

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DOCTORADO EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Título de la Tesis:

DISPOSICIÓN, COLONIALIDAD Y ESTADO DE EXCEPCIÓN EN EL
MUNDO CONTEMPORÁNEO

Tesis presentada para obtener el grado de: DOCTORADO EN FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA

Presenta: JUAN ANTONIO MÚJICA GARCÍA

Director de tesis: DR. JOSÉ RAMÓN FABELO CORZO

Asesores de Tesis: DR. ARTURO AGUIRRE MORENO

DR. ARTURO ROMERO CONTRERAS

ENERO 2020

AGRADECIMIENTOS

Sin sustraerme de la responsabilidad que conlleva redactar las formulaciones contenidas en este trabajo, el presente manuscrito es resultado de los diligentes señalamientos realizados por quienes, con paciencia y ánimo, fungieron como revisores de esta disertación. Así, reconociendo que la realización de este escrito es el resultado de un esfuerzo supra-personal, me resulta indispensable agradecer a todas y todos quienes intervinieron, directa o indirectamente, en la concreción de este trabajo de investigación. En primer lugar, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por otorgarme las facilidades financieras para estudiar el Doctorado en Filosofía Contemporánea. Asimismo, agradezco al Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez, Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, así como al Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro, Coordinador del Posgrado en Filosofía, por el apoyo recibido durante mi estancia en el Doctorado. También, le agradezco al Dr. Arturo Romero Contreras y al Dr. Arturo Aguirre Moreno por sus puntuales críticas en su carácter de co-tutores. Aunado a ellos, mi especial agradecimiento al Dr. José Ramón Fabelo Corzo, por brindarme, además de su amistad, su pericia y apoyo incondicional como Director de tesis.

Le doy la gracias a la Lic. Julieta Rosas Labastida, Directora de la División de Gastronomía de la Universidad Tecnológica de Puebla, por brindarme las facilidades académico-administrativas necesarias para la realización de mis estudios doctorales.

Le agradezco a Carmen, mi compañera de vida, por su apoyo emocional, su paciencia y por contribuir en mi desarrollo personal, familiar, profesional y académico. Agradecido estoy con mi mamá, mis hermanas y hermanos, así como con mi suegra, por sus palabras de aliento y su ejemplo. Finalmente, le agradezco a todas y todos quienes en el pasado y aún en el presente han sido importantes para mi desarrollo académico y que he omitido por falta de memoria.

ÍNDICE

Presentación	6
Capítulo I. Arqueología de la disposición	13
1. Introducción	13
2. Disponer de una vida	16
2.1. Disposición como mandato	20
2.2. Administración de la vida	32
2.3. Dispositivo-Disposición	37
2.4. Localización de la vida	41
3. Disposición de la vida como autopoiesis	46
4. Nota final	55
Capítulo II. Disposición y Colonialidad	57
1. Introducción	57
2. Del colonialismo a la colonialidad	59
3. Teorías de la colonialidad	68
3.1. La colonialidad del ser	69
3.2. La colonialidad del poder	79
3.2.1. La valoración del trabajo desde la colonialidad del poder	81
3.2.2. Raza y poder	83
3.2.3. Colonialidad patriarcal	89
3.3. La colonialidad del saber	91
3.4. Nota final	99

Capítulo III. Las disposiciones excepcionales	
en los estados contemporáneos	101
1. Introducción	101
2. Del Estado moderno al Estado de excepción	105
3. El Estado de excepción	119
4. Técnicas excepcionales de gobierno en el norte-global	116
4.1. Estado de emergencia	116
4.2. Estado de sitio	118
4.3. Estado de alarma	119
4.4. Ley marcial	121
5. El estado de excepción en América Latina	124
5.1. El operativo cóndor y la excepción soberana en Latinoamérica	126
6. Las disposiciones excepcionales en el México contemporáneo	133
7. Nota final	138
Capítulo IV. Indisposición y decolonialidad	139
1. Introducción	139
2. Indisposición ante los dispositivos	142
3. El giro decolonial	157
4. Nota final	162
Conclusiones	163
Fuentes de consulta	173

PRESENTACIÓN

Tras dos décadas de realizar una investigación orientada a establecer una arqueología del poder en Occidente, Giorgio Agamben recorrió algunos pasajes, en ocasiones poco explorados, de la historia cultural de occidente para identificar y documentar acontecimientos, procesos, signaturas, modelos, ejemplos, conceptos ambivalentes o bipolares, técnicas, prácticas, gestos, etc., que nos proporcionen indicios o claves para analizar, comprender y, en su sentido último, transformar la relación que mantiene la vida humana con el poder, de manera particular con el poder soberano, en el mundo contemporáneo.

La investigación de Agamben, conformada por nueve volúmenes e intitulada *Homo Sacer*, es una obra que plantea problemáticas que se articulan en torno a la inscripción y la dimisión de la vida humana en los cálculos del poder soberano. Sintagmas tales como vida desnuda, *homo sacer*, poder soberano, campo de concentración, estado de excepción, guerra civil, *oikonomía* gloriosa, forma-de-vida y poder destituyente, entre otros, además de expresar los contenidos temáticos de su obra, manifiestan, a su vez, las tensiones, los conflictos, las rupturas y los arcanos que mantiene la vida humana con un poder incondicionado de muerte manifiesto en la *auctoritas* y *potestas* del soberano.

En la introducción a su primer volumen intitulado *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida*¹, Agamben considera que, en la antigüedad, los griegos no

¹ Cf., Valencia, Ed. Pre-textos, 2010.

disponían de un solo concepto para referirse a lo que nosotros entendemos por vida. Él identifica que en griego existen dos términos para designar a la vida como realidad natural: *ζωή* (*zoè*) y *βίος* (*bíos*). *Zωή* es la existencia biológica que “expresaba el simple de hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses)”². Mientras que *βίος* es la vida cualificada que “indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo”³. La distinción que Agamben señala entre vida biológica (*ζωή*) y vida cualificada (*βίος*) constituye el punto de partida de su arqueología del poder para indagar, describir y reflexionar sobre el proceso o la emergencia a través de la cual, la vida humana ha mantenido una *singular relación* con el poder soberano tanto en la Antigüedad clásica como en el mundo contemporáneo.

En este primer volumen, Agamben, distanciándose del mitologema hobbesiano, considera que la relación política originaria entre los vivientes y el soberano, más que fundamentarse en un acuerdo o un contrato, descansa en el *bando*. Este término jurídico encierra un significado ambivalente, ya que, por una parte, designa tanto el *estar a merced de* como *la exclusión de la comunidad y el abandono del que son objeto los vivientes a partir de una proclama o un edicto que lo ordena*. “El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es abandonado por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se

² Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 9.

³ *Idem*.

confunden”⁴. En este sentido, “la relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el abandono”⁵.

Así, si el Estado no se fundó sobre un pacto social o una ley fundamental, sino sobre un elemento más originario: *el bando soberano*; y si la politización de la vida humana emergió a partir de que ésta quedó *a merced de* o *abandonada a un poder incondicionado de muerte*; por lo tanto, resta por tematizar la relación que mantiene la vida humana con el poder soberano en el *sur-global*.

Conformado por países en desarrollo o economías emergentes, el término sur-global es la expresión de “una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a escala global”⁶. El sur-global refiere al conjunto de comunidades políticas, pero también de grupos sociales, que son objeto de exclusión, silenciamiento y marginación por parte de los agentes del capitalismo, del colonialismo y del patriarcado, respectivamente, “como son los inmigrantes sin papeles; los desempleados; las minorías étnicas o religiosas; las víctimas de sexismo, de la homofobia y del racismo”⁷. En este sentido, puesto que el pensamiento siempre es un pensamiento situado, elegimos el sur-global como nuestro lugar de enunciación para tematizar el *quid* de la presente investigación. Dicho esto, conviene preguntarse: *¿cuál es el modo de ser o estar más propio que actualmente determina a la vida humana en el sur-global, a partir del nexo que*

⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁵ *Idem*.

⁶ Sousa, Santos, Boaventura de, *Refundación del Estado en América Latina*, Lima, Ed. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010, p. 43.

⁷ *Idem*.

sostiene la vida, en tanto vida orgánica (*ζωή*) y vida cultural (*βίος*), con el poder soberano?

Actualmente existen algunas producciones políticas que, en su relación con los dispositivos, conforman subjetividades caracterizadas por *la extraña sensación de que la muerte no está lejos*⁸. La *vida desnuda*⁹, así como la vida del colonizado¹⁰, del condenado¹¹, del endeudado¹², del exiliado¹³ y del desaparecido¹⁴, entre otras, no solo testimonian el abandono, el sometimiento, el enjuiciamiento, el despojo o el estar a merced de una violencia política soberana, sino que además, emergen de un modo de existencia política análogo a todas estas. A las referidas producciones políticas o figuras de la subjetividad y a los dispositivos que las constituyen (tales como la desnudez, el colonialismo, la condena, la deuda, el exilio y la desaparición), les antecede un modo de existencia que signaremos con el vocablo *Disposición*.

Así, la tesis que formulamos como punto de partida del presente escrito es la siguiente: *En nuestro tiempo, la relación de la vida humana con el poder soberano es una relación fundamentada en la disposición, la cual en el sur-global adquirió una determinación colonial. Es decir, el soberano dispone de la vida humana ordenándola (jurídica y territorialmente) y administrándola mediante un poder incondicionado de muerte. De este modo, las posibilidades de la reproducción,*

⁸ Cf., Fanon, Frantz, *Pour la révolution Africaine. Écrits politics*, Paris, Ed. La Découverte, 2001, p. 21.

⁹ Cf., Agamben, Giorgio, *Nota 1*.

¹⁰ Cf., Memmi, Albert, *Retrato del colonizado*, Temuco, Ed. Wallmapuwen, 1957.

¹¹ Cf., Fanon, Frantz, *Los Condenados de la Tierra*, México, Ed. FCE, 2014.

¹² Cf., Hardt, Michael y Negri Antonio, *Declaración*, Madrid, Ed. Akal, 2012.

¹³ Cf., Aguirre, Arturo (coord.), *Tres estudios sobre el exilio. Condición humana, experiencia histórica y significación política*, México-Madrid, Ed. EDAF-BUAP, 2014.

¹⁴ Cf., Uzín, Olleros, Angelina, *El 'no lugar' en la desaparición forzada de personas. Relatos de Filosofía, ética y política*, Saarbrücken, Editorial Academia Española, 2013.

regulación y conservación de la vida se encuentran dispuestas por las estrategias, los cálculos, las normas, los discursos, las instituciones y las autoridades del soberano. Si bien, el poder soberano no es el único que dispone de la vida humana en razón de que también existen *otros actores políticos inéditos*¹⁵ que privatizan la coacción, el interés del presente trabajo reside en tematizar la relación entre el soberano y la vida humana a partir de un concepto aglutinante que visibilice dicha relación de otro modo.

Clarificar lo que tal tesis enuncia, supone, por una parte, confrontarnos con preguntas tales como: ¿Qué denota el término disposición? ¿Qué significa disponer de una vida? ¿Cómo se dispone de una vida? ¿Qué hay de característico o singular en la vida humana, que propicia la producción política de una vida dispuesta?; Por otro lado, profundizaremos metodológicamente en lo hasta ahora asentido desde una *dimensión arqueológica*. Así, la arqueología es tanto un término como un particular método que estructura el trabajo intelectual de Giorgio Agamben.

La arqueología nombra una práctica que

En toda indagación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y con la tradición. No puede medirse con la tradición sin deconstruir los paradigmas, las técnicas y las prácticas a través de las cuales regula las formas de la transmisión, condiciona el acceso a las fuentes y determina, en último análisis, el estatuto mismo del sujeto cognoscente. La emergencia es aquí, pues, a la vez objetiva y subjetiva y se sitúa, más bien, en un umbral de indecidibilidad entre el objeto y el sujeto. Ésta nunca es

¹⁵ Cf., Mbembe, Achille, *Necropolítica*, Tenerife, Ed. Melusina, 2011.

el emerger del hecho sin ser, a la vez, el emerger del propio sujeto cognoscente: la operación sobre el origen es, al mismo tiempo, una operación sobre el sujeto¹⁶.

La arqueología es una ciencia de las firmas, es decir, es una ciencia sobre “algo que en un signo o en un concepto lo marca y lo excede para referirlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito, sin por ello salir de lo semiótico para constituir un nuevo significado o un nuevo concepto. Las firmas desplazan y dislocan los conceptos y los signos de una esfera a la otra... sin redefinirlos semánticamente”¹⁷. Aunado a lo anterior, la ἀρχή (*arché*) propia de la arqueología agambeniana no debe entenderse como una sustancia o un acontecimiento o un dato, sino como “un campo de corrientes históricas tendidas entre la antropogénesis y el presente [...] y como tal –en la medida en que, como la antropogénesis, la *arché* es algo que se supone necesariamente acontecido, pero que no puede ser hipostasiado en un evento en la cronología- eventualmente puede permitir la inteligibilidad de los fenómenos históricos”¹⁸.

Para Alex Murray¹⁹, la estructura temporal y ontológica de la arqueología, lejos de buscar develar un origen, pretende transformar el presente mediante una aproximación al pasado. De este modo, el objetivo consiste en identificar no un origen sino una emergencia, es decir, un proceso más que una esencia. El resultado de esta práctica consiste transformar el presente, identificando en el pasado las

¹⁶ Agamben, Giorgio, *Signatura Rerum: sobre el método*, Barcelona, Ed. Anagrama, 2010, p. 121.

¹⁷ Agamben, Giorgio, *Homo Sacer II, 2. El Reino y la Gloria: Por una genealogía teológica y económica del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008, p. 18.

¹⁸ Agamben, Giorgio, *Homo Sacer II, 3, El sacramento del lenguaje: arqueología del juramento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2010, pp. 20-21

¹⁹Cf. Murray, Alex y Whyte Jessica, *The Agamben Dictionary*, Edinburgh, Ed. Edinburgh University, 2011, pp. 24-25.

expresiones manifiestas de nuestro propio presente y los numerosos presentes que seguimos sin comprender.

Tras lo aducido y considerando la arqueología de la potencia de Giorgio Agamben, en este trabajo tematizamos, por una parte, la relación que mantiene la vida humana con el poder soberano mediante una arqueología de la signatura *disposición* y, por otro lado, ahondamos en esta correlación desde las teorías de la colonialidad. También, se abunda en el análisis del estado de excepción, el cual constituye un régimen político que estructura, marca y excede la relación vida humana-poder soberano en el mundo contemporáneo. Por último, en el presente escrito, resulta de particular interés indagar en algunas producciones políticas que disloquen, transformen o redeterminen la relación existente entre el soberano y el resto de vivientes.

CAPÍTULO I

ARQUEOLOGÍA DE LA DISPOSICIÓN

1. Introducción

Dispuesto es un modo de ser o estar en el mundo y con los otros. *Dispuesto*, partiendo de su étimo en latín *Dispositus*, morfológicamente, es el adjetivo y el participio del infinitivo *Disponer*, el cual a su vez se integra por el prefijo *Dis* y el verbo *Poner*. *Dispuesto* supone estar “en disposición ya de servir o ser empleado”²⁰. Por su parte, el prefijo *dis*, preliminarmente, indica “negación o contrariedad; Denota separación”²¹; Indica discernimiento y distinción. El prefijo *dis* posee una doble significación en griego: *dis* ($\delta\upsilon\sigma$) es una forma peyorativa que significa falta, “mal o trastornado”²², “dificultad o anomalía”²³; Mientras que *dis*, entendiéndolo como *diá* ($\delta\acute{\alpha}$) implica división, dispersión, transformación, traslación y, en general, movimiento. Aunado al prefijo *dis*, el infinitivo *poner* (del latín *Ponere*) posee una multiplicidad de significaciones, algunas de las cuales refieren a:

Colocar en un sitio o lugar a alguien o algo; Situar a alguien o algo en el lugar adecuado; Disponer algo para un cierto fin; Reducir, estrechar o precisar a alguien a que ejecute algo contra su voluntad; Dejar algo a la resolución, arbitrio o disposición de otro; Dedicar a alguien a un empleo u oficio; Establecer, instalar; Hacer la operación necesaria para que algo funcione; Contribuir o colaborar con algo; Exponer algo a la acción de un agente determinado; Exponer a alguien a algo desagradable o malo; Establecer, imponer o mandar; Tratar a alguien de un modo

²⁰ Moliner, María, *Diccionario del uso del español*, T. I., Madrid, Ed. Gredos, 1991, p. 1020.

²¹ *Idem*.

²² Moliner, María, *Op. Cit.*, p. 1010.

²³ <http://dle.rae.es/?id=DrV7GVw|DrVlyi4>

determinado; Hacer adquirir a alguien una condición o estado; Oponerse a alguien, hacerle frente o reñir con él; Comenzar a ejecutar una determinada acción; Dedicarse a algo o, especialmente, comenzar a hacerlo; Hacer frente a cualquier dificultad²⁴.

Así, partiendo de su raíz gramatical, *dispuesta* es aquella vida que sirve para algo y para alguien. *Dispuesta* es esa *potencia*²⁵ de la vida para transformar el orden de las cosas y también, por contrario que parezca, *dispuesta* es la vida reducida a objetualidad. En sentido político, *dispuesta* es la potencia de una vida cualificada para actuar en la *πόλις* (*polis*) y, asimismo, para ser aprehendida por una decisión, mandato, orden o disposición soberana. El carácter *dispuesto* de la vida, lejos de ser aporético o paradójico, representa más bien bipolaridad, tensión y ambivalencia.

“Dificultad, desgracia, negación o privación”²⁶ son los vocablos que denota el prefijo *dis* (*δυσ*), los cuales corresponden a la patencia de una vida *dispuesta*. Es decir, una vida *dispuesta*, considerando los significados del prefijo referido, es una vida puesta en desgracia o en dificultades, sufriente o doliente, que soporta agravios o privaciones y que también revela, siguiendo la otra significación del prefijo *dis* (*διά* [δία]), “separación, diferenciación o terminación”²⁷.

Asimismo, *diá* (*διά*) como adverbio, significa “separando; desgarrando; dividiendo”²⁸. De este modo, la expresión “τους δια μελειστη ταμων, habiéndolos

²⁴ <http://dle.rae.es/?id=TdpEAZG>

²⁵ Empleamos el término potencia “en el sentido propio de la *dynamis* aristotélica, que es también siempre *dynamis me energein*, potencia de no pasar al acto” (Agamben, Giorgio, *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2010, p. 43).

²⁶ Sebastián, Yarza, Florencio, *Diccionario Griego Español*, Barcelona, Ed. Sopena, 1945, p. 381.

²⁷ Sebastián, Yarza, Florencio, *Op. Cit.*, p. 329.

²⁸ *Idem*.

despedazado (lit. habiéndolos cortado, dividiéndolos miembro por miembro, en trozos)²⁹ nos recuerda el relato de Odiseo en el que testimonia la trágica muerte de dos de sus hombres a manos de un ciclope. Narra Odiseo: el ciclope “en pedazos cortando sus cuerpos dispuso su cena”³⁰. Ante los cuerpos desmembrados y dispuestos como cena de sus dos compañeros, Odiseo, en su narración, emplea la locución *cortándolos en pedazos, τους δια μελειστι ταμων*, la cual resulta cercana a la pregunta que el rey troyano Príamo formula, en su intento por rescatar el cadáver de su hijo Héctor en posesión de Aquiles.

En el canto XXIV de la *Ilíada*³¹, Príamo cuestiona a un escudero de Aquiles sobre el lugar y las condiciones en las que se encuentra Héctor: “¿está aún junto a las naves el cuerpo de mi hijo, o Aquiles ya lo ha descuartizado y servido a sus perras?”³². A lo que el escudero responde “¡Anciano! Todavía los perros y las aves de rapiña no lo han devorado; aun yace junto a la nave de Aquiles, abandonado en la tienda”³³. Sea en un viaje o en plena guerra, a merced de un gigante o de un guerrero, ambas narrativas nos muestran que las posibilidades de hacer lo que se quiera con un cuerpo o un cadáver dispuesto son muy amplias: despedazarlo o abandonarlo son algunas de estas.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Homero, *La Odisea* [IX, 291], Madrid, Ed. Gredos, 2000, p. 139.

³¹ Homero, *La Ilíada*, Madrid, Ed. Gredos, 2000.

³² Homero, *Op. Cit.*, p. 494.

³³ *Idem.*

Considerando tanto la ambivalencia del término *dispuesto* como los matices que caracterizan al prefijo *dis*, a continuación, ahondaremos en el sentido del infinitivo *Disponer* y en lo que significa *disponer de una vida*.

2. Disponer de una vida

El verbo Disponer (del latín *Disponere*) podemos definirlo como “valerse de alguien o de algo, tenerlo o utilizarlo como propio. Ejercitar en algo facultades de dominio, enajenarlo o gravarlo, en vez de atenerse a la posesión y disfrute”³⁴; “Colocar una cosa de la manera conveniente para cierto fin; Hacer lo necesario para tener en el momento oportuno una cosa; Ordenar; Tener; Utilizar la ayuda o los servicios de una persona; Se emplea particularmente en ofrecimientos corteses (Tener disponible o a disposición); Tener alguien libertad para hacer lo que quiera con una cosa; Vender, dar, gastar, etc., cierta cosa”³⁵. Sin embargo, uno de los significados del término disponer nos remite inequívocamente a la esfera teológica-jurídica del *Ius Romanum*.

El derecho romano refiere a un conjunto de normas jurídicas, procedimientos, instituciones y conceptos que regularon o rigieron la vida social de todos aquellos quienes vivieron en Roma, ya sea durante su etapa monárquica, republicana o imperial. El derecho romano no solo denota un hecho histórico del pasado, ya que sus principios o nociones fundamentales influyeron en la constitución del derecho continental europeo, el cual se impuso en gran parte del planeta tras la colonización de América, África y Asia, respectivamente. Actualmente, algunos principios y

³⁴ <http://dle.rae.es/?id=DxZ9aNj>

³⁵ Moliner, María, *Op. Cit.*, p. 1019.

conceptos del derecho romano continúan organizando las normas, los procedimientos y las instituciones del poder soberano en Occidente e incluso, continúan influyendo en la formación académica y profesional de casi cualquier operador jurídico.

El derecho romano reconoce los derechos reales, los cuales “son derechos oponibles a terceros que facultan a su titular para que saque provecho de una cosa”³⁶, sea en la forma máxima –derecho de propiedad- o en una forma reducida, como sucede con el derecho de prenda o de hipoteca. Respecto al derecho de propiedad, cabe aclarar que no existe una terminología uniforme para designarlo: *dominium*, *mancipium* y *proprietas* son algunos de los conceptos que refieren a tal derecho. Sin embargo, el derecho de propiedad suele condensarse en la fórmula: “*ius utendi, fruendi, abutendi*”³⁷. Mientras que el *ius utendi* manifiesta el derecho de utilizar una cosa y el *ius fruendi* establece el derecho de aprovechamiento de los frutos, el *ius abutendi*, por su parte, salvaguarda el *derecho de disponer* de la cosa.

Cabe destacar que, *abutendi* es el genitivo del verbo *abutor*, el cual, de manera bipolar, tensa y ambivalente, significa tanto emplear y consumir como “abusar”³⁸ y “tratar mal”³⁹. *Abutor*, que significa tanto malgastar como disponer de, está compuesto por la preposición *ab* y el verbo *utor*. Si bien *utor* refiere a servirse de y hacer uso de, es la preposición *ab* la que expresa en sentido figurado separación y distancia, por lo que en el término *abutor* encontramos un modo de

³⁶ Margadant, Guillermo, F., *Derecho Romano*, México, Ed. Esfinge, 2001, p. 228.

