales, del devenir, provenientes del registro sensible, de las vivencias. En este punto el autor inscribe la tensión entre historia y sistema. Las estructuras, tanto a nivel de la lógica, como a nivel de la síntesis significativa, son diacrónicas. No son trascendentales. Pero para el autor, en el pensamiento salvaje la diacronía no entra en tensión con la sincronía.

Hay una motivación (que el autor refiere como “intención”) clasificadora. A este sistema conceptual Lévi-Strauss lo define como “teorización indígena” y lo llama ciencia de lo concreto, pensamiento salvaje. “Salvaje” refiere a un pensamiento en estado salvaje, en el sentido de que no se halla domesticado por la razón técnica con vistas a un “rendimiento”. Es decir, es un pensamiento, es la operación reflexiva reconocida por fuera de la axiomática instrumental, por fuera de la razón económica. Es decir, en la referencia a pensamiento en estado salvaje, se halla implícita la idea de que no hay en esferas diferentes, en su mismidad pura, del pensamiento, la reflexión por un lado, y la pura vida salvaje por otro. El pensamiento en estado salvaje es devenir humano, sin domesticación por la norma a posteriori. Es reconocer el potencial reflexivo del registro sensible, en su articulación sensible. Al superar toda oposición, el pensamiento salvaje no es ontológico; no hay ontología, ni de la vida ni del tiempo ni del espacio. No hay separación entre animales y humanos, entre vivos ni muertos porque no hay ontologización de la vida, del devenir, porque no hay ontología de la presencia. Ello se ve registrado en lo que se ha llamado “ritos de duelo”. Así, “un muerto” no deja de estar vivo tal como lo describe Lévi-Strauss, más bien se hace otro ser vivo como ancestro, lo cual implica que su vitalidad reside en el pasado que se hace presente, y un presente que se hace vivo por retorno del pasado. Así, **“el ancestro y su descendiente vivo son una misma carne”**<sup>624</sup>, en lenguaje derridiano, **la presencia viva de la ausencia**.

Lévi-Strauss releva las representaciones indígenas del mundo animal por fuera de la oposición lógico/ pre-lógico, insistiendo que dichas representaciones pertenecen al orden de lo lógico<sup>625</sup>, que se trata de una ciencia de lo concreto por fuera de la oposición entre analítica y praxis (momento en que Lévi-Strauss discute con Sartre). Praxis es matriz, posibilidad del registro sensible del mundo, de los operadores lógicos. El pensamiento salvaje es una praxis; una praxis en el modo de la síntesis; la científica moderna es otra praxis, en el modo del dualismo y el logos. Según Lévi-Strauss el pensamiento salvaje no es un pensamiento práctico y subjetivo –una ciencia de lo concreto, una ciencia aplicada- que se opone a un pensamiento teórico y objetivo –el de la ciencia

---

<sup>624</sup> Ídem, p. 319.

<sup>625</sup> Ídem, p. 355.

moderna- sino un **pensamiento bien abstracto estructurado desde una “lógica de lo sensible”, no domesticada por operadores científicos**. En este punto es necesario remarcar la distinción de dos dimensiones de la relación humano/animal: la cognitiva/representacional y la pragmática. La distinción deviene de la crítica que realiza Lévi-Strauss al “totemismo funcionalista”. El totemismo, lejos de ser una « institución » es para el autor una « lógica clasificatoria ». Frente al planteo de Malinowski – quien centró su atención en la “utilidad” del totemismo- Lévi-Strauss propuso críticamente que las relaciones descritas por aquél eran relaciones más concebidas que vividas, es decir, orientadas por fines teóricos y no pragmáticos.

El “pensamiento salvaje” o “pensamiento *en estado salvaje*” no opone mundo natural y mundo humano, más bien existe la creencia de que los grupos humanos forman una comunidad viviente con las especies naturales, animales y vegetales, en las cuales son hallados puntos instrumentalizados como “emblemas sociológicos” de la sociedad, y cuya máxima expresión es el totemismo. Según Lévi-Strauss, en el pensamiento salvaje la percepción de lo real no demarca un límite entre un “interior” y un “exterior”, ni la relación entre lo “normal” y lo “patológico” es concebida como una relación dicotómica/oposicional, más bien lo “normal” puede incluir las enfermedades, pudiendo ser explicadas como un conflicto entre los hombres, los animales y los vegetales (y no como un acontecimiento que le llega de afuera). Así, este pensamiento integra en su estructura todo lo que viene de “afuera”: enfermedades, hombres, animales, plantas. En este sentido, “Salvaje” no remite a temporalidad, a primitivo o arcaico, sino más bien a un “estado” o a un modelo diferente al pensamiento moderno domesticado por una razón instrumental.

En el seminario XI de Lacan “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis” Lacan dialoga con *La Pensée Sauvage* de Lévi-Strauss, entendiéndolo como una forma de pensar el inconsciente. Para Lacan, el pensamiento mitológico -construcción simbólica-imaginaria que explica algo de lo real- no se ajusta a ningún campo de saber, a ningún simbólico; en cambio el ideal moderno, el pensamiento moderno se ajusta a un simbólico, al saber de la ciencia (que no es el saber en psicoanálisis).

El espacio del “pensamiento en estado salvaje” es un espacio espectral. Y aclaremos, el pensamiento salvaje no es *nuda vida*<sup>626</sup>, sino pensamiento abstracto estructurado desde una “lógica de lo sensible” no domesticada, no “normalizada” por una pulsión de dominio de lo otro. “Salvaje” no reenvía a una temporalidad ancestral/primigenia sino más bien a un “estado” o a un

---

<sup>626</sup> Por cuanto no se haya regulado y normado de acuerdo a los parámetros de normatividad dispuestos por la gubernamentalidad, el pensamiento indígena, el pensamiento en estado salvaje queda clasificado por el paradigma moderno biopolítico como pura vida, carente civilidad, de politicidad.

modelo diferente-Otro. Se trata de un pensamiento que no opone mundo físico y mundo humano, más bien identifica al mundo humano como un otro entre otras especies naturales, animales y vegetales, como un ser-entre- viviente, expresándose en la forma racional, no-escrita, del totemismo. En el pensamiento salvaje dice Leví-Strauss, la percepción de lo real no demarca un límite entre un “interior” y un “exterior”, ni la relación entre lo “normal” y lo “patológico” es concebida como una relación dicotómica/oposicional, más bien lo “normal” puede incluir las enfermedades, pudiendo ser explicadas como un conflicto entre los hombres, los animales y los vegetales (y no como un acontecimiento que le llega de afuera). Así, este pensamiento integra en su estructura todo lo que viene de “afuera”: enfermedades, hombres, animales, plantas. En síntesis, el mundo no escindido ontológica, sustancial y dicotómicamente de un fantasmático Yo-Sujeto-Persona.

Entonces, El pensamiento nómada o “nomadológica”, en palabras de Deleuze & Guattari (1980) ¿puede leerse como una forma de pensamiento en estado salvaje?. Creemos que sí. Porque en realidad en este sistema conceptual, el registro discriminado entre vida y norma, naturaleza y cultura, vida y sujeto es imposible. No hay objetivación de la vida en tanto pura materia. El pensamiento nómada es una lógica no inscrita en la axiomática de la razón económica, del cálculo racional del interés, en el sentido de una axiomática tendiente a maximizar el conocimiento y la utilidad del mismo.

### **Pensamiento nómada/desértico**

Un supuesto muy naturalizado es que el colonialismo y la modernidad aniquilaron por completo al pensamiento nómada y a la lógica nómada del vivir-en-común. Que los humanos necesariamente vamos evolucionando de formas nómades de vida a formas sedentarias. Muy por el contrario a este prejuicio arraigado, los humanos necesitamos y deseamos movernos, trasladarnos de un lugar a otro. Nuestra manera de estar juntos es móvil, fluctuante. Sin embargo esto no está contemplado en la legislación vigente, la cual prescribe el arraigo y la radicación bajo el comando de fronteras jurídico-políticas. A propósito de ello Deleuze y Guattari han referido a que siempre se ha escrito desde el punto de vista de los sedentarios, lo que no existe es una nomadología<sup>627</sup>. Las “ciencias reales o imperiales”, como las llaman los autores, **han instalado el sedentario como lugar de enunciación** y difiriendo por el modo de formalización, buscan imponer su forma de soberanía a las invenciones de la ciencia nómada. La ciencia nómada es muy diferente a las ciencias reales o imperiales. Implica cómo éstas, una lógica, es decir, una estructura epistémica,

---

<sup>627</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*, 1980, p. 34.

una metafísica (cómo se piensa), saberes (positividades) y prácticas (lo que se hace) pero en conjunto se orientan a exponer **los flujos múltiples, móviles, turbulentos y fluctuantes de la materialidad**.

Los nómadas no preceden a los sedentarios, sino que el nomadismo es un movimiento, un devenir que afecta a los sedentarios, del mismo modo que la sedentarización es un freno que fija a los nómadas<sup>628</sup>. Siguiendo el análisis de los autores, el nómada no es trashumante ni migrante, aunque puede serlo por consecuencia pero no por esencia. Porque estos dos no siguen un flujo, sino que trazan un circuito, son itinerantes por vía de consecuencia. La determinación primaria de nómada es que acecha un espacio liso<sup>629</sup>, es decir el espacio abierto, circulante y no cerrado, analítico, ordenado, regulado. Hay que distinguir entre capital estriado y capital liso, capital fijo y capital circulante, los cuales responden a maneras distintas de estar en el espacio.

El "andar" o "merodear" busca en la conexión sensible abrir el campo de lo viviente y despojarlo de las ataduras a las que lo somete la razón técnica moderna. Deleuze y Guattari nos hablan de agenciamientos colectivos de significación que actúan por flujos semióticos, materiales y sociales, y que son materias de expresión y agrupaciones de potencias donde no hay estructura ni génesis sino relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y de lentitud entre elementos no formados, moléculas y partículas (micropolítica) (singularidad de lo múltiple) un cuerpo no se reduce a un organismo, la máquina de guerra nómada no se reduce ni al monopolio de un poder orgánico ni a una representación local sino que remite a la potencia de un **cuerpo turbulento** en un espacio nómada<sup>630</sup>. Los nómadas inventan el agenciamiento hombre-animal-arma, el hombre-caballo-arco/boleadora.

La nomadología es la referencia al advenimiento (avènement), al advenimiento de lo otro, más allá de lo producido soberanamente, del control escénico, de la convención, de la economía de apropiación y del dominio de sí, de la construcción de la diferencia que se somete al régimen de la representación, del concepto, de la individualización orgánica, todo lo cual se identifican con la lógica sedentaria de la biopolítica. Tal como vimos en capítulo III, Derrida habla de asedio (hantise) y destinerrancia (destinerrance)<sup>631</sup> que es viaje sin meta final ni lugar de arribo calculado y definitivo; es la "itinerancia espectral" en el sentido de aquello que no está ni próximo ni presente, y que por lo cual no se encuentra disponible para su apropiación. Lo contrario a

---

<sup>628</sup> Ídem, p. 536.

<sup>629</sup> Ídem, p. 510.

<sup>630</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*, p. 454.

<sup>631</sup> Derrida, J. "Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", 1989.

“habitar”, término de impronta biológica para dar cuenta de un conjunto de relaciones regulares, estables y continuas en un espacio.

Las sociedades nómadas no son sociedades de penuria ni de subsistencia, indican Deleuze y Guattari, sino todo lo contrario, ricas, ricas en capital liso y circulante; sociedades de acción libre y de espacio liso, que no tienen necesidad de factor-trabajo ni constituyen reservas. El arte nómada se mueve en un espacio háptico (más que táctil puesto que “háptico” no opone dos órganos de los sentidos, está por fuera de la óptica de la organizacidad). No es diferencia conceptual ni representación orgánica<sup>632</sup>. **El nómada se mueve en el espacio desértico**. Como señala Massimo Cacciari en *Iconos de la ley* “de-morados en el desierto de la multiplicidad”, sin sede segura, sin casa, sin morada, los nómadas entienden que “migrar no es una contingencia sino la misma raíz”, una raíz errante, donde vida es vía, donde la errancia constituye la raíz misma.

Como desarrolláramos en el capítulo II “desierto” es espacio liso, en el sentido de una espacialidad ajena a la adscripción de “habitante”, inhabitable, donde prima la expectativa del porvenir, del advenimiento de fuerzas y trazos móviles y sin formas que fluyen sin orientación calculada. El desierto tiene una fisonomía, una microfísica específica: el desierto carece de “forma orgánica”; está hecho de materias diversas, móviles, fluctuantes, desorganizadas que deshacen la figura y trazan sendas de indeterminación. Desierto no es lugar de la diferencia, sino que es el espacio de lo diverso, de la singularidad de lo múltiple, de los agenciamientos, del devenir imprevisible de la alteridad, irreductible a individualidad presente. Por ello “desierto” es un espacio político, es el espacio de lo político. En *El Archipiélago*<sup>633</sup> Massimo Cacciari refiere al pueblo errante como pueblo por esencia desierto, extranjero en todas partes, condenado a una absoluta relación espectral con la tierra. Se refiere a este pueblo como multitud errante, abstraído de todo suelo sólido, inaferrable. El pueblo desértico es un pueblo acósmico, sin paisaje definido, no arable, indivisible, inedificable. El espacio del desierto está despojado de toda posibilidad de imagen. El desierto carece de centro y origen, no tiene rutas principales, carece de propiedades y de género; carece de rumbos definidos; solo está atravesado de sendas y huellas; es el lugar de lo infinito, como ha señalado Horacio Potel<sup>634</sup>.

El nativo del desierto habla una lengua otra; Derrida la llamó la palabra soplada, esa palabra desordenada; esa lengua irreconocible en ninguna referencia, palabra que rumea, se tartamudea,

---

<sup>632</sup> Deleuze, G. *Différence et répétition*, 1968.

<sup>633</sup> Cacciari, M. *El Archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, 1999 [1997].

<sup>634</sup> Potel, H. “Nietzsche y Derrida en la red”, 2008, p. 223-236.



se balbucea; una manera de decir que no dice en ninguna de las lenguas que se consideran “disponibles”. En el desierto se da la reciprocidad *hostis-hostes*: el peregrino que anda necesitado de hospedaje, y que se convierte en huésped y el huésped que se vuelve *hostis*, siempre en condición de devenir caminante, necesitado de hospedaje.

El desierto siempre ha sido definido desde la carencia, con más fuerza aún en la llamada “Campaña del desierto”. Y los antropólogos siguieron reproduciendo esa idea de desierto como “vacío de vida, de gente”, impugnando el mismo concepto, porque por oponerse a esa idea civilizatoria y racista sentenciaron que no había que hablar de desierto, que habiendo gente y vida, no había que hablar de desierto<sup>635</sup>. Aquí sostenemos lo contrario, defendemos la idea de desierto pero no definido desde la carencia. Desierto se define como espacio deshabitado, lo cual no quiere decir vacío de gente y de vida, porque habitar, significa colonizar y cultivar. Entonces no habitado quiere decir no colonizado, no productivo. Desierto es vida. Es diversidad. Es valentía caminante. Desierto es huella espectral del andar nómada. Desierto es todo ese espacio, ese modo de estar y de habitar el mundo por fuera de la lógica colonial; la lógica colonial en el sentido de ese espacio producido de una manera analítica, calculada, ordenada, desde el cálculo del interés. El desierto fluye, el desierto es movilidad, es espontaneidad, es sensibilidad, es apertura, huellas, la huella que va dejando la gente en las rutinas; no hay un cálculo, no hay un centro, no hay un origen, no hay una medida, ni propiedades ni género, ni rumbos definidos sino que es la vida que fluye y la huella que va dejando la vida que fluye y la gente que sigue esas huellas (Guión del documental *Nómadas*, 2017). El espectro, como lo no representable, y como tal, lo inapropiable, no es productivo, no produce, más bien, acecha.