³⁷ Margadant, Guillermo, F., *Op. Cit.*, p. 245.

³⁸ Blanco, García, Vicente, *Diccionario Latino-Español Español-Latino*, Madrid, Ed. Aguilar, 1968, p. 17.

³⁹ Lewis, C. T. y Short, C., *Latin Dictionary*, New York, Ed. Harper & Brothers 1891, p. 14.

usar algo de forma tan desmesurada que lo usado termina por situarse más allá de sí, más allá de lo que era en un principio. Es decir, lo abusado, como resultado de su uso exacerbado, se convierte en otra cosa.

El *ius abutendi* reconoce el derecho de disponer de una cosa y hacer con esta lo que se quiera: enajenarla, regalarla, consumirla e incluso destruirla o abandonarla, sin importar si se trata de *res Mancipi* (esclavos o animales de tiro y carga) o de *res nec Mancipi* (el resto de cosas que integran el comercio). A diferencia del *ius utendi* y del *ius fruendi*, el *ius abutendi* no puede pertenecer más que al propietario de una cosa. En otras palabras, solo el propietario de una cosa puede abusar y disponer de esta a voluntad. En el caso de la antigua Roma, el *ius abutendi* le perteneció solo al *paterfamilias*.

El derecho real de disponer o abusar del *paterfamilias*, coincide con el *ius vitae necisque*, el más radical derecho familiar, que en la antigüedad también le perteneció al *paterfamilias* pero que actualmente, a decir de Agamben, le pertenece al soberano. El *ius vitae necisque*, el derecho de vida y muerte, se gestó en la época monárquica de la antigua Roma para designar el poder incondicionado del *pater* sobre los hijos varones. “La antigua Roma puede considerarse como una confederación de *gentes*; y cada *gens*, a su vez, como una confederación de *domus*, es decir de familias. La inmadurez de la organización estatal daba a la familia, en sustitución del Estado, una importancia que en periodos posteriores no pudo ya reclamar”⁴⁰. El *pater*, soberano de la *domus*, fungió como monarca domestico sobre sus hijos, nietos, esposa, nueras y esclavos. Su poder incluía disponer de la vida de

⁴⁰ Margadant, S., Guillermo, F., *Op. Cit.*, p. 22.

hijos y nietos “y no disminuyó por la influencia del Estado, la cual se detenía a la puerta de la *domus*. Sólo el *paterfamilias* era propietario; también era sacerdote doméstico y juez en asuntos hogareños y mantenía en el seno de la familia una rígida disciplina”⁴¹.

Administrador, legislador, monarca, sacerdote y magistrado, el *paterfamilias* de la Roma monárquica no solo tuvo el derecho sobre la vida y muerte de los hijos, también tuvo la potestad para enajenarlos e incluso abandonarlos. Sin embargo, en tiempos de la República, hacían uso del *ius vitae necisque* con más moderación, “en cambio, bajo el Imperio, hubo en las familias, a causa del relajamiento de las costumbres, ciertos abusos de autoridad, en los cuales tuvo que intervenir el legislador. Por esta razón Adriano castigó con la expatriación a un padre que, tendiéndole un cepo, mató a su hijo, culpable de adulterio con su suegra”⁴². El *ius vitae necisque*, antes del *pater* ahora del soberano, aunado al *ius abutendi*, son las expresiones jurídicas más contundentes de la disposición o del disponer.

Al participio *dispueto*, al prefijo *dis* y a los verbos en infinito *poner* y *disponer*, podemos asemejar también los términos *Disponibilidad*, *Disponible*, *Disposición* y *Dispositivo*. *Disponibilidad* se relaciona con todo aquello, algo o alguien, de lo que se puede disponer. En tanto que *disponible* alude a estar “en situación de poder ser utilizado; Libre; No ocupado o utilizado por otra persona u otra cosa”⁴³. No obstante, merecen especial atención los conceptos *disposición* y *dispositivo*, ya que estos, además de ayudarnos a mejorar nuestra comprensión sobre el modo en el que

⁴¹ *Idem*.

⁴² Petit, Eugene, *Tratado Elemental de Derecho Romano*, Editora Nacional, México, 1966, p. 101.

⁴³ Moliner, María, *Op. Cit.*, p. 1019.

actualmente se encuentra puesta la vida humana respecto a todo aquello que hace posible tal modo de posición, nos asistirán también para continuar indagando tanto la relación de la vida humana con el poder soberano como en las consecuencias prácticas de la separación de la vida humana en vida biológica (*ζωή*) y vida cualificada (*βίος*).

2.1. Disposición como mandato

Disposición es un término que proviene de los sustantivos en latín *Dispensatio*, *Dispositio* y *Dispositus*, el cual significa:

Acción de disponer o de disponerse; orden o colocación; Manera de estar dispuesto o colocado algo; Dar, dictar, abolir, anular, derogar, infringir; Orden de alguna autoridad o ley que dispone lo que hay que hacer o cómo hay que hacer algo; Posibilidad de disponer algo o libertad para hacerlo; Situación; Estado de algo o alguien apto o no apto para hacer la cosa que se expresa; Tener; Aptitud, Capacidad; Cualidad de dispuesto⁴⁴.

Disposición es un “precepto legal o reglamentario, deliberación, orden y mandato de la autoridad; Estado de la salud; Medio que se emplea para ejecutar un propósito, o para evitar o atenuar un mal”⁴⁵. También disposición es “administración, arreglo o distribución”⁴⁶. Tras identificar su carácter polisémico, a continuación, tematizaremos el término disposición, considerando dos de sus significados: *Ordenamiento* o mandato y *administración*. Si consideramos la disposición como

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ <http://dle.rae.es/?id=DxgWzK0>

⁴⁶ Blanco, García, Vicente, *Op. Cit.*, p. 150.

mandato, la pregunta formulada en la introducción del presente apartado adquiere un nuevo sentido. La pregunta ¿Qué significa disponer una vida? Puede ser reformulada de la siguiente manera: ¿Qué significa mandar u ordenar una vida? Esta cuestión, a su vez, nos impele a cuestionar: ¿Qué es una orden o un mandato?

En la conferencia realizada en la *Kingston University* intitulada *What is a commandment?*⁴⁷, Giorgio Agamben expuso los resultados de una breve investigación arqueológica sobre la orden y la voluntad. No obstante, antes de iniciar con la tematización de algunas ideas expuestas en la conferencia, cabe aclarar que el término *commandment* posee varias acepciones y en español podríamos traducirlo como mandamiento, precepto, mandato, orden e incluso como imperativo. De este modo, responder a las preguntas ¿qué es un mandamiento?, ¿qué es un precepto?, ¿qué es un mandato?, ¿qué es una orden? o ¿qué es un imperativo?, nos exige, inequívocamente, recurrir a una multiplicidad de áreas de conocimiento (derecho, filología, filosofía, lingüística, teología, etc.) y apelar, a su vez, a la autoridad de algunos teóricos, entre los cuales, Immanuel Kant⁴⁸ es uno de ellos.

Agamben, continuando con su investigación sobre la arqueología del juramento⁴⁹, desarrolló una arqueología de la orden en la que abordó la homonimia del término *ἀρχή* (arjé). La arqueología es la búsqueda de un *ἀρχή*, “pero *ἀρχή* tiene

⁴⁷ Cf., Agamben, Giorgio, *Teología y Lenguaje*, Buenos Aires, Ed. Las cuarenta, 2012.

⁴⁸ Cf., *La metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ed. Altaya, 1993.

⁴⁹ Cf., Homo Sacer II, 3, *El sacramento del lenguaje: arqueología del juramento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2010. En esta obra, Agamben tematiza el juramento como sacramento del poder político. El juramento, en tanto testimonio de la experiencia del lenguaje, es la expresión que vincula, ética y políticamente, las palabras, las cosas y las acciones humanas. No obstante, actualmente, ante la reducción de la vida humana a realidades puramente biológicas, aunada a la proliferación de dispositivos y a una experiencia más vana de las palabras, el nexo ético-político que unía las palabras, las cosas y las acciones humanas se ha quebrado.

en griego un doble significado: significa tanto comienzo/origen como mandato/orden. Así, en griego, el verbo *ἀρχω* significa empezar, ser el primero en hacer algo, pero también dar una orden, ser el jefe”⁵⁰.

Aunado a los términos *ἀρχή* y *ἀρχω*, emerge el concepto *ἀρχων*, “que significa literalmente ‘aquel que comienza’, era en la ciudad griega la autoridad principal”⁵¹. Es decir, *ἀρχων*, arconte, jefe o magistrado es el término que refiere al primero en hacer algo, en este caso, gobernar.

En su historia sobre *Dios ante la creación*, las primeras palabras del evangelio de Juan (1:1) sostienen que *en el principio fue la palabra, y la palabra estaba con Dios y Dios era la palabra* (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος, En arjé en ho logos kai ho logos en pros ton theon kai theos en ho logos). “Pero una palabra, un lenguaje, que es *en el principio* solo puede ser una orden, sólo puede ser en forma imperativa, esto es: una ley en el comienzo sólo puede ser una orden”⁵². Por ello, Agamben sugiere que una posible traducción de la frase *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* “no sería ‘en el principio fue la palabra’, sino ‘en la orden fue la palabra’”⁵³. De este modo, el origen es lo que funda y comanda. “En el principio, está lo que ordena y dirige *no sólo* la palabra *sino también* el desarrollo, el crecimiento, la circulación, la transmisión –en una palabra, toda la historia de eso

⁵⁰ Agamben, Giorgio, *Nota 47*, pp. 49-50.

⁵¹ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 50.

⁵² *Idem*.

⁵³ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, pp. 50-51.

que es el origen (sea lo que sea: una idea, un ser, un saber, una ciencia, una *praxis*)”⁵⁴.

Agamben, apelando a la autoridad del origen, considera que el principio, lejos de ser un inicio que luego desaparece, nunca cesa de mandar a lo que ha iniciado⁵⁵. Así, ante la pregunta ¿cuál es el origen de un mandato o una orden? La respuesta es que “no hay origen para una orden porque la orden es el origen o está en el lugar del origen”⁵⁶.

Tras considerar que no hay investigaciones que traten de manera sistemática el concepto de orden, Agamben decide realizar un análisis de la forma lingüística de la orden recuperando la fundamental partición aristotélica entre los enunciados asertivos o apofánticos y los no apofánticos. Mientras que los enunciados apofánticos son aquellos que revelan o manifiestan su verdad o falsedad, los enunciados no apofánticos, en cambio, no pueden ser verdaderos o falsos. Por lo cual, los enunciados o discursos (*λόγοι, logoi*) no apofánticos, tales como las plegarias, los juramentos o los mandatos, pertenecen al orden de la retórica o de la poética, pero no al de la lógica. Hay discursos “como la plegaria, la orden, la amenaza, la pregunta y podemos agregar, las maldiciones, las exclamaciones, las imprecaciones, las advertencias, que son indiferentes a la verdad y a la falsedad, porque no manifiestan ni revelan nada en el sentido apofántico”⁵⁷.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 51

⁵⁵ En Teología, Dios no solo creó el mundo (Génesis 1:1) sino que también lo gobierna. En este sentido podemos identificar una relación entre creación y gobierno.

⁵⁶ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 53

⁵⁷ *Ibidem*, p. 55.

Para Agamben, la decisión de Aristóteles, de excluir los discursos no apofánticos en el orden de la lógica, determinó la historia de la lógica occidental. “Por siglos, la lógica sólo se enfocó en el análisis de la proposición con forma de logos apofántico y esta otra inmensa área del lenguaje, la no apofántica, fue dejada a los retóricos o a los teólogos, cuando no fue completamente ignorada”⁵⁸. De esta manera, a diferencia del modo indicativo, el modo imperativo del lenguaje se explicaba como un acto de voluntad y, en consecuencia, era confinado a la esfera de la moral. Es sólo en el siglo XX con el desarrollo de la *lógica deóntica* “que los lógicos comenzaron a analizar lo que llaman ‘lenguaje prescriptivo’, lenguaje en forma imperativo”⁵⁹. Cabe destacar que la lógica deóntica es la lógica de las normas y los enunciados normativos, la cual sustituye los valores de verdad y falsedad de la lógica proposicional por los de validez e invalidez.

La expresión ‘Lógica Deóntica’ fue usada por primera vez con su significado actual en 1951, en el conocido artículo *Deontic Logic* publicado en la revista *Mind* por Georg H. von Wright, en el que, junto a los conceptos modales aléticos (necesidad, posibilidad, contingencia; conceptos estudiados por la lógica modal), a los conceptos modales existenciales (universalidad, existencia, vaciedad; conceptos estudiados por la teoría de la cuantificación) y a los conceptos modales epistémicos (lo verificado, lo indeterminado, lo falsado), von Wright introdujo los conceptos modales deónticos: lo obligatorio, lo permitido, lo prohibido (von Wright, 1951)⁶⁰.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 55-56

⁵⁹ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 56.

⁶⁰ Alarcón, Cabrera, Carlos, “Las lógicas deónticas de Georg H. von Wright”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* N° 26, Alicante, Ed. Universidad de Alicante, 2003, p. 109.

Mientras que los enunciados normativos, semánticamente, designan la esfera del deber ser; pragmáticamente, dichos enunciados integran la dimensión de lo “directivo’, ‘preceptivo’, ‘prescriptivo’, ‘normativo’, en oposición a ‘descriptivo’, ‘declarativo’, ‘asertivo’”⁶¹. Sin embargo, para Agamben, el problema no consiste en transformar una declaración imperativa en una proposición en modo indicativo, como sí lo es para la lógica deóntica, sino en comprender el modo imperativo como tal.

Una proposición apofántica es aquella que refiere a algo del mundo en su verdad o falsedad; “refiere al ser, a lo que es”⁶². La expresión *él camina* cuyo verbo se encuentra conjugado en la tercera persona del singular, en presente simple y en modo indicativo puede ser una proposición verdadera o falsa. No obstante, a pesar de ser morfológicamente idéntico con el modo indicativo, la expresión ¡camina! “como una orden en el modo imperativo no dice nada de nadie, no describe un estado de cosas y, sin ser por ello falsa, no refiere a algo que es, a algo que *existe*”⁶³. Las órdenes o mandatos no refieren a algo existente. Por eso, el imperativo “no refiere a un ‘es’, sino más bien a un ‘debería’”⁶⁴. De este modo, el significado del imperativo no consiste en su ejecución, sino en el hecho de que uno *debería*.

En su intento por definir la semántica del imperativo, Agamben, siguiendo a Benveniste, considera que el contenido semántico de un verbo en modo imperativo, a diferencia de un verbo en modo indicativo, no expresa la relación ontológica del

⁶¹ *Idem*.

⁶² Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 56.

⁶³ *Ibidem*, p. 57.

⁶⁴ *Idem*.

lenguaje con la realidad, con el mundo. Lo cual, a decir de nuestro autor, implica que estamos ante un tipo peculiar de ontología “que no tiene la forma apofántica de la aserción sino la de la orden –no ‘es’ sino ¡sé!, no ‘hay’ sino ‘¡que haya!’”. La relación del lenguaje con la realidad no es aseverada sino ordenada”⁶⁵. Por ello, en el imperativo no hay es sino *debe ser*.

Por lo anteriormente aducido, Agamben propone la siguiente tesis:

En la cultura occidental hay dos ontologías, distintas y sin embargo relacionadas. La primera es la obvia: la ontología de una aserción expresada en el modo indicativo, como ustedes saben –algo es. La segunda, la ontología de la orden se expresa en el modo imperativo. Podemos, luego, llamar a la primera la ontología del *ἐστί*, que es el término griego para ‘es’, y a la segunda la ontología del *ἔστω*, que es el término griego para ‘¡sé!’, para el imperativo. La primera, la ontología del ‘es’ dirige y gobierna el dominio de la filosofía y de la ciencia. La segunda gobierna el no menos importante dominio de la ley y la religión⁶⁶.

La tesis de Agamben se fundamenta en el esfuerzo histórico del hombre por constituir, mediante el derecho y la religión, un mundo cimentado en la orden. Por otro lado, la tesis se refuerza en el hecho de que *el logos no apofántico*, particularmente las órdenes, están gobernando la vida humana en las sociedades contemporáneas. Si bien las órdenes son la expresión de una voluntad de poder, debemos reconocer que dicha voluntad no sólo opera en la prohibición o en la imposición de obligaciones. Por el contrario, “en nuestras tan llamadas sociedades

⁶⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁶⁶ *Idem*.

democráticas, las órdenes son dadas usualmente en la forma del consejo, de la sugerencia, de la invitación, de la publicidad, o uno es interrogado por razones de seguridad para cooperar, y la gente no se da cuenta de que esas son órdenes disfrazadas en las formas de la sugerencia, del consejo, etc.”⁶⁷. Es posible que nosotros no estemos plenamente conscientes de ello, pero el logos no apofántico es el que realmente nos está gobernando. “Mientras nosotros continuemos pensando en la forma de la aserción, de la ontología científica y filosófica del ‘es’, en todos lados esta otra forma, la forma de la orden está triunfando”⁶⁸.

En su arqueología sobre la orden, Agamben identifica un término que no cesa de aparecer al lado de aquel y es el concepto de voluntad. La relación entre ambos conceptos es identificada en razón de que las órdenes suelen ser constantemente explicadas como actos de voluntad.

La historia del concepto de voluntad se sitúa en torno a la discusión del “predominio de la voluntad sobre el conjunto de los fenómenos psíquicos y en torno a su relación con el intelecto. La relación entre voluntad y deseo fue ya tratada a fondo dentro de la filosofía antigua, especialmente en Platón y Aristóteles. El primero advertía ya que mientras el deseo, ὄρεξις, pertenece al orden de lo sensible, la voluntad, βούλομαι, pertenece, en cambio, al orden del intelecto”⁶⁹. Además de ser tratado por el estoicismo romano y por la teología cristiana, el concepto de

⁶⁷ *Ibidem*, p. 63.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ Ferrater, Mora, José, *Diccionario de filosofía, T. II*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965, p. 920.

voluntad, en la época moderna, también fue tratado por algunos filósofos tales como Kant y Nietzsche, entre otros.

Kant no sólo tematiza el concepto de voluntad *per se*, al entenderla como razón práctica, es decir, como la facultad de actuar según la representación de reglas, sino que, además, él se refiere también a dos nociones de voluntad que emplea bajo las expresiones: voluntad pura y voluntad buena. Mientras que la voluntad pura es la voluntad determinada, “no por particulares motivos especiales del tipo empírico, sino por principios *a priori*, o sea por leyes racionales”⁷⁰; la voluntad buena, en cambio, se refiere a “la voluntad de obrar sólo en conformidad con el deber y es, en tal sentido, exaltada como lo óptimo en el mundo y fuera del mundo”⁷¹.

Si bien la voluntad para Kant consiste en “la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma”⁷², la voluntad, entendiéndola como la facultad de desear o de querer, se encuentra ligada a otro concepto con el que se ha desarrollado en la historia del pensamiento moderno. Me refiero al verbo poder.

⁷⁰ Abagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Ed. FCE, 1983, p. 1196.

⁷¹ *Idem*.

⁷² Kant, Immanuel, *Nota 48*, p. 16.

El concepto de voluntad o el verbo querer se encuentra vinculado con el verbo poder. Incluso en nuestro tiempo “el verbo querer reemplaza al verbo poder. El hombre ya no es un ser de posibilidad, un ser que puede, es un ser que quiere”⁷³.

Resulta importante aclarar que los verbos querer, poder e incluso deber son verbos modales, es decir, son verbos que “para significar algo necesitan otro verbo no modal que los siga”⁷⁴. De esta manera, los verbos modales son verbos vacíos porque les falta la cosa. No obstante, los verbos modales antes referidos son los que sentaron las bases de la ética kantiana.

Para Agamben, el núcleo de la ética kantiana contenida en la expresión *Mann muss wollen können*, uno debe poder querer⁷⁵, representa la imposibilidad de una ética en nuestro tiempo o la constitución de una ética bajo la forma de una orden, un mandato: *Mann muss*.

El núcleo de la ética kantiana se encuentra vacío, es decir, no tiene un contenido concreto y además de tener la forma de un imperativo, dicha ética ignora la potencia y la manera en como ésta es ordenada por la voluntad.

Por ello, para tener una idea más precisa sobre la relación que vincula querer y poder, voluntad y potencia, Agamben recurre a la teología escolástica⁷⁶ y nos

⁷³ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 64.

⁷⁴ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 65.

⁷⁵ La traducción de Manuel García Morente reza: “Hay que poder querer que una máxima de nuestra acción sea ley universal: tal es el canon del juicio moral de la misma en general” (Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, San Juan, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, 2007, p. 37 [4:424]).

⁷⁶ Mientras que para Kant resultaría una ociosidad tematizar una idea de la razón cuyo contenido se sitúa más allá del ámbito de la experiencia posible como lo es la idea de Dios (Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Ed. Tecnos, 2004.), para Agamben, la teología es un canon cuyos contenidos han sido desplazados al orden de lo secular, particularmente al orden de la política. Por ello, la pregunta por la potencia y la voluntad divina supone también preguntarse por la potencia y la voluntad del hombre.

ejemplifica como la voluntad fue introducida en el pensamiento filosófico para contener, controlar y limitar a la potencia.

El ejemplo que eligió nuestro autor versa sobre la omnipotencia divina. Esta idea adquirió el carácter de dogma en el credo Niceno, "*credimus in unum deum patrem omnipotente*: nosotros creemos en un dios padre todo omnipotente"⁷⁷. Esto significa que, si Dios es omnipotente, entonces podría hacer cualquier cosa que no suponga una contradicción. Él podría mentir o destruir su creación o deshacer el pasado, etc. Así, la omnipotencia divina representó un verdadero problema para los teólogos quienes en su esfuerzo por clarificar la constitución de la potencia divina realizaron una división de ésta a las que llamaron *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. "Los teólogos argumentan que la potencia absoluta es la considerada en sí misma en abstracto: Dios puede, por ende, hacer cualquier cosa. En cambio, la potencia ordinata es lo que Dios elija hacer, hasta donde su voluntad quiera. Luego, Él sólo puede hacer lo que decidió hacer, lo que deseo, lo que quiso"⁷⁸.

En razón de su *potentia absoluta*, Dios podría haber hecho cual cosa pero gracias al involucramiento de su *potentia ordinata*, ordenada por su voluntad para contener, controlar y limitar su potencia: "Él podría hacer sólo lo que hizo"⁷⁹. El ejemplo antes descrito, le permite a nuestro autor afirmar que el concepto de voluntad presente en el pensamiento filosófico fue introducido por la teología escolástica para resolver el problema de la omnipotencia divina. "Ya que la voluntad

⁷⁷ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 66.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁷⁹ *Idem*.

es lo que limita y ordena y dirige a la potencia. La voluntad es lo que limita y contiene entre sus límites el escandaloso caos de la potencia”⁸⁰.

Ahora bien, lo que hemos aseverado, teológicamente, sobre la omnipotencia divina podemos asentirlo de manera análoga, ontológicamente, a la potencia del hombre. “El hombre, como Dios, debe querer, debe ordenarse a sí mismo, para limitar y controlar lo que puede. Esta es la razón también por la que él es responsable. No es responsable de su potencia, es responsable de su voluntad”⁸¹. Dicho esto, tesis de Nietzsche, afirma Agamben, es correcta: *querer es ordenar*⁸². Respecto a esta última sentencia, Heidegger también la tiene presente cuando considera que el querer, en tanto distinto del desear, consiste en someterse a la propia orden: querer “es la resolución de ordenarse a sí mismo que en sí misma es ya su ejecución”⁸³.

En un mundo en el que *el poder no ha cesado de ordenar*⁸⁴, en el que las órdenes o mandatos nos gobiernan, en el que el *logos no apofántico* impera y en el que el querer ordena al poder, la ontología de la aserción (es) debe consentir la

⁸⁰ *Ibidem*, p. 67-68.

⁸¹ *Ibidem*, p. 68.

⁸² Para Nietzsche, la voluntad es voluntad de poder. “Voluntad de Poder no significa, entonces, que el hombre quiera el poder. El poder no es algo así como una meta que se propusiera alcanzar la voluntad: porque la voluntad, en Nietzsche, no es deseo, ni carencia, sino virtud creadora y donadora. La voluntad no aspira, no codicia, no busca el poder. Al contrario, el poder, en la voluntad, da... la Voluntad de Poder no es, pues, querer el poder, sino querer ir más allá de uno mismo. Es en esta disposición, en esta decisión en la cual el querer nos arrastra más allá de nosotros mismos, donde reside el hecho de dominar, de tener poder, es decir, de estar abierto en y al querer que nos empuja a sobrepasarnos” (Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Madrid, Ed. EDAF, 2006, p. 18). En este sentido, la voluntad de poder o de dominio es la voluntad de querer ser más.

⁸³ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, T. I., Barcelona, Ed. Destino, 2000, p. 49.

⁸⁴ Al respecto Agamben sostiene que “un poder ya no cae cuando ya no es obedecido o completamente obedecido, sino cuando cesa de dar órdenes. Si un poder continúa dando órdenes, siempre encontrará alguien que obedecerá... pero si un poder cesa, si es incapaz de dar órdenes, ése será el único momento en el que un poder colapsará” (Agamben, Giorgio, *Nota 47*, p. 53).

emergencia de un nuevo capítulo en la historia del ser a la que tentativamente intitularemos: la ontología del mandato (sé). Ahora bien, si asentimos que el *logos* no apofántico a través de mandatos dispone de la vida humana, resulta imperante indagar, asimismo, sobre qué otros medios cercan la vida, la aprehenden y disponen de ella.

2.2. Administración de la vida

Otra de las significaciones del término disposición, aunada a la de mandato, es la de administración. La administración es el conjunto de normas, procedimientos, saberes, discursos, organismos o instituciones, etc., cuyo fin consiste en gestionar, gobernar o mandar sobre la vida humana durante un periodo y en un lugar determinado. Por ello, ante la pregunta ¿cómo se dispone de una vida?, es necesario buscar una respuesta en los medios que toda administración dispone para el cumplimiento de sus funciones. Así, si sostenemos que *la administración es el conjunto de dispositivos que operan sobre la ζωή (zoè) y la βίος (bíos)*, resulta imprescindible indagar tanto en los significados como en la relación que une a los términos administración y dispositivo a partir del étimo que tienen en común: el vocablo *Dispositio*.

En la historia del cristianismo, *Dispositio*, y ocasionalmente *Dispensatio*⁸⁵, fue el término técnico empleado por los padres latinos para referirse al término griego

⁸⁵ Término técnico del antiguo derecho romano que refiere a la distribución, repartición, administración y gestión llevada a cabo por un administrador o intendente. En la antigua república romana el senado, valiéndose de sus cuestores (ejecutores de las decisiones del senado), desempeño “la alta administración del erario (*erarii dispensatio*) y de los bienes de dominio público. En consecuencia, decidía sobre los asuntos relacionados con los impuestos ordinarios y extraordinarios, gastos públicos, asignaciones de fondo a los

oikonomía (*oikonomía*), el cual, antes de ingresar en la historia y el lenguaje de la iglesia, se definió como “una organización funcional, una actividad de gestión que no está vinculada a otras reglas excepto el funcionamiento ordenado de la casa”⁸⁶.

Oikonomía significó tanto administración, en su sentido más general, como administración de la *oikos* (*oikos*), de la casa donde confluyeron distintos tipos de relaciones sociales: “relaciones ‘despóticas’ patrón-esclavos (que incluyen generalmente la dirección de una hacienda agrícola de grandes dimensiones), relaciones ‘paternales’ padre-hijos, relaciones ‘conyugales’ marido-mujer”⁸⁷. También *Oikonomía* designa “una actividad práctica que en cada ocasión debe hacer frente a un problema y a una situación particular”⁸⁸. Sin embargo, entre los siglos II y VI d. C., la palabra *oikonomía* será decisiva en el lenguaje de la teología y adquirirá una progresiva extensión de su denotación.

La *oikonomía* ingresó en las reflexiones teológico-cristianas en respuesta al misterio⁸⁹ de la Trinidad, siendo Pablo el primero en emplear el término para referirse al plan providencial⁹⁰. Cuando se empezó a discutir (siglo II d. C.) sobre una trinidad de figuras divinas (el Padre, el Hijo y el Espíritu) en el interior de la comunidad eclesial, “hubo una fuerte resistencia por parte de personas razonables que horrorizadas pensaban que, de esta manera, se corría el riesgo de

magistrados, etc.” (Mentxaka, Rosa, *Introducción histórica al Derecho Romano*, Bilbao, Ed. Universidad de Deusto, 2007, p. 90).

⁸⁶ Agamben, Giorgio, *Homo Sacer II, 2, El Reino y la Gloria: Por una genealogía teológica y económica del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008. p. 43.

⁸⁷ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 41.

⁸⁸ Agamben, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?*, Barcelona, Ed. Anagrama, 2015, p. 18.

⁸⁹ En su origen, misterio no significa “doctrina secreta e inefable”, sino “drama sagrado”. Cf. Agamben, Giorgio, *Pilato y Jesús*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2014.

⁹⁰ Cf., *Carta a los Efesios* I, 9.

reintroducir el politeísmo y el paganismo en la fe cristiana⁹¹, generando, a su vez, una fractura estasiológica⁹² en el ser de Dios.

Para evitar una *stasis* interna en Dios y para convencer a los partidarios de la unidad, algunos teólogos como Tertuliano, Hipólito e Irineo, entre otros, encontraron en el término *oikonomía* la clave para superar la resistencia y el horror. “Su argumento era más o menos el siguiente: en cuanto a su ser y a su sustancia, Dios indudablemente es uno, pero en cambio en cuanto a su *oikonomía*, es decir, el modo en que administra su casa, su vida y el mundo que ha creado, es triple⁹³. Así como el monarca les *confía* a sus ministros la ejecución de ciertas funciones a través de los ministerios (instituciones), sin perder por ello su poder y su unidad, “así Dios le confía a Cristo la ‘economía’, la administración y el gobierno de la historia de los hombres”⁹⁴.

La *oikonomía* o economía trinitaria, distinta de la teología, lejos de tematizar el ser de Dios, más bien se orienta a dar cuenta de su actividad. La economía trinitaria refiere a la gestión o la administración de la vida de los hombres y las cosas por parte de una potencia divina, la cual opera como gobierno, administración y majestuosidad ceremonial. La *oikonomía* “no es solo lo que separa en Dios, ser y praxis, ontología y acción de gobierno, sino que es también lo que permite articular

⁹¹ Agamben, Giorgio, *Nota 88*, p. 18.

⁹² El término *στάσις* (*stasis*) fue acuñado por Tucídides para referirse a los disturbios o rebeliones entre integrantes de una *ciudad-estado* (Cf., Tucídides (Libro III, 69), *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Ed. Gredos, 2000). No obstante, dicho concepto aquí lo empleamos como detención o suspensión de funciones, así como disenso o desacuerdo (Cf., Sebastián, Yarza, Florencio, *Op. Cit.*, p. 1267).

⁹³ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 19.

⁹⁴ *Idem*.

en la unidad divina una pluralidad, en este caso específico de carácter trinitario”⁹⁵. En este sentido, el aporte de la economía trinitaria consiste en “hipostasiar, dar existencia real al logos y a la praxis de Dios, y, a la vez, que esta hipostatización no divide la unidad, sino que la economiza”⁹⁶.

A partir de Clemente de Alejandría, la *oikonomía* pasa a significar el gobierno salvífico del mundo y de la historia de los hombres. Ahora bien, la traducción en los escritos de los Padres latinos de esta palabra griega fue *Dispositio*. El término latino *dispositio* podemos definirlo como *la distribución ordenada de las cosas*. *Dispositio* no sólo refiere a la administración divina de la vida de los hombres y las cosas, sino que también alude al orden, es decir, a la colocación o distribución de las partes en un todo. Si nos cuestionamos sobre ¿cuál es el propósito o el fin último de administrar o regular normativamente la vida humana, ya sea por parte de una potencia divina o humana? Más allá del abandono, el sometimiento, el disciplinamiento de los cuerpos o el control, podemos asentir provisoriamente que el gerenciamiento de la vida, en su sentido último, plantea la constitución y el mantenimiento de un orden (*τάξις, tákis*).

Conviene recordar que, el orden de las cosas, para Aristóteles, es definido como disposición (*διάθεσις, diathesis*). Disposición “se llama la *colocación –según el lugar, o la potencia, o la forma- de aquello que tiene partes*. Estas han de tener, efectivamente, alguna posición, como pone de manifiesto la palabra misma ‘disposición’”⁹⁷. Disposición es el orden de las cosas, respecto al lugar, a la potencia o

⁹⁵ Esposito, Roberto, *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2011, p. 62.

⁹⁶ Agamben, Giorgio, *Nota 86*, p. 110.

⁹⁷ Aristóteles (1022 b), *Metafísica*, Madrid, Ed. Gredos, 2000, p. 236.

a la forma. No obstante, la disposición en Aristóteles también es un término asociado con el *hábito* y la *virtud*. Se llama hábito (*ἕξις, Hexis*), posesión o estado “a la disposición por la cual lo dispuesto se halla bien o mal dispuesto, ya en sí mismo ya en relación con algo: así, la salud es un cierto ‘estado’, ya que es una disposición de este tipo. Y se llama estado, incluso, a lo que es solamente una parte de tal tipo de disposición, y de ahí que la virtud propia de las partes constituya un estado < o hábito >del todo”⁹⁸. Por su parte, la virtud es un modo de ser cuya naturaleza consiste en situarse como término medio entre el exceso y el defecto⁹⁹; Es la disposición para afrontar bien o mal las pasiones del alma.

En su *Política*, de acuerdo con Agamben, Aristóteles define la constitución (*Πολιτεία, politeia*) “como *táxis* (orden recíproco) de los poderes (*archai*) y ‘hay igualmente tantas formas de constitución como posibles *táxeis* entre las partes’. Por lo tanto... este sentido genérico del término ‘orden’ deja lugar a su dislocación estratégica en el cruce entre ontología y política, que hace de él un *terminus technicus* fundamental... de la política y la metafísica de Occidente”¹⁰⁰. El orden, más que una sustancia, es una relación¹⁰¹ que nos permite pensar la correspondencia entre los objetos, entre ontología y praxis, entre el ser de Dios y

⁹⁸ Aristóteles, *Op. Cit.*, p. 237.

⁹⁹ “Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros” [Aristóteles (1106 b), *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Ed. Gredos, 2003, p. 169].

¹⁰⁰ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 147

¹⁰¹ “*Dispositio*, precisa Tomás, no significa aquí algo así como una calidad o una propiedad del ente, sino que debe entenderse en el sentido ‘económico’ de orden, que no concierne a la sustancia sino a la relación” (Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, pp. 239-240).

su acción (tal y como sucede en el pensamiento de la oikonomía o la *dispositio*), pero también entre la vida humana y el poder soberano.

Por último, *dispositio*, del que deriva el actual término dispositivo, asume sobre sí la referencia “a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones cuyo fin es gestionar, gobernar, controlar y orientar en un sentido que se pretende útil, los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres”¹⁰². Dicho esto, la cercanía entre la administración o *dispositio* de los teólogos latinos y los dispositivos de Foucault, resulta clara.

2.3. Dispositivo-Disposición

En una entrevista realizada en 1977 con motivo de la publicación del primer volumen de la *Historia de la Sexualidad*¹⁰³, Alain Grosrichard le pregunta a Michel Foucault por el sentido y la función metodológica del dispositivo¹⁰⁴. Tras lo cual, Foucault plantea una respuesta en distintos sentidos. Para Foucault, el dispositivo es un conjunto heterogéneo de elementos que pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. “El dispositivo es un conjunto heterogéneo, que incluye virtualmente cualquier cosa, lingüístico y no lingüístico al mismo nivel: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policiales, proposiciones filosóficas, etc. El dispositivo es en sí mismo la red que se establece entre estos elementos”¹⁰⁵.

Los dispositivos poseen una función estratégica concreta y resultan del cruce de relaciones de poder y de saber; Estos se constituyen en un momento histórico

¹⁰² Agamben, Giorgio, *Nota 88*, p. 22.

¹⁰³ Cf., México, Ed. Siglo XXI, 2011.

¹⁰⁴ Cf., “El juego de Michel Foucault” en Foucault, Michel, *Saber y Verdad*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1984.

¹⁰⁵ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 11

con el fin de responder a una urgencia y pueden sobre-determinarse en función de los efectos, queridos o no, que produce.

El ejemplo que Foucault comparte en aquella entrevista para aducir sobre la funcionalidad estratégica de los dispositivos es el *encarcelamiento*¹⁰⁶. Privación de la libertad, trabajo forzoso, racionamiento alimenticio, privación sexual, vejaciones, dolor, sufrimiento, capacitación técnica para delinquir y sistemas de auto-gestión (administrados por quienes son prisioneros) son algunos de los nodos que integran la red que administra el dispositivo carcelario que, produciendo efectos deseables e indeseables, sitúa la vida humana en el centro de sus cálculos.

Aunado a lo anterior, *hacer ver* y *hacer hablar* son las primeras dos dimensiones que Gilles Deleuze¹⁰⁷, parafraseando a Foucault, recupera de la constitución y operatividad de los dispositivos. De este modo, la visibilidad y la enunciación, inscrita en una tercera dimensión que emerge del cruce de relaciones de saber y poder, favorece la producción de subjetividades que, en cada uno de los distintos campos que integran la vida práctica, se encuentran dispuestas.

Todo dispositivo, continúa Deleuze

Se define pues por su tenor de novedad y creatividad, el cual marca al mismo tiempo su capacidad de transformarse o de fisurarse y en provecho de un dispositivo del futuro. En la medida que se escapan de las dimensiones de saber y de poder, las líneas de subjetivación parecen especialmente capaces de trazar caminos de

¹⁰⁶ Cf., Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Ed. Siglo XXI, 1985.

¹⁰⁷ Cf., "¿Qué es un dispositivo?" en AA. VV., *Michel Foucault, Filósofo*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1990.

creación que no cesan de abortar, pero tampoco de ser reanudados, modificados, hasta llegar a la ruptura del antiguo dispositivo¹⁰⁸.

En cada dispositivo hay que ser capaces de identificar y definir sus fisuras, considerando el riesgo que supone teorizar y actuar ante un dispositivo antiguo cuyas fracturas posibiliten la emergencia de uno nuevo, propiciando de ese modo que la vida humana quede nuevamente dispuesta (sometida y subjetivada). Es por ello que esta labor, prosigue Deleuze, se debe desarrollar casuísticamente. “Hay que evaluar según los casos, según el tenor del dispositivo. Si se da una respuesta general, se suprime esta disciplina que es tan importante como la arqueología, la disciplina del diagnóstico”¹⁰⁹.

Agamben, indagando al interior de la obra de Michel Foucault, identifica que en *La arqueología del saber*¹¹⁰ el término *positividad*, que más tarde será sustituido por el de *dispositivo*, emerge en las reflexiones de Foucault (siguiendo la huella de su maestro Jean Hyppolite y quien a su vez sigue a Hegel) para hacer frente a un problema: “la relación entre los individuos como seres vivos y el elemento histórico, entendiendo con éste término el conjunto de instituciones, procesos de subjetivación y de reglas en que se concretan las relaciones de poder”¹¹¹. Sin embargo para Foucault, más que reconciliar o remarcar el conflicto entre los individuos y el elemento histórico, “se trata es más bien de investigar los modos

¹⁰⁸ Deleuze, Gilles, *Op. Cit.*, p. 159.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 163.

¹¹⁰ Cf., México, Ed. Siglo XXI, 1984.

¹¹¹ Agamben, Giorgio, *Nota 88*, p. 15.

concretos en que las positivities (o los dispositivos) actúan en las relaciones, en los mecanismos y en los juegos de poder”¹¹².

Ahora bien, subsumiendo críticamente a Foucault, Agamben sitúa los dispositivos en el contexto de la oikonomía o *dispositio*. Para ello, inicia dividiendo lo existente en dos grandes clases: los seres vivos o sustancias (ontología) y los dispositivos en los que éstos se encuentran dispuestos (*oikonomía*). Llamaré dispositivo, asevera Agamben, “literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos”¹¹³.

Entre los seres vivos o sustancias y los dispositivos emerge una tercera clase: los sujetos. Sujeto es lo que resulta de las relaciones entre los vivos y los dispositivos. No obstante, las sustancias y los sujetos se superponen, pero no por completo. Ya que una misma sustancia “puede ser el lugar de múltiples procesos de subjetivación: el usuario de teléfonos móviles, el navegante en internet, el escritor de cuentos, el apasionado del tango, el no-global, etc., etc. Al enorme crecimiento de dispositivos de nuestra época, le corresponde así una también enorme proliferación de procesos de subjetivación”¹¹⁴. Con lo cual la subjetividad, lejos de cancelarse, se disemina. Actualmente, ante el abandono soberano y el imperio del capitalismo, somos testigos de la enorme acumulación y proliferación de dispositivos que administran o disponen de la vida humana. Lo cual ha posibilitado

¹¹² *Idem*.

¹¹³ *Ibidem*, p. 23.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 24.

la emergencia de vida humana que, estando *desnuda, condenada o endeudada*, se encuentra, por ello, *dispuesta*.

2.4. Localización de la vida

Si una vida dispuesta es una vida gestionada por dispositivos y disposiciones soberanas, lo que nos resta ahora es continuar analizando los límites determinados o localizaciones en las que se produce y queda aprehendida una vida dispuesta.

*El Nomos de la Tierra*¹¹⁵ es una obra en la que Carl Schmitt le atribuye una dimensión constituyente a la relación de una comunidad con el espacio. Para él, la localización, es decir, la delimitación y la distribución de un territorio, es el acto que funda una comunidad política. Schmitt afirma que la toma de la tierra y las fundaciones de ciudades siempre van unidas a una primera medición y disposición del suelo aprovechable. Así, “surge una primera medida que contiene en sí todas las ulteriores medidas, y que continúa perceptible mientras la constitución siga siendo perceptiblemente la misma”¹¹⁶. De este modo, todas las ulteriores relaciones jurídicas se originan en el suelo de un territorio dividido por la raza o pueblo que lo ha tomado. En este sentido, el espacio territorial concretiza las condiciones del ejercicio del poder político.

La localización o el asentamiento mediante la toma de la tierra es lo que origina todo posible ordenamiento, toda disposición o mandato. Así, la toma de tierras, afirma el jurista alemán, es tanto el acto constituyente como el fundamento

¹¹⁵ Schmitt, Carl, *El Nomos de la tierra*, Buenos Aires, Ed. Struhart & Cia., 2005.

¹¹⁶ Schmitt, Carl, *Op. Cit.*, p. 24.

histórico del primer *nomos* o derecho proto-internacional: el derecho de gentes. Se puede señalar que el *Ius Gentium* en la historia del derecho romano se caracterizó por regular las relaciones jurídicas entre ciudadanos romanos y extranjeros. El *Ius Gentium* “es aquel fondo jurídico común que encontramos en todo el extenso grupo de los pueblos mediterráneos”¹¹⁷ que surgió no sólo para complementar al *Ius Civile* y aplicarse en las relaciones entre ciudadanos y no ciudadanos, sino que también se erigió para legalizar y legitimar el fenómeno de la esclavitud.

El *Ius Gentium* definido como “aquel conjunto supranacional de prácticas e ideas jurídicas que se había impuesto, en la vida mediterránea, por la fuerza de la necesidad y de la razón”¹¹⁸ emergió de manera posterior al acto que instala el espacio donde tiene validez. De ahí que la lucha por un asentamiento o una localización constituye el horizonte sobre el cual se empiezan a establecer ordenamientos o disposiciones entre los pueblos del mundo. Sin embargo, cabe aclarar que “el ordenamiento del espacio, en que consiste para Schmitt el *Nomos* soberano, no es, por tanto, sólo ocupación de tierra (*Landnahme*), fijación de un orden jurídico (*Ordnung*) y territorial (*Ortung*), sino, sobre todo, ocupación del afuera”¹¹⁹. Por ello, la localización de la vida no sólo consiste en ordenar, territorial y jurídicamente, la vida humana (designándole un espacio y un *Nomos*), sino que también significa disponer del afuera, ¿cómo?, normalizando lo anómico,

¹¹⁷ Margadant, Guillermo, *Op. Cit.*, p. 101.

¹¹⁸ *Idem*.

¹¹⁹ Agamben, Giorgio, *Nota 25*, p. 32.

juridificando lo excepcional e integrando en el orden de la totalidad aquello situado en la *exterioridad*¹²⁰.

El *Nomos* de la tierra es el dispositivo que aspira a localizar y ordenar jurídicamente aquellos espacios libres de la influencia de un poder soberano. Estos espacios, para los europeos, corresponden al *Nuevo Mundo* que, identificándolo con el estado de naturaleza, colonizaron con base en la *falsa premisa* de que ante un espacio libre y jurídicamente vacío: *todo es licito*.

La idea de un espacio delimitado, libre y vacío en el Nuevo Mundo legitimó la necesidad de ordenar el espacio, jurídica y territorialmente, a partir de un instrumento que sentó las bases del derecho internacional moderno. Me refiero al *Ius Publicum Europaeum*, también conocido como Derecho de Gentes Europeo.

El *Ius Publicum Europaeum*, cuyo antecedente histórico fue *Ius Gentium* de la antigüedad pre-global, emerge en la Modernidad (particularmente en el siglo XVII con la firma de los tratados de paz de Osnabrück y Münster que dieron lugar al término de *Paz de Westafila*) para regular las relaciones entre los emergentes Estados-nación europeos y, sobre todo, para ordenar, jurídica y territorialmente, las relaciones fuera de Europa donde toda localización, todo suelo, será objeto de disposición.

El *Ius Publicum Europaeum*, expresión del colonialismo jurídico, localizó, juridificó y legitimó su *Ius Dominativum* hasta principios del siglo XX con el inicio de la guerra en Europa (1914). Ahora bien, si nos cuestionamos por las razones que

¹²⁰ Cf., Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2006.

motivaron la emergencia de este sistema de derecho internacional, podemos asentir que, además de ocupar el afuera, interiorizando lo exterior como lo es la juridificación de la guerra (*ius ante bellum, ius in bello y ius post bellum*) o la civilización y evangelización del *indígena incivilizado y hereje*, este *Nomos* buscó ordenar un espacio libre hasta ese entonces dislocado, fuera de un lugar: el mar. A diferencia del *ius Gentium*, cuya pretensión se orientó en ordenar, jurídica y territorialmente, la tierra, el *ius Publicum Europaeum*, en cambio, se orientó en disponer de un espacio en el que lo incondicionado y móvil primara sobre lo definido y estable.

A la tierra y al mar, entre el siglo XX y XXI, se le han sumado otros espacios que han sido localizados y están siendo ordenados o dispuestos por el *Nomos* soberano, como lo son el espacio aéreo, el espacio exterior y el espacio virtual. Si se considera el *Nomos* soberano desde el punto de vista del espacio que dispone, se puede asentir que *el espacio es tanto el medio político como la condición del ejercicio del poder*. Así, entre el espacio y el poder existe una correlación como la que existe también entre el espacio y la vida humana, en razón de que esta última se encuentra localizada y forma parte de los cálculos del *Nomos* soberano.