Despejar al nomadismo de los prejuicios, estereotipación y exotización, nos permite entenderlo en su simpleza y cotidianidad. El nomadismo es un modo de pensar y estar en el mundo, de concebir y vivenciar la vida-en-común por fuera de la lógica del cálculo, por fuera del cálculo racional del interés que busca suprimir el desierto y producir “dominios”, “hábitats” rentables; un modo de vivir que reconocemos en el “pensamiento salvaje” y en los “rituales de dación” como el Kula, entre tantos otros. En la experiencia del Kula etnografiada por Malinowski el goce reside en el acto de extender y mantener lo máximo posible la circulación de los objetos sin que “arribe” a ningún destinatario, fuera de toda lógica económica del interés. Como lo refiere Derrida, la “destinerrance.” **La restancia es la vivencia del resto errante que circula, resistiéndose a atesorar y ser atesorado, manteniéndose en la impersonalidad.** En este sentido, **la nomadología, la política nómada, la nomado-lógica es la política de la tercera persona.** Tal

---

<sup>635</sup> Katzer, L. *Etnografías nómades. Teoría y práctica antropológica (pos) colonial*, 2019.

como lo han señalado Deleuze y Guattari (1980) el trayecto nómada distribuye la vida en un espacio abierto, un espacio liso, sin calculo analítico que sólo está marcado por trazos y huellas.

### **Antropología de la vida-como-pervivencia**

Como hemos visto, Descola deconstruye la noción de naturaleza, pensándola como categoría cultural, social e histórica. Esto es, deconstruye las narrativas sobre el otro, incluida la otredad del mundo físico, el cual, en la modernidad queda ontologizado y alterizado como mundo puramente natural a la vez que delimitado como objeto de dominio. Para Philippe Descola el objeto de una « antropología de la naturaleza » como « antropología renovada» «no sería ya las instituciones y las prácticas clasificadas según su grado de autonomía frente a la naturaleza, sino las formas y propiedades de los diferentes sistemas posibles de relación con el entorno humano y no humano, tales como los que la etnología y la historia han comenzado a inventariar<sup>636</sup>. En este sentido entiende que la historia natural del hombre es inseparable de la historia humana de la naturaleza.

A la par de deconstruir la división naturaleza-cultura como construcción de la modernidad occidental, el pensamiento nómada o nomadológica se nos presenta como una matriz de pensamiento capaz de abrir el campo de lo viviente y cambiar así la óptica para pensar en una Antropología de la vida en tanto pervivencia. Desde esta óptica, “vida” no es nuda vida, algo como una pureza de vida, vida pura, sino que es también política-comunidad, un plus no natural, que hace a lo natural, su reverso. Así, vida-historia-política se encuentran ensamblados desde el inicio, uno el reverso del otro, no primero uno y luego el revestimiento. Esto quiere decir, siguiendo a Derrida, que el lenguaje y la capacidad son constitutivas de la *zoé*. Esto quiere decir también que no hay una animalidad, una naturaleza a la que luego como parte del proceso evolutivo, se le « agrega » la cultura. Hay una articulación, una coincidencia, pero no como cultura que recubre, reviste como manto la base biológica. Se trata de reconocer en la vida, la forma, la historia así como se trata de reconocer en la forma, en la historia, en la cultura, el potencial de la vida. Para Agamben en *Lo abierto*, el animal está abierto a un no-develamiento; se encuentra expuesto, exteriorizado. Del mismo modo, Derrida señala que tendríamos que reconocer “no que el hombre es todavía animal sino que el animal ya es político, que hay algo político y sobre todo soberanía en las comunidades de seres vivos no humanos, que “la ley no es necesariamente ética, jurídica o política”<sup>637</sup>. Cuestionar esta suposición implica cuestionar la idea naturalizada de que el animal

---

<sup>636</sup> Descola, P. “Par-delà la nature et la culture”, 2005 [2001], p. 32.

<sup>637</sup> Derrida J. *Seminario La bestia y el soberano*, 2008 [2001-2002], p. 35.

esta-fuera-de-la-ley (en el sentido de que no hay ley, o no es respetada, o es violada. La brutalidad, la bestialidad es el no sometimiento a ninguna ley).

La cuestión entonces es redefinir lo “humano” desde su inscripción animal así como valorar, ponderar lo que resta de y es específicamente animal, despojándola de los prejuicios de “bestialidad”, inmundicia, suciedad, canibalismo, salvajismo, obsenidad, es decir, de todos los instintos sexuales que, siguiendo a De Peretti, para la tradición filosófica no pueden confundirse con las capacidades intelectuales y morales de los hombres<sup>638</sup>.

En *El animal donc je suis* pareciera haber una prominente preocupación por identificar en animales no humanos cualidades humanas. ¿Por qué? ¿Acaso se supone de antemano, como principio, que estas cualidades humanas son positivas y dignas de ser atributo? Como si se tratara de achicar, de minimizar las diferencias. No se trata de achicar las diferencias sino de desmantelarlas del sistema de oposición y de mutua exclusión y negación al que se ven sometidas por el antropocentrismo. Se piensa a lo animal como exterior a lo humano, y no como constitutivo de él. Se insiste en que hay que cambiar las relaciones entre los hombres y los animales. ¿Acaso los hombres no somos animales? Hay que hablar de animales humanos y animales no humanos. Si es que hay algo como una animalidad genérica, entre-medio de ella se injerta también la humanidad.

Esto vale como propuesta para definir lo humano no ya desde su oposición a animal, a naturaleza, por lo que no tiene de animal (y no tanto una defensa de lo que los “animales” tienen de “humanos”) sino entre su animalidad constitutiva. Somos animales, vivimos entre una animalidad que los sistemas normativos subsumen y sujetan a reglas de subjetivación. Que esta animalidad esté subsumida, espectral, no significa que no forme parte de nuestra existencia. Está, presente-ausente, como huella. Para Derrida lo que hay de viviente es siempre huella. La huella, el grama, la *difference*, es una marca diferencial estructurante de todos los seres vivos y de la articulación entre lo vivo y lo no vivo<sup>639</sup>. Los miembros de todo cuerpo viviente están llenos de otros vivientes, de plantas, de animales, de organismos celulares; restos y huellas de otros vivientes. Ello implica reconocer la estructura perviviente del devenir, de la vida-en-común, o dicho de otro modo, reconocer la pervivencia como carácter estructural de lo viviente. Lo que vive no vive en sí, de manera pura y presente, sino que siempre hay algo que sobrevive, como huella, vivo y muerto a la

---

<sup>638</sup> De Peretti, C. “A propósito de los animales (algunas reflexiones a partir de los textos de Jacques Derrida)”, 2008, p. 31.

<sup>639</sup> Derrida, J. *L'animal donc je suis*, 2006.

vez, super-viviente, ni vivo ni muerto, presente y ausente<sup>640</sup>. Tal como hemos visto en capítulos anteriores, esta noción de supervivencia es muy disímil a la que planteó Charles Darwin. De igual manera es muy disímil a la que plantearon los etnógrafos clásicos, quienes consecuentes con la fenomenalización etnológica, han entendido que “resto” era aquello que no podía ontologizarse bajo el supuesto de que lo que no hace presencia como una totalidad viviente, no existe en cuanto tal y/o se encuentra destinado a un proceso de extinción. Se lo define como un pedazo de una sustancia esencial que ya no tiene devenir y que se encuentra destinado a desaparecer. En tanto contingencia, se lo define no por su potencial creativo sino como un residuo susceptible de degeneración. La documentación de la heterogeneidad étnica difusa se interpreta como “supervivencias”, “objetos residuales preservados”, siendo estos términos retóricamente usados como categorías para ontologizar, fijar, cosificar, petrificar y remitir a un pasado superado lo que se cree se ha perdido<sup>641</sup>. El resto- vestigio se define como aquello que no está habitado, y no habita de manera objetal y esencial como un todo orgánico, homeostático y presente, sino que asedia, y consecuentemente se halla destinado a la disolución.

Este concepto de resto vestigial tiene un sentido muy distinto al derridiano y al que nosotros identificamos en la experiencia etnográfica desértica, donde prima una concepción positiva del “resto”, que lo define no como aquello destinado a desaparecer o morir sino todo lo contrario. Aquí “huella” queda conectada al poder constitutivo, a la potenciación de la vida de lo viviente. Para Derrida “resto” es todo lo contrario a muerte y desaparición: lejos de vincularse a una “porción restante”, a lo “que queda” resultado de un proceso selectivo, la pervivencia es una condición estructural de lo viviente que conecta la vida y la muerte no como entidades puras y opuestas sino como un ensamblaje. Esta condición de “resto”, de “huella” lo hace difícilmente asimilable a una representación unívoca, completa, a un cuerpo individualizado. Lo que vive siempre sobrevive no el sentido de una pura vida, sino de una vida que lleva algo de muerte, y de una muerte que lleva vida al modo de huella. “Somos **estructuralmente pervivientes [survivants]**, dice Derrida, **marcados por esta estructura de la huella, del testamento**”<sup>642</sup> y continúa:

“Devengo aparición-desaparición, como ese espectro ineducable que no habrá aprendido a vivir jamás (...) la huella que dejo significa mi muerte, por venir o ya advenida, y la esperanza de que me perviva [survie]”. Esto no implica una ambición de inmortalidad, es estructural”. Siempre me interesé por esa temática de la pervivencia [survie], en la cual el sentido no se ajusta [s’ajoute pas] al vivir o al morir. Es originario: la vida es pervivencia

---

<sup>640</sup> Derrida, J. *Résistances de la psychanalyse*, 1996.

<sup>641</sup> Katzer, L. “Bio-poéticas coloniales. Una arqueología del saber etnológico/etnográfico”. *Mutatis Mutandis*, 2016b.

<sup>642</sup> Derrida, J. “Je suis en guerre contre moi-même”, 2004.

[survie]. Sobrevivir en sentido corriente quiere decir continuar viviendo, pero también vivir tras la muerte. Todos los conceptos que me han ayudado a trabajar, destacadamente aquel de la **huella o lo espectral, estaban ligados a “sobrevivir” como dimensión estructural**<sup>643</sup>.

“Vida” envía simultáneamente a la comunidad y al espectro porque es vida-en-común y resto: lo que cualifica a lo viviente es que es un vivir en común, como resto de “otro”, presente-ausente. Y “espectro”, que es la forma del resto, del rastro, de la huella, envía también al universo de lo háptico a la sensibilidad: luces, sonidos, remolinos, ondas, ráfagas de viento, murmullo, gritos, tartamudeo, temblor, suspiro, silencio, estremecimiento, restos. Así, encontramos puntos de contacto entre esta idea de supervivencia espectral con la idea de espacio liso y de vivencia háptica en el análisis de Deleuze y Guattari. El ámbito de lo vivencial es leído por Deleuze y Guattari como campo de “percepción háptica”. Tiene que ver para los autores con el bricolage o el “patchwork,” con las conexiones o relaciones táctiles<sup>644</sup>, con las micropolíticas del deseo. El modelo de la háptica no remite a la axiomática de la organicidad. Es un sentido que no proviene de un órgano específico sino que los atraviesa a todos. Carece de representación orgánica. Por ello mismo es espectral, presencia viva de la ausencia. La percepción háptica característica del espacio liso<sup>645</sup> tiene que ver con lo sensorial, con el espacio de los afectos, con los desarrollos más primitivos (en el feto, la mayor vitalidad reside en el tacto); señala fuerzas y síntomas a la vez, por ejemplo marearse, tiritar, temblar, erupcionar, ruborizarse son todas ellas expresiones sintomáticas que carecen de representación orgánica. Para Sotoshi Ukai, el último desarrollo derridiano sobre la animalidad proporciona un nuevo hilo conductor para la problematización del estatuto del afecto<sup>646</sup>.

Nosotros retomamos esta idea háptica pero dissociada de “percepción”, la cual remite al ámbito presente del contexto de percepción del objeto. Hay sensibilidad háptica más allá de la percepción, por evocación, por recuerdo y por olvido –por ejemplo en los síntomas-. Si lo háptico **no tiene que ver con lo orgánico**, sino que cruza transversalmente la organicidad, entonces no se reduce tampoco a lo táctil ni a percepción, puesto que se encuentra más allá del contexto de percepción presente del objeto. Es la huella, la marca, lo no dicho, lo no acontecido.

Mientras que Deleuze y Guattari nos hablan de “**cuerpo sin órganos**”, en su potencia inmanente

---

<sup>643</sup> Ídem.

<sup>644</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*, 1980, p. 606.

<sup>645</sup> Ídem, p. 598.

<sup>646</sup> Ukai, S. “Un cierto afecto”, 2013 [2008].

de corporeidad, Giorgi habla de “cuerpos sin mundo”, carentes de “hábitat” a los que no se puede asignar un universo de pertenencia. Coincide con la idea de Mereau-Ponty de carne y la designación spinoziana de “multitud”. La carne carece de forma política, pertenece al universo de lo im-político. Entendiendo la singularidad (no la diferencia) como multiplicidad, Deleuze y Guattari proponen el “método del rizoma”, en tanto que las “las multiplicidades son rizomáticas”. Así, se da un **entramado complejo entre vida, mundo y carne**. Si tomamos la lectura de Esposito de Heidegger, que entiende que si el vivir implica un vivir en, con o entre algo que se puede denominar como “mundo”, debemos concluir que mundo es el horizonte fundamental inscripto en el fenómeno [acontecimiento] “vida”. Siguiendo a Esposito en *Bíos* el mundo no es ni el receptáculo ni el ambiente donde la vida se desarrolla sino su contenido mismo (así se aleja de Arendt que opone vida y mundo –éste entendido como espacio público- y de quienes sostuvieron que el mundo es el lugar del despliegue biológico de la vida (la antropología biopolítica). En un sentido similar Ludueña señala que **“universo y mundo humano no son sino un continuum asociado por la misma ley cósmica”**<sup>647</sup> a la vez que Cacciari en *Iconos de la ley*<sup>648</sup> afirma que en el origen no hay entidades determinables sino que hay movimiento, potencias, energías, movimiento que coincide con la plasticidad misma de la vida.

La deconstrucción empuja a pensar la humanidad y derivados no como esencia, desde la pregunta del ser, sino como acontecimiento, no como ser sino como movimiento<sup>649</sup>. La semántica de lo impersonal y de lo impolítico busca desactivar el dispositivo de persona para pensar al sujeto humano, para pensar la vida humana, por fuera del montaje concienzialista, voluntarista y racionalista. No se trata de derribar el biopoder o la zoo-política, más bien de desactivarlos en su ligazón a dispositivos de dominación -como el de persona- para así **liberar lo político de la representación** y propiciar marcos que no desestimen, subsuman siguiendo a Friedrich Nietzsche la **“fuerza plástica” de las vidas**<sup>650</sup>, **de los hombres, de los pueblos, de las culturas**; que no compriman su potencial para acrecentarse y transformar lo pasado. Se trata entonces no de pensar al sujeto como receptor neutral y pasivo del acontecimiento, sino más bien de identificarlo con el acontecimiento. Entender el sujeto como acontecimiento (y éste como advenimiento, como venida de lo otro sobre-viviente) implica analizar lo que hay de desubjetivación-despersonalización. Implica hablar no de contenidos, formas y atributos de subjetividad sino de figuras de **subjetividad como “entre”**<sup>651</sup>, **figuras de ser como entre,**

---

<sup>647</sup> Ludueña Romandini, F. *La comunidad de los espectros*, 2010, p. 220.

<sup>648</sup> Cacciari, M. *Iconos de la ley*, 2009 [1985].

<sup>649</sup> Derrida, J. *Séminaire La bête et le souverain*, 2010 [2002-2003].

<sup>650</sup> Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, 1998[1874], p. 32.

<sup>651</sup> Cragolini, M. “Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano”, 2001.