Para Doreen Massey¹²¹ el espacio se puede definir en tres sentidos:

- A. El espacio es el producto de una multiplicidad de redes, enlaces, intercambios y conexiones que están presentes en lo más íntimo de nuestra vida cotidiana;

¹²¹ Cf., Massey, Doreen, "Concepts of space and power in theory and in political practice" en *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, Universitat Autònoma de Barcelona N° 55, 2009.

B. El espacio es la dimensión de la multiplicidad. Es decir, el espacio posibilita la coexistencia simultánea. Sin multiplicidad no habría interacción, y, por lo tanto, tampoco habría espacio. Por ello, el espacio y la multiplicidad están mutuamente constituidos.

C. El espacio es un proceso. Por lo tanto, este se encuentra inacabado y siempre abierto hacia el futuro. Lo que propicia que el espacio se encuentre siempre abierto a la política. En este sentido, la producción del espacio es tanto una labor social como política.

Si el espacio es la dimensión de la multiplicidad, por lo tanto, corresponde al ámbito social. De este modo podemos sostener que el espacio es un *producto social*¹²² de carácter contingente, lo que significa que el espacio es producido constantemente a través de las relaciones sociales. Por ello, no se puede pensar en el espacio sino es en la compañía de unos y otros. No obstante, la contingencia del espacio favorece que este, además de ser producido socialmente, también pueda ser destruido o transformado. Para Lefebvre, el espacio no es un hecho de la naturaleza sino un producto social que integra la dimensión mental, simbólica, cultural e histórica de la vida humana. De este modo, la destrucción o transformación del espacio social sucede a la destrucción o transformación de todas aquellas dimensiones que integran el orden de la vida humana.

En *For Space*¹²³, Massey sostiene que el espacio es un producto de relaciones conformado por una *geometría de poder*. Esto significa que la dimensión

¹²² Cf., Lefebvre, Henry, *La producción del espacio*, Madrid, Ed. Capitán Swing, 2013.

¹²³ Cf., California, Ed. Sage, 2008.

social del espacio, es decir, el hecho de que el espacio es producto de acciones, relaciones y prácticas sociales, siempre permanece abierto a la política. Así, el espacio está constituido por relaciones de poder, las cuales tienen múltiples formas y se realizan entre personas, naciones, regiones, lugares, etc., y es por ello que *el poder tiene una geografía*¹²⁴. Y puesto que el espacio se encuentra constituido por relaciones geométricas y geográficas de poder, cabe asentar, por lo tanto, que la realización o ejercicio del poder constituye siempre una localización.

3. La disposición de la vida como autopoiesis

Si consideramos que los dispositivos localizan, ordenan, administran o disponen de la vida humana mediante procesos de subjetivación, de-subjetivación y sometimiento, conviene ahora preguntarnos: ¿Qué es lo que hace posible que la vida humana como *ζωη*, es decir, como vida orgánica, quede dispuesta a los mandatos y a la administración del poder soberano? Antes de proseguir en la formulación de una respuesta, conviene tener presente algunos acontecimientos de la historia del siglo pasado.

El siglo XX fue un siglo lleno de contrastes. Por una parte, la mayoría de los Estados-nación ampliaron el reconocimiento, a nivel nacional e internacional, de los derechos fundamentales. Por otro lado, dos guerras europeas, una guerra fría e innumerables conflictos armados en África, Asia y Latinoamérica, así como algunas guerras civiles aunadas a emancipaciones políticas de antiguas colonias, arrojaron

¹²⁴ Cf., Massey, Doreen, "Power-geometry and a progressive sense of place" in Bird, J.; Curtis, B.; Putnam, T.; Robertson, G.; Tickner, L. (Eds.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, London, Ed. Routledge, 1993.

una conclusión muy singular: *si bien la vida de los hombres se encuentra salvaguardada por la ley, impunemente se le puede dar muerte.*

El siglo pasado fue el siglo en el que más personas fallecieron como resultado de los conflictos bélicos en el mundo¹²⁵ y por aporético que resulte, también fue el siglo en el que más se positivaron los derechos humanos y en el que más se positivaron aquellas acciones que sistemáticamente los niegan (doctrina de la seguridad nacional¹²⁶).

En el siglo XX, las técnicas y tecnologías de control y vigilancia aunadas al auge de instituciones disciplinarias (escuelas, fabricas, cárceles, etc.), políticas de normalización, discursos científicos y especialización de saberes, luchas y transformaciones de los sistemas económicos (economía de libre mercado vs sistema de planificación centralizada) más la irrupción de los medios masivos de comunicación cuyo *poder espectacular*¹²⁷ se yuxtapone al del soberano, influyeron en la transformación de la vida humana. No obstante, si aspiramos a comprender el lugar que ocupa la vida humana en el mundo contemporáneo, debemos hacerlo desde una perspectiva interdisciplinaria, ya que la vida humana no solo es existencia también es *autopoiesis*.

Tras identificar a los mandatos y a los dispositivos como aquellos que disponen de los vivientes, a continuación, expondremos la teoría de la autopoiesis para explicar, por una parte, la lógica de la vida humana desde su dimensión

¹²⁵ Cf., Hobsbawn, Eric, *Historia del Siglo XX*, Buenos Aires, Ed. Critica, 1999.

¹²⁶ Cf., Velásquez Rivera, Édgar de Jesús, "Historia de la Doctrina de la seguridad Nacional" en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, N° 9, enero-abril, 2002.

¹²⁷ Cf., Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2010.

biológica y, por otro lado, para comprender, desde nuestra postura, la principal razón por la cual la vida humana como vida orgánica es objeto de disposición.

*De máquinas y seres vivos*¹²⁸ es el título de una investigación que los científicos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela publicaron por primera vez en 1973. Esta investigación tematizó el aparecer de un fenómeno, central en la dinámica constitutiva de los seres vivos, el cual fue definido con el término: *autopoiesis*. Ante las preguntas “¿cuál es la organización de los sistemas vivientes, qué clase de máquinas son ellos y cómo su fenomenología, incluidas la reproducción y la evolución, queda determinada por su organización?”¹²⁹, *la autopoiesis aparece como la condición de existencia de los seres vivos en la continua organización y producción de sí mismos*.

La teoría autopoietica parte de un enfoque mecanicista ya que no aduce a fuerzas ni principios que se encuentren más allá del universo físico. Esta teoría no se centra en distinguir los tipos de sistemas vivos sino en mostrar que “existe una organización común a todos los sistemas vivos, cualquiera que sea la naturaleza de sus componentes”¹³⁰.

En su esfuerzo por explicar y comprender a los seres vivos como sistemas que operan autónomamente y en convivencia con otros seres vivos, Maturana afirma que “la vida no tiene sentido fuera de sí misma... el sentido de la vida de un ser humano es el vivir humano al *ser* humano en el humanizar”¹³¹.

¹²⁸ Cf., Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1994.

¹²⁹ Maturana, Humberto y Varela, Francisco, *Op. Cit.*, p. 66.

¹³⁰ *Idem*.

¹³¹ *Ibidem.*, p. 12.

Los seres vivos operan como sistemas auto-referidos, es decir, su operar tiene sentido solo con respecto a sí mismos. Además, los dominios en que se da la existencia de un ser vivo son dos: “a) el dominio de su operar como totalidad en un espacio de interacciones como tal totalidad y b) el dominio del operar de sus componentes en su composición sin referencia a la totalidad que constituyen, y que es donde se constituye de hecho el ser vivo como sistema”¹³².

Un ser vivo no es un conjunto de moléculas, sino que es *organización, dinámica y síntesis* moleculares. La organización es el modo más propio de constitución de un sistema autopoietico molecular (ser vivo), ya que es lo que define la identidad de clase de un sistema. La dinámica, por otro lado, propicia el movimiento de la vida puesto que el vivir es la realización ininterrumpida de la dinámica molecular. “En tanto el vivir es y existe como una dinámica molecular, no es que el ser vivo use esa dinámica para ser, producirse o regenerarse a sí mismo, sino que es esa dinámica lo que de hecho lo constituye como ente vivo en la autonomía de su vivir”¹³³. Mientras que la síntesis corresponde a la producción de la misma clase de moléculas que constituyen al ser vivo.

Lo que nos define como seres vivos es que, entre tantos sistemas moleculares diferentes, somos sistemas autopoieticos moleculares. Para Maturana

Es posible distinguir entre los seres vivos sistemas autopoieticos de distintos órdenes según el dominio en que se realiza. En tal distinción, las células son sistemas autopoieticos de primer orden en tanto ellas existen directamente como

¹³² *Ibidem*, p. 13.

¹³³ *Ibidem*, p. 16.

sistemas autopoieticos moleculares, y los organismos somos sistemas autopoieticos de segundo orden en tanto somos sistemas autopoieticos como agregados celulares. Sin duda es posible hablar de sistemas autopoieticos de tercer orden al considerar el caso de una colmena, o de una colonia, o de una familia, o de un sistema social como un agregado de organismos¹³⁴.

No obstante, lo que define el carácter autopoietico de los sistemas de tercer orden, como en el caso de los sistemas sociales, “es que estos sistemas autopoieticos de orden superior se realizan a través de la realización de la *autopoiesis* de sus componentes”¹³⁵. Respecto a la tematización de los sistemas sociales en tanto sistemas autopoieticos no moleculares, Maturana criticó la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann¹³⁶ ya que esta considera que los principales componentes del sistema social son las comunicaciones y no los seres vivos. En otras palabras, para Luhmann, las comunicaciones son las unidades que organizan y reproducen los sistemas sociales. Mientras que, para Maturana, es la vida humana la que ocupa la centralidad en la organización y reproducción de los sistemas sociales.

Si bien un sistema vivo interactúa con otro por medio de su estructura, lo que distingue a un sistema vivo de otro es, más que su estructura, la especificidad de su organización. Así, la organización de lo vivo (*autopoiesis* molecular) es lo que caracteriza y realiza el vivir. Por ello, Maturana considera que un fenómeno biológico

¹³⁴ *Ibidem*, p. 18.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 19.

¹³⁶ Cf., *Sistemas Sociales*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1984.

es “todo fenómeno que implica la realización de la *autopoiesis* de por lo menos un ser vivo”¹³⁷.

La teoría de la autopoiesis es una teoría que muestra a los vivientes como entes sistémicos cuya realización se da a nivel molecular. “Esta teoría muestra que ninguna molécula, o clase de molécula, determina por sí sola ningún aspecto o rasgo del operar del ser vivo como tal, pues todas las características del ser vivo se dan en la dinámica de su autopoiesis”¹³⁸.

Varela, en su esfuerzo por tematizar la vida, considera que la *autopoiesis* es, en *stricto sensu*, una teoría de la organización celular, una teoría que plantea la organización autónoma de lo vivo. Por ello, la organización, y no los componentes, es lo que permite definir la vida de los seres.

Actualmente, el término *autopoiesis* es empleado en distintas áreas de conocimiento, tales como la sociología y el derecho, entre otras. No obstante, Varela se opone al empleo del término en su *sentido literal* más allá del campo estrictamente biológico. Sin embargo, él reconoce que el uso del término por *continuidad* es más fructífero. El uso de la *autopoiesis* por continuidad “se trata de tomar en serio el hecho de que la *autopoiesis* busca poner la autonomía del ser vivo al centro de la caracterización de la biología, y abre al mismo tiempo la posibilidad de considerar los seres vivos como dotados de capacidades interpretativas desde

¹³⁷ Maturana, Humberto y Varela, Francisco, *Op. Cit.*, p. 23.

¹³⁸ *Idem.*

su mismo origen. Es decir permite ver que el fenómeno interpretativo es continuo desde el origen hasta su manifestación humana”¹³⁹.

La *autopoiesis* es un fenómeno circular: las moléculas orgánicas forman redes (moleculares) de reacciones en las que se producen a sí mismas. Las redes moleculares al producirse a sí mismas producen, a su vez, los límites que constituyen a cada ser vivo.

Maturana y Varela, dada su orientación mecanicista, definen a los sistemas vivos como máquinas *autopoiéticas*. Por una parte, las máquinas son unidades que poseen componentes con ciertas propiedades “capaces de satisfacer ciertas relaciones que determinan en la unidad las interacciones y transformaciones de esos mismos componentes”¹⁴⁰. Por otro lado, las máquinas *autopoiéticas* son máquinas homeostáticas lo cual significa que *poseen la capacidad sistémica para adaptarse a su medio o entorno*. “Para que una máquina sea autopoiética es necesario de que las relaciones de producción que la definen sean continuamente regeneradas por los componentes que las producen”¹⁴¹.

Las máquinas *autopoiéticas* son definidas como *unidades autónomas* que poseen *individualidad* y no tienen *inputs* ni *outputs*. Esto significa que:

- A. La propiedad unitaria de una máquina autopoiética consiste en que “sus operaciones establecen sus propios límites en el proceso de autopoiesis”¹⁴²;

¹³⁹ *Ibidem*, p. 52.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 67.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 69.

¹⁴² *Ibidem*, p. 71.

- B. La autonomía es la “capacidad homeostática de los sistemas vivos de conservar su identidad a través de la compensación activa de las deformaciones”¹⁴³. También la autonomía de las máquinas subordina “todos sus cambios a la conservación de su propia organización, independientemente de cuan profundas sean las demás transformaciones que puedan sufrir durante el proceso”¹⁴⁴;
- C. La individualidad establece que las máquinas autopoieticas, por medio de su organización, “conservan activamente una identidad que no depende de sus interacciones con un observador”¹⁴⁵;
- D. Las máquinas son sistemas que no poseen *inputs* y *outputs*, ya que estas “pueden ser perturbadas por hechos externos, y experimentar cambios internos que compensan esas perturbaciones. Si éstas se repiten, la máquina puede pasar por series reiteradas de cambios internos, que pueden ser o no los mismos. Sin embargo, cualquier serie de cambios internos que se produzca está siempre subordinada a la conservación de la organización de la máquina, siendo esta condición definitoria de las máquinas autopoieticas”¹⁴⁶.

Sin embargo, cualquier interferencia física con el funcionamiento de una máquina fuera de su campo de compensaciones dará por resultado la pérdida de su *autopoiesis*. Es decir, los sistemas vivientes se desintegran cuando pierden su organización autopoietica. Al respecto:

¹⁴³ *Ibidem*, p. 63.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 71.

¹⁴⁵ *Idem*.

¹⁴⁶ *Idem*.

Dos son las fuentes de deformaciones de un sistema autopoietico percibidas por un observador: una la constituye el ambiente, con sus sucesos independientes en el sentido de que ellos no son determinados por la organizaci3n del sistema; la otra la constituye el sistema mismo, con sus estados resultantes de la compensaci3n de deformaciones, estados que pueden ser, por su parte, deformaciones que dan origen a nuevos cambios compensatorios¹⁴⁷.

Las perturbaciones de origen interno y externo de un sistema autopoietico pueden provocar cambios que conduzcan a una variaci3n en la producci3n y reproducci3n de la autopoiesis.

La *reproducci3n* de la vida es una operaci3n posterior al surgimiento de la unidad que reproducir3. La unidad *autopoietica* en tanto posee la determinaci3n para producirse, puede tambi3n a su vez reproducirse. As3, la reproducci3n es una condici3n de posibilidad para la *evoluci3n* de la vida.

La evoluci3n es la historia de las transformaciones de los sistemas vivos. “La evoluci3n en cuanto proceso es la historia del cambio de un modelo de organizaci3n materializado en unidades independientes, generadas secuencialmente a trav3s de etapas autoreproductivas, en las cuales la organizaci3n definitoria particular de cada unidad aparece como modificaci3n de la anterior, que constituyen as3 sus antecedentes secuencial e hist3rico”¹⁴⁸. La evoluci3n es un proceso de continua *adaptaci3n* de las unidades que encarnan la organizaci3n de los sistemas vivos.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 91.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 96.

Otro fenómeno relacionado a los sistemas *autopoiéticos* es el del *acoplamiento*. “Cada vez que el dominio de una o más unidades es tal que hay un dominio en el que la conducta de una es función de la conducta de las demás, se dice que ellas están acopladas en ese dominio”¹⁴⁹. El acoplamiento es lo que hace posible la constitución de sistemas autopoiéticos de distintos órdenes. Un sistema de orden superior se constituye con base en el acoplamiento de unidades de orden inferior. Por último, los seres vivos existimos en dos dominios que se encuentran correlacionados: el dominio de la fisiología, el cual tiene que ver con la dinámica corporal, y el dominio de la relación con el medio, donde tiene lugar nuestro vivir en razón de la clase de seres que somos.

El carácter autopoiético de la vida humana es la condición necesaria que hace posible, desde una perspectiva orgánica, que la vida sea objeto de disposición. Es decir, se dispone de una vida, a través de mandatos y otros dispositivos, a partir de que esta, biológicamente, busca reproducirse y conservarse. Así, la autopoiesis es la condición de posibilidad de todo viviente para que su vida porte la marca de la disponibilidad. De este modo, *Si el esclavo acepta una vida de condena antes que la muerte, no es solo por su voluntad de vivir, sino porque, además, su propia organización biológica se lo demanda.*

4. Nota final

Si para Agamben la relación de la vida humana con el poder soberano es una relación signada por el abandono a un poder incondicionado de muerte, nosotros,

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 101.

además, asentimos que la relación de la vida humana con los mandatos, la administración y el orden soberano es una relación constituida por la disposición.

Disponer significa usar y abusar de los vivientes. Disponer consiste en imperar, administrar, localizar, subjetivar y de-subjetivar la vida humana. Así, una *vida dispuesta* es una vida cuya autopoiesis (producción, reproducción, regulación y conservación) se encuentra sujeta a la disposición soberana. En otras palabras, una vida dispuesta es aquella en la que el portador de la vida no es quien decide o dispone sobre qué hacer con su vida. Por ello, identificar el modo de operar de los dispositivos, particularmente en el sur global, nos permitirá, por una parte, comprender la relación que mantiene la vida humana con la disposición soberana en la periferia, y, por otro lado, nos conducirá a reflexionar sobre el modo de restituir los dispositivos a un uso distinto.

CAPÍTULO II

DISPOSICIÓN Y COLONIALIDAD

1. Introducción

Ordenamiento, territorial (localización) y jurídico, así como administración u *oikonomía* son los nodos, hasta ahora abordados, que constituyen la disposición soberana. Asentimos también que la vida humana es una vida dispuesta, a partir de que su constitución autopoietica facilita su inscripción en los cálculos de un poder incondicionado de muerte, como lo es el poder soberano. Puesto que la vida ($\zeta\omega\eta$, *zoè*), siguiendo a Maturana y Varela, busca producirse, reproducirse y conservarse a sí misma a través de su organización celular, aprovechar, consciente o inconscientemente, esta dimensión de la vida ha sido una incesante tarea de la política.

Ante el ingreso de la vida ($\zeta\omega\eta$) en la política, cabe preguntar: ¿de qué dispone o qué queda a merced del soberano cuando nos referimos a la disposición de la vida? ¿Acaso de una interioridad, de un cuerpo o de un movimiento incesante presente en la organización celular de un ser orgánico? En otras palabras, si el soberano dispone de la vida conviene también preguntarse ¿qué es la vida? Esta última es una pregunta que ha propiciado una multiplicidad de respuestas inscritas en el horizonte de cada cultura a lo largo de la historia del *ser-del-hombre*. La vida, humana y no humana, ha sido objeto de innumerables reflexiones tanto filosóficas como científicas: desde su tematización en la Grecia antigua hasta las actuales discusiones que en el campo de la biología sintética y de otras ciencias se tienen sobre esta.

La tematización de la vida no ha sido de exclusiva consideración filosófica. Ya que la vida también ha sido tratada por las ciencias, tales como la biología, la medicina y la química, entre otras. La teología, por su parte, también ha reflexionado asiduamente sobre esta. Así, la polisemia del término vida es el resultado de múltiples valoraciones e indagaciones que se han hecho sobre esta desde distintas áreas de conocimiento. No obstante, *a la multiplicidad de valoraciones histórico-culturales sobre lo que se entiende por vida corresponde también una multiplicidad de dispositivos que aseguran la (disposición de) la vida al poder soberano*¹⁵⁰.

La vida podemos concebirla como la *ποίησις* (*poiesis*) y la *πραξις* (*praxis*) del ser-del-hombre. La vida es existencia. Vida es *ἦθος* (*ethos*), es decir, el conjunto de rasgos y modos de comportamiento que integran la identidad del ser-del-hombre o de su comunidad. La vida podemos definirla también como el valor supremo que pertenece a todo viviente o, de manera distinta, como el fundamento de todo valor. Para la Real Academia Española, la vida es la “fuerza o actividad esencial mediante la que obra el ser que la posee”¹⁵¹. La vida es temporalidad; es biografía e historia. La vida es movimiento; es aquella que hace posible su propia reproducción. “Desde la Antigüedad los fenómenos de la vida se han caracterizado a partir de su capacidad de autoproducción, es decir, a partir de la espontaneidad por la cual los seres vivientes se mueven, se nutren, crecen, se reproducen y mueren, de modo, por lo menos aparente y relativamente, independiente de las cosas externas”¹⁵². La vida es la energía que constituye a los seres orgánicos; es el puro hecho de vivir.

¹⁵⁰ Más adelante ahondaremos en esta tesis en lo respecta a la valoración de la vida humana en el sur-global.

¹⁵¹ <http://dle.rae.es/?id=blw7uSa>

¹⁵² Abagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Ed. FCE, 1983, p. 1188.

Respecto al hecho de vivir, Aristóteles considera que, si bien el fin de la ciudad consiste en vivir según el bien, los hombres “también se reúnen por el mero vivir, y constituyen la comunidad política. Pues quizá en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien, si en la vida no predominan en exceso las penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir, como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural”¹⁵³.

Tras enunciar algunas definiciones provisionarias del término vida y considerando la aseveración aristotélica sobre el sufrimiento que soporta la vida humana por el vivo deseo de vivir, a continuación, analizaremos la relación entre disposición, colonialismo y colonialidad, tomando como punto de partida un proceso histórico que inició a finales del siglo XV y que actualmente continúa operando en el sur-global. El proceso al que me refiero es el del *colonialismo*, el cual generó diversas problemáticas entre las que destacan el sometimiento de la vida del colonizado, así como la infravaloración de sus saberes y sus prácticas culturales.

2. Del colonialismo a la colonialidad

El colonialismo es un término que proviene del infinitivo en latín *colere* que significa “cultivar, habitar, interesarse por, ocuparse en, tener cuidado de, honrar, adorar, festejar, celebrar, dar culto, ejercitar, practicar, estudiar, respetar, cuidar y adornar”¹⁵⁴. Al infinitivo le corresponden los sustantivos en latín *colonia* y *colonus*. Mientras que el vocablo *colonia*¹⁵⁵ refiere a una ciudad fundada en territorio

¹⁵³ Aristóteles (1278 b), *Política*, Madrid, Ed. Gredos, 2000, p. 127.

¹⁵⁴ Blanco, García, Vicente, *Diccionario Latino Español y Español Latino*, Madrid, Ed. Aguilar, 1968, p. 95.

¹⁵⁵ *Idem*.

extranjero; *colonus*¹⁵⁶, en cambio, alude al campesino y al habitante de una colonia. En este sentido, *colonizar*, desde su *étimo*, podemos definirla como un proceso a través del cual se habita y protege una colonia, es decir, un territorio en el que residen colonos. Incluso *colonizar* podría significar también festejar o celebrar. Estas definiciones provisionarias, durante el siglo XVI en América, bien pudieron ser asentadas casi por cualquier colonizador, no así por cualquier colonizado.