**nómade peregrino. La subjetividad así entendida, como movimiento, es esa que adviene/inviene por fuera del orden del cálculo, del orden del derecho, de las estructuras/ataduras conceptuales/referenciales, de las formas institucionales, de la comunalización, de la individualización orgánica, de los aparatos, de la normatividad, de la convención, de la institucionalización, del contrato, del reglamento, del estatuto/regla (institucional), de la certificación, de la legitimación. Esto en modo alguno traduce una figura de la nada, de la pura ausencia y de la negatividad. Es la subjetividad pensada desde la diversidad, la destinerancia y la huella en todo su potencial viviente, en cuanto extensión e intensidad.**

En un sentido algo similar, la propuesta de Giorgio Agamben es la de una “teoría de la praxis articuladora”, que incluya la politicidad de lo viviente, que reúna lo que sustancialmente ha sido separado: vida y lenguaje, vida y norma, vida y derecho. Analizar entonces, dice el autor, no tanto el misterio metafísico de conjunción sino el hecho práctico y político de la separación. Explorar las posibilidades de un sujeto civil que no se delinee por oposición/negación de la vida. Dice el autor, indagar cómo se produce, no tanto la articulación ficticia, que es un “mitologema” sino la desarticulación real de lo humano. Tanto como los procesos de subjetivación-sujeción son los de desubjetivación; para Agamben, el sujeto se encuentra en un campo de fuerzas que va de uno a otro polo, la subjetivación y la desubjetivación. Para el autor “el sujeto no es más que el resto, la no-coincidencia de estos dos procesos”<sup>652</sup>. En *La comunidad que viene*, nos habla del ser “cualsea”, ese que no expresa propiedad común ni pertenencia alguna, como miembro de una clase o conjunto, sino que es en su ser- tal<sup>653</sup>. Ser que expresa su singularidad no por su ligazón a una cualidad y propiedad común, a una identidad sino más bien por la expropiación de las mismas. Algo que resuena a lo que Cragolini ha interpretado como la figura de subjetividad en Nietzsche como modo de ser-entre, es decir, como entrecruzamiento de fuerzas, de fuerzas del sí mismo y de lo otro; idea que reconoce que el hombre es multiplicidad, caos, mezcla, confusión, y azar. No hay aquí “propiedad” alguna: ni de la mismidad ni de la otredad<sup>654</sup>. De igual modo Esposito sostiene que no debe entenderse a la comunidad como un cuerpo, una fusión de individuos que de como resultado un individuo más grande; tampoco un lazo colectivo que une a individuos previamente separados. La comunidad no es la multiplicación del sujeto individual sino más bien su disolución, su exposición al exterior, al otro, la conexión del sujeto con lo que no es,

---

<sup>652</sup> Agamben, G. *Estado de excepción*, 2007 [2003], p. 17.

<sup>653</sup> Dice Agamben que “cualsea” es “el suceso de un afuera (...) lo más difícil de pensar: la experiencia, absolutamente no-cósica de una pura exterioridad. Agamben, G. *La comunidad que viene*, 1996 [1990], p. 43.

<sup>654</sup> Cragolini, M. “Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano”, 2001, p. 6.

con su nada. En este sentido también Homi Bhabha<sup>655</sup> ha mencionado la intersticialidad como ámbito del sujeto, que se hace y narra desde la externalidad del interior; ésta es la perspectiva que introduce en la subjetividad una referencia radical, inapropiable y anárquica al otro. Tal como vimos en el segundo capítulo, la idea de “intersticio” es resonante de la idea de espectro. Y ambas nociones hacen eco a la vez de la idea de *devenir-sin-ser* de Deleuze y Guattari (1980) por cuanto escapan a las operaciones coloniales de estriaje, es decir, de apropiación, objetivación y consumación identitaria, conceptual y política a la vez que exponen el espacio de lo político en devenir, en diferencia diferida y no absolutizada. El entre-lugar es la espacialidad de la espectralidad en tanto que bordes, márgenes de los locus saturados de representación, trascendentalidad, soberanía. Y es un espacio político otro, el impolítico, ese donde no se opera sino que se circula más allá del “gobierno de sí”, del “amo de hogar”. Como refiere Massimo Cacciari<sup>656</sup> la búsqueda de sí, es la búsqueda de un sí que es lo *xénos* en él, *hostis* que invoca ser hospedado, y, al mismo tiempo, *hospes* que ninguna morada, ningún *oikos* podrá jamás asegurar, jamás podrá ponerlo a reparo del peligro del exilio y del abandono: éste será el único ícono posible del *theòs xénos*.

En la nomadología espectral y del resto reside la irrealización de las convenciones del sujeto moderno y la realización de un modelo de subjetividad como ser-entre. Esta “lógica” abre nuevas posibilidades de vida y nuevas definiciones de la política. “Espectro”, “ser-entre”, “cual-sea”, “sociación”, “comunidad desobrada”, “communitas/impersona” y “nómade-peregrino” constituyen las figuras del ser que es en su ser común con/entre el otro. Son las figuras de la alteridad que exponen que la otredad es irreductible a la mismidad tanto de la subjetividad como de la comunidad; que no hay propiedades subjetivas ni propiedad común: la comunidad no nace como congregación de individualidades unidas por una cualidad e interés productivo común ni la subjetividad nace como congregación y apropiación de atributos. Nuestra condición como seres humanos, en tanto vivientes, muestra que no hay ser en-sí sino ser con/entre-otro, en tanto **somos ese común**. La comunidad es el ser en su constitutiva pluralidad, en su constitutivo hospedaje y vínculo- no asimilador-con lo extraño. Sujeto es comunidad y comunidad es subjetividad exteriorizada. **Somos ese común viviente desinteresado, desobrado, improductivo, itinerante, asediante, alterizado.**

De modo que este ser que está cruzado de alteridad, al modo de huellas, de presencias-ausentes es un ser irrepresentable, y como tal, inapropiable. La figura del ser-entre rompe con la unidad

---

<sup>655</sup> Bhabha, H. K. *The Location of Culture*, 1994.

<sup>656</sup> Cacciari, M. *El Archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, 1999 [1997].



pretendida del sujeto y la de su supuesta congregación al modo de comunidad, y señala un modo de relación con "Lo Otro" no ya de apropiación y de asimilación, sino de amistad, de amancia, que no lo captura sino que convive con él manteniéndolo como lo perfectamente otro.

Este saludo al otro, esta exposición del otro como exteriorización de la subjetividad, no es más que este ser-en-común en tercera persona, lo que equivale a decir que comunidad, ser en común, ser comunitario es subjetividad exteriorizada y no agregado de sujetos. Esta exposición del otro anuncia una comunidad sin sujetos, una comunidad de los diferentes, de los extranjeros. Este saludo llama a la "comunidad de amigos" esa que se inaugura por el amor en la lejanía, en la extrañeza. "Comunidad de extraños", que desde un muy otro lugar, combate contra toda comunidad de la propiedad y del rebaño. Siguiendo a Esposito la comunidad no es objetivable, realizable históricamente, empíricamente. No está ni antes ni después de la sociedad, no es el resultado de un pacto que los individuos comparten, ni tampoco el lugar originario del cual provinieron<sup>657</sup>. No es una construcción, no es una "diferenciación". Es lo que ahora somos y siempre hemos sido en nuestro-ser-en-un-mundo-común.

Las ideas expuestas no implican una renuncia a la idea de identidad cultural, a una pura negatividad y vacío como suponen algunos críticos de la deconstrucción. Como ha señalado John D. Caputo<sup>658</sup>, Derrida postula la diferenciación interna, el cultivo de una cultura de la auto-diferenciación y no una cultura de las colonias, reunida consigo misma en defensa, en protección autoinmunitaria ante el otro. Derrida en varios textos ha insistido que a diferencia de sus prejuiciosos críticos, nunca negó que existe una identidad o un sujeto. Definir sujeto por fuera de la propiedad y la portación, no implica en absoluto negar su existencia, sino que es una manera de pensarlo desde la huella y desde su estructural y radical multiplicidad, afirmándolo aún más.

El nomadismo desértico es un modo de vida, es un modo de ser, estar y situarse en el mundo en el modo de entre-el-mundo basado en la itinerancia/errancia espectral (que no es ocupación espectral como fue traducido en *Espectros de Marx*), una forma de relación "restante" que se resiste a ocupar un lugar, a habitarlo, a dominarlo, a apropiarse de él de manera constante y presente; que se resiste a ocupar un lugar en la oposición como diferencia/referencia absoluta; que se resiste a disponer, a apropiarse del lugar, de aquello que ama (está destinado sólo a desearlo). La vida nómada es la vida que deviene por fuera de la axiomática de la propiedad y la

---

<sup>657</sup> Esta es la lectura que hace Esposito recuperando parte del pensamiento comunitario de Heidegger. La comunidad para Heidegger, dice Esposito, permanece constitutivamente impolítica, en el sentido de que ya somos desde siempre ese ser-en-común. En *Communitas, Origine e destino della comunità*, 1998.

<sup>658</sup> Derrida, J. y Caputo, J. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*, 2009 [1997].

lógica de la “dación”, como lo que se resiste a la fijación y sometimiento a referencias; lo que se resiste a la convención, a la regla, a lo normativo, a las formas jurídicas. Es el entre, el resto; es ese resto-restancia entre lo normativo y lo no-normativo, entre las posiciones abstractas que el sujeto está obligado a tomar, para el control y dominio de su identidad, y las inscripciones reales de aquellas. La espectralidad es un lugar político, es lo impolítico, como germen que propulsa, que crea, que inventa, que puja más allá del imperativo “gobierno de sí”, del “amo de hogar”.

Así, la espectralidad, constitutiva de la *communitas* étnica, no es apolítica o antipolítica sino lo político sustraído de su plenitud mítico-operativa; es enunciación de esa irrepresentabilidad. espectral porque es irreductible a símbolo unitario y a singularidad/individualidad presente. Es lo que no se deja ver por la política, en su operatividad y trascendencia representativa. Es decir, el espacio liso de asedio de todas aquellas formas de vida y acción mantenidas y /o reelaboradas por los adscriptos étnicos, tales como el rastreo, el nomadismo, el liderazgo familiar que, no identificadas a las posiciones subjetivas producidas dentro del dominio étnico, se hallan por fuera del orden de la representatividad soberana de lo públicamente legítimo, de lo autorizado por la ley (la “comunidad indígena” como persona jurídica) con la legitimidad y la autoridad para visibilizarse.

Vivo-muerto, ausente/presente, común/propio, perteneciente sin pertenecer. El reconocimiento de esta experiencia aporética es para Derrida, condición de la justicia; las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia<sup>659</sup>.

Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari y Jacques Derrida hablan de liberarnos de la “double bind”, de romper con la doble ligadura que es la individualización y la totalización. En coincidencia con este planteo la noción de «diferencia» no nos resulta cómoda por lo cual recuperamos en su reemplazo los motivos de «singularidad» o «multiplicidad» como lo perfectamente diferente-diverso. La vida, como vida indiferenciada, como multiplicidad indomitable, constituye una amenaza para la modernidad. Precisamente sólo se puede dominar lo que se halla diferenciado, vale decir, estriado/individualizado/totalizado. Por eso también es fundamental la distinción entre heterogeneidad como dato sensible (lo diverso, la singularidad de lo múltiple, los agenciamientos) y como construcción (diferencia).

Desligar las ataduras de la modernidad, las individuaciones, las estructuras molares, las formas de sujetos individuales, y volver a ligar lo que sustancial, ficcional, ontológica y violentamente fue

---

<sup>659</sup> Derrida, J. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, 2005.

desligado, escindido como naturaleza y cultura, vida-poder/política, vida-derecho/norma, uno-otro, sujeto -objeto, estado de naturaleza-estado de espíritu, realidad natural-espiritual, imagen- mundo constituye un desafío que sólo será posible sortear a través de nuevas figuras de articulación entre vida, poder y comunidad por fuera de la maquinaria biopolítica moderna; ese será el momento de una nueva política de la vida, en que la vida podrá ser expuesta, hecha, experimentada en todas sus posibilidades de ser, en toda su alteridad. Será el momento de un territorio de lo común expuesto en sus posibilidades, en toda su alteridad irreductible.

Entonces ¿es posible un gobierno de lo otro, entre lo otro? ¿Es posible gobernar, estructurar el campo de acción posible de los otros más allá del principio de soberanía? ¿Es posible un gobierno no inmunitario? ¿Es posible un gobierno sin colonialidad?

**Gobernar es cierta unanimidad entre pensar/concebir, querer y vivir/sentir.** Las diversas trayectorias en que el viviente humano deviene ponen de manifiesto que gobernar no es lo mismo que estriar, se puede gobernar de manera lisa, no estriada; se puede subordinar los puntos, las metas a los trayectos, y no someter los trayectos a las metas; no subordinar lo direccional a lo métrico (como la gubernamentalidad). “Dirección” no es lo mismo que “determinación métrica”, es lo contrario para Deleuze y Guattari<sup>660</sup>. Se puede dirigir, gobernar según el modelo musical/marítimo y no según el modelo gubernamental, de la gubernamentalidad. Así la deuda es con formas de conducta que se erijan no como supresión-anulación-negación del devenir comportamental animal, de las potencialidades y posibilidades comportamentales, sino más bien como su canalización, circulación según el modelo musical-marítimo, que no sometan-sujeten el "ser bestia". La deuda es con formas de conducción que no limiten la amplia gama comportamientos potenciales -nuestra libertad-, de posibilidades de vida, y que no hagan excluyentes la variabilidad comportamental y la posibilidad de la costumbre/conducta. Esa exclusión es una construcción occidental.

**Esto quiere decir que formas-otras de vida, no normalizadoras ni normalizadas, son posibles.** Sin embargo, poder pensar la vida en su pluralidad singular requiere superar la dialéctica de la personalización/despersonalización, que consiste en definitiva, en deconstruir la categoría de persona. Así, las nociones de communitas, espectro, impersona, “cuerpo sin órgano” de Deleuze, deben entenderse en este sentido crítico respecto de la idea de persona-sujeto propietario de sus órganos, responsable y representante de sus actos, en la plena actualidad-presencia-representación absoluta. Lo cual implica un radical desplazamiento de plano, de

---

<sup>660</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux*, 1980, p. 597.

espacio respecto a la teoría y la filosofía política moderna, más allá del cual podemos **pasar de las políticas de lo viviente a las políticas de la vida**. En esta dirección Deleuze invita a desanudar el nexo biojurídico entre vida y norma. Como dice Roberto Esposito, Deleuze está indicando una “norma de vida” que, **en vez de someter la vida a la trascendencia de la norma, haga de la norma el impulso inmanente de la vida**” y poder así seguir el itinerario de toda la intensidad y la extensión de lo viviente. **Porque la vida en su sentido más abierto y originario es lo diverso, la singularidad de lo múltiple, los agenciamientos**. Tal como sostiene Foucault, **nuestra condición de sujetos libres nos expone a toda una gama de posibilidades de acción, reacciones y comportamientos**. Por ello antes que hablar de una libertad esencial como condición de producción subjetiva – la vida, el devenir, lo que acontece- prefiere el “agonismo”, un neologismo que proviene del griego *agonisma*, que significa “combate”, relación que es incitación y lucha a la vez, menos una confrontación y más una continua provocación que hace a la intransigencia de la libertad<sup>661</sup>. **Condición a la vez de la puesta en marcha de toda la maquinaria de poder para sujetar y regular los campos de acción posibles, para accionar sobre las acciones de los otros, en tanto sujetos libres**. Por eso, la búsqueda desde estos lugares epistemológico-políticos, en la erección de un sujeto libre, creativo y gozante, es la de destrucción de las ataduras a las formas de subjetivación, a formas de comunalización, a las formas de pertenencia.

Michel Foucault en *El Coraje de la verdad* nos habla de la posibilidad de una verdadera vida de verdad así como de la verdad como forma de vida, la verdad como práctica, como estilo, arte de existencia. Para el autor la verdad está en la vida, en la sin-razón. La verdad está en el placer, en el poder-placer. La verdad está en la revolución, la revolución como estilo de existencia; por eso también nos habla del coraje de la verdad y de la verdad como escándalo, el “escándalo de la verdad”. **Es la forma de una vida que se expresa como desafío a la convencionalidad y ejercicio de la práctica de la animalidad**. Porque vivir en común implica reconocer nuestro devenir viviente entre la animalidad así como aprender a vivir entre los fantasmas y espectros que acechan lo viviente.

---

<sup>661</sup> Foucault, M. “The Subject and the Power. Le sujet et le pouvoir”, 1982.

## CONCLUSION

La experiencia, en tanto vivencia de vivir-en-común, se halla mediatizada por los marcos culturales y la matriz de conocimiento que aquellos delimitan y hacen posible. Son estos marcos culturales los que organizan, encuadran y direccionan el modo de vivir, vivenciar, experimentar la condición viviente de *communitas*, la existencia comunitaria. "Sujeto" es una construcción de nuestra cultura, una construcción que es en principio la expresión de la ruptura de la existencia dual, la existencia donde no hay escisión entre sujeto y objeto por cuanto la vida no se escinde de sí. Cada figura de «sujeto» es una configuración de poder, una configuración cultural. Y cada modelo cultural constituye un patrón de subjetivación, de personalidad, un patrón normativo que define como debe ser y actuar el sujeto. Con el advenimiento de la modernidad, "lo común" y su forma de subjetivación, se organiza, se estructura y se expresa de una manera particular y de acuerdo a patrones bien específicos. La modernidad ha sido productora de un tipo particular de sujeto. Constituye el orden cultural general que ha delimitado las formas de clasificación social, de legalidad y gobernabilidad definiendo la forma de institución como el contenido de memoria posible y con la legitimidad de instalarse públicamente.