Si reflexionamos sobre la colonización desde la disposición soberana, conviene ahora cuestionarnos sobre qué mandatos y criterios económico-administrativos determinaron el uso, el goce y el abuso del que fueron objeto tanto los colonizados como la tierra conquistada a manos del colonizador a partir de su localización. La colonización o colonialismo, manteniendo un *nexo oculto*¹⁵⁷ con discursos antropocéntricos y mercantilistas o proto-capitalistas, propició que los colonizados, así como el mar y la tierra, devinieran en objetualidad y mercancía, reservándose el colonizador, para sí, la centralidad y el *ius abutendi*. Así, localizando a los otros (indígenas-colonizados) y ordenando su vida, el colonizador legitimó su dominación. De este modo, el *imperium o ius dominativum* impuesto por los colonizadores posibilitó la emergencia de un proceso cuya lógica se orientó a *disponer de la vida humana y no humana*. Este proceso que emergió en el siglo XVI denominado colonialismo, en nuestro tiempo, sobrevive con el término *colonialidad*.

Si bien, el colonialismo es un proceso que se relaciona con la ocupación militar y el control territorial, económico, jurídico y político de los pueblos colonizados

¹⁵⁶ *Idem*.

¹⁵⁷ La colonización es un proceso cuya *praxis* supone un *ego conquiro* (yo conquisto) como fundamento oculto, práctico y proto-histórico del *ego cogito* (Cf., Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, México, Ed. FCE, 2011).

por parte de una fuerza imperial extranjera; la colonialidad, en cambio, hace referencia a la *lógica cultural de dominación colonial* y a los *dispositivos de herencia colonial* que continúan operando en nuestros días, pese a que el colonialismo, en lo fundamental, ha finalizado. Mientras que el colonialismo cesó, casi en su totalidad, entre los siglos XIX y XX en América Latina y el Caribe, así como en África y Asia, la que no ha concluido aún es la *colonialidad*.

La *colonialidad* es un término que introdujo en el debate académico Aníbal Quijano¹⁵⁸ a finales del siglo pasado para referirse a la lógica cultural de dominación que subyace en las prácticas sociales contemporáneas. Considerada como *parte constitutiva y, a la vez, oculta de la modernidad*¹⁵⁹, la colonialidad apareció como la matriz del poder colonial que, oculta en la retórica de la modernidad, continúa estando presente en la vida de las comunidades políticas periféricas pese a que el colonialismo como sistema desapareció. Así, "Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social aún está constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial"¹⁶⁰.

En este sentido, podemos definir a la modernidad como un proceso histórico-social modélico que inició en Europa a finales del siglo XV y a principios del siglo XVI. Dicho proceso se afianzó en la luz de la razón, así como en la ciencia (giro copernicano) y en la idea de progreso, pero también los pilares que la sostuvieron fueron los de la colonización en América, África y Asia y una idea de historia

¹⁵⁸ Cf., "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en *Perú Indígena*, 13(29), Lima, 1992.

¹⁵⁹ Cf., Mignolo, Walter, *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ed. Akal, 2003.

¹⁶⁰ Quijano, Aníbal; "Raza, etnia y nación en Mariátegui. Cuestiones abiertas", en Forgues, Roland (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Lima, Ed. Amauta, 1993, pp. 757-8.

universal en la que Europa pasó a ocupar la centralidad. Así, la retórica de la modernidad, cimentada en el antropocentrismo, la ciencia y la técnica (*τέχνη*), así como en las ideas de progreso y desarrollo, entre otras, emergió junto con la lógica de la colonialidad para disponer de la vida colonizada desde distintas dimensiones.

La colonialidad “es una estructura para la organización y el manejo de las poblaciones y de los recursos de la tierra, del mar y del cielo”¹⁶¹. También, la colonialidad es un *constructo* cultural que busca “la legitimación de las relaciones de opresión que el colonialismo suponía.”¹⁶² Es decir, la colonialidad ha impuesto una lógica cultural que, hasta ahora, ha sobrevivido al colonialismo mismo. Así, la colonialidad

Se disfraza de verdades supuestamente absolutas, de valores supuestamente universales, de una supuesta superioridad humana y/o cultural por parte del colonizador. Apela a la autoridad de religiones que excluyen el derecho a existir de cualquier otro credo, de teorías científicas que se presentan como irrefutables, de normativas éticas que moralizan la desigualdad, la opresión y hasta el exterminio, de expresiones artísticas que se presentan como las únicas capaces de satisfacer el más depurado juicio de gusto y marcan su diferencia en relación con todo aquello que, a lo más, comienza a codificarse como el folclor y la artesanía de sociedades exóticas¹⁶³.

¹⁶¹ Mignolo, Walter y Gómez, Pedro, P., *Estéticas Decoloniales*, Bogotá, Ed. Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.

¹⁶² Fabelo, Corzo, José Ramón, “La colonialidad del poder y la lógica del capital”, en *Perspectiva*, 14(16), Cajamarca, 2013, p. 92.

¹⁶³ *Idem*.

La noción de colonialidad, tras integrar el proceso de colonización con el de extracción, acumulación y reproducción ampliada de la riqueza, señala asimismo la hegemonía de una clase socio-racial (el español peninsular-caucásico para el caso de la Nueva España) sobre otras, las cuales, mediante un *sistema de castas* conformaron una división social y racial del trabajo. Es decir, la dimensión cualificada de la vida humana fue subsumida por criterios raciales. Lo cual generó un sistema de estratificación social basado en la valoración desigual de la vida. El fenotipo y el genotipo (pureza de sangre) aunados a la posesión de tierras y de riquezas materiales se convirtieron en los principales indicadores que determinaron la movilidad social en el mundo colonial.

Al discurso de la modernidad, subyace la lógica de colonialidad. De este modo, la tesis de Walter Benjamin que sostiene que “jamás se da un documento cultural sin que lo sea al mismo tiempo de la barbarie”¹⁶⁴, adquiere aquí su pleno sentido. Basta con describir algunos acontecimientos de la historia moderna cimentados en las ideas de civilización y progreso para identificar la relación entre modernidad y colonialidad. Por ejemplo, la colonización como *ejercicio civilizatorio* trajo consigo la muerte de millones de indígenas. A su vez, la acumulación originaria del capital por parte de los colonizadores se debió a la disposición de la vida humana y de la tierra en las colonias. Por ello, en la *praxis* civilizatoria de la modernidad lo que subyacen son los gérmenes de la colonialidad.

El pensamiento de la colonialidad, desde Ginés de Sepúlveda hasta Samuel Huntington, se ha caracterizado por legitimar el sometimiento, la invasión y cualquier

¹⁶⁴ Benjamin, Walter, *Discursos Interrumpidos I*, Buenos Aires, Ed. Taurus, 1989, p. 101.

otra forma de violencia política orientada a ordenar, perpetuar el dominio y los modos de administrar la vida social del colonizado por parte de colonizadores o perpetradores.

En América, la vida social colonial se constituyó a partir de un nuevo patrón de poder mundial, el cual, estableció, por una parte, “la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial”¹⁶⁵. Por otro lado, este nuevo patrón de poder codificó

Las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después¹⁶⁶.

La colonialidad, expresión de la modernidad capitalista, durante los últimos 500 años ha normalizado las distintas formas con que opera la disposición soberana. Así, mediante la localización, la palabra, la *praxis*, la administración y los ordenamientos coloniales se han naturalizado las diferencias coloniales y, a su vez, se han neutralizado las críticas a problemáticas tales como la explotación, la esclavitud y la eliminación sistemática de grupos y poblaciones, así como de sus

¹⁶⁵ Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Ed. CLACSO, 2000, p. 202.

¹⁶⁶ *Idem*.

espacios de vida. Es decir, la colonialidad integra en su dimensión discursiva y práctica, la legitimación del sometimiento mediante la palabra y los saberes, pero también mediante la guerra, el genocidio y el urbicidio. Por ello, la colonialidad es un *orden de cosas* que colocó a los colonizados del siglo XVI y a las víctimas del siglo XXI bajo la observación asesina de un *ego vigilante*¹⁶⁷.

A diferencia de otros conceptos, la colonialidad es un término que nos permite estudiar y comprender de manera más amplia problemáticas que acontecen en el sur-global. Si bien la colonialidad es un concepto que se nutre de otros como lo son el *colonialismo interno*¹⁶⁸, el *neocolonialismo*¹⁶⁹, el *poscolonialismo* y el *capitalismo racial*¹⁷⁰, principalmente, habrá que asentir que es su amplitud semántica lo que hace de este vocablo su diferencia específica. Dicho esto, habría que preguntarse ¿en qué se distinguen cada uno de estos conceptos?

El colonialismo interno es una estructura que reproduce relaciones sociales de explotación y dominio entre los distintos grupos sociales que comparten una localización. El término refiere también al papel que desempeñan las elites gobernantes en la conformación de mecanismos de segregación, subordinación, desigualdad, explotación y exclusión en el terreno económico, político, social y cultural contra los distintos grupos culturales que gobiernan. No obstante, cabe señalar que este vocablo no extiende su denotación para dar cuenta del papel que

¹⁶⁷ Cf., Maldonado-Torres, Nelson, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Ed. IESCO, 2007.

¹⁶⁸ Cf., González, Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, México, Ed. Ed. Siglo XXI, 1987.

¹⁶⁹ Cf., Nkrumah, Kwame, *Neocolonialismo, la última etapa del imperialismo*, México, Ed. Siglo XXI, 1966.

¹⁷⁰ Cf., Robinson, Cedric, *Black Marxism*, North Carolina, Ed. The University of North Carolina, 2000.

desempeñan tanto la *idea de raza* como las *relaciones saber-poder* en la reproducción de la vida económica, política y social.

Por su parte, el neocolonialismo es un término que define una serie de relaciones a través de las cuales las naciones del primer mundo dominan a los países subdesarrollados. En este sentido, la emancipación política de las antiguas colonias (que integran en su mayoría los países subdesarrollados) es suplantada ahora por dependencia económica. Uno de los que se dio a la tarea de ahondar en este concepto fue el filósofo panafricanista Kwame Nkrumah. Él, siguiendo la teoría del imperialismo de Lenin, asevera que el neocolonialismo es la forma a través de la cual el capitalismo en su fase imperial promueve la dependencia financiera y diplomática en los países más empobrecidos. De este modo, la política exterior, así como la interior en materia económica y financiera es determinada por los intereses de las empresas transnacionales y los países del primer mundo. El neocolonialismo es un concepto cuya claridad teórica está puesta en el horizonte de las relaciones internacionales, sin embargo, el vocablo es omiso al describir la lógica cultural que subyace en las prácticas económico-financieras a nivel local e internacional.

Aunado al colonialismo y al neocolonialismo, el poscolonialismo es un término ampliamente difundido por el grupo de estudios subalternos surasiáticos para exponer mediante una serie de teorías la influencia de la colonización en la vida social de las excolonias asiáticas y africanas, principalmente. El término, que también fue tematizado por la academia británica y norteamericana, plantea un análisis sobre la producción de subjetividades (subalternas) a partir del legado

histórico-político y epistémico de la colonización. Este legado será decisivo en las formulaciones teóricas sobre la colonialidad del poder y del saber.

Otro de los términos de los que se nutre la colonialidad, es el sintagma *capitalismo racial*. Basándose en el pensamiento del sociólogo Oliver Cox¹⁷¹, Cedric Robinson acuña este término para expresar la consustancialidad entre capitalismo y racismo. El capitalismo necesita de la explotación, la esclavitud y la violencia racial entre grupos culturalmente diferenciados para la reproducción ampliada del capital. “El capitalismo era ‘racial’ no debido a alguna conspiración para dividir a los trabajadores o justificar la esclavitud y la desposesión, sino debido a que el racismo ya había impregnado a la sociedad feudal occidental”¹⁷². En este sentido, Robinson considera que el capitalismo, más que emerger como un pensamiento y una *praxis* crítica al feudalismo, surgió para continuar exacerbando las relaciones económico-raciales. “Los primeros proletarios europeos eran sujetos raciales (irlandeses, judíos, gitanos, eslavos, etc.) y fueron víctimas de desposesión, colonialismo y esclavitud dentro de Europa. De hecho, Robinson sugería que la racialización dentro de Europa era en gran medida un proceso colonial que involucraba invasión, asentamiento, expropiación y jerarquía racial”¹⁷³. Cabe destacar que Robinson emplea el término colonialismo para referirse no sólo a las relaciones de dominación que Europa impuso contra los pueblos amerindios, sino que también lo usa para

¹⁷¹ Cf., *Race, Caste and Class*, New York, Ed. Monthly Review, 1948.

¹⁷² Kelley, Robin, “¿Qué entendía Cedric Robinson por Capitalismo Racial?”, en *Colectivo Insurgencia Magisterial, Repositorio de Noticias, Análisis para la Acción Ciudadana y Periodismo de investigación*, 07/02/2017, <http://insurgenciamagisterial.com/que-entendia-cedric-robinson-por-capitalismo-racial/>

¹⁷³ *Idem*.

denunciar el sometimiento del que fueron objeto comunidades y pueblos europeos, culturalmente diferenciados, en manos de otros, también europeos.

Considerando lo hasta ahora asentido, podemos establecer que la colonialidad es un dispositivo, una red, cuyos nodos producen y reproducen la lógica cultural de dominación colonial más allá del colonialismo mismo. Así, los nodos de esta red recién empiezan a ser identificados y tematizados. Sin embargo, a partir de los años 90 del siglo pasado, los nodos que más han generado tanto interés académico como denuncia social son los de la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser.

3. Teorías de la colonialidad

En América Latina durante la segunda mitad del siglo pasado se generaron discursos críticos de la modernidad, tales como la teología de la liberación, la filosofía de la liberación, la pedagogía del oprimido, la teoría económica dependentista, el movimiento de crítica jurídica y el realismo criminológico marginal, entre otros. No obstante, en las últimas dos décadas, desde la academia latinoamericana, pero también fuera de ella, se han venido gestando teorías que denuncian la disposición de la que es objeto la vida humana en la periferia, por parte de una serie de dispositivos que empiezan a ser mostrados desde las teorías de la colonialidad.

Desde distintas dimensiones (ontológica, epistemológica, lingüística, literaria, ética, estética, axiológica, pedagógica, antropológica, política, económica, etc.), las teorías de la colonialidad, desarrolladas por uno de los grupos más importantes de

pensamiento crítico latinoamericano intitulado Proyecto Modernidad-Colonialidad, han generado categorías de análisis, descripciones, interpretaciones y discusiones sobre cómo transformar la vida de las comunidades políticas del sur-global, particularmente las de América Latina. El grupo lo conformaron Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Javier Sanjinés, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres, principalmente. No obstante, pese a que el grupo, actualmente, ha cesado en su operación, las ideas, los conceptos y las teorías que generaron continúan en el centro del debate entre quienes se interesan por el pensamiento, los problemas y la transformación de América Latina.

Las teorías de la colonialidad, evitando incurrir en reduccionismos economicistas o culturalistas, integran una serie de críticas contra el racismo (colonialidad del poder), el eurocentrismo epistémico (colonialidad del saber) y la occidentalización de los modos y estilos de vida (colonialidad del ser), principalmente, a partir de la relación que estos elementos mantienen con un sistema de dominación múltiple como lo es el capitalismo.

3.1. La colonialidad del ser

Redactada el 6 de septiembre de 1815 por Simón Bolívar, la *Carta de Jamaica*¹⁷⁴ es un documento político en el que se analiza y se describe la situación política de las colonias españolas en su lucha por alcanzar la emancipación política. La misiva

¹⁷⁴ Cf., Venezuela, Ed. Archivo General de la Nación, 2015.

expone los abusos de la colonización, así como la necesidad de conformar en América la nación más grande del mundo fundada en su libertad y en su gloria más que en extensión y riquezas. No obstante, pese a su profunda significación ideológico-política, la epístola, a su vez, plantea una problemática sobre la condición humana de los colonizados.

Reconociendo la dificultad en vaticinar el futuro político de los pueblos del nuevo mundo, Bolívar se cuestiona por su propia condición humana que es, a su vez, la de un mestizo y afirma que “nosotros somos un pequeño género humano, poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares; nuevos en casi todas las Artes y Ciencias, aunque en cierto modo ya viejos en los usos de la sociedad Civil”¹⁷⁵. El enunciado *somos un pequeño género humano* alude, por una parte, a los restos de lo que en otro tiempo fuimos y, por otro lado, refiere a que “no somos Yndios [sic] ni Europeos, sino una especie media entre los lejitimos [sic] propietarios del país y los usurpadores Españoles”¹⁷⁶. La potencia del señalamiento de Bolívar recae en el reconocimiento de que los mestizos son un pequeño género situados en el umbral que separa la legitimidad de la usurpación.

El mestizo en tanto que colonizado padeció con el amerindio y el afroamericano los efectos de la disposición colonial. De este modo, la localización, los mandatos y la administración colonial sometieron, subjetivaron y de-subjetivaron a los colonizados reduciéndolos a vidas dispuestas.

¹⁷⁵ Bolívar, Simón, *Op. Cit.*, p. 16.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 17.

En el mundo colonial, ser o estar dispuesto, supuso una vida de condena, en la que se es esclavo o encomendado. Mientras que el esclavo es objeto del *ius dominativum* del amo-colonizador, el encomendado, en cambio, se encuentra sujeto a una voluntad teológico-política. Cabe destacar que, en el mundo contemporáneo, ante el imperio de la colonialidad en el sur-global, las vidas dispuestas de los esclavos y encomendados devinieron en vidas explotadas, auto-explotadas, cansadas, desechables, desnudas, endeudadas y condenadas. *Disponer del Otro* se convirtió en una necesidad vital para el colonizador. Así, la vida del *conquistado-colonizado* devino en condena, sin que le fuera posible, dado su estatuto ontológico, vivir una existencia auténtica.

La administración y el ordenamiento de la vida colonizada y de la vida inscrita en la lógica cultural de la colonialidad podemos denominarla *colonialidad del ser*. La colonialidad del ser es el dispositivo que dispone de la naturaleza y de la vida humana en el sur-global. Esto significa que la naturaleza y la vida de unos se constituyen en medios, instrumentos u objetos de uso (*ius utendi*), goce (*ius fruendi*) y disposición (*ius abutendi*) para otros (para los colonizadores, anteriormente, y para los agentes del capitalismo, actualmente).

El discurso de la colonialidad del ser tematiza el despojo de la condición humana (des-humanización o sub-humanización) que padecieron los pueblos amerindios colonizados (siglo XVI-XVIII) y que continúan padecido las comunidades políticas que constituyen el sur-global como resultado de la colonización político-militar y espiritual.

La colonialidad del ser es un término que sentencia condenatoriamente a los habitantes del sur-global a vivir bajo el peso de una culpa o una deuda que supone la imposibilidad de existir auténticamente en razón del alienante sometimiento del que son objeto. La colonialidad del ser es la expresión de una vida de condena, la cual encierra violencia, explotación y exclusión, así como una aporía: ya que purgar una condena implica la ejecución de una decisión judicial, la cual recae sobre alguien que jurídicamente nunca ha sido juzgado. El condenado, siguiendo a Frantz Fanon¹⁷⁷, es un sujeto colonizado que ha sido despojado de su potencia, sus habilidades y sus bienes. Al condenado se le ha imposibilitado su capacidad de dar u ofrecer a otros sus dones. Por ello, el condenado, privado de la potencia de la donación, sólo le queda la posesión. Así, la posesión (que no es apropiación) de lo que el conquistador-colonizador le ha dado, hace del condenado un ser anulado, un ser que no es capaz de dar.

El sintagma colonialidad del ser fue acuñado por Walter Mignolo en su esfuerzo por explorar formas de control del conocimiento (colonialidad del saber) y de la subjetividad (colonialidad del ser). Preliminarmente, la colonialidad del ser refiere a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en la cultura. “La colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas”¹⁷⁸.

¹⁷⁷ *Los condenados de la tierra*, México, Ed. FCE, 2014.

¹⁷⁸ Maldonado-Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Ed. IESCO, 2007, pp. 130-31.

El punto de partida de la colonialidad del ser consiste en negar ontológicamente al colonizado o afirmarlo desde el horizonte político-epistémico del colonizador. Es decir, negar al colonizado significa negar su humanidad, su autonomía, su cultura e incluso sus facultades cognitivas, subjetivándolo y sometiéndolo a la lógica cultural del colonizador. Por ello, en su crítica al colonialismo, Leopoldo Zea afirma que para el colonizador

Los naturales son entes que parecen ser hombres, pero que, en el trato con ellos resultan no serlo tanto. Lo más que se puede aceptar es su posibilidad, una posibilidad que dependerá de los esfuerzos que haga el colonizador por hacerles conscientes su humanidad. Se acepta que pueden poseer dentro de sí, dentro del cuerpo que les ha dado la naturaleza, el espíritu que hace del hombre un hombre. Pero este espíritu, si lo tienen, está aún en una situación apenas perceptible, primitiva. Son apenas expresión de una lejana etapa de la humanidad que ya ha alcanzado su máximo desarrollo en el hombre occidental¹⁷⁹.

A mediados del siglo XVI, aproximándose al culmen del genocidio de los pueblos amerindios, en pleno proceso de conquista espiritual y *acumulación originaria del capital*, la des-humanización o infravaloración de la vida del amerindio estuvo en el centro de una serie de discusiones públicas que giraron alrededor del concepto de *autonomía de la vida humana*. Pero antes de abordar la discusión sobre la vida autónoma de los amerindios, cabe mencionar que, respecto a la acumulación originaria del capital, Marx, reflexionando sobre la historia de la formación del capital, distinguió con claridad los supuestos históricos del origen del capital (que

¹⁷⁹ Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México, Ed. FCE, 1978, pp. 94-95.

pertenecen a la historia de su formación) respecto de los supuestos que constituyen su historia contemporánea. Es decir, él identificó las diferencias entre las condiciones y los supuestos que pertenecen o no al sistema real del modo de producción dominado por el capital¹⁸⁰. Así, Marx dio por supuesta una acumulación originaria anterior a la acumulación capitalista, la cual, lejos de ser el resultado, es más bien el punto de partida de este régimen de producción. La acumulación originaria, más que un idilio, fue un proceso histórico en el que imperaron la conquista, la esclavización, el robo, el asesinato y la violencia. La acumulación originaria, prehistoria del régimen capitalista de producción, supone un proceso de separación o disociación entre el productor y los medios de producción. El régimen capitalista data del siglo XVI y ha tomado por centro, en sus diversas etapas de acumulación originaria, a España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra¹⁸¹.

Respecto a la autonomía de la vida humana, el encuentro con los Otros, el encuentro con los indígenas, también llamados naturales, motivó a los colonizadores a cuestionarse por la condición humana de estos. Es decir, el carácter viviente (existencia biológica) de los amerindios no fue cuestionado como sí lo fue su condición de seres humanos (existencia cualificada) autónomos. Aquellos debates públicos tuvieron lugar en el Colegio San Gregorio de Valladolid en los años 1550 y 1551 entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda,

¹⁸⁰ Cf., Marx, Karl [363], *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, T. I., México, Ed. Siglo XXI, 1987.

¹⁸¹ Cf. Cap. XXIV-XXV, *El Capital*, T. I, México, Ed. FCE, 1973.

principalmente. A esta polémica Enrique Dussel¹⁸² la denominó como el primer debate filosófico de la modernidad.