Desde que la "vida" es objetivada y vuelta blanco de imputación jurídica, sus formas de subjetivación y gobierno son coloniales porque donde hay escisión de lo viviente, hay colonialidad, y en su configuración moderna, tiene unas especificidades susceptibles de ser identificadas y analizadas. Hay algo que ocurre en la escisión sujeto-objeto, derecho-vida con la emergencia de la modernidad, y que se expresa en las formas de subjetivación étnica. La colonialidad está donde hay escisión sujeto/objeto, vida-derecho, humano/animal, persona-vida, sociedad/naturaleza, cultura/naturaleza. Acá se inscribe la tensión aristotélica Bios-Zoe, lugar donde germina la objetivación de la naturaleza, de lo viviente, donde empiezan las primeras clasificaciones y el interés por su estudio. Pero es en la modernidad cuando se sistematiza analíticamente, se organiza de manera sistemática, bajo presupuestos e instituciones con fines bien definidos orientados desde un cálculo instrumental: la maximización de lo viviente en función de una razón económica aplicada a un sistema-mundo-capitalista.

Hemos identificado nuestra perspectiva con la perspectiva "zoopolítica". Nos mantenemos fieles a la noción de biopolítica tal como Foucault la trabajó para caracterizar la zoopolítica moderna, es decir, el ejercicio del poder sobre la vida en función de su maximización productiva y a partir de una doble operación: conducir el comportamiento (animal) para transformarlo en conducta (comportamiento normado) –pasaje de *zoé* a *bios*- y conducir la conducta (la biopolítica

propriadamente dicha).

La colonialidad reside en la objetivación/diferenciación de la masa viviente. Hay un colonialismo del lenguaje jurídico, administrativo y teórico que se expresa en todas las dimensiones (sociabilidad, trabajo, residencia, utilización recursos, y comunicación) que limita las formas en que lo común y la diversidad de trayectorias pueden expresarse. Aquí se instala la «diferencia-como-colonial». La vida, como vida indiferenciada, como multiplicidad indomitable, constituye una amenaza para el pensamiento occidental porque sólo se puede dominar lo que se halla diferenciado, vale decir, estriado/individualizado/totalizado/institucionalizado. Ahora bien, la especificidad de la diferencia colonial moderna es su objetivación como población viviente en función de la optimización de su potencial productivo, en tanto cuerpo biológico y político. El colonialismo moderno reside en la objetivación/diferenciación y dominio de «poblaciones» para la expropiación de su fuerza de trabajo.

La especificidad de la matriz colonial moderna reside en la especificidad de la tecnología de poder y en la especificidad de la estructuración de los fundamentos metafísicos: se trata de la lógica de la gubernamentalidad y de la biopolítica, sustentados a su vez en una ontología de la propiedad, la pureza y la presencia. Es decir, se trata de colonizar la vida, pero de colonizarla de acuerdo a fórmulas específicas: aquellas estructuradas y estructurantes de un sistema mundial de maximización productiva. La pregunta reside no sólo en qué vive sino también en cómo vive, dentro de un concepto productivista de vida. Aquí lo relevante es el potencial productivo de la vida humana. Así, la objetivación de la vida, su delimitación como «nuda vida», su escisión y por tanto su constitución como objeto de apropiación y regulación jurídica de una persona, pasa a ser el basamento sobre el cual se produce al sujeto humano como «viviente productivo», a ser administrado/gestionado/dominado. Así, pensamos la modernidad como indisoluble de la gubernamentalidad, la biopolítica, la inmunidad y el dispositivo personal, entendiendo que son formas de razón colonial. Porque la razón gubernamental -que es una razón económica- dentro de la cual se anexa el componente étnico como «objeto político» y se estructuran las comunalizaciones étnicas, constituye una forma administrativa del colonialismo, una configuración específica de él. La razón gubernamental/biopolítica es una forma de razón colonial.

Lo que conecta estructuralmente la colonialidad y la biopolítica con la modernidad es el paradigma de la inmunidad: la destrucción de lo comunitario, de la vida-en-común. Es en la modernidad donde la vida, que siempre fue una preocupación de los antiguos, adquiere su significación más plena, específica, totalizadora y formalizada como propiedad. Como en el racismo, se vuelve a

compaginar el poder soberano y el biopoder, se vuelve a articular la decisión soberana con la producción calculada de la materialidad viviente. Un cruce donde la vida se vuelve blanco de imputación jurídica desde un centro que la controla y la direcciona como una propiedad de un sujeto, sea este un Yo, un Estado, una Sociedad o Dios. La vida como propiedad así como la afirmación de la decisión soberana son el argumento de las mayores violencias humanas.

Como toda configuración histórica, la modernidad tiene un aspecto textual/narrativo/subjetivo y un aspecto organizacional, material/objetivo que refiere a las formas de objetivación/clasificación, las formas de subjetivación y las formas de dominación/gobierno de la vida. Del lado epistemológico/metafísico, la trama epistémica-filosófica-política (moderna) categoriza, absolutiza, sustancializa y ontologiza el mundo de lo humano y no humano, la naturaleza y la cultura, la vida y la política, la animalidad y la humanidad en un sistema opcional, en los que cada uno de los pares, cada una de estas zonas ontológicas, queda definida por referencia negativa a la otra, a lo que no tiene de la otra, a la falta del otro par opuesto. La separación entre una dimensión moral-racional-personal y una dimensión impersonal, reservada al ámbito de su animalidad, queda muy lejos de identificar al ser humano como una singularidad integral al ser viviente.

Del lado político, se tensa entre una política de relación como donación, atesoramiento, apropiación (ser-con) y una política de relación como dación, espectral (ser-entre). Dentro de la trama moderna, se entiende que la condición humana- leída como condición política- (vida lisa) se realiza en la superación de la mera existencia (*zoe*) en la forma de *bios*-comunidad-persona-comunalización (vida estriada), lo cual resulta en la negación de la *zoe*, de la vida, de la *communitas*. La vida-en-común (*communitas*, *impersona*) tramada desde el asedio, es comunalizada, vuelta comunidad-persona, vuelta morada en el marco de la política del habitar/morar y “amar al prójimo” como modo de vida y política de relación.

La lógica moderna hace de la subjetivación étnica una específica y compleja articulación entre vida, gobierno y sujeto. Los procesos de subjetivación étnica, tanto en el ámbito del saber (producción etnológica etnográfica) como en su institucionalización contemporánea (personas jurídicas) inscriben en sus tramas la lógica moderna. En la configuración contemporánea de la etnicidad, se articulan la biopolítica, la gubernamentalidad y la subjetivación. Las «diferencias étnicas» en tanto objetos etnográficos y objetos jurídico-administrativos- («comunidades indígenas») constituyen dispositivos disciplinarios y biopolíticos a la vez que canalizan y articulan en su funcionamiento y en su interrogación analítica, el control de aptitudes, fuerzas, capacidades, utilidad, docilidad por un lado y procesos de regulación por otro. Por otro lado, si bien hay un

marco diferenciado de adscripciones identitarias y clasificación social (étnica, de género, de edad, etc.), hay un universal y mismo patrón de subjetivación, un mismo modelo de subjetividad, una misma forma jurídico-política que opera y atraviesa a los todos y cada uno de los campos diferenciados.

Hay varias tesis que sostienen que la inscripción del criterio de la diversidad cultural y étnica como parte de la pluralización del sujeto implica una ruptura con el modelo de subjetividad moderno. En un sentido diferente, hemos sostenido aquí que tanto en las configuraciones de saber (teoría clásica de la cultura y la etnografía, del pluralismo cultural y teoría de la comunidad) como en las formas jurídico-políticas vinculadas a las matrices del pluralismo cultural neoliberal, el léxico, el horizonte semántico y los axiomas modernos resultan ser contiguos. Los patrones de subjetivación étnica contemporánea no constituyen un quiebre con la lógica moderna, sino que la reinscriben a través de nuevas figuras. El modelo de subjetividad étnica expresa y se vertebra en los marcos de la subjetividad moderna.

Hay quienes sostienen que el modelo moderno de subjetividad queda deconstruido por la pluralización del sujeto que viene aconteciendo en el mundo contemporáneo al inscribirse el criterio de la diversidad cultural y étnica en los marcos jurídicos. El interculturalismo y la filiación étnica y cultural vertebran los sistemas de clasificación social, de gobernabilidad y de legalidad, anexándose el componente étnico como objeto administrativo<sup>662</sup>. En este reconocimiento radica la valoración de la etnicidad como forma de subjetividad política. La actual normativa vigente reconoce la existencia de etnias indígenas en el territorio nacional y al referirse a la importancia de la incorporación de sus culturas y tradiciones a los proyectos de desarrollo de la nación, aparece una reclasificación y revalorización de la etnicidad y la cultura. La filiación étnica y cultural se anexa a los sistemas de clasificación social, de gobierno y de legalidad y la acción pasa a ser concebida a partir de las orientaciones culturales y no a través de la inserción dentro del sistema económico-social. La presencia de estas modificaciones en modos de subjetivación y de intervención sobre lo viviente ha llevado a diferentes autores a hablar de una “Nueva modernidad”<sup>663</sup> o también de una «modernidad radicalizada»<sup>664</sup>. Touraine<sup>665</sup> denomina “Nueva modernidad” a la producción de este nuevo sujeto no ya basada en la actividad o funcionalidad dentro del sistema económico-social, sino en las orientaciones culturales, que identifica con el reconocimiento de la otredad en el mismo Sujeto, como constitutivo de él.

---

<sup>662</sup> Katzer, L. “El mestizaje como dispositivo biopolítico”, 2009.

<sup>663</sup> Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, 1997 [1996].

<sup>664</sup> Ortiz, R. “Modernidad-mundo e identidad”, 1996.

<sup>665</sup> Touraine, A. *Crítica de la modernidad*, 1994 [1992].



Entonces, qué es lo novedoso y lo radicalizado? Si bien el patrón etnogubernamental actual dista bastante de las políticas estatales y teorías asimilacionistas de fines de siglo XIX, hay figuras que bajo nuevas formas, se actualizan. Hay un marco conceptual subyacente contiguo que vincula de manera estrecha formulaciones léxicas aparentemente muy distintas entre sí. Si bien hay figuras diferenciadas de sujeto, lo que unifica al “sujeto nacional” y al “sujeto intercultural” es su representación como “expresión de una voluntad general”. Si bien constituyen formas diferenciadas de institucionalización de la ciudadanía en términos de identidad geopolítica, de pertenencia a un Estado, como figuras expresivas de una supuesta “voluntad general” no dejan de ser dispositivos operacionalizados para superar la conflictividad inherente a la visible y empírica presencia de diversas formas de acción, es decir, como una forma de despolitizar la civilidad, en términos de domesticar, neutralizar su diversidad. Cuando se configuran como moradas amuralladas, como hogar, como lo más propio de sí y se ligan a figuras representacionales, estas presencias diversas reinscriben en el terreno de la etnicidad el modelo de subjetividad colonial/moderno, el modelo del “ser-con”. Cuando se pone en relación dos individualidades, el modelo del “ser-con” reinscribe el sí mismo. Acontecimiento, sujeto y comunidad son definidos como aquello producido soberanamente, desde la convención, la economía de apropiación y el dominio de sí.

Con diversos nombres, sea «modernidad tardía» (Touraine), sea «modernidad radicalizada » (Ortiz) sea «pluralismo radical» (Mouffe) sea «modernidad alternativa» (Escobar), con miradas de una radicalización y reconfiguración de la modernidad, la modernidad como «lógica» del «logos», de la «propiedad» y de la «presencia» no termina de desarmarse. Hay un patrón de legitimidad, el patrón etnogubernamental, que es el marco social que delimita lo autorizado por la ley, lo que ésta puede o no puede nombrar, y por ende lo que puede instalarse públicamente respecto a estilos y semánticas narrativas. No estamos en presencia de una novedad léxica, sino de una construcción formal de muy larga data que ha adoptado diferentes configuraciones según distintos contextos.

Es decir que más allá de las singularidades coyunturales, y sus expresiones diferenciadas, existe un patrón contiguo, sostenido en la razón moderna que se actualiza bajo nuevas figuraciones. Lo que se registra es el ordenamiento y estructuración de la vida social bajo la razón gubernamental/económica, a través de la creación de instituciones tendientes a neutralizar lo que hay de político en la vida social, es decir el potencial de conflictividad devenido de la existencia de formas alternas de vivir y actuar. La modernidad se halla profundamente arraigada y no deja de actualizarse. En ella reside el fundamento y la legitimación de la creación de instituciones y roles

en el marco de un concepto productivista y despolitizador de la vida, la subjetividad y la política, dejando invisibilizado, vuelto espectral, por no instrumental, por hallarse fuera de las formas jurídico-institucionales, lo que hay de impersonal, de impolítico en la experiencia étnica, el ser mismo de lo político.

En tal sentido, tal como lo ha sugerido Keck, es pertinente hablar de biopolítica sin esencializarla, en plural y en reconocimiento de sus reconfiguraciones históricas. Las biopolíticas proponen así una exigencia teórica para pensar la condición humana, su diversidad constitutiva y particularmente los sistemas de normas y los juegos de significación que coloca en escena el gobierno de los seres humanos.

La gubernamentalidad limita las formas en que lo común/lo comunitario puede expresarse. Con la modernidad la gubernamentalidad pasa a mediar y regular las relaciones entre procesos de producción económica y de producción identitaria, a partir de la configuración de un orden normativo por el que las formas posibles de vida son estructuradas/sujetadas a mecanismos normalizadores, codificándolas bajo el signo del capital, la productividad y el cálculo racional del interés. En este marco de subjetivación tiene su expresión la subjetivación étnica. En lo que respecta al campo del saber, se produce un saber útil para la gestión de la población étnica y en lo que respecta al campo del poder, se apunta a la administración de la población étnica, bajo figuras jurídico-políticas específicas. Se produce un saber útil para la gestión de la población étnica, que sostiene y fundamenta la administración, o mejor dicho, los criterios y principios de administración de la población étnica.

La semántica biopolítica marca una ontología de la vida excluyente de su propia condición estructural: la condición de *communitas*, de resto y de perviviente porque, tal como lo ha señalado Esposito en *Bios*, "política" es en la modernidad una mediación neutralizadora de carácter inmunitario. Así, la bio-política arranca a la vida su carácter político originario, su poder constitutivo, buscando integrar toda la multitud plural y potencialmente rebelde en un cuerpo unificado por el mando soberano. Se liga "supervivencia" a una ontología negativa del resto (como hemos mostrado en las etnografías clásicas). La trama biopolítica objetiva membranas y cuerpos quietos, estables, uniformes en lógicas de saber bien específicas. Pero ¿cómo hacer para no temblar? ¿cómo no temblar?.

Es necesaria otra forma de producción histórica, otra forma de saber, otra etnología. Una etnología y una etnografía no ya basadas en los presupuestos de la personalización moderna,

referidos a la definición del hombre en relación al dominio, del control de la animalidad, de la materialidad vital, a la definición aristotélica del hombre como animal racional sino una etnografía que reinscriba y se reinscriba a sí misma en nuevas figuras de articulación entre la vida y la política, la animalidad y la humanidad.

A la individualización de lo viviente, a la construcción del sujeto individual, a la subjetivación de la diversidad se le sitúa como reverso, luchas que cuestionan ese mismo estatus de individuo. Los niveles de individuación implican, como ya hemos referido párrafos arriba, dos dimensiones, la narrativa-textual y la organizacional, puesto que la individuación, si bien nunca se termina de materializar, puesto que es una ficción, se diseña en las prácticas y formas de sociabilidad institucionalizadas: hay una verdad sobre los sujetos, un saber sobre el sujeto, se le impone una esencia, y por medio de prácticas y formas de sociabilidad, se intenta ajustar a los seres vivos a esa esencia. Pero ahí hay un resto, entre la posición subjetiva abstracta y la identificación, lo cual implica desubjetivación, puesto que nunca se es completamente, se resiste: la identificación es selectiva.