En un intento por fundamentar, onto-teológica y jurídicamente, la praxis de dominación colonial en el nuevo mundo, Juan Ginés de Sepúlveda¹⁸³ se dio a la tarea de justificar las causas de la guerra contra los naturales. Ginés de Sepúlveda invocó cuatro causas para justificar la disposición de la vida de los pueblos amerindios: 1) la inferioridad natural de los amerindios; 2) el deber de extirpar los cultos heréticos, particularmente los sacrificios humanos; 3) el deber de salvaguardar la vida de las futuras víctimas de estos sacrificios; 4) el deber de propagar el evangelio. No obstante, es la primera de estas causas la que podemos considerar como el punto de partida de la colonialidad del ser.

Para Ginés de Sepúlveda, los amerindios, “por derecho natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más exigentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones; si, previa advertencia, rechazan tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarla por las armas”¹⁸⁴. En otras palabras, es deber de la cultura dominante imponer a los grupos humanos más atrasados o menos humanos los supuestos beneficios de la civilización. Por ello, las prácticas culturales de los amerindios fueron consideradas por los colonizadores como antinaturales o heréticas e infrahumanas. En consecuencia, los colonizadores

¹⁸² Cf., “El primer debate filosófico de la modernidad” en Bohórquez, Carmen, et al (Editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, México, Ed. Siglo XXI, 2011.

¹⁸³ Cf. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Ed. FCE, 1967.

¹⁸⁴ Martínez, Castilla, Santiago, “Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa en la conquista de América” en *Pensamiento y Cultura* 9(1), Bogotá, Ed. Universidad de la Sabana, 2006, p. 127.

estaban obligados a tutelar (aún en contra de su voluntad) a los amerindios tras considerarlos seres necesitados de la observancia de la ley de Cristo.

Al cuestionar y revalorar el infra-valorado estatuto ontológico de los amerindios, Bartolomé de Las Casas se convirtió en *el primer crítico de la modernidad europea*. Él negó la violencia de la conquista afirmando el mandato: Amarás a tu prójimo como a ti mismo (Mateo, 22: 39). Cabe destacar que la lucha de Bartolomé de Las Casas en favor de las causas indígenas inició en 1514, en Cuba, cuando Diego de Velázquez le pidió a él que celebrara la eucaristía:

Por ello, Bartolomé se decidió «dejar su casa que tenía en el río de Arimao», y «comenzó a considerar consigo mismo sobre algunas autoridades de la Sagrada Escritura». Es importante el texto bíblico que sirvió de punto de apoyo para la conversión profética del gran luchador del siglo XVI: «Fue aquella principal y primera del Eclesiástico (Ben Sira) capítulo 34: 'Es sacrificar un hijo delante de su padre, quitar a los pobres para ofrecer sacrificio. El pan es la vida del pobre, el que se lo roba es homicida. Mata a su prójimo quien le quita el sustento, quien no paga el justo salario derrama sangre'. Comenzó –continúa Bartolomé–, digo, a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes [los indios]. Aplicando lo uno [el texto bíblico] a lo otro [la realidad económica caribeña], determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en esta India se cometía». A la lectura del texto bíblico Eclesiástico... Bartolomé de las Casas comenzó una ininterrumpida lucha por la justicia que sostuvo hasta su muerte, acontecida en 1566¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Dussel, Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1993, pp. 186-187.

También, Las Casas argumentó a favor de la superioridad moral del indígena sobre la del colonizador. Con lo cual, de manera inversamente proporcional, terminó por supra-valorar el estatuto ontológico de los indígenas. De este modo, entre una vida bestial y una vida sin maldad, se desarrolló el primer debate moderno sobre la otredad.

En el fondo, la controversia de Valladolid se dirimió a partir de una latente pregunta: “¿Qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las Indias?”¹⁸⁶. Una vez discutido el tema, “la modernidad nunca más se preguntará por este derecho a la dominación de la periferia, hasta el presente. Este derecho a la dominación se impondrá como la naturaleza de las cosas”¹⁸⁷.

A pesar de su vocación crítica, también resulta importante reconocer que, siguiendo a Eduardo Subirats, Las Casas fue el principal agente teológico-político de la conquista y de la conversión espiritual de los indígenas al travestir la teología cristiana de la colonización en una teología de la liberación.

De acuerdo con la revisión de la conquista expuesta por De las Casas en sus tratados coloniales, el vasallo americano no solamente se sometía al cristiano-español y lo reconocía como su expresión universal o su verdad absoluta. Además, tenía que desearlo como su propia verdad interior. De acuerdo con su visión, el indio quería ser cristiano y español, porque, aun sin saberlo, lo había sido siempre. Esta posición teológica y política De las Casas se anticipaba sin duda alguna a su tiempo y, sin duda alguna, era revolucionario. Era un principio estrictamente moderno

¹⁸⁶ Dussel, Enrique, *Nota 182*, p. 63.

¹⁸⁷ *Idem*.

porque suponía una estrategia de seducción propagandística en el lugar de la guerra santa de exterminio y las prácticas de conversión compulsiva ligadas a ella. Sobre todo, la revisión retórica de la servidumbre voluntaria por De las Casas era moderna porque llevaba implícito el ideal de una subjetividad abstracta, vacía e infinita¹⁸⁸.

Inscrito en el orden de la modernidad, Las Casas fue su primer crítico al oponerse a la violencia de las armas contra los conquistados. Pero también él fue uno de sus primeros retóricos al promover un proceso de evangelización dio como resultado una conquista espiritual.

Sometido y subjetivado, el conquistado-colonizado del siglo XVI percibió la vida de forma similar a como la percibe también casi cualquier habitante contemporáneo del sur-global. Es decir, la vida, más que ser percibida como florecimiento, posibilidad o producción, fue y es asumida como un conflicto permanente contra una muerte que no deja de asechar. Para Fanon “*Esta muerte siempre amenazante* es materializada en la hambruna generalizada, el desempleo, un nivel alto de muerte, un complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza por el futuro. Todas estas formas de corroer la existencia del colonizado hacen que su vida se asemeje a una muerte incompleta”¹⁸⁹.

La colonialidad del ser es una expresión de la invisibilidad y la deshumanización. La colonialidad del ser se refiere “a la violación del sentido de la

¹⁸⁸ Subirats, Eduardo, *Deconstrucciones hispánicas*, México, Ed. Edfaf, 2014, p. 97.

¹⁸⁹ Citado por Maldonado-Torres, Nelson, *Op. Cit.*, p. 147.

alteridad humana”¹⁹⁰ hasta el punto donde la vida del otro queda reducida a una vida dispuesta.

3.2. La colonialidad del poder

Los términos *colonialidad* y *colonialidad del poder* los acuñó Aníbal Quijano, a finales del siglo pasado, como resultado de la búsqueda de un marco categorial que le permitiera comprender el lugar que ocupa la idea de raza en la división social del trabajo y en la estratificación social de países que mantienen una relación de dependencia con otros.

Identificar la colonialidad en el plano del poder a partir de la relación que mantienen la raza y el poder, señalando el papel que desempeña la idea de raza en la configuración de las relaciones sociales, en tanto relaciones de poder, es una de las más importantes aportaciones de Quijano al pensamiento latinoamericano contemporáneo.

El pensamiento de Quijano¹⁹¹ sobre la colonialidad del poder se orienta a estudiar la relación entre la concentración de la riqueza y los privilegios sociales en el mundo colonial conforme al fenotipo de los sujetos. Tras lo cual Quijano asevera que la división social del trabajo oculta una división racial del trabajo.

Para Quijano, el poder constituye un espacio y una malla de relaciones raciales y sociales de explotación-dominación-conflicto

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 150.

¹⁹¹ Cf., Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Ed. IESCO, 2007.

Articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios¹⁹².

La colonialidad del poder supone la existencia de un patrón de poder colonial, el cual ha favorecido la hegemonía de un grupo socio-racial sobre otros, tanto a nivel local como a nivel global. Aquellos que ejercen la hegemonía en un espacio social disponen de este y de la palabra para clasificar o situar al resto. Así, el empleo de términos tales como salvaje, inferior, subdesarrollado, bárbaro, anormal, etc., coadyuvan en el encumbramiento de la cosmovisión y de los saberes de un grupo socio-racial sobre otros.

El ejercicio de la potencia colonial y soberana en las relaciones socio-raciales desde la malla de la colonialidad se padece en función del lugar que ocupan los grupos colonizados o subalternos en el espacio social. Es decir, la pertenencia a un estrato social, así como a un grupo étnico-racial determinarán los alcances y los efectos de la colonialidad del poder.

Para Quijano, a partir del siglo XVI, época en la que América ingresó en el capitalismo mundial-moderno-colonial, las personas “se clasifican y son clasificadas según tres líneas diferentes, pero articuladas en una estructura global común por la

¹⁹² *Op. Cit.*, p. 96.

colonialidad del poder: trabajo, género y raza”¹⁹³. En otras palabras, la colonialidad del poder es el eje que articuló las relaciones entre el *trabajo*, el *género* y la *raza* en mundo colonial y que continúan ordenando las relaciones socio-raciales en el mundo contemporáneo. En este sentido, el trabajo, la raza y el género son los nodos a través de los cuales se estructura la malla de la colonialidad del poder.

3.2.1. La valoración del trabajo desde la colonialidad del poder

El trabajo, en sus dimensiones práctica y *poiética*, es un medio que hace posible la producción y la reproducción de la vida orgánica y cualificada. El trabajo es un medio que posibilita la reproducción de la vida a través de la transformación de la naturaleza. Es decir, la naturaleza, como medio de vida, provee al hombre tanto de su medio de subsistencia como de los medios para que éste realice su labor. Además, mediante el trabajo, el hombre adecua el mundo en función de sus necesidades, intereses y deseos. Por ello, disponer de éste, implica, por una parte, ejercer un “control de la producción de recursos de sobrevivencia social”¹⁹⁴ y, por otro lado, supone mantener un control sobre el acceso al trabajo en función del género, la edad y la raza de las personas o los grupos.

No obstante, en nuestro tiempo, el trabajo ha adquirido una *cualidad inédita*¹⁹⁵ que lejos de afirmar la producción y la reproducción de la vida (humana y no humana), más bien la niega. Por una parte, la progresiva sustitución del hombre

¹⁹³ *Ibidem*, p. 115.

¹⁹⁴ *Idem*.

¹⁹⁵ Cf., Santander, Jesús Rodolfo, “Acerca de la existencia del trabajador en las actuales condiciones laborales” en Xolocotzi, A., Gibu R., y Santander, R., (coords.), *La Fragilidad de la Política. Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos*, México, Ed. Aldus, 2015.

por la maquina continúa acrecentando el desempleo, reduciendo el volumen de trabajo y el ingreso per cápita de los trabajadores. Por otro lado, aquellos que poseen un trabajo son objeto de una explotación exhaustiva y eficaz de su propia fuerza de trabajo. Así, entre la explotación y la exclusión, entre el exceso de trabajo y la falta de éste, la salud y la vida en cualquier momento pueden mutar en enfermedad y muerte.

En las *sociedades de rendimiento*¹⁹⁶, el trabajo, más que servir a la realización del hombre, se ha convertido en una actividad que comanda y destruye la propia existencia. Así, conformadas por torres empresariales, centros comerciales, gimnasios, laboratorios genéticos y *smart-drugs*, las sociedades de rendimiento, bajo el lema *yes, we can*, se caracterizan por pretender transmutar la disciplina y el control en rendimiento. El *coaching*, las motivaciones, el emprendimiento y la iniciativa están influyendo en el desarrollo de este tipo de sociedades. Con el afán de acrecentar la producción y maximizar las ganancias, la disciplina y el control se ocultan en la tesis del rendimiento, reforzando así tanto la explotación como la auto-explotación laboral. En el caso de la auto-explotación laboral, esta resulta ser mucho más eficaz que la mera explotación pues va acompañada de sentimientos de libertad, disposición de sí y afirmación de la vida. Por ello, si el trabajo hace posible la reproducción ampliada de la vida, en el caso de las sociedades de rendimiento, bajo los signos de la explotación y la auto-explotación, el trabajo se convierte en trastorno, enfermedad y muerte. De tal manera que la vida resulta cansada, abusada y desechable o dispuesta.

¹⁹⁶ Cf., Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Ed. Herder, 2012.

Problemas tales como la *muerte por exceso de trabajo (Karoshi)* o el *síndrome burnout* emergen entre los trabajadores como resultado de una excesiva demanda de energía en el desempeño de sus funciones laborales. Estrés, fatiga, ataques cardíacos e incluso derrames cerebrales son algunas de las consecuencias que padecen quienes son explotados exhaustivamente en pos de la reproducción ampliada del capital.

La disposición o apropiación de la vida por parte de quienes controlan los medios de producción o, en otras palabras, la separación de los medios de producción con respecto al trabajador sigue siendo un problema vigente ante el cual debemos continuar reflexionando y en su sentido último, actuar favoreciendo la lógica de la vida antes que la lógica del capital.

3.2.2. Raza y poder

La división internacional del trabajo, a partir de la relación económico-política entre el centro y la periferia, ha conseguido la jerarquización étnico-racial de las poblaciones. Dicho esto, para Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, “no es posible entender el capitalismo global sin tener en cuenta el modo como los discursos raciales organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo que tiene directas implicaciones económicas: las ‘razas superiores’

ocupan las posiciones mejor remuneradas, mientras que las 'inferiores' ejercen los trabajos más coercitivos y peor remunerados"¹⁹⁷.

La articulación entre el trabajo y la idea de raza fue lo que dio lugar a la emergencia del *trabajo racial* en el mundo colonial. La idea de raza determinó el acceso al tipo de trabajo a desempeñar, pero sobretodo, estructuró el ejercicio del poder político. De este modo, la estratificación socio-económica (laboral) y política en las colonias novohispanas se fundamentó en la pureza de sangre (*casta*). Así, la naturalización de la disposición colonial en el siglo XVI se mantuvo con las *encomiendas* y se agudizó con el encumbramiento del *sistema de castas colonial o indiano* en el siglo XVIII. Respecto al dispositivo de la encomienda, este se caracterizó por ser una institución a través de la cual se atribuía a una persona el *ius dominativum* sobre un grupo de indígenas. Por ello, para Leopoldo Zea, la colonización, más que reproducir la relación amo-esclavo o la relación señor-siervo, lo que produjo fue la relación de encomendero-encomendado. El encomendero no busca dominar al indígena, afirma Zea, sino lo que pretende es "ayudarlo a buscar su propia humanidad. El indígena, ahora bajo su dependencia, no es un subordinado en el sentido de que lo fuera el esclavo o el siervo, sino un encomendado. Se trata de criaturas a las que es menester enseñar, educar, ayudar a encontrar su humanidad y el sentido de la libertad"¹⁹⁸. Así, el encomendado que se encuentra alienado, sometido, lo está *por su propio bien*. De este modo, el dispositivo, mediante procesos de asimilación cultural y religiosa, pretende que el

¹⁹⁷ "Prologo" en Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Ed. IESCO, 2007, p. 16.

¹⁹⁸ Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México, Ed. FCE, 1978, pp. 96.

encomendado se asimile culturalmente con su encomendero, logrando así, tanto la reproducción cultural de la cosmovisión y modo de vida del encomendero, como la identificación del oprimido con su opresor. El encomendero, continúa Zea

Más que un señor, es una especie de padre... Nada hará este señor que no sea por el bien de su encomendado. Puede ser tratado como bestia, tal y como lo denunciara Bartolomé de las Casas, pero esto solo querrá decir que no se cumple con la misión por la cual ha sido encomendado. La lucha de las Casas está, precisamente, encaminada a realizar, plenamente, la función de la encomienda, denunciando a quienes la violaban en su beneficio. Violación contraria al espíritu cristiano que debió acompañar a la conquista y la colonización¹⁹⁹.

La encomienda es un dispositivo que somete y subjetiva las vidas colonizadas en la medida en que las acultura y humaniza. La encomienda fue una institución de sometimiento político (colonialidad del poder) y epistémico (colonialidad del saber) con implicaciones en la dimensión ontológica (colonialidad del ser) de los encomendados. Aunado a la encomienda, la relación entre raza y poder también se hizo fehaciente en el sistema colonial de castas.

En el siglo XVIII predominó un género de pinturas llamado *de castas* o *escenas del mestizaje* “probablemente a partir de la influencia de las ideas de los Ilustrados, y en un afán por clasificar y dar a conocer en Europa la naturaleza humana de los habitantes de las tierras americanas”²⁰⁰. En este género de pinturas, el artista mediante su técnica encumbra la cultura criolla, construye un imaginario

¹⁹⁹ Zea, Leopoldo, *Op. Cit.*, p. 97

²⁰⁰ http://www.virreinato.inah.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=235&Itemid=109

racial y visibiliza las diferencias coloniales. Las pinturas de castas integran un archivo visual que muestra la violencia de la colonización a través de un sistema de clasificación económico-racial expuesto en la superposición de imágenes donde se unen *fraternalmente* distintos grupos culturales.

A manera de ejemplo, en la actualidad, el Museo Nacional del Virreinato ubicado en Tepotzotlán, Estado de México, integra como parte de su colección permanente el cuadro intitulado *Cuadro de Castas* cuya autoría es desconocida aunque hay quien la atribuye al pintor poblano Luis Berruecos²⁰¹.

El cuadro está conformado por 16 recuadros. Cada recuadro representa una casta. En cada recuadro hay tres personas que portan una *particular indumentaria* y que exponen a su vez, el mestizaje que se generó entre los distintos grupos étnicos que conformaron la sociedad novohispana. Debajo de cada recuadro se observa una inscripción con el nombre de la casta, “que hace alusión al origen étnico de cada uno de los sujetos representados... Se presume que los cuadros de castas son un género pictórico exclusivamente de factura americana, y que fueron elaborados bajo los criterios científicos de las nuevas ideas de la Ilustración y su obsesión por observar, clasificar y coleccionar todo tipo de elementos naturales”²⁰².

Los recuadros se encuentran enumerados y al pie de cada uno de ellos pueden leerse las siguientes inscripciones:

²⁰¹ Cf., Castro, Morales, Efraín, “Los cuadros de castas de la Nueva España”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft, Besellschaft Lateinamerikas*, 20, 1983, pp. 671-690 (<http://www.lrc.salemstate.edu/>).

²⁰² Nota 200.

1. Español con india, mestizo; 2. Mestizo con española, castizo; 3. Castizo con española, español; 4. Español con negra, mulato; 5. Mulato con española, morisco; 6. Morisco con española, chino; 7. Chino con india, salta atrás; 8. Salta atrás con mulata, lobo; 9. Lobo con china, gíbaro; 10. Gíbaro con mulata, albarazado; 11. Albarazado con negra, cambujo; 12. Cambujo con india, sambaigo; 13. Sambaigo con loba, calpamulato; 14. Calpamulato con cambuja, tente en el aire; 15. Tente en el aire con mulata, no te entiendo; 16. No te entiendo con india, tomaatraz²⁰³.

Pese a que la genética de las poblaciones novohispanas fue mucho más amplia de lo que el lienzo expone, este nos aporta un referente sobre la primacía de los criterios biológicos y económicos en la integración de las sociedades novohispanas. Esta taxonomía, tras ordenar el lugar que cada viviente debe ocupar en la estratificación social, manifestó a su vez el espíritu científico de una época ávida por constituir la *omnitude realitatis* en objeto de conocimiento.

En cuanto a la relación entre raza y poder, cabe aclarar que Foucault, en su esfuerzo por desarrollar la emergencia histórica del racismo, identificó que, a partir del siglo XVII, en Europa, se desarrollaron conflictos, que, a decir de nuestro autor, son los que constituyeron el motor y las bases de las instituciones y del orden estatal. A estos conflictos él los denominó *guerra de razas*. Para Foucault, las guerras de razas son conflictos interétnicos que pusieron en cuestión el discurso del Estado, del poder soberano y de las monarquías. Foucault consideró que:

En el discurso de la guerra de razas el término “raza” aparece tempranamente. Por supuesto la palabra “raza” no está ligada de inmediato con un significado biológico

²⁰³ *Idem.*

estable, Sin embargo, esto no significa que se trate de una palabra incierta e indeterminada... Se dirá, y en este discurso definitivamente se dice, que hay dos razas cuando se hace la historia de dos grupos que no tienen el mismo origen local; de dos grupos que no tienen, por lo menos en su origen, la misma lengua y a menudo tampoco la misma religión; de dos grupos que han formado una unidad y un todo político sólo al precio de guerras, invasiones, conquistas, batallas, victorias y derrotas, violencia. Se dirá además que hay dos razas cuando haya dos grupos que, a pesar de la cohabitación, no se hayan mezclado a causa de diferencias, asimetrías, obstáculos debido al privilegio, a las costumbres y a los derechos, al reparto de las fortunas y al modo de ejercicio del poder²⁰⁴.

La emergencia de la guerra de razas que Foucault sitúa en el siglo XVII adquirirá una nueva significación con el discurso racista del siglo XIX. Ya que el discurso racista, despojado de su exclusiva dimensión étnica, devendrá en un racismo biológico-social. Sin embargo, podemos sostener que tanto la guerra de razas como el discurso racista estuvieron presentes en las colonias americanas desde el siglo XVI. Ya que la colonización, por una parte, subvirtió el orden de la vida de los pueblos amerindios (guerra de razas) y, por otro lado, determinó la movilidad o estratificación social y política a partir del control y del cuidado de la pureza de sangre en los procesos de mestizaje (discurso racista). Es decir, la idea de una súper-raza y una sub-raza, así como el aparecer de los discursos biológicos sobre la degeneración racial operaron prácticamente en América antes de su fundamentación *científica* en Europa.

²⁰⁴ Foucault, Michel, *Genealogía del Racismo*, La Plata, Ed. Altamira, 1996, p. 69.

El racismo, como “metafísica de la muerte”²⁰⁵, generó las peores consecuencias en la Europa de la primera mitad del siglo XX, como ya lo había hecho en América desde el siglo XVI. Y es en este punto donde adquiere pleno sentido la afirmación de Aimé Césaire cuando aseveró que, respecto al hitlerismo, lo que el europeo no le perdona a Hitler “no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, la humillación del hombre blanco, y el haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas”²⁰⁶.

3.2.3. Colonialidad patriarcal

La dominación masculina presente en el mundo pre-colombino, así como en la Europa cristiana pre-moderna, se transformó cultural y políticamente en el mundo colonial y sobrevive actualmente tanto en el norte como en sur-global.

El *patriarcado*, consustancial al colonialismo y al capitalismo, es un sistema que reproduce y legitima la explotación y el sometimiento de las mujeres frente a los hombres, particularmente, frente a los hombres que ocupan los lugares más privilegiados en un sistema de castas o de estratificación social. “El patriarcado traído por españoles y portugueses, es una herencia cultural producto de la conjunción de la cultura misógina greco-latina y la cultura misógina judeo-cristiana, proceso que se amalgamó durante la Edad Media, y tuvo en el catolicismo su

²⁰⁵ Cf. Prólogo de Tomás Abraham en Foucault, Michel, *Op. Cit.*

²⁰⁶ Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo (fragmento)*, en Cuadernos de Cultura Latinoamericana N° 54, México, UNAM, 1979, p. 8.

principal sistema ideológico de justificación”²⁰⁷. Aunado a lo anterior, el patriarcado, además de establecer una estructura de dominación de género, afianzo, asimismo, el sometimiento de los hombres colonizadores en contra de los hombres colonizados.

El sistema colonial-capitalista en su dimensión patriarcal se reprodujo a partir de la disposición de los cuerpos y de la fuerza de trabajo de las mujeres indígenas. De esta manera, el ser mujer e indígena, en el interior de un sistema colonial, propició su infravaloración en términos ontológico-raciales, así como en términos económico-productivos. Si bien, el trabajo de las mujeres fue aprovechado por los colonizadores, este se consideró inferior y dispuesto a las decisiones masculinas. Por ello, a la división social y racial del trabajo, tematizada por Quijano, habrá que integrarle una división sexual del trabajo.