Sin desconocer los aportes de las teorías decoloniales, situamos los motivos “subalterno”, “otro”, “alternativo”, en tanto “colectividad” ante tres advertencias centrales: a) entendemos que la formación de un colectivo -la comunalización- ya es biopolítica en acto, estando implicados procesos de subjetivación/personalización de la vida-en-común, maneras específicas de su conducción, es decir, de regulación de orientaciones, capacidades y potencialidades de acuerdo a patrones específicos; b) más que romper con los viejos esencialismos logocéntricos, las reconfiguraciones contemporáneas de la etnicidad lo vuelven a reinscribir sobre la base de la definición de lo colectivo por la propiedad común, y de lo común como propiedad colectiva; c) se da una suerte de esencialización y dicotomización de la “subalternidad”, diluyéndose los niveles y dimensiones. Los “dominantes” y “los subalternos” no son pares en una oposición, sino que dentro de cada dominio -en nuestro caso abordado, el dominio etnopolítico- prevalecen modos específicos de definición y articulación entre agencias dominantes y agencias subalternas. Así se hace necesario dinamizar y pluralizar estas dos categorías. “Subalterno” no es un sujeto, una individualidad; es una situación, una condición definida por cada dominio o mejor dicho, por las lógicas de cada dominio de saber.

Toda forma jurídico-política tiene un fundamento epistemológico; todo fundamento epistemológico tiene su expresión jurídico-política. Nuestro interrogante ha sido acerca de los fundamentos epistemológicos, metafísicos y políticos en el campo de la etnopolítica contemporánea, en sus

formas institucionalizadas/comunalizadas y no institucionalizadas/no comunalizadas. Se asume entonces que hay una expresión “jurídico-política” de las epistemologías y políticas coloniales que se inscribe en la gubernamentalidad: en tanto horizonte narrativo y práctica, en tanto régimen de poder y forma de racionalidad es la que delimita la eficacia, la competencia y la legitimidad de las prácticas sociales<sup>666</sup>.

Si bien en la modernidad hay una tendencia a reducir lo político a lo técnico-jurídico, las fronteras políticas van más allá de las fronteras jurídicas. Dentro de cada jurisdicción hay múltiples campos de acción reales y posibles manifestaciones de condiciones compartidas -tal como es la etnicidad- no siempre legítimas, sino la más de las veces ocultas, espectrales, ilegítimas. En este marco, se produce una escisión entre ley y justicia. Se produce una tensión entre derecho-Ley y justicia, donde « ir por la ley » es el camino de la injusticia, que produce y reproduce injusticia. Tal como lo ha señalado Roberto Esposito, así como el soberano es un agente de personalización, es por ello mismo, agente de despersonalización, cuando priva a otras personas de aquello que es constitutivo de la personalidad. Esta personalización soberana, al conferirles una personalidad que carecían en estado de naturaleza, produce a los sujetos jurídicos, desde un completo sometimiento, porque más que sujetos de, se trata de sujetos a una trascendencia soberana de la persona que los interpreta y los despoja de toda posibilidad decisoria. Así como el derecho concierne a la persona, es un atributo de ella, la justicia remite a lo impersonal, a lo anónimo, a lo espectral. Justicia es una actitud.

Las categorías por las que el reconocimiento de la diferencia cultural se sustenta jurídica y políticamente merecen ser revisadas, ya que las más de las veces se hallan tejidas en narrativas que perpetúan representaciones a-históricas y apolíticas de la etnicidad y que acompañan nuevas modalidades de negación y capitalización de la otredad. Existen ciertos indicadores que dan cuenta que la racionalidad instrumental, lejos de superarse, se actualiza a través de nuevas configuraciones categoriales vinculadas a un concepto de la política como técnica y a su institucionalización en formas asociativas.

Por las connotaciones reductivas/coloniales a las que viene asociado el término «diferencia» y puesto que hay multiplicidades no del todo diferenciadas/colonizadas, para dar cuenta de la alteridad, de la vida en común hemos privilegiado la noción de

---

<sup>666</sup> Esta idea se halla elaborada en otro trabajo (Katzer 2009; Katzer, 2012a) sobre la base de lecturas cruzadas de Foucault (2006 [1977-1978]) y Barel (1986).

singularidad/multiplicidad/*differancia* de Derrida, pensando en la diferenciación más allá de todo límite, como huella (diferenciación diferida). La gubernamentalidad desarrolla mecánicas de individualización/totalización e implica la construcción de un orden normativo de lo humano por medio del cual se produce la diferencia, la diferenciación de lo viviente, la configuración de la diferencia-como-colonia, la diferenciación personal de la vida humana, su localización, organización e individualización. Porque precisamente sólo se puede dominar, instrumentalizar y expresar su fuerza a aquello que se halla diferenciado, vale decir, estriado/individualizado/totalizado. La vida, como vida indiferenciada, como multiplicidad indomitable, constituye un problema para la modernidad. Por ello se vuelve objeto de localización y control. La diferencia es una forma, la colonial, de objetivar, entificar lo múltiple, de darle forma. La multiplicidad vuelta diferencia es la multiplicidad colonizada. La relación colonial es posible por cuanto hay una previa idea de diferencia. Por otra parte, el establecimiento de la diferencia colonial como mecanismo clasificatorio y de articulación social, constituye un criterio originado en la Civilización occidental antigua, el cual la modernidad le da su configuración más plena y totalizadora. Cuando se dice que el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial agregamos que el criterio es el de la diferencia. En este sentido la configuración y naturalización de la idea de «raza» que sostiene a la clasificación social jerárquica de la población mundial (que inaugura la modernidad) se asienta de primeras en el principio de la diferencia. Así, es el principio de la diferencia (biológica, social, étnica, sexual) como criterio de estructuración de la vida (en común) lo que hace posible que se constituyan las razas, -y luego las clases, el sexo- como criterios de clasificación social y que se asienten en relaciones de dominación y/o explotación. La especificidad de la diferencia-como-colonia moderna es la objetivación de lo viviente en función de la optimización de su potencial productivo. El colonialismo moderno reside en la objetivación/diferenciación y dominio de « poblaciones » (entre ellas las “comunidades” y “organizaciones” indígenas) para la expropiación de su capital/competencia, en tanto cuerpo biológico y cuerpo político. Resumiendo: a) toda diferencia es por esencia colonial, es base de la lógica colonial, pero no toda diferencia se halla racializada; b) la diferencia-como-colonia no es específica de la modernidad, sino que se origina en la Antigüedad, y en la modernidad se configura de una manera específica y plena.

La diferencia no es lo diverso. «Singularidad» «multiplicidad» es lo perfectamente diverso. La vida, como vida indiferenciada, como multiplicidad indomitable, no tiene cabida en la cultura moderna. Por eso es fundamental la distinción entre heterogeneidad como dato sensible (lo diverso, la singularidad de lo múltiple, los agenciamientos) y como construcción (diferencia). La distinción entre heterogeneidad como dato sensible y como construcción (diferencia) es aplicable también a

la distinción entre experiencia/lo político/heterogeneidad/estatalidad/vida y Estado/política/diferencia/naturaleza.

Entender que las geopolíticas del conocimiento implican la construcción de dominios históricos/dominios de saber (lo cual implica tanto una forma específica de conocimiento como criterios de legitimidad) que centrican lugares de enunciación y tipos de saberes producidos a la vez que subordinan/inferiorizan e invisibilizan saberes producidos en otros lugares, supone que hay una relación entre producción de dominios de saber y lógica colonial. Estas geopolíticas del conocimiento construyen dominios de saber estructurados por dispositivos y reglas que marca la misma lógica colonial. Esto quiere decir que hay una expresión “jurídico-política” de las configuraciones epistémicas modernas y ella es la gubernamentalidad: en tanto horizonte narrativo y práctica, en tanto régimen de poder y forma de racionalidad es la que delimita la eficacia, la competencia y la legitimidad de las prácticas sociales. En toda forma jurídico-política, en toda forma de corporalización pública hay un fundamento epistemológico. Las epistemologías dan sustento, fundamento y legitimidad a las formas de corporalización o no-corporalización pública. Así, incluso en clave de “pluralismo cultural” las posibilidades de subjetivación se ven estructuradas en un nivel epistémico de acuerdo a fórmulas y patrones específicos, se ven sujetas a un régimen de poder y un régimen de verdad. Se trata entonces del “gobierno de la individualización”, de una forma de poder que hace sujetos individuales. Los “dominios de saber” regulan la formación discursiva respecto a la relación vida-política, cultura-naturaleza, animal-humano, ser-devenir así como estos modos de concebir esas relaciones se expresa de manera diferencial en los “devenires étnicos”.

Desde todos estos cruces estamos pensando el universo de la poscolonialidad como lugar de la promesa mesiánica de justicia, refiriéndonos al nómada, al peregrino, el itinerante/errante (y no al sedentario racional y calculador) como sujeto de enunciación, desde el pensamiento de la huella, desde las micropolíticas de la sensibilidad y el deseo, como apertura a lo háptico, como hospitalidad a lo por-venir imprevisible, desde donde se supere y despeje el fantasma de la comunidad finita y cerrada como lugar de acción y porvenir humano. Desde todos estos cruces orientamos nuestro pensar-hacer-sentir. Necesitamos de la filosofía para revisar cómo pensar, mediante qué esquema metafísico y político. Necesitamos una política de la amistad interdisciplinaria, que conecte la filosofía, el derecho, la antropología, la historia y la etnografía. Es fundamental el trabajo transdisciplinar. Ese ha sido nuestro principal esfuerzo.

Entender la crítica cultural como crítica del fantasma y crítica del espectro implica distinguir entre

la heterogeneidad como cualidad sensible y como construcción (diferencia). Como vimos en el último capítulo que la diferencia no es lo heterogéneo, sino que la diferencia, una construcción humana, es aquello por lo que lo diverso-dado es dado, sometiéndolo en la cultura occidental, a la lógica de la representación y de la individualización orgánica. Podemos resumirlo en el cuadro siguiente<sup>667</sup>:

**Heterogeneidad (experiencia sensible) diferencia (construcción)**

**Advenimiento (no-evento)**

**acontecimiento como evento**

**Espacio liso**

**espacio estriado**

**Estatalidad**

**Estado**

**Lo político**

**la política**

**Vida-en-común**

**comunidad**

**Desierto**

**modelo urbano**

**Viviente**

**naturaleza**

**Zoopolítica**

**biopolítica**

**Restos /espectro**

**individualidad/fantasma**

**Rastros de desubjetivación**

**prácticas de subjetivación**

**Etnografía nómada**

**etnografía de la gubernamentalidad**

Mientras en el modelo de subjetividad del paradigma biopolítico/colonial rige el principio de sujeción/atadura a formas de subjetivación que individualizan vidas productivas, homologadas/atadas a patrones de personalidad específicos dentro de la lógica del cálculo

<sup>667</sup> Katzer, L. *Etnografías nómades. Teoría y práctica antropológica (pos) colonial*, 2019, p. 132.

racional del interés, la búsqueda desde estos lugares epistemológico-políticos, en la erección de un sujeto libre, creativo y gozante, es la de la destrucción de las ataduras a las formas de subjetivación, a formas de comunalización, a formas de pertenencia (ciudadana, étnica, de género, religiosa, política)

Las conceptualizaciones teóricas-jurídicas fantasmales se sostienen en un fundamento filosófico, un axioma central respecto a lo que se define como vida: la vida en tanto totalidad/individualidad presente y objetivada como bio-lógica y lógica de la propiedad. Hay una doble operación respecto a la objetivación de lo viviente que identificamos tanto en las etnografías clásicas como en la teoría y política etnológica hegemónica contemporánea: a) la totalización/individualización como *Bíos*; b) la negación de la estructura perviviente. Esta doble operación constituye el fundamento filosófico/epistemológico de la consideración de lo mestizo como no-indio y como resto muerto y del sometimiento de la vida-en-común al formato de comunidad autoinmune, formato que termina por individualizar e instituir la diferencia-como-colonia, es decir, la diferenciación personal de la vida humana, su localización, organización e individualización en una unidad trascendente y regulada, como forma colonial de objetivar, entificar lo múltiple.

Tanto en las etnografías clásicas como en ciertas teorías del pluralismo cultural se producen nuevas formas de colonialismo interno, se termina promoviendo la **diferencia-como-colonia** con nuevas figuras, más allá de las geopolíticas del conocimiento occidente-no occidente. La colonialidad no se enmarca sólo en el ámbito de los dominios geopolíticos macro del sistema-mundo, occidente/no-occidente, también se ramifica a escala micro, y en perspectiva local, latinoamericana en universos aparentemente no eurocentrados y «alternativos». La corporalización en «comunidades indígenas» es un movimiento generado desde la diferencia-como-colonia, y los supuestos epistémicos en los que se basa producen «diferenciaciones» desde una lógica colonial. Lo mismo ocurre con las operaciones y mecánicas que se inscriben en el rótulo de «diversidad» los cuales implican la localización/individualización de universos «socio-naturales» que clausura formas de subjetivación de lo viviente de manera excluyente. La clausura es inmunitaria.

La gubernamentalidad limita las formas de manifestación, reconocimiento y visibilización de la vida en común. La lógica colonial del sedentarismo siempre ha buscado y busca suprimir el desierto y producir “dominios”, “hábitats” rentables. Desde este esquema el territorio nómada es clasificado como tierra improductiva, vacía, “nula” a ser colonizada. No se reconocen como jurídicamente legítimas las formas nómades de uso y regulación del territorio.



Hay una herencia normativa disciplinar y cultural que desde un “síndrome sedentario” nos impide pensar sobre las formas dinámicas con que las personas habitamos el mundo; hay una polaridad sedentarismo/nomadismo que ontologiza, esencializa y estabiliza cada una de ellas, cuando en realidad se mezclan y confunden. Se hace necesario dinamizar los conceptos de sedentarismo y nomadismo, que se muestran en realidad como categorías para nada rígidas. “Nomadismo” y “sedentarismo” no son definibles por separado y en sentido absoluto como formas institucionales puras y globales, sino como formas institucionales híbridas, como dos aspectos complementarios de una relación ambigua.

Esta investigación ha constituido una defensa del “desierto” en un sentido muy disímil al moderno de la “conquista del desierto”. Nos referimos con desierto no sólo a una forma específica de espacialización, sino también a un modo de estar en el mundo, a un modo de vivir-en-común: el nómade. Despejar al nomadismo de los prejuicios, estereotipación y exotización nos permitirá un acercamiento en su realidad esencial, su simpleza y cotidianeidad. El nomadismo es una forma de vivir, de sentir, pensar y estar en el mundo. Desierto es vida. Es diversidad. Es valentía caminante. Desierto es huella espectral del andar nómade. Por ello la huella, no es sólo un pensamiento, una manera de pensar, es experiencia.

La evocación de los espectros es una evocación de lo viviente en toda su extensión e intensidad. En cuanto tal, envía a la cuestión de la comunidad pero desde otro estatus: el del vivir en común, como resto, en tanto huella de “otro”, presente-ausente, la *communitas*. El sujeto como Otro expone y es exposición de una figura de comunidad no ya como propiedad común de un agregado de sujetos -propietarios de sí-mismos- sino como exteriorización de los mismos. La comunidad no es un estado originario ni tampoco una entidad a realizarse histórica-empíricamente. Esta figura de comunidad aparece como el resultado de la deconstrucción de la noción moderna de sujeto: comunidad como sujeto en su ser común con el otro. La idea de que “tenemos” en común una cosa positiva, un bien, una sustancia, un interés **es un fantasma de la modernidad**.

Apuntamos así a otros vocabularios, semánticas y prácticas que abran la comunidad a nuevas vinculaciones con fuerzas, extensiones e intensidades de lo viviente, una epistemología alternativa sobre lo común y la relación con lo viviente, que es otra forma de sensibilidad y política: la epistemología nómade. Una antropología del nomadismo, una antropología del desierto debe contemplar el valor de los espectros, de la huella, del rastro. Porque “desierto” es un modo de vida. Y en los desiertos, en las arenas, lo que toma valor no son las piernas de los caminantes,

sino las huellas y rastros que dejan los caminantes en el andar<sup>668</sup>.

---

<sup>668</sup> Katzer, L. *Etnografías nómades. Teoría y práctica antropológica (pos) colonial*, 2019, p. 127.

## BIBLIOGRAFIA

### De La obra de Jacques Derrida

Derrida, J. (2013 [2008]) "Pensar lo que viene". En: En Major, René (2013 [2008]) *Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires: Waldhuter Editores. pp. 15-50-.

(2006) *L'animal que donc je suis*, Paris : Galilée, [Trad. Cast *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trad Cristina de Peretti y Cristina Rodriguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008].

(2004) ¿Cómo no temblar ? Texto pronunciado en Julio de 2004. Traducción de Esther Cohen. Publicado en *Acta Poetica* 30-2, 2009. Consultado en *Derrida en castellano*.

(2004) « Je suis en guerre contre moi-même », Le Monde, disponible en *Derrida en castellano* <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/lemonde.htm>

(2003) *Voyous*. Paris: Galilée.

(2003) *Genèsis, généalogies, genres et le génie : Les secrets de l'archive*. Paris : Galilée.

(2002-2003) *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. II. Paris : Galilée, 2010. *Seminario La bestia y el soberano*, Buenos Aires, Manantial, 2011, Trad. de Cristina De Peretti y Delmiro Rocha

(2001-2002) *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. I. Paris: Galilée, 2008. *Seminario La bestia y el soberano*, Buenos Aires, Manantial, 2010, Trad. de Cristina De Peretti y Delmiro Rocha

(2001) *Papier Machine*. Paris: Galilée.

(2001) "Autrui est secret parce qu'il est autre". En *Papier Machine*. Paris: Galilée.

(2001 [2000]) *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires, Paidós. Trad. De Virginia Gallo.

(2003) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trad. Cristina de Peretti Madrid, Trotta, 2005.

(2003) "Auto-immunités, suicides réels et symboliques", en J. Derrida & J. Habermas *Le concept du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre) avec Giovanna Borradori*, Paris : Galilée. "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales" (entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en Nueva York), en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. de Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos, Taurus, Buenos Aires, 2004. <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm>>.

(1999) *L'animal que donc je suis*] en M.-L. Mallet.(dir) 2006. *L'animal autobiographique : autour de Jacques Derrida* Paris, Galilée, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid: Trotta

(1999) *Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion*. Publicado originalmente en: Caputo, John D. & Scanlon, Michael (Eds.). *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999. Trad. publicada en: *Anuario colombiano de fenomenología*, Vol. III. Medellín: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, 2009, pp. 243-274.

(1999) *Donner la mort*. París: Galilée. Edic Cast. *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós. trad. de Paco Vidarte y C. de Peretti.

(1999 [1986]) « Dispersion de voces », en *No escribo sin luz artificial*, Trad. Ibañez y M. J. Pozo, Valladolid: Cuatro Ediciones.

(1998) *Psyché, Invention de l'autre. Nouvelle édition augmentée*, Paris: Galilée. [Psyché. Inventiones del otro. Trad. De Mónica Cragolini, Buenos Aires, La Cebra.

(1997) *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris : Galilée. [[Trad cast : *Adios a Emmanuel Levinas, editorial* Trotta, 1998]

(1997) *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*,Galilée, París. [Trad. Cast. *Cosmopolitas de todos los países, un esfuerzo más!*, Valladolid, Cuatro ediciones.

(1997) *De l'hospitalité*. En Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à reprendre de l'hospitalité à Paris: Calmann-Lévy. [Trad española Derrida, Jacques y Anne Douffourmantelle *La hospitalidad*, trad. de Mirta Segoviano, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2000 ]

(1996). *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Galilée

(1996) *Le monoliguisme de l'autre*. Paris: Galilée. [Trad cast. *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial.

(1996) « Foi et savoir : les deux sources de la religion aux limites de la simple raison ». En Jacques Derrida y Gianni Vattimo *La Religion*. Paris: Seuil

(1995) *Mal d'archive*. Paris: Galilée.[Trad. Cast , *Madrid, Trotta, 1996*]

(1994) *Force de loi*. Le "fondement mystique de l'autorité". Paris : Galilée. [Edición española *Fuerza de Ley, el fundamento místico de la autoridad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997]

(1994) *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.

(1993) *Passions*. Paris: Galilée.

(1993) *Spectres de Marx. . L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* Paris : Galilée. [Trad. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (trad. por J. M. Alarcón y C. de Peretti ). Madrid, Trotta, 1995].

(1993) *Khorâ*. Paris: Galilée.

(1993) "Apories: Mourir-s'attendre aux limites de la verite," in *le Passage des frontieres: Autour du travail* de Jacques Derrida. Paris : Galilée. Trad cast. *Aporías. Morir - esperarse (en) "los límites de la verdad"*. Barcelona: Paidós, 1998. Traducción de Cristina de Peretti.

(1992) *Points de suspension. Entretiens*. Paris: Galilée.

(1992) « Donner la mort ». En : *L'Éthique du don : jacques Derrida et la pensée du don*. Paris: Métailié- Transition.

(1991) "Circonfession" en Geoffrey Bennington y Jacques *Derrida Jacques Derrida*. Paris : Seuil.

- (1991) *L'autre cap*. Paris: Minuit [Trad castellano: El otro cabo : la democracia para otro día, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992 ]
- (1991) *Donner le temps. La fausse monnaie*. Paris: Galilée.[Dar el Tiempo. 1. La moneda falsa, Barcelona, Paidós, 1995]
- (1990) *Memoires d'aveugle: L'autobiographie et autres ruines*. Paris : Éditions de la Réunion des musées nationaux.
- (1990) *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- (1989) « Il faut bien manger » ou le calcul du sujet ». Entretien avec Jean-Luc Nancy. *Cahiers Confrontation*. N° 20. Tomado de *Derrida en castellano*.
- (1987) *Psyché : Invention de l'autre*. Paris: Galilée.
- (1986) *Parages*. Paris: Galilée.
- (1980) *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Aubier-Flammarion.
- (1978) *La vérité en peinture*. Paris : Flammarion. [*La verdad en pintura*, Trad de María Cecilia Gonzalez y Dardo Scavino, Buenos Aires, Paidós, 2001].
- 1974) *Glas*. Paris: Galilée.
- (1972) *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- (1968) *La dissémination*. Paris: Seuil. [Trad cast: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975 ]
- (1967) *L'écriture et la différence*. Seuil: Paris.
- (1967) *De la Grammatologie*. Paris: Minuit. [Trad. Cast. *De la gramatología*, Mexico, Siglo XXI.
- (1977 [1967]) *Posiciones. Entrevista con Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta*. Traducción de

M. Arranz, Edición digital de *Derrida en castellano*.

Derrida, Jacques & Habermas Jürgen (2003) *Le "Concept" du 11 septembre*, Paris: Giovanna Borradori.

Derrida Jacques & Roudinesco, Élisabeth (2001) *De quoi demain...Dialogue. Y mañana, qué*. Buenos Aires, Fondo de cultura Económica. Trad.Victor Golstein, 2009.

Derrida Jacques & Caputo, John D. (1997) *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida* Derrida, New York, Fordham University Press [*La deconstrucción en una cáscara de nuez*, trad. De Gabriel Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2009].

### **De la obra de Michel Foucault**

(1954) *Maladie mentale et personnalité* (1954; reed. en 1962) [*Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, 2010].

(1997 [1964]) "Les Suivantes » *Dits et Écrits*, tomo I, texto n° 32.

(1967) "Nietzsche, Freud, Marx". *Cahiers de Royaumont*. Philosophie n° VI. Paris, Éd. De Minuit, , *Nietzsche*, pp. 183-200. (Colloque de Royaumont, juillet 1964) *Dits et Écrits*, tomo I, texto N° 46.

(1966) *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard

(1966) "'Qu'est-ce qu'un philosophe?'" En : *Dits et écrits*, tomo I, texto n° 42.

(1968) « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie » *Cahiers pour l'analyse*, n° 9 : *Généalogie des sciences*, été 1968 pp. 9-40. *Dits et Ecrits* : tomo I, texto n° 59.

(1969) *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard

(1969) "Qu'est-ce qu'un auteur ?" *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63e année, n° 3, juillet septembre, 1969, pp. 73-104, debate con M. de Gandillac, L. Goldman, J. lacan, J. d'Ormesson, J. Ullmo, J. Wähl, *Dits et Ecrits*, tomo I, texto n° 69.

(1970) « La bibliothèque fantastique », en Debray-Genette (R.), éd., *Flaubert*, Paris, Firmin-Didot/Didier, coll. « Miroir de la critique », 1970, pp. 171-190, *Dits et Ecrits*, tomo I, texto n° 75.

(1971) *L'ordre du discours. Leçon inaugurale du Collège de France*, 1970: Paris: Gallimard

(1971) "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, coll. "Epiméthée", pp. 145-172. *Dits et Ecrits*, tomo I, texto n° 84.

(1971) *La Volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, tomo I. *Dits et Ecrits*, tomo I, texto n° 101.

(1972) *L'histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.

(1972) « *Rekisho heno kaiki* » (« *Revenir à la histoire* »), *Paideia* n° 11. Michel Foucault, 1° de febrero 1971, pp. 45-60 (Conferencia pronunciada en la *Universidad de Keio* el 9 de octubre de 1970 *Dits et Ecrits*, tomo I, texto n° 103.

(1972) "Réponse à Derrida" *Paideia*, n° 11 : Michel Foucault, 1° de febrero, pp. 131-147 *Correspondance Dits et Ecrits*, tomo I, texto n° 104.

(1974) « De la nature humaine: justice contre pouvoir », discusión con N. Chomsky y F. Elders, Eindhoven, nov. 1971, en Elders (F.), éd., *Reflexive Water ; The basic concerns of mankind*, *Dits et Ecrits*, tomo I, texto n° 132.

(1974) "La vérité et les formes juridiques". *Cadernos da P. U. C.* (discusión con M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto (conférences à l'université pontificale catholique de Rio de Janeiro, del 21 al 25 de mayo de 1973). *Dits et Ecrits*, tomo I, texto n° 139.

(1974-1975) *Les anormaux*. Paris: Seuil gallimard, primera edic, 1999. 1976 *Annuaire du Collège de France*, 75e année, *Histoire des systèmes de pensée*, año 1974-1975, 1975, pp. 335-339 *Dits et Ecrits*, tomo I, texto n° 165.



(1975) *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard

(1975-1976) *Il faut défendre la société. Annuaire du collège de France, 76e année, Histoire des systèmes de pensée, año1975-1976, pp. 361-366. Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 187.

(1976) «Bio-histoire et bio-politique ». *Le Monde*, n° 9869, *Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 179.

(1977-1978) *Sécurité, territoire, population*. Curso en el Collège de France. Paris: Seuil/Gallimard, 2004

(1978) « La gouvernementalité » *Cours au collège de France, année 1977-1978 : "sécurité, territoire, population"*, 4, ta lección, *Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 239.

(1978-1979) « *Naissance de la biopolitique* » Cours au Collège de France (1978-1979), Paris: Gallimard seuil, 2004.

(1979-1980) *Du gouvernement des vivants. Colección Hautes Etudes, Annuaire du Collège de France, año 80, Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 289.

(1981 [1976]) «Les mailles du pouvoir». Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de Bahía, 1976, *en Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 297.

(1981-1982) *Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001

(1982) « *The Subject and the Power* » «*Le sujet et le pouvoir*» In Dreyfus, H. et Rabinow, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 306.

(1982-1983) *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours ou Collège de France. Paris: Gallimard Le Seuil.

(1983) « Strusturalisme et Post-structuralisme », entrevista con G. Raulet, *Telos*, vol.XVI, *Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 330.

(1983-1984) *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Curso en el

Collège de France. Paris: Seuil/Gallimard, 2009.

(1984) "Le souci de la vérité" *Le Nouvel Observateur, Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 347.

(2010 [1984]) *El coraje de la verdad*. Buenos Aire : FCE. Trad. Horacio Pons.

(1984) "A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours". In Dreyfus, H. et Rabinow, P. *Michel Foucault: un parcours philosophique. Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 344.

(1984) *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité*, tomo II. Paris: Gallimard

(1984) *Le souci de soi, Histoire de la sexualité*, tomo III. Paris: Gallimard.

(1984) « Qu'est-ce que les Lumières ? » En P. Rabinow, *The Foucault reader, Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 339.

(1984) Qu'est-ce que les Lumières ? Extracto del curso del 5 de enero de 1985 en el Colegio de Francia publicado en *Magazine littéraire. Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 351.

(1985) "La vie: l'expérience et la science". Revue de métaphisique et de morale, en *Dits et écrits*, tomo II, texto n°361.

(1988) « Les techniques de soi » In Martin, H. in Hutton, P. H. Gutman, H. et Martin, L.H. *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault. Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 363.

(2001) *Dits et Écrits*, Tomos I y II, Paris: Gallimard

### **Bibliografía general citada**

Acosta, A. (2008). "El Buen Vivir, una oportunidad por construir. Ecuador Debate", Quito, 75: 33-47. Acosta, A. y E. Martínez. 2009 (comps). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: AbyaYala.

Amselle, J-L. & M' Bokolo, E. (1999) "Prefacio" En: Amselle, J.-L. & M' Bokolo, E. (eds.) *Au coeur de l'ethnie*. París: La Découverte, pp. I-IX, Seg edición.

Amselle, J.-L. (1999 [1985]) « Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique ». En: Amselle, J.-L. & M' Bokolo, E. (eds.) *Au coeur de l'éthnie*. París: La Découverte, pp. 7-45. Seg edición.

Agamben, G. (2003) *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri. Seg edición.

(2006 [2002]) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Hidalgo editor, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. .

(1997) *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris: Le seuil.

(1996 [1990]) *La comunidad que viene*. Buenos Aires: Pretexto.

Apel, Karl-Otto. 1990. Is de Ethics of the ideal Communication Community a Utopia? On the relationship between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia. En: *The Communicative Ethics Controversy* por S. Benhabid & F. Dallmayr (orgs) Cambridge, MA: the MIT Press.

Asad, T. (2003) *Formations of the secular. Christianity, islam, modernity*, Stanford University Press.

(1973) "Introduction". En: *Anthropology & the colonial Encounter*. New York: Humanities Press.

Alliés, Paul (1980) *L'invention du territoire*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Amselle, Jean-Loup (2005) *Branchements. Antropologie de l'universalité*. Paris: Flammarion.

Bartolomé, L. J. (1976) "Sobre el concepto de articulación social", *Desarrollo económico*, v. 20, nº78.

Appadurai, A. (2004) *Dimensiones culturales de la globalización*, Lisboa: Teorema.

Asad T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press Austin JL. 1975

Astore, M. "Signs and Whispers Membranes for the Immaterial Life". *Third Text*, Vol. 26, Issue 4, 2012, 431–441..

Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Londres-Nueva York: Routledge

(1990) "The Other Question, Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism". En: Russell Ferguson, Martha Gever, Thinh Minhha y Comell West (eds.), *Out There, Marginalization and Contemporary Cultures*. Nueva York: Mit Press.

Balandier, G. (1951) "La situation coloniale: approche théorique". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI: 44-79.

Balibar, É. (2005 [1997]). *Violencias, Identidades y Civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona: Gedisa.

Barabas, A. (2003). *Diálogos con el territorio* (coord.). Tomos I a IV. Colección "Etnografía de los pueblos indígenas de México". México: INAH.

Bartolomé, L. J. (1980) "Sobre el concepto de articulación social" . *Desarrollo económico*, v. 20, nº78. pp. 275-286.

Bartolomé, M. (2009). Prólogo Tamagno 2009 (Comp) En *Pueblos Indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. La Plata: Biblos.

(2006) *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.

(1987). "Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina", en: *Suplemento antropológico*, vol. XXII, núm. 2, Asunción.

Bazin, J. (1999) "A chacun son Bambara". En: Amselle, J.-L. & M' Bokolo, E. (eds) Op. Cit. pp. 87-127.

Bell, A. (2010) "Being 'at home' in the nation: Hospitality and sovereignty in talk about immigration" *Ethnicities*, 2010, 10(2), pp. 236-256.

Benedict, R. (1945) *Patterns of Culture*. New York: Mentor books.

(1934) "Anthropology and the Abnormal," *Journal of General Psychology*, 10, 1934.

Bennington, G. (2013 [2008]) "Auto-(pequeño marco poliparergonal para tres « fotografías con automóvil" jamás tomadas". En Major, René *Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires: Waldhuter Editores. pp. 395-412.