Las relaciones de género impuestas por el colonialismo y la colonialidad ocultaron la violencia estructural y cultural que padecieron las mujeres en el orden de lo público y de lo privado durante los últimos 500 años. Estas formas ocultas de naturalización de la violencia han sido visibilizadas en las últimas décadas por los estudios de género.

La disposición u ordenamiento de las relaciones de género (en torno a la colonialidad del poder) consintió en la emergencia de un patriarcalismo que organizó los saberes, las relaciones socio-raciales, el trabajo y la autoridad colectiva,

²⁰⁷ Madriz Franco, Rebeca y Delgado J., Luis, “Colonialidad del poder, patriarcado y heteronormatividad en América Latina”, en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, enero-junio, Vol. 19/N° 42, 2014, p. 103.

tomando como punto de partida la infravaloración cognitiva, política y económica de las mujeres²⁰⁸.

Por último, el discurso sobre la colonialidad del poder no sólo es un ejercicio teórico que busca visibilizar la *matriz del poder colonial* que sobrevivió a la colonización misma, sino que además busca identificar y diferenciar las claves que posibiliten una *praxis decolonial*.

3.3. La colonialidad del saber

En sus trabajos de investigación sobre la relación que mantiene la enseñanza universitaria en América Latina con la colonialidad, Edgardo Lander asevera que las ciencias sociales y las humanidades que se imparten en América Latina “no sólo arrastran la ‘herencia colonial’ de sus paradigmas sino, lo que es peor, contribuyen a reforzar la hegemonía cultural, económica y política de Occidente”²⁰⁹. Así, en la conclusión de su artículo intitulado *¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes*²¹⁰, Edgardo Lander sostiene que “la formación profesional, la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los posgrados, los regímenes de evaluación y reconocimiento del personal académico, todo apunta

²⁰⁸ Cf., Lugones, María, “Colonialidad y Género” en *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, julio-diciembre, N° 9, 2008, pp. 73-101.

²⁰⁹ Castro-Gómez, Santiago, “Decolonizar la Universidad, La hybris del punto cero y el dialogo de saberes” en Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Ed. IESCO, 2007, p. 79.

²¹⁰ Cf., *Revista Estudios Latinoamericanos*, UNAM, México, Nueva Época, años VI y VII, núm. 12-13, julio-diciembre de 1999/ enero-junio del 2000.

hacia la sistemática reproducción de una mirada al mundo y al continente desde las perspectivas hegemónicas del Norte”²¹¹.

La colonialidad del saber, partiendo de la sociología del conocimiento y la epistemología, reflexiona sobre las razones por las que la racionalidad tecnocientífica y el pensamiento social y humanista euro-norteamericano gozan de un carácter hegemónico frente al conocimiento que se produce desde el sur-global. Es decir, la racionalidad y el pensamiento euro-norteamericano responde a un modelo de producción y reproducción de conocimientos que es legitimado y validado tanto por los países del norte como por quienes pertenecen al sur-global.

La hegemonía económico-política de un grupo socio-racial sobre otro u otros determinó, a su vez, los modos de acceso al conocimiento y los tipos de saberes que serían objeto de inclusión y que, por ende, serían considerados como válidos, legítimos o verdaderos, respecto de aquellos que tendrán que ser excluidos o ignorados.

La colonialidad del saber es un dispositivo que administra u ordena el espacio y el tiempo de todas las culturas en un meta-relato, en el cual Europa ocupa la centralidad a nivel epistémico, pero también a nivel político, económico y cultural. Este dispositivo se instauró por primera vez en el mundo colonial a partir de la organización del poder en la “constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario”²¹².

²¹¹ Lander, Edgardo, “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos aires, ED. CLACSO, 2000, p. 43.

²¹² Lander, Edgardo, *Op. Cit.*, p. 6.

También, “hablamos de colonialidad del saber en la medida en que el pensamiento monotópico moderno ha sido posible, gracias a su poder para subalternizar el conocimiento ubicado fuera de los parámetros de su racionalidad”²¹³. En otras palabras, la colonialidad del poder, en tanto relación socio-racial de dominación, situó sus saberes por encima de otros saberes e instauró, a su vez, su propio régimen de verdad, el cual, inexorablemente, condujo y continúa dirigiendo la vida de los pueblos subalternos.

Para Lander, cuestionar las pretensiones de objetividad y neutralidad metodológica de las Ciencias Sociales representa uno de los primeros esfuerzos para deconstruir el carácter excluyente, desigual, universal y natural del capitalismo contemporáneo.

La crítica al capitalismo-colonial-patriarcal se ha venido generando en las últimas décadas desde una multiplicidad de áreas de conocimiento tales como la filosofía, la literatura, la historia, la sociología, la antropología, la economía, la ciencia política, etc. Por ello, Lander recupera algunas de las principales críticas entre las cuales destacan

Las múltiples vertientes de la crítica feminista, el cuestionamiento de la historia europea como Historia Universal, el desentrañamiento de la naturaleza del orientalismo, la exigencia de ‘abrir las ciencias sociales’; los aportes de los estudios subalternos de la India; la producción de intelectuales africanos como V. Y. Mudimbe, Mahmood Mamdani, Tsenay Serequeberham y Oyenka Owomoyela, y el

²¹³ Flores-Flores, Juliana, “Lectura no Eurocéntrica de los Movimientos Sociales Latinoamericanos” en Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Ed. IESCO, 2007, p. 259.

amplio espectro de la llamada perspectiva postcolonial que encuentra especial vigor en muchos departamentos de estudios culturales de universidades norteamericanas y europeas. La búsqueda de perspectivas del conocer no eurocéntrico tiene una larga y valiosa tradición en América Latina (José Martí, José Carlos Mariátegui), y cuenta con valiosas contribuciones recientes, entre éstas las de Enrique Dussel, Arturo Escobar, Michel-Rolph Trouillot, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Fernando Coronil y Carlos Lenkersdorf²¹⁴.

Para los críticos de la colonialidad del saber, resulta imperante integrar la perspectiva que ofrecen las teorías feministas en la comprensión e interpretación de la realidad social. Ya que tras integrar la perspectiva de género en los estudios socio-culturales, las teorías feministas desmontan las pretensiones de objetividad, abstracción y neutralidad metodológica en aquellos estudios donde las relaciones interpersonales entre hombres y mujeres se abordan de manera indiferenciada. Por el contrario, diferenciar o distinguir será la clave en los estudios feministas para denunciar y dirigir la crítica contra cualquier sistema cultural patriarcal.

Aunado a lo anterior, los críticos de la colonialidad del saber también cuestionan la universalización de la historia europea. Es decir, la idea de historia universal, desarrollada por el romanticismo alemán, en la que Europa pasó a ocupar la centralidad, se convirtió en objeto de análisis y enjuiciamiento para algunos intelectuales del sur-global, así como también para algunos del norte.

Cuestionar la historia universal en razón del lugar que cada pueblo ocupa en ella es un ejercicio destructivo o deconstructivo, a través del cual se podrán integrar

²¹⁴ Lander, Edgardo, *Op. Cit.*, pp. 4-5.

en la historia aquellas narrativas, aquellos hechos o acontecimientos que han quedado excluidos o en los márgenes de la historia universal eurocéntrica. Es decir, no se trata de renunciar al gran relato de la historia, como lo sostendría la posmodernidad, sino de afirmarlo desde otro horizonte de sentido.

En la medida en que intentemos rescribir la historia, más allá del esfuerzo historiográfico que ello supone, será factible brindar una pauta para superar la colonialidad del poder y del saber y, a su vez, será posible recuperar la propedéutica ontológica de los excluidos y de las víctimas de la historia universal eurocéntrica. En el campo de la historia antigua, las investigaciones históricas, arqueológicas y lingüístico-antropológicas de Martin Bernal²¹⁵ exponen las raíces afroasiáticas, particularmente, las de origen egipcio y fenicio, respectivamente, en la conformación cultural de la Antigua Grecia. Lo cual permite reivindicar el lugar y el papel de los pueblos afroasiáticos de la antigüedad, reconociendo la contribución que estos ejercieron en la Antigua Grecia. También, las investigaciones intituladas *1421, El año que China descubrió el mundo*²¹⁶ y *1434, El año en que una flota china llegó a Italia e inició el renacimiento*²¹⁷ de Gavin Menzies, así como las de Enrique Dussel intituladas *1492, El encubrimiento del otro*²¹⁸, y el primer tomo de la *Política de la*

²¹⁵ Cf., *Atenea Negra*, Barcelona, Ed. Crítica, 1993; Cf., *Black Athena writes back. Martin Bernal responds to his critics*, Durham, Ed. Duke University, 2001.

²¹⁶ Cf., México, Ed. Debolsillo, 2006. Reconstruyendo los viajes marítimos chinos del primer cuarto del siglo XV, Menzies documenta el encuentro de los navegantes chinos con las costas americanas setenta años antes de Colón.

²¹⁷ Cf., México, Ed. Debolsillo, 2010. En esta obra Menzies expone los resultados de una investigación sobre la influencia de la cartografía, la astronomía, las matemáticas y la tecno-ciencia china en el renacimiento italiano.

²¹⁸ Cf., La Paz, Ed. Plural / UMSA, 1994. Dussel aborda cómo la dominación colonial europea contra la alteridad amerindia trajo consigo el encubrimiento de lo no-europeo.

*liberación*²¹⁹, ejemplifican el esfuerzo de reinterpretar la historia mundial desde otro horizonte. Aunada a las anteriores obras, se puede agregar el texto *The Eastern Origins of Western Civilisation*²²⁰ de John M. Hobson, como un estudio paradigmático donde se desafían las narrativas históricamente aceptadas sobre el ascenso de Occidente en la historia universal eurocéntrica.

Lander, por su parte, considera que “los diferentes discursos históricos (evangelización, civilización, la carga del hombre blanco, modernización, desarrollo, globalización) tienen todos como sustento la concepción de que hay un patrón civilizatorio que es simultáneamente superior y normal”²²¹. Este patrón civilizatorio, representado por la experiencia y los saberes eurocéntricos se convirtió en ejemplar y modélico para el resto de las culturas. Lo que contribuyó a la negación, ocultamiento o supeditación de cualquier experiencia o saber que emergiera desde la herejía, la barbarie, la negritud, el mestizaje, la colonia, el campo de concentración, la plantación, el sur-global u Oriente.

Si bien los términos colonialidad del poder y colonialidad del saber son de reciente aparición, cabe aclarar que la crítica a la estructura político-epistémica de dominación colonial recorre toda la historia de la modernidad, desde Bartolomé de

²¹⁹ Cf., Madrid, Ed. Trotta, 2007. Dussel plantea, desde el sur-global y, particularmente, desde la periferia latinoamericana, una reinterpretación de la historia política mundial.

²²⁰ Cf., Cambridge, Ed. Cambridge University, 2004. En este texto Hobson documenta algunas contribuciones afroasiáticas decisivas para el desarrollo de Occidente, como la influencia de China en la industrialización británica.

²²¹ Lander, Edgardo, *Op. Cit.*, p. 11.

las Casas²²² y Felipe Guamán Poma de Ayala²²³ hasta el Grupo de Estudios Subalternos en el sur de Asia y el Proyecto Modernidad-Colonialidad en América.

Tras identificar la yuxtaposición entre colonialismo y Occidente y al tematizar la relación político-epistémica entre el conocimiento proveniente de Oriente y la valoración que se hace de este, a la luz del poder imperial representado por Occidente, particularmente por Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos, Edward Said asevera que Oriente es una creación cultural del Imperio “representado en cierto modo por los conquistadores, administradores, académicos, viajeros, artistas, novelistas y poetas británicos y franceses”²²⁴.

La tesis central del texto de Said, intitulado *Orientalismo*, sostiene que la dominación colonial europea sobre Oriente supuso, asimismo, una construcción cultural sobre lo que es oriente y lo que es lo oriental:

En opinión de Said, una de las características del colonialismo moderno es que el dominio imperial no se obtiene tan solo matando y sometiendo al otro por la fuerza, sino que requiere de un elemento ideológico o “representacional”. Es decir que sin la construcción de un discurso sobre el otro y sin la incorporación de ese discurso en el *habitus* tanto de los dominadores como de los dominados, el poder económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera resultado imposible. El dominador europeo construye al “otro colonial” como objeto de estudio (“oriente”) y, al mismo tiempo, construye una imagen de su propio *locus enuntiationis* imperial (“occidente”)²²⁵.

²²² Cf., *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Medellín, Ed. Universidad de Antioquía, 2011.

²²³ Cf., *Nueva crónica y buen gobierno*, México, Ed. Siglo XXI, 2006.

²²⁴ Said, Edward, *Orientalismo*, Barcelona, Ed. Debolsillo, 2008, p. 10.

²²⁵ Castro-Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 43.

Oriente como imaginario geopolítico ha servido a Occidente (otro imaginario geopolítico) para definir una imagen de sí y una concepción de mundo diametralmente opuesta. En resumen, para Said, “el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente”²²⁶. El orientalismo es un discurso a través del cual “la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la ilustración”²²⁷. La crítica a Occidente emprendida por Said es también una crítica al colonialismo oriental, el cual, siendo distinto al colonialismo occidental, comparte una misma estructura o lógica cultural: la colonialidad.

La crítica a la colonialidad del saber busca visibilizar la *violencia epistémica* que padecen las ideas, los discursos y los saberes de los Otros, es decir, de aquellos que no son hegemónicos. El término violencia epistémica fue introducido por Gayatri Spivak²²⁸ para referirse al proceso colonial a través del cual los europeos, abstrayendo e indeterminando su propia subjetividad, se erigen a sí mismos con el poder para nombrar y explicar lo real mientras que los colonizados (los Otros) se reducen a ser lo nombrado o explicado. “La violencia epistémica la constituye una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los

²²⁶ Said, Edward, *Op. Cit.*, p. 21.

²²⁷ *Ibidem*, p. 22.

²²⁸ Cf., “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 297-364.

otros de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación”²²⁹.

En el mundo colonial y contemporáneo, la violencia epistémica supedita los saberes y las prácticas de los grupos humanos que política, social y racialmente han sido infravalorados por la lógica cultural de la colonialidad. De esta manera, los saberes de los Otros se califican como falsos, supersticiosos, populares, infantiles, etc.

4. Nota final

La lógica cultural de la colonialidad es una malla en la que cada uno de sus nodos constituye un dispositivo de herencia colonial. La colonialidad del poder, del saber y del ser son la expresión de un pensamiento crítico que busca tanto visibilizar como descolonizar la estructura de la disposición que actualmente impera en el sur-global.

La vida de los subalternos en el sur-global es una vida cuyo modo más propio de estar en el mundo consiste en estar siempre abierta, expuesta o dispuesta a que se haga con esta lo que cualquier voluntad soberana desee. Vidas dispuestas son aquellas vidas ordenadas (jurídica y territorialmente) y administradas por una voluntad política cuya potencia soberana se constituye por un poder ilimitado de muerte.

Dicho lo anterior, la colonialidad, capitalista y patriarcal, ha determinado el acceso al trabajo en función de la raza y el género; ha legitimado la estratificación

²²⁹ Pulido, Tirado, Genara, “Violencia epistémica y descolonización del conocimiento”, en *Sociocriticism*, Universidad de Granada, Granada, Vol. 24, número 1 y 2, 2009, p. 177.

social en razón de criterios económico-raciales; ha concedido primacía a ciertos saberes, y; ha reproducido mediante la cultura una estructura heredada por el colonialismo. Por ello, necesitamos continuar indagando y, en su sentido último, resignificar o restituir el uso de aquellas prácticas, discursos e instituciones que asumimos como superadas pero que su estructura o lógica cultural de subjetivación y sometimiento aun subyace en las relaciones socioculturales contemporáneas.

CAPÍTULO III

LAS DISPOSICIONES EXCEPCIONALES EN LOS ESTADOS CONTEMPORÁNEOS

1. Introducción

Tras desarrollar una breve arqueología de la disposición y después de indagar sobre la relación que mantiene el poder soberano y la vida humana en el marco del colonialismo y la colonialidad, a continuación, se tematizará la signatura disposición desde el campo político a partir de aquello que se aparta, se excluye o se sustrae de una regla o de una generalidad. Me refiero al término *excepción*. Si bien, una excepción es lo que se encuentra apartado, reservado o situado en la exterioridad de un precepto, no obstante, en nuestro tiempo, las excepciones se han constituido en el fundamento oculto que propician la disposición de la vida humana, dotándole, paradójicamente, de validez y eficacia a todo ordenamiento estatal.

Excepción es un término que proviene del sustantivo en griego *ἐξαιρέσις* (*exairesis*) que significa *extracción*²³⁰. Mientras que exceptuar hunde sus raíces en el verbo *ἐξαιρέω* (*exaireo*) que refiere a distintas acepciones, tales como *extraer*, *quitar*, *apartar*, *alejar*, *destruir*, *devastar*, *saquear*, *excluir*, *exceptuar*, *reservar* y *abstraer*²³¹. También, los vocablos *excepción* y *exceptuar* mantienen una correlación tanto con el sustantivo en latín *exceptio* como con el infinitivo *excipere*.

²³⁰ Sebastián, Yarza, Florencio, *Diccionario Griego Español*, Barcelona, Ed. Sopena, 1945, p. 487.

²³¹ *Idem*.

Exceptio, por una parte, podemos definirla como una limitación, excepción, restricción o reserva²³². Sin embargo, su juridificación, en el marco del antiguo derecho romano, la representará bajo la forma de una condición restrictiva o protesta²³³. *Excipere*, por otro lado, posee una amplia variedad de significados, entre los cuales podemos destacar los siguientes: retirar, sacar, exceptuar, alegar, estipular o establecer una excepción²³⁴, etc.

Constituida mediante un procedimiento administrativo, la figura jurídica de la *exceptio* en el derecho romano emergió como un modo de defensa de un demandado contra la pretensión o *intentio* de un demandante. La *exceptio* es una adición o añadidura inserta en una instrucción (fórmula) a petición del demandado, por medio de la cual “obliga al juez a no pronunciar condena, aunque la *intentio* este reconocida como fundada, si cualquier circunstancia particular alegada por el demandado está ya comprobada”²³⁵.

La *exceptio* tiene su antecedente teológico-jurídico en el *Ius Honorarium* o derecho pretorio, el cual se fundó en la época de la República por parte de los pretores para atenuar algunas consecuencias impuestas por el derecho civil de la época en contra de los demandados. Los pretores, responsables de múltiples funciones entre las que destaca la administración de justicia, instituyeron las excepciones para propiciar la equidad en un litigio. De este modo, las excepciones emergieron en la tradición teológico-jurídica del *Ius Romanum* para restringir la

²³² Blanco, García, Vicente, *Diccionario Latino-Español Español-Latino*, Madrid, Ed. Aguilar, 1968, p. 171.

²³³ *Idem*.

²³⁴ *Idem*.

²³⁵ Petit, Eugene, *Tratado Elemental de Derecho Romano*, Editora Nacional, México, 1966, p. 680.

facultad de condenar (*condemnatio*) otorgada a un juez. Así, localizada procesalmente entre la *intentio* y la *condemnatio*, la *exceptio*, en términos modernos, es el derecho que ejerce un demandado para neutralizar las pretensiones de un demandante o actor.

La herencia jurídica legada por Roma al derecho contemporáneo occidental es de tal magnitud que, aún en nuestro tiempo, las *exceptiones* continúan siendo objeto de reconocimiento y protección jurídica por parte del derecho procesal. No obstante, existe otro significado del término *exceptio* que, siendo diametralmente opuesto al primero y perteneciendo también a la tradición jurídico-política de la antigua Roma, constituye el arquetipo del Estado de excepción moderno.

Durante la época de la República, el Senado fue una institución que dirigió tanto la política interna como externa de antigua Roma y, en el marco de sus atribuciones, estaba facultado para imponer medidas excepcionales (contrarias a las costumbres), tales como el *Iustitium* y el *senatus consultum ultimum*. El *Iustitium*, por su parte, fue una institución mediante la cual “un magistrado especialmente facultado, previa autorización del Senado... dispone que se paralicen las actividades administrativas y judiciales en trámite, al objeto de formar el ejército y hacer frente a un peligro real o inminente de adversidad pública”²³⁶. El *Iustitium* fue una magistratura excepcional diseñada para aplicarse en momentos de crisis, “cuando estaba en juego la existencia misma de Roma”²³⁷. “El término *iustitium* – construido exactamente como *solstitium*– significa literalmente ‘parada, suspensión

²³⁶ Viñas, Antonio, *Instituciones políticas y sociales de Roma: Monarquía y República*, Madrid, Ed. Dykinson, 2007, p. 216.

²³⁷ Margadant, Guillermo, F., *Derecho Romano*, México, Ed. Esfinge, 2001, p. 32.

del derecho': *quando ius stat* -explican etimológicamente los gramáticos- *sicut solstitium dicitur* (se dice *iustitium* cuando el derecho está detenido, como [el sol en el] solsticio"²³⁸. En este sentido, el *iustitium*, como el Estado de excepción contemporáneo, introduce una suspensión en la administración de justicia y el ordenamiento jurídico, produciendo (paradójicamente) la excepción como regla.

Por otra parte, el *senatus consultum ultimum* "se trata de un dictamen aprobado por el Senado, facultando a los cónsules para reprimir desordenes y graves alteraciones del orden público, sin correr el riesgo de ver neutralizado su poder por el veto tribunicio (*intercessio*) o el derecho de apelación ante las asambleas populares (*provocatio ad populum*)"²³⁹. Ante situaciones que ponen en riesgo tanto la continuidad del *Ius* en su aplicación ordinaria como la existencia de la Republica

[E]l Senado emitía un *senatus consultum ultimum* por el que pedía a los cónsules (o a aquellos que hacían sus veces en Roma, el *interrex* o los procónsules) y, en algunos casos, también al pretor y a los tribunos de la plebe y, en el límite, a cualquier ciudadano, que adoptaran cualquier medida que se considerara necesaria para la salvación del Estado... Este senadoconsulto se basaba en un decreto que declaraba el *tumultus* (es decir la situación de emergencia originada en Roma por una guerra exterior, una insurrección o una guerra civil) y que solía dar lugar a la proclamación de un *iustitium*²⁴⁰.

²³⁸ Agamben, Giorgio, *Homo Sacer II, 1, Estado de Excepción*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2010, p. 64.

²³⁹ Viñas, Antonio, *Op. Cit.*, p. 216.

²⁴⁰ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, pp. 64-65.

Interrelacionadas entre sí, ambas instituciones representantes de la excepción soberana en la antigua Roma dejaron de operar tras el arribo del Imperio de Julio Cesar (siglo I a. c.). No obstante, la emergencia de los Estados modernos en occidente traerá consigo la implementación de órdenes ejecutivas que, mediante previas autorizaciones legislativas, suspenderán el derecho en su aplicación ordinaria, remitiéndonos inequívocamente a la instauración de un paradigma de gobierno que, solidario con operaciones jurídicas como la del *Iustitium* y el *senatus consultum ultimum*, se mantiene vigente en nuestros días.