Bennington, G. (2005) "Derrida y la política", en Tom Cohen (coord.), *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, México: Siglo xxi Editores, pp. 249-272.

Blanchot, Maurice (2002 [1983]) *La comunidad inconfesable* Madrid: Arena libros. Traducción por Isidro Herrera

(2009 [1953]) *Aquel que no me acompañaba*. Madrid: Arena libros. Traducción: Hugo Savino.

(2006) *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.

Boccaro, G. (2007) "Chile y 'sus' pueblos indígenas. De la invisibilización-subalternización del indígena a la nueva conquista espiritual de las fronteras del capitalismo globalizado (siglos XIX-XXI)". *Sociedades en movimiento. Los Pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*. Tandil, IEHS, pp. 261-273.

Bourdieu, P. (2002 [1966]) *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Montessor.

Bourdieu P. y otros (2008 [1973]) *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Briones, C. (2005) "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales" En Briones, *Cartografías Argentinas*. Buenos Aires: Antropofagia.

\_\_\_\_\_ (1998) *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Brow, J. (1990) "Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past". *Anthropological*

*Quarterly*, 63 (I): 1-6.

Candau, J. (1996) *Anthropologie de la mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France.

Cacciari, M. (1999 [1997]) *El Archipiélago. Figuras del otro en Occidente*. Buenos Aires: Eudeba. Traducción por Mónica Cragolini.

\_\_\_\_\_ (2009 [1985] *Iconos de la ley*. Buenos Aires: La cebra, Trad Mónica Cragolini

Cajigas, JC (2007) La biocolonialidad del poder. Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo . En: Grosfoguel, R y Castro-Gomez, S (eds) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo XXI, 169-93.

Campbell, J. (2002) "Foucault's inheritance/inheriting Foucault". *Culture and organization*, 8 (3), pp. 225-238.

Campillo, A. (1995)" *Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia*". *Daimon, Revista de Filosofía*, 11, pp. 59-82.

Cardoso de Oliveira, R. (1996). *Ensaio antropológico sobre moral y ética*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.

(1992) *Etnicidad y estructura social*. México: Ciesas.

Carotenuto, A. (1984 [1980]) *Una secreta Simetría. Sabina Spielrein entre Freud y Jung*. Barcelona: Gedisa. Traducción: Ramón Alcalde.

Castro-Gomez, S. (2005) *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana

Caputo, John (2013 [2008]). "Antes de la creación: el recuerdo de Dios de Derrida" En Major, René *Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires: Waldhuter Editores. pp. 113-128.

Carrol, D. (2006) "Remains" of Algeria: Justice, Hospitality, Politics". *MLN*, 121, (4) pp. 808-827.

Castro-Gomez, S (2000) "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En Lander, Edgardo - Compilador/a o Editor/a *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 88-98.

\_\_\_\_\_ (2005) *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada(1750-1816 )* Bogotá: Pontífica Universidad Javeriana.

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Chow, R. (2008) "Reading Derrida on Being Monolingual". *New Literary History*, Vol. 39, No. 2, Reading, Writing, and Representation (Spring, 2008), pp. 217-231.

Cixous, H. (2006) *Reveries of the Wild Woman*. New York: Routledge, 1998.

Cixous, H. et C. Clément (1975) *La jeune née*, Paris, UGE, p. 127-128.

Cixous, H. y Derrida. J. (1998) *Savoirs*. Paris : Galilée

Clifford, J. y Marcus, G. (1986) *Writing Culture: The poetics and politics of the ethnography, Literature and art*, Harvard University Press.

Cooke, B. (2002) *Human Nature in Utopia. Zamyatin's We* Evanston Il: Northwestern University Press.

Cooke, B. & Turner, F. (1999). *Biopoetics: evolutionary Explorations in the Arts*. Lexington: KY, 2002.

Cragolini, M. (2013) "Desierto en el desierto: la política imposible entre la promesa y el mesianismo" En: Penchaszadeh, P. y Biset, E. (eds) *Derrida político*, 2013, pp. 79-89.

(2009) "El conflicto entre Derecho y justicia. Apuntes deconstruccionistas", Jornadas Nacionales de Ética, Buenos Aires, 2009, pp .477-484.

(2008) (comp) *Por amor a Derrida*. Buenos Aires: La Cebra.

(2008) "Prólogo" *Por amor a Derrida*. Buenos Aires: La Cebra, pp. 7-13.

(2008) "El resto, entre Nietzsche y Derrida". En Cragolini, Mónica, op. Cit., pp. 207-222.

(2002) "Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida" *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias N° 41-42. *Edición digital de Derrida en castellano*.

(2001) "Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano". *Revista de la sociedad española de estudios sobre Nietzsche*. 1. Universidad de Málaga, España, Nro 1, pp 61-76.

(1993) *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*. Buenos Aires: Almagesto.

Darwin, Ch (1859) *On the origin of species*. New York: D. Appleton and Company.

De Peretti, C. (2013 [2008]) « Cuestión de olfato! » En: Major, R. (2013 [2008]) *Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires: Waldhuter Editores. pp. 275-292.

(2008) « A propósito de los animales (algunas reflexiones a partir de los textos de Jacques Derrida) En Cragolini, Mónica (comp) *Por amor a Derrida. Buenos Aires: La zebra*, pp. 17-48.

De Peretti, C. (2003) (ed) *Espectrografías*. Madrid : Trotta.

(2003) « El espectro. Ca nous regarde ». En (ed) *Espectrografías*, Op. Cit, p 27-45.

De Peretti, C. & Vidarte, P. (2004) "L'auto-délimitation déconstructive: la démocratie indéconstructible?". En *La démocratie à venir. Autor de Jacques Derrida*. Paris : Galilée.

De Souza Santos, B. (2010) *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo.

(2012) *De las dualidades a las ecologías*. La Paz: Red de Mujeres transformando la economía.



De Vries, H. (2013 [2008]) «La religión global. La teología mínima » En Major, René, op. Cit., pp161-178.

Deleuze, G. (1968) *Différence et répétition*. Paris : Presses Universitaires de France.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1980) *Mille plateaux (capitalisme y schizophrénie)* . Paris: Minuit.

Descola, P. (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.  
DOI : [10.3917/deba.114.0086](https://doi.org/10.3917/deba.114.0086)

\_\_\_\_\_ (2001) "Par-delà la nature et la culture", *Le débat*, 112, pp. 86-101. Paris. *Más allá de la naturaleza y la cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

\_\_\_\_\_ (1993) *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros, haute Amazonie*. Paris: Plon.

De Oto, A. (2003) *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. México: Colegio de México.

De Oto, A. y Quintana, M. M. (2010). "Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo Sacer". *Tábula Rasa* 12, pp 47-72.

De Oto, A; Katzer, L. (2014a) "Rastros, restos y alteridad. Notas epistemológicas". *Estudios Avanzados*. Santiago: IDEA-USACH (Universidad de Santiago de Chile). 22, pp. 68-85.

De Oto, A.; Katzer, L. (2014b) "Tras la huella del acontecimiento. Entre la zona de no Ser y la Ausencia Radical". *Utopía y praxis latinoamericana*, Universidad del Zulia, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA).

Di Bitetti, M. S. (2012) "¿Qué es el hábitat? Ambigüedad en el uso de jergan técnica". En *Ecología Austral* 22:137-143. Instituto de Biología Subtropical, sede Iguazú, Facultad de Ciencias Forestales, Universidad Nacional de Misiones.

Dumont, L. (1985) *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Seuil.

(1971) *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris : Gallimard.

Durst, D. C. (2000) "Review: The Place of the Political in Derrida and Foucault". *Political Theory*. 28 (5), pp. 675-689

Escobar, A. (1999) *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC.

(2005) "El "postdesarrollo" como concepto y práctica social". En Daniel Mato (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.

(2007) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana

(2010) *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vidas, redes*. Popayan: Envion.

Esposito, R. (2011 [2004]) *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

(2007) *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Turin: Giulio Einaudi editore. [Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal, trad. De Carlo R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2009].

(2002) *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Turin: Giulio Einaudi editore.

(1998) *Communitas. Origine e destino della comunità*. Turin: Giulio Einaudi editore.

(1988) *Categorie dell'impolitico*. Bologna: Società editrice Il Mulino.

Evans-Pritchard, E. (1978 [1976]) "Algunas reminiscências e reflexoes sobre o trabalho de campo" En: *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azaude*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, pp. 298-316.

(1990[1962]) *Ensayos de Antropología Social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

(1976) *Witchcraft, oracles and magic among Azande*. Oxford: Clarendon press.

(1940) *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

Escolar, D. (2007) *Los dones étnicos de la nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

Fabian, J. (1991) Presence and Representation. En: *Time and the work of anthropology: The Key Concepts*. Londres y Nova Iroque. Routledge, pp. 236-45.

Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Montréal, edición electrónica de Émilie Tremblay, 2008. (a partir de la edición impresa de Paris, Éditions La Découverte/Poche y Paris, François Maspero, 2002 [1961]).

(1965 [1952-1965]) *Peau noire, masques blancs*. Montréal, edición electrónica de Émilie Tremblay, 2008. (a partir de la edición impresa, prefacio y postfacio de Francis Jeanson, París, Editions du Seuil, 1965 [1952-1965])

Fassin, D. (2004) "Biopolitique", en D. Lecourt (dir), *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, PUF, 2004, pp 176-179.

Fehér F. & Heller, A. (1994) *Biopolitics. Hants, European Centre Vienna-Avebury*.

Ferguson, J. & Gupta, A. (2002) Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality *American Ethnologist*. (29) 4, pp 981-1002.

Foda, H. (2013 [2008]) "El espíritu del Islam, o el peregrinaje inacabado" En Major, René (2013 [2008]) *Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires: Waldhuter Editores. pp. 145-160.

Freud, S. (2012 [1913-14]). *Totem y tabú y otras obras*. Obras completas. Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu. Trad de José L. Etcheverry.

Gasché, R. (2013 [2008]) "El asombro, sin más". En Major, R., op. Cit., pp. 189-199.

Gluckman, M. (1987[1958]). "Análise de uma situação social na Zululândia moderna", en: Feldman-Bianco, *Bela Antropologia das sociedades contemporâneas*. San Pablo: Pessier & Bertelli, pp. 227-344

Geertz, C. (2003 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa

Giorgi, G. (2014) *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Giorgi, G. y Rodríguez, F. (2009) (comp). "Prólogo". En: *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires: Paidós.

Godelier, M. ([1974]) Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica? En Godelier, *Antropología y Economía*. Barcelona: Anagrama.

(1977 [1970]) *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Barcelona: LAIA.

Ghosh, B. (2004) "On Grafting the Vernacular: The Consequences of Postcolonial Spectrology", *Boundary 2*, 197-218, Duke University Press

Girard, R. (1973) "Lévi-Strauss, Frye, Derrida and Shakespearean Criticism" *Diacritics*, (3) 3, 34-38.

Goldschmit, M. (2004). *Jacques Derrida, una introducción*, Buenos Aires: Nueva Visión *Edición digital de Derrida en Castellano*.

Gramsci, Antonio (1976 [1963]) *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo. Versión al español de Ángel González Vega.

Gros, F. (2014) *Andar una filosofía*. Buenos Aires: Alfaguara

Guardiola, J.; García-Quero F. (2014) "Buen Vivir (living well) in Ecuador: Community and environmental satisfaction without household material prosperity?" *Ecological Economics* 107, 177-184

Guattari, Felix (1989) *Les trois écologies*. Paris: Galilee.

Gudynas, E. (2011) "Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo" *América Latina en movimiento*. Publicación internacional de la agencia latinoamericana de información. Ecuador, 462, febrero 2011, año xxxv, II época.

Gupta, A; Ferguson, J. (1997) *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Univ. of California Press.

Gupta, A.; Ferguson, J. (2008) "Mas allá de la 'cultura': Espacio, identidad, y la política de la diferencia". *Antípoda* (7), 233-256.

Hall, S. (2003 [1996]) "¿Quién necesita 'identidad'?". En: S. Hall y Paul del Gay *Cuestiones de identidad*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 13-39.

Hardt, M.; Negri, A. (2000) *Empire*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press,

Heller, A.; Puntischer, R-M, S. (ed.) (1996) *Biopolitics. The politics of the body, race and nature*, Hants: European Centre Vienna-Avebury.

Hillis Miller, J. (2007) "Derrida Enisled". *Critical Inquiry*, (33) 2, 248-276.

Keck, F. (2009) "L' affaire du lait contaminé", *Perspectives chinoises*, 2009/1.

2008. "Risques alimentaires et catastrophes sanitaires. L'Agence Française de Sécurité Sanitaire des Aliments, de la vache folle à la grippe aviaire", *Esprit*, 343, 36-50.

Katzer, L. (2008). "Narrativas, historia, poder. La invisibilidad/visibilidad pública huarpe en la provincia de mendoza". *Cuadernos del INAPL* 22:123-133.

(2009). "El mestizaje como dispositivo biopolítico". En: Tamagno (comp) *pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. La plata: Biblos.

(2010). "Nación, provincia, indígenas. Poéticas y políticas de la interculturalidad". *Revista estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 12, 33-44.

(2010 b). "Reconfiguraciones organizacionales, procesos políticos y territorialización: Los Huarpes como "comunidades indígenas". *Anales de Arqueología y Etnología*, 65, 229 – 246.

(2012). "Razón gubernamental, biopolítica y mecanismos de capitalización de la praxis indígena en mendoza". *Revista espacios nueva serie 7*, 173-189. Universidad nacional de la patagonia austral.

(2013). «Procesos identitarios, "campos familiares" y nomadismo.», *Polis* [en línea], 34|2013, url : <http://polis.revues.org/8813doi10.4000/polis.8813> .

(2014). "La colonialidad etnopolítica entre sus restos. Lectura desde la espectropoética". *Materialidades (pos)coloniales y de la (de)colonialidad latinoamericana*. En Catelli, Laura y Lucero, María Elena (Eds.). Rosario: UNR Editora.

(2015). "Márgenes de la etnicidad. De fantasmas, espectros y nomadológica indígena. *Tabula Rasa* nº 22: 31-51. Bogotá.

(2014) "Entre universalismos y particularismos". Notas sobre "lo común" en torno a la etnopolítica contemporánea. *Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 16, 45-52.

(2016a) "Diferencia-como-colonia, gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial", *Tabula Rasa*, 25, 317-362.

(2016b) "Bio-poéticas coloniales. Una arqueología del saber etnológico/etnográfico". *Mutatis Mutandis. Revista internacional de filosofía*, 8, 85-137.

(2017) "Colonialidad/modernidad como matriz de subjetivación étnica: lecturas desde la crítica biopolítica, el pensamiento de la comunidad y la deconstrucción". *Intersticios de la política y la cultura*, 11, 143-184.

(2018) *Hacia una Antropología de la biopolítica. Repensar el territorio étnico Huarpe en Mendoza desde una Etnografía de la gubernamentalidad*. Mendoza: Editorial Universidad del Aconcagua.

(2019) *Etnografías nómades. Teoría y práctica antropológica (pos) colonial*. Buenos Aires: Biblos, Colección Culturalia.

Katzer, L.; De Oto, A. (2013) "Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio)". *Tabula Rasa* 18, 127-143.

Kymlicka, W. 1996 [1995]. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Korf, B. (2006). "Who is the rogue? Discourse, power and spatial politics in post-war Sri Lanka" In *Political Geography*, 25(3), 279-297

Kuei-fen Chiu (2009) "The Production of Indigeneity: Contemporary Indigenous Literature in Taiwan and Trans-Cultural Inheritance". *The China Quarterly* 200, 1071-1087.

Lacan, J. (1986 [1984]) *Reseñas de Enseñanza*, edic castellana, Buenos Aires: Manantial, trad por J. L. Delmont-Mauri y Julieta Sucre.

Lander, E. (2000) "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos, En Lander, E (comp) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* Buenos Aires: CLACSO, pp. 4-23.

Latta, Alex (2014) "Matter, politics and the sacred: insurgent ecologies of citizenship" *cultural geographies* 2014, 21(3), 323-341

Latour, B (2007 [1991]) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Leclerc, G. (1972) *Anthropologie et colonialisme: Essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris: Fayard.

Levinas, E. (1972) "La trace", en Saint. Clément, Fata Morgana *Humanisme de l'autre homme* [edic en español Humanismo del otro hombre, Madrid, caparros editores, 1993].

(1965) *Totalité et infini*, La Haya, Martinus Nijhoff [edición española *Totalidad e infinito*, Salamanca, ediciones Sígueme, 2006].

Levi-Strauss, C. (1968 [1952]) *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

Levi-Strauss, C. (1962) *La pensée Sauvage*. Paris: Librairie Plon.

Marin J. C. (1984) "Acerca del origen del poder. 'ruptura' y 'propiedad'". CICSO, Buenos Aires.

(2005) "Conversaciones sobre el poder" Vol I. *Centro de estudios "Miguel Enriquez"*. CEME. Información disponible en: <http://www.archivo-chile.com>

Lisse, M. (2013 [2008]) « Derridartaud » En Major, René ( 2013 [2008])*Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires: Waldhuter Editores. pp. 239-256.

(2002) « Deconstrucciones » *Études françaises, Derrida lecteur*, 38, 1-2 .

Ludueña Romandini, F. (2010) *La comunidad de los espectros. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Macleod, C.; Durrheim, K. (2002) "Racializing teenage pregnancy: 'culture' and 'tradition' in the South African scientific literature" *Ethnic & Racial Studies* , 25 (5), 778-801,

Major, R. (2013 [2008])*Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.

(2013 [2008]) "Pensar lo que viene" *Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires: Waldhuter Editores, pp. 17-49.

(2002) « Derrida Lector de Freud y Lacan ». *Études françaises, Derrida lecteur*, 38, 1-2 *Web Derrida en francés*.

(1993) « Le goût du pouvoir » *Trans*. pp. 107-118.

Malabou, C. (2002) "L'imprenable en question ou se prendre à mourir ». *Études Françaises, Derrida lecteur*, 38, 1-2. *De Derrida en francés*.

Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un



concepto". En: Santiago Castro-Gomez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp. 127-167.

Malinowski, B. (1926) *Myth in primitive psychology*. London: Kegan Paul & Co.

(1922) *Argonauts of the Western Pacific*. London: Geo.

Mallet M-L. (dir) (1999) *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*. Paris : Galilée.

Mandair, A. (2004) "The Unbearable Proximity of the Orient: Political Religion, Multiculturalism and the Retrieval of South Asian Identities".. *Social Identities*, 10 (5), 647-663.

Margel, S. ( 2013 [2008]) « Intolerable tolerancia. Derrida, lector de Levinas sobre el concepto de hospitalidad". En Major, René , op. Cit, pp179-188.

(1999) "Les dénominations orphiques de la survivance. Derrida et la question du pire", en M-L. Mallet (dir), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, ed. cit., pp. 441-468.

Martinez Alier, J. (2002) *The Environmentalism of the Poor. A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. London: Elgar.

(1996) "Merchandising Biodiversity" *Capitalism, Nature, Socialism* 7(1), 37-54.

Mauss, M. (1926). *Manuel d'ethnographie*.  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).

(1922-23) *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*.  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).

Mead, M. (1935) *Sex and temperament in three primitive societies*. New York: Morrow.

\_\_\_\_\_ (1926) *Coming of age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. New York: Morrow.

Medina, J. (2008) La Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia En J. Medina (coord.) *Suma*

*Qamaña. La comprensión indígena de la vida buena*, Serie Gestión Pública Intercultural, PADEP/GTZ, La Paz, pp 31-36.

Medina, J. (2002) (comp. ) *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena*. GTZ y Federación Asociaciones Municipales de Bolivia, La Paz.

Medina, J. 2011. *Suma qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana. La Reciprocidad*, <http://lareciprocidad.blogspot.com/2011/01/suma-qamana-vivir-bien-y-de-vitabeata>.

(Ed.) (2001) *La comprensión indígena de la Buena Vida*. GTZ y Federación Asociaciones Municipales de Bolivia, La Paz

Menendez, E. (1972). "Racismo, colonialismo y violencia científica". *Revista Transformaciones*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 169-196.

Métreaux, A. (1937[1929]) "Contribución a la etnografía y arqueología de la provincia de Mendoza". *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*. (VI),15-16, 1-66.

Michaud, G. (2013 [2008]) "Sueños de julio". En *Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires: Waldhuter Editores. pp. 67-94.

Mignolo, W. (2000) *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

(2000) "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonialde la modernidad" En, Lander (Comp. ) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 34-52.

Miller, P. ; Rose, N. (2008). *Governing the Present. Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge, UK: Polity Press.

Monticell, D. (2012) "Challenging identity: Lotman's "translation of the untranslatable" and Derrida's *différance*". *Sign Systems Studies* 40(3/4), 319-339.

Morris, R. C. (2007) "Legacies of Derrida: Anthropology." *Annual Review of Anthropology*, 36, 355-389.

Mouffe, Ch. (1999[1993]) *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía pluralismo democracia radical*. Buenos Aires: Paidós.

Naas, M. (2013 [2008]) "Una línea de vida" En: Major, René *Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires: Waldhuter Editores, pp. 51-66.

Nancy, J-L. (2013 [2008]) "*Ipsa facto cogitans et demens*" En: Major, René *Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires: Waldhuter Editores, pp. 95-112.

(2003 [1998]) "Conloquium". En: *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Esposito, Roberto, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 9-19.

(2002 [1983]) "La comunidad afrontada". Posfacio a la edición española de *La comunidad inconfesable* de Maurice Blanchot, op. Cit, pp 97-120.

(2001) *La communauté affrontée*. Paris: Galilée.

Nayak, A. (2006). "After race: Ethnography, race and post-race theory" *Ethnic and Racial Studies* (29) 3, 411-430.

Negri, A. (2008 [1999]). "The specter's smile". En Sprinker, Michael (ed) (2008 [1999]) *Gostly demarcations*. London/New York: Verso, pp. 5-16.

Nietzsche, F. (1998 [1874]) *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Córdoba: Alción.

Ortiz, Renato (1996). "Modernidad-mundo e identidad". En *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Universidad Nacional de Quilmes.

Pacheco de Oliveira, J. (2006) "Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo". En *Hacia una Antropología del indigenismo*, por Pacheco de Oliveira, Joao.. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 181-200.

1999. (org.) *A viagem da volta. Etnicidade política e reelaboracao cultural no nordeste indígena*. Contracapa. 1° edic. Rio de Janeiro.

Peeters, B. (2013 [2010]) *Derrida*. Buenos Aires: FCE.

Percia, M. (2008) "La decisión del psicoanálisis: hospitalidad con lo indecible" En Cragolini Mónica, op. Cit., pp. 129-144.

Pels, P. (1997) "The Anthropology of colonialism: culture, History and the Emergence of Western Governmentality" *Annu. Rev. Anthropol.* 26:163-83.

Pollak, M. (2006 [1989] *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al margen.

Potel, H. (2008) "Nietzsche y Derrida en la red". En: cragnolini, Mónica, op. Cit., pp. 223-236.

Quijano, A. (1988) "Modernidad, identidad y utopía en América Latina". En *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada posmoderna*. Buenos Aires: CLACSO.

(2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" En Lander, Edgardo - Compilador/a o Editor/a *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp 122-151.

Quijano, A. (2002) "El regreso al futuro y las cuestiones de conocimiento".En: Catherine Wash, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gomez (eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya-Yala-Universidad Andina. Simón Bolívar, pp. 45-60.

(2007) "Colonialidad del poder y clasificación social" En: Castro Gomez y Grosfoguel (eds) *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, pp. 93-126.

(2011). "Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder". Ecuador. *Debate* 84, 77–88.

Rabinow, P & Rose, N. (2006) "Biopower today", *Biosocieties*, 1, 195-217.

Radovich J. C. y Balazote, A. (1992). *La cuestión indígena en la Argentina*. Colección Los Fundamentos de la ciencia del Hombre, 51, Buenos Aires, CEAL.

Regazzoni, S. (2013 [2008]) "Otramente política deconstrucción". En Major, René, op. Cit. 357-372.

Rapport, N. & Overing, J. (2000) *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. Londres y New York: Routledge.

Restrepo, E. (2004a) *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayan: Universidad del Cauca.

(2004b) Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnización de las Colombias Negras." En *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. E. Restrepo y A. Rojas (eds.). Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 271-301.

(2007) "Antropología y colonialidad" En: Castro Gomez y Grosfoguel (eds) *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.

(2008) "Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault", *Tábula Rasa* 8,111-132.

Restrepo, E. y Rojas, R. (2010) *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca.

Rivera Cusicanqui, S. (1990) "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". *Temas Sociales*, 11, 49-75.

(2003) *Las fronteras de la coca: epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca: el caso de la frontera boliviano-argentina*. Editor IDIS.

(2010) Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta limón.

Rose, N. (1996) "Governing 'advanced' liberal democracies", en: Andrew Barry. Thomas Osborne y Nikolas Rose, eds., *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Racionalities of Government*, Chicago, The University Press, pp. 37-64.

(2006) *The politics of life itself: Biomedicine, power and subjetctivity in the twenty-first century*. Princenton NJ: princenton University Press.

Ruiz Cárdbaba, A. y Torralba, C. (2003) "Ser y no ser marxista a la vez" En De Peretti, Cristina (ed) *Espectrografías*. Madrid: Trotta, p. 113-130.

Rusconi, C. (1961-1962) *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza*. Vol. I a IV. Imprenta Oficial Mendoza. Mendoza.

(1940) "Supervivencia de algunos descendientes de aborígenes de Mendoza" En: *Revista geográfica americana*. XIV, 85, 259-264.

Said, E. W. (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon. .

(1993) *Culture and Imperialism*. Nueva York: Knopf.

(1983) *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.

Sahlins, M. (1988) *Islas de historia*. Barcelona: Gedisa.

Sanchez R (2001) *Channel-surfing: media, mediumship, and state authority in the Maria Lionzo cult* (Venezuela). En H De Vries, S Weber (ed) *Religion I and Media*, Stanford, CA: Stanford Univ. Press, pp. 376-434.

Schwartz-Marín, E.; Restrepo, E. (2013) "Biocoloniality, governance and the protection of "genetic identities" in Mexico and Colombia", *Sociology* 47, 993-1010.

Scott, Ch. (2012) E "Cultural borders" *Research in Phenomenology*, 42, 157–205.

Segarra, M. (2006) "Helene Cixous's Other Animal: The Half-Sunken Dog" [New Literary History](#) (37) 1:119-134.

Siegel J. 1997. *Fetish, Recognition, Revolution*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press

Siebers, T. (1985) "Ethics in the Age of Rousseau: From Lévi-Strauss to Derrida" *MLN*, 100, 4, 758-779.

Stocking, G (1991) "Colonial situation" y "Maclay, Kubary, Malinowski: Archetypes from the dreamtimes of Anthropology". En: En: *Colonial situations. Essays on the contextualisation of ethnographic Knowledge* (Colecao History of Anthropology, vol. 7). Madison: The University of Wisconsin Press, pp 3-67.

Siegumfeldt, I-B. (2013) "Difficult Bond: Derrida and Jewishness" *Jewish Quarterly Review* (103) 3, 385-400.

Slater, M. B. (2012) "Rethinking human-animal ontological differences: Derrida's "Animot" and Cixous' "Fips"". *Contemporary French and Francophone Studies* (16) 5, 685-693.

Souza Lima, A. C. (1995) *Un grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formacao do estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes

Spyer P. (2008) "In and out of the picture: photography, ritual, and modernity in Aru, Indonesia". En Morris, R. (ed) *Photographies East*, Durham, NC: Duke Univ. Press.

Stavenhagen, R. (1965). "Classes, Colonialism and Acculturation". *Studies in Comparative International Development*, 4-7.

Sunder Rajan, K. (2006) *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*. Durham, NC: Duke University Press.

Spivak, G. (1988), "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* , Londres: Macmillan, pp. 271-313.

(1990) *The Post-colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues, Sarah*

Hrasym (ed), Nueva York-Londres, Routledge.

(1993) *Outside in the Teaching Machine*, Nueva York: Routledge.

(1995) Ghostwriting. *Diacritics* 25(2), 64-84.

(1996) *The Spivak Reader*. New York: Routledge

(2006 [1998]) *In Other Worlds*. New York and London: Routledge

Spielrein, S. (1912) Die Destruktion als Ursachedes Werdens, N° 4. *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*. 465-503. [Traduc en Carotenuto, Aldo (1984 [1980]) *Una secreta Simetría. Sabina Spielrein entre Freud y Jung*. Barcelona: Gedisa. Traducción por Ramón Alcalde]

Sprinker, M. (ed) (2008 [1999]) *Gostly demarcations*: London/New York: Verso

(1980) "Textual Politics: Foucault and Derrida." *boundary* (2) 9: 75-98.

Tamagno, L. (2001) *Los tobos en la casa del hombre blanco*. La Plata: Al margen.

(1997) "La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena en la ciudad. Identidades y utopías". En: Rubens Bayardo-Mónica Lacarrieu (comp. ) *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires: Ciccus.

Thomas, N. (1991). "Against ethnography". En: *Cultural Anthropology*. (6) 3, 306-322.

Toadvine, T. (2010) "Life beyond Biologism". *Research in Phenomenology* 40, 243-266. [brill.nl/rp](http://brill.nl/rp).

Touraine, A. (1997 [1996]). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes* México: FCE.

(1994[1992]) *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: FCE.

Trouillot, M-R. (2003) "Anthropology and the Savage Slot: the poetics and politics of otherness". En: *Global transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan



(1995) *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon press.

Tudela Sancho, A. (2008) "Ahora sí, créame, creo en los fantasmas". En: Cragolini, M (comp. ) *Por amor a Derrida*, Buenos Aires: Cebra, pp. 65-72.

Turner, F. J. (1920 [1893]) "the significance of the frontier in american history". *American Historical Association*. Chicago.

Ukai, S. (2013 [2008]) "Un cierto afecto". En Major, René op. Cit., pp. 331-333.

Vermeren, P. (2008) "La aporía de la democracia por venir y la reafirmación de la filosofía". En: Cragolini, Mónica, op. Cit., pp. 171-181.

Vidarte, P. (2008) "De una cierta cadencia en deconstrucción" En Cragolini, Mónica, op. Cit. pp. 97-128.

Vignati, M. A. (1931) "Contribución al conocimiento de la etnografía moderna de las lagunas de Huanacache", *Notas Preliminares del Museo de la Plata*, pp. 225-240.

Vint, Sh. (2010) "Animal Studies in the Era of Biopower" *Science fiction studies*, vol. 37.

Walsh, C. (2010) "Development as Buen Vivir: institutional arrangements and (de)colonial entanglements". *Development* 53(1), 15-21.

(2002) "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo realizada por Catherine Walsh. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro (eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, pp. 17-44.

Watson, M. C (2014) "Derrida, Stengers, Latour, and Subalternist Cosmopolitics". *Theory, Culture & Society*. Vol 31(1), 75–98.

Webb, D. (2003) "On friendship. Derrida, Foucault, and the practice of becoming". *Research in Phenomenology*, 33, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

Werry Margaret (2008) "Tourism, race and the state of nature. On the bio-poetics of government". *Cultural Studies* (22) 3-4, 391-411.

Williams, R. 1997 [1989] *La política del modernismo*. Buenos Aires: Manantial.

Wills, David (2013 [2008]) "Espalda total" En Major, René, op. cit, pp 293-310.

Wise, C. (2002) "Saying "Yes" to Africa: Jacques Derrida's *Specters of Marx*". *Research in African Literatures*. Vol. 33, No. 4.

Worsley, P. (1970 [1964]) *The third world*. Nature of human society series, Chicago: The University of Chicago press. Seg. Edición.

Wolf, E. (1982) *Europe and the People Without History*, California: University of California Press.

Young, R.J.C (2009 [2001]) "Subjectivité et histoire: Derrida en Algérie. » *Littérature* 154, 135-148. Texto original : *Postcolonialism, an Historical Introduction*, Oxford et Malden, Massachusetts, Blackwell Publishers, 2001, « Subjectivity and History : Derrida and Algeria », p. 411-421.

Zamorano, M. (1950) "Acerca de la vivienda natural en la República Argentina y especialmente en Mendoza". *Anales de Arqueología y Etnología*. TXI, 89-100.

Zizek, S. (2006 [2004]) *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid: Trotta, trad de Sonia Arribas.