2. Del Estado moderno al Estado de excepción

Erigido entre los siglos XVII y XVIII como una organización política que posee un territorio, una población o un pueblo y un gobierno, el Estado-nación emergió en Europa como resultado de conflictos bélicos que buscaron favorecer el reconocimiento de límites espaciales en el ejercicio del poder político. No obstante, durante finales del siglo XVIII y principios del XIX en América, los Estados-nación surgieron de violentas luchas a favor de la emancipación política; nacieron, principalmente, de la *indisposición* a perpetuar un sistema de dominación colonial por parte de las elites no-metropolitanas. Cabe recordar que las luchas independentistas en América Latina durante el siglo XIX fueron causadas por distintos factores tales como: la revolución industrial²⁴¹, la guerra de independencia

²⁴¹ A mediados del siglo XVIII las elites que controlaban las industrias inglesas, portadoras del pensamiento capitalista, buscaron expandir sus mercados hacia América, evitando la intermediación en el cambio con España y Portugal.

de los Estados Unidos²⁴² y las ideas expuestas en su Constitución Política²⁴³, la revolución francesa y el pensamiento humanista de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano²⁴⁴, así como la independencia de Haití²⁴⁵ y la invasión napoleónica a España²⁴⁶, aunado al aparecer de una conciencia nacionalista y patriótica en los libertadores.

Los derechos del hombre, presentes en la Declaración de 1789, desempeñaron una función histórica primordial en la formación de los Estados-nación tanto en Europa como en América. Ya que las declaraciones de derechos, tras quedar inscritas en las primeras Constituciones políticas, propiciaron la inscripción de la vida natural en el ordenamiento de los Estados-nación. “Esa nuda vida natural que, en el Antiguo Régimen, era políticamente indiferente y pertenecía, en tanto que vida creatural, a Dios, y en el mundo clásico se distinguía claramente –al menos en apariencia- en su condición de *zoè* de la vida política (*bíos*), pasa ahora al primer plano de la estructura del Estado y se convierte incluso en el fundamento terreno de su legitimidad y de su soberanía”²⁴⁷.

²⁴² Ocurrió entre 1775 y 1783 contra el Reino de la Gran Bretaña.

²⁴³ Se promulgó en Filadelfia en 1787. La Carta Magna estableció un régimen político republicano, democrático y federal. Esta constitución incorporó los principios de libertad e igualdad, propios del pensamiento ilustrado y del liberalismo político.

²⁴⁴ Entre 1789 y 1799 tuvo lugar la Revolución Francesa. Impulsada tanto por el pueblo como por la sociedad pequeño-burguesa, esta lucha social y política se caracterizó por la búsqueda del reconocimiento de ciertas aspiraciones consideradas como inherentes al ser-del-hombre, tales como el derecho a la vida, el derecho a la libertad y el derecho a la igualdad, entre otros. Estos derechos y otros más fueron agrupados en la Declaración en 1789.

²⁴⁵ Las insurrecciones de los esclavos negros que iniciaron en 1791, primero contra Francia y después contra España y Gran Bretaña, lograron la proclamación de la independencia haitiana hasta el 1 de enero de 1804.

²⁴⁶ La invasión, en el año 1808, provocó un vacío en el poder colonial. Lo cual permitió que las elites no-metropolitanas (criollos) pudieran acceder a la búsqueda de su autodeterminación.

²⁴⁷ Agamben, Giorgio, *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2010, p. 162.

Las declaraciones de derechos hicieron coincidir el nacer (*nascere*) de los hombres con el nacimiento de las Naciones (*natio*). De esta manera, el simple hecho de vivir (existencia biológica) se convirtió en objeto de politización. En este sentido, la enmienda 14, sección I de la *Constitución de los Estados Unidos de América* de 1787, el artículo 1 de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 y el artículo 5 de la *Constitución de Cádiz* de 1812 ejemplifican como el puro hecho del nacimiento se presenta como fuente del derecho público. Por ello, cuando la vida natural del hombre, ya sea como súbdito o colonizado, ocupó el lugar por excelencia de las decisiones políticas soberanas, la política devino en *biopolítica*. Respecto a la Constitución norteamericana, cabe destacar que esta sentó las bases para instituir en occidente el Estado constitucional, el cual es una forma de organización política cimentada en una ley suprema, misma que, siendo superior al resto de las leyes, le dotará de fundamentación jurídica y política al Estado nación. El Estado constitucional se rige por una ley fundamental, la cual determina tanto los derechos, las obligaciones y las prohibiciones de los ciudadanos como los límites y las facultades del poder político y sus instituciones.

Remitiéndonos a los elementos del Estado-nación constitucional, el territorio es la localización en la que el nacimiento, no como acontecimiento sino como *factum* orgánico, corresponde con la emergencia de una nación (*factum* político). Por otra parte, la población es un término que, despojando a la vida humana de su dimensión cualificada, refiere al carácter orgánico y cuantitativo de la vida humana que ocupa un territorio. Por ello, distanciándonos del concepto de población, elegimos en su lugar el de pueblo, para restituir así, una significación que ha quedado en los

márgenes de las reflexiones políticas, jurídicas y filosóficas del presente siglo. Pueblo, siguiendo a Giorgio Agamben, es un término que designa “tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho si no de derecho, está excluida de la política”²⁴⁸. Es decir, el pueblo podemos tematizarlo bipolarmente o de manera ambivalente: como cuerpo y existencia política y como el conjunto de excluidos, abandonados, pobres, miserables y condenados. El pueblo representa tanto al cuerpo político integral de ciudadanos como al bloque social de los oprimidos. El gobierno, por su parte, es aquel que conduce el movimiento del pueblo (en su dimensión bipolar) a través de autoridades, instituciones y un sistema de normas diseñado coactivamente para el control y, en su caso, la exclusión y el exterminio de la vida humana.

La doctrina occidental del Estado moderno formuló la presuposición (hipótesis) de que el nacimiento del Estado se erigió sobre la base del *miedo a la muerte* (elemento político fundamental) por parte de los hombres que vivían en estado de naturaleza²⁴⁹. Seguridad civil y pública a cambio de una *magna pars libertatis* fue la permuta con la que el hombre moderno selló su destino a un poder incondicionado de muerte expresado en la voluntad del soberano.

Sin embargo, actualmente, la triada territorio-pueblo-gobierno se está diseminando vertiginosamente. Lo cual ha propiciado la emergencia de nuevos fenómenos y nuevas categorías. Por ejemplo, el territorio está adquiriendo una nueva cualidad a través de la emergencia de espacios transfronterizos o

²⁴⁸ Agamben, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre política*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2010, p. 31.

²⁴⁹ Cf., Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2012.

transnacionales. El pueblo, por su parte, se está disolviendo en las figuras del desaparecido, del forzado al desplazamiento interno, del migrante y del refugiado, entre otras. Mientras que el gobierno, orientando el gerenciamiento de la vida humana hacia un *hacer morir y dejar morir*, está transformando la política en necropolítica y, a su vez, está consintiendo la co-gobernanza con otros actores que han irrumpido en la esfera pública, como lo son las empresas transnacionales y los grupos de delincuencia organizada.

Así, la transformación de los elementos está influyendo en la transformación del sistema. El Estado-nación constitucional está cambiando tal y como los elementos primigenios que le integran. La localización se está dislocando, el pueblo está mutando en subjetividades liminares, nómadas y restringidas en el acceso a sus derechos fundamentales y el gobierno está administrando la vida humana mediante decretos, leyes, políticas públicas e instituciones que, paradójicamente, suspenden el derecho ante situaciones definidas como excepcionales. Dicho esto, conviene preguntarse, por una parte, ¿Qué significa vivir en un Estado en el que se juridifican los derechos humanos y simultánea y sistemáticamente se menoscaban o violentan?, y, por otro lado, ¿Cuál es la relación que mantiene la violencia política con la vida humana a partir de que en el actuar del soberano, ciertas acciones, consideradas como excepcionales o anómicas, se han convertido en la regla? A continuación, abundaremos en ello.

3. El Estado de excepción

En su intento por comprender los procesos y las transformaciones políticas de nuestro tiempo, Giorgio Agamben formula una teoría del Estado de excepción para

describir la relación que mantiene el Estado con la vida humana a partir de la potencia del soberano tanto para disponer sobre lo excepcional como para transmutar la excepción en la regla.

Tomando como punto de partida la contigüidad entre Estado de excepción y soberanía establecida por Carl Schmitt²⁵⁰, Agamben considera que el análisis del Estado de excepción debe situarse en el umbral de indistinción entre una *quaestio facti* y una *quaestio iuris*, es decir, entre el hecho político y el derecho público, así como entre el orden jurídico y la vida.

Situado en la intersección de lo jurídico y lo político, “el estado de excepción se presenta como la forma legal de lo que no puede tener forma legal”²⁵¹. Además, “si la excepción es el dispositivo original en virtud del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión, la teoría del estado de excepción se convierte entonces en una condición preliminar para definir la relación que liga al viviente con el derecho y, al mismo tiempo, le abandona a él”²⁵². A diferencia de las guerras entre naciones e incluso de las guerras civiles y las insurrecciones o rebeliones, el Estado de excepción emerge como “respuesta inmediata del poder estatal a los conflictos internos más extremos”²⁵³.

Cada gobernante determinará las condiciones bajo las cuales, paradójicamente, la excepción soberana se institucionalizará. Sin embargo, lo que

²⁵⁰ Cf., *Teología política*, Madrid, Ed. Trotta, 2009. Para Schmitt, “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (p. 13).

²⁵¹ Agamben, Giorgio, *Homo Sacer II, 1, Estado de Excepción*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2010, p. 10.

²⁵² *Idem*.

²⁵³ *Idem*.

todos los Estados de excepción tienen en común, al menos en lo que respecta a la historia del siglo XX, consiste en la suspensión de derechos civiles, así como en la eliminación física y sistemática de opositores políticos y de ciudadanos indeseados. Pese a que la Alemania de Hitler, la Italia de Mussolini, la Unión Soviética de Stalin, la Camboya de Pot, las dictaduras latinoamericanas de la época de la Operación Cóndor, así como la Ruanda de los hutu se encuentran temporal, espacial y culturalmente distanciadas, todas ellas se reunieron alrededor de una misma *praxis* política: la de normalizar el horror. “Desde entonces, la creación deliberada de un estado de excepción permanente (aunque eventualmente no declarado en sentido técnico) ha pasado a ser una de las practicas esenciales de los Estados contemporáneos, incluidos los denominados democráticos”²⁵⁴.

En su octava tesis sobre la filosofía de la historia, Walter Benjamin vaticinó lo que hoy define nuestro presente: “la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el ‘estado de excepción’ en el que vivimos”²⁵⁵. Con lo cual, dicha estructura política constituye un punto de desequilibrio a partir del cual el orden y el caos, lo normal y lo anormal, lo interior y lo exterior entran en una compleja relación que ordena (jurídica y espacialmente) y administra la vida *necropolíticamente*²⁵⁶.

El Estado de excepción, más que ejemplificar una forma de gobernanza, es un *estado prolongado de ser*²⁵⁷ que ha dado pauta a la constitución de un modelo de gobierno en el mundo contemporáneo. Por ello, en el presente siglo,

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 11.

²⁵⁵ Benjamin, Walter, *Discursos Interrumpidos I*, Buenos Aires, Ed. Taurus, 1989, p. 182.

²⁵⁶ Cf., Mbembe, Achille, *Necropolítica*, Tenerife, Ed. Melusina, 2011.

²⁵⁷ Cf., Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, México, Ed. Paidós, 2016.

considerando los conflictos internos y externos de distintas intensidades entre pueblos y naciones del mundo, “el estado de excepción se presenta más bien en esta perspectiva como un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo”²⁵⁸.

Análogo al *Ausnahmezustand* (estado de emergencia) y al *Notstand* (estado de necesidad) de la doctrina alemana, así como al *état de siège* (estado de sitio) francés, al *estado de alarma* del derecho español y a la *martial law* (ley marcial) de los Estados Unidos, el Estado de excepción refiere a la suspensión de la aplicación ordinaria del derecho en un tiempo y en una localización determinada y, a diferencia del estado de sitio y la ley marcial “que expresan una conexión con el estado de guerra”²⁵⁹, este opera mediante un proceso de ampliación de los poderes gubernamentales, particularmente los del poder ejecutivo para que este torne en común lo extraordinario. De esta manera, “aunque el uso temporal y controlado de los plenos poderes es teóricamente compatible con las constituciones democráticas ‘el ejercicio regular y sistemático de la institución conduce necesariamente a la liquidación de la democracia’”²⁶⁰.

Ya sea que emerjan para responder a catástrofes naturales o cívicas o para responder a crisis económico-políticas, los Estados de excepción cada día, más que instituirse como temporales, están asumiendo un carácter permanente. Históricamente, los estados de excepción surgieron en respuesta a la incapacidad del ordenamiento, autoridades e instituciones para responder a situaciones de

²⁵⁸ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 11.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 14.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 18.

necesidad, alarma o emergencia extrema. El soberano, mediante disposiciones excepcionales de carácter temporal, buscó atender de manera urgente a crisis de distintas índoles. Sin embargo, con el paso del tiempo, lo temporal devino en permanente y la crisis que el soberano pretendió resolver, sin importar por el momento si el soberano fue o no quien la generó, se convirtió en el umbral para que transformaciones radicales y de consecuencias desfavorables para la vida humana tuvieran lugar.

El Estado de excepción representa “la abolición provisional de la distinción entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial”²⁶¹. Tras lo cual, la relación entre la excepción soberana y la norma fundamental, es decir, la Constitución, ha adquirido la forma de un círculo vicioso “en virtud del cual las medidas excepcionales que se trata de justificar para la defensa de la constitución democrática son las mismas que conducen a su ruina”²⁶².

Considerando, en un sentido muy particular, las aseveraciones sostenidas por Clinton Rossiter en una obra²⁶³ orientada al estudio de las dictaduras constitucionales (tematizadas originariamente por Carl Schmitt²⁶⁴), Agamben recupera la siguiente conclusión:

Al describir los gobiernos de emergencia en las democracias occidentales, este libro puede haber dado la impresión de que las técnicas de gobierno tales como la dictadura del ejecutivo, la delegación de los poderes legislativos y la legislación por

²⁶¹ *Idem.*

²⁶² *Ibidem*, pp. 18-19.

²⁶³ Cf., *Constitutional dictatorship: crisis government in the modern democracies*, New Jersey, Princeton University Press, 1948.

²⁶⁴ Cf., *La dictadura*, Madrid, Ed. Alianza, 1985.

medio de decretos administrativos son por naturaleza puramente transitorias y temporales. Tal impresión sería ciertamente errónea [...]. Los instrumentos de gobierno que se han descrito aquí como dispositivos temporales de crisis se han convertido en algunos países, y pueden convertirse en todos, en instituciones duraderas incluso en tiempos de paz (*ibid.*, p. 313)²⁶⁵.

La ampliación de poderes en el Estado de excepción, lejos de constituir a este en un *Estado pleromático*, es decir, en un Estado de plenos poderes, está convirtiéndolo más bien en un *Estado kenomático*, en un Estado vacío de ordenamiento. En otras palabras, en el Estado de excepción la vida humana gira alrededor de un *vacío jurídico* ya que, por una parte, la observancia de la ley está careciendo de fuerza, y por otro lado se está gobernando a través de acciones y decisiones donde se ejerce la fuerza, pero no la ley.

El vacío jurídico se observa con claridad en los decretos (actos administrativos) del poder ejecutivo que sin ser ley (puesto que la creación de la ley es una facultad del poder legislativo) aspiran a tener fuerza de ley. El sintagma *fuerza de ley*, tematizado ampliamente por Jacques Derrida²⁶⁶, expresa la ficción de aquellas decisiones gubernamentales, que sin ser ley o yendo en contra de esta, aspiran a tener su misma fuerza. De ahí que todos los actos y decisiones de la administración pública que aspiren a tener fuerza de ley sin ser ley quedaran reducidas a la mera fuerza (fuerza de ley sin ley).

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 20.

²⁶⁶ Cf., *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Ed. Tecnos, 2008.

El Estado de excepción es un espacio anómico mediante el cual “el derecho trata de incluir en él la anomia”²⁶⁷, logrando de este modo que *Θεμις* (ley de la naturaleza), *Δίκη* (justicia), *Βία* (fuerza y violencia), *Ἔρις* (Discordia) e *ὑβρις* (desmesura) se tornen indistinguibles. Aunado a ello, el Estado de excepción es un dispositivo que no corresponde puramente a un hecho político porque este se produce de la suspensión del derecho y, no obstante, por ello mismo tampoco es derecho.

El estado de excepción es “un espacio vacío de derecho, una zona de anomia en que todas las determinaciones jurídicas –y, sobre todo, la distinción misma entre lo público y lo privado- son desactivadas”²⁶⁸. El Estado de excepción es un dispositivo jurídico-político cuya temporalidad y necesidad de implementación han motivado amplias discusiones entre las distintas tradiciones jurídicas de occidente. Sin embargo, es la juridificación de lo extrajurídico lo que ha propiciado que, en el pensamiento técnico-jurídico de occidente, se haya fraguado una cesura. Ya que, por un lado, existen tradiciones jurídicas que regulan el Estado de excepción en el marco de la Constitución como lo son Alemania y Francia y, por otra parte, nos encontramos con aquellas otras tradiciones que lo instituyen, pero no de manera fehaciente, como lo son Inglaterra, Italia, Suiza y Estados Unidos. Desde una perspectiva jurídico-comparativa, a continuación, procederemos a identificar constitucionalmente las instituciones que se erigen en occidente desde la lógica de la excepción soberana.

²⁶⁷ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 60.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 75.

4. Las técnicas excepcionales de gobierno en el norte-global

Diametralmente opuesto al sur-global²⁶⁹, el norte-global es una representación geopolítica integrada en su mayoría por antiguas metrópolis colonizadoras, las cuales, en la actualidad, se han constituido en países que, además de promover una economía de libre mercado hacia el exterior de las localizaciones que gobiernan, paradójicamente, promueven políticas económicas proteccionistas que favorecen el mercado interno.

Promotores del constitucionalismo y de la juridificación de los derechos humanos, el norte-global, a su vez, ha creado las instituciones que han encumbrado al Estado de excepción en el mundo contemporáneo. Anular los mecanismos constitucionales para el control del poder político, suspender indefinidamente el ejercicio de derechos subjetivos fundamentales o suprimir instituciones, procedimientos e instrumentos para la protección de derechos reconocidos constitucionalmente son algunos de los rasgos dominantes que integran a las instituciones de la excepción soberana. En seguida proseguiremos a la descripción de estas.

4.1. Estado de emergencia

La *Ley Fundamental de la República Federal de Alemania*, aprobada en 1949, establece en los artículos 81 y 91 el *Estado de emergencia legislativa* y el *Estado de emergencia interior*, respectivamente. En relación con el Estado de emergencia legislativa, esta institución faculta al poder ejecutivo para promulgar y publicar actos

²⁶⁹ Cf., *Presentación*.

administrativos o decretos en caso de que un proyecto de ley, propuesto por el ejecutivo y considerado como urgente, sea rechazado por la cámara baja. De esta manera, una situación considerada como urgente legitima la suspensión temporal de las facultades del poder legislativo, particularmente las de la cámara baja.

El Estado de emergencia interior, por su parte, introduce medidas excepcionales para la protección de la libertad y la democracia. Al respecto, el artículo 91 establece que:

Para la defensa contra un peligro que amenace la existencia del régimen fundamental de libertad y democracia de la Federación o de un Land, un Land podrá reclamar el concurso de fuerzas policiales de otros Länder, así como personal e instituciones de otras administraciones y del Cuerpo Federal de Protección de las Fronteras. Si el Land amenazado por el peligro no estuviere por sí mismo dispuesto o en condiciones de combatirlo, el Gobierno Federal podrá tomar bajo su mando la policía de dicho Land y las fuerzas policiales de otros Länder, así como movilizar unidades del Cuerpo Federal de Protección de las Fronteras. Esta disposición será revocada después de desaparecer el peligro y, además, en cualquier momento en que así lo exija el Bundesrat. Si el peligro se extiende más allá del territorio de un solo Land, el Gobierno Federal podrá impartir instrucciones a los Gobiernos de los Länder en tanto así lo requiera un combate efectivo de dicho peligro; permanece intangible lo dispuesto en la primera y segunda frases.

Como puede observarse en el primer párrafo del artículo 91, lo anómico emerge para proteger la *Nomos* (*νόμος*) de nuestro tiempo, es decir, la democracia. Con ello, la proclamación del Estado de excepción se concibe “no sólo como un acto para salvaguardar la seguridad y el orden público, sino como una defensa de la

‘constitución democrático-liberal’²⁷⁰. Así, “la democracia protegida se había convertido a partir de ahora en la regla”²⁷¹.

4.2. Estado de sitio

Institucionalizado por la legislación francesa del siglo XVIII, en el marco de la revolución francesa, el Estado de sitio es un dispositivo implementado por el poder ejecutivo y el poder legislativo de una nación en respuesta a peligros inminentes que atenten contra su continuidad y existencia política. El Estado de sitio se caracteriza por la custodia de la seguridad pública, e incluso civil, por parte de las fuerzas castrenses.

Además de restringir derechos fundamentales, tales como la libertad de tránsito (mediante el toque de queda), la libertad de asociación y la libertad de expresión, en el Estado de sitio, se impone un cerco informativo e incluso, además de exacerbar las políticas de control y vigilancia, se pueden reemplazar los tribunales civiles por tribunales militares. Todo ello hace que el Estado de sitio se torne indistinto a un estado de guerra. En Francia, conforme al artículo 36 de la *Constitución de 4 de octubre de 1958*, el estado de sitio será decretado por el poder ejecutivo. Su prórroga, después de doce días, sólo podrá ser autorizada por el poder legislativo.

Aunado al Estado de sitio, la Constitución francesa también regula el Estado de excepción. Así, el artículo 16, expresamente refiere lo siguiente:

²⁷⁰ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 29.

²⁷¹ *Idem.*

Cuando las instituciones de la República, la independencia de la Nación, la integridad de su territorio o el cumplimiento de sus compromisos internacionales estén amenazados de manera grave o inmediata y el funcionamiento regular de los poderes públicos constitucionales esté interrumpido, el Presidente de la República tomará las medidas exigidas por tales circunstancias, previa consulta oficial con el Primer Ministro, los Presidentes de las Cámaras y el Consejo Constitucional. Informará de ello a la Nación por medio de un mensaje. Dichas medidas deberán estar inspiradas por la voluntad de garantizar a los poderes públicos constitucionales, en el menor plazo, los medios para cumplir su misión.

Entre noviembre de 2015 y noviembre de 2017, Francia vivió bajo las formas jurídicas de un Estado de excepción. Tras los atentados de París (13 de noviembre de 2015), el entonces Presidente François Hollande constituyó la excepción en la regla. De este modo, tanto la juridificación de medidas excepcionales como la restricción de algunos derechos subjetivos se instituyeron con el fin de proteger a la nación del terrorismo. Sin embargo, tras casi dos años de su paradójica institucionalización, el Estado de excepción francés (el pasado 01 de noviembre de 2017) fue sustituido por una ley de seguridad interior y lucha antiterrorista. Con lo cual, el dispositivo de la excepción soberana, más que llegar a su fin, sencillamente se reconfiguró.

4.3. Estado de alarma

Impuesto entre el 04 de diciembre de 2010 y el 15 de enero de 2011 por el gobierno español (presidido por el entonces Presidente José Luis Rodríguez Zapatero) en respuesta a una huelga organizada por controladores de tráfico aéreo, el Estado de

alarma es una institución de la excepción soberana que se caracteriza por la instrumentación de medidas excepcionales que permitan el restablecimiento del orden, la seguridad y la *normalidad* en un territorio en el que han acaecido catástrofes naturales o cívicas, crisis sanitarias, interrupción de servicios públicos esenciales o desabasto de artículos de primera necesidad.

El Estado de alarma es una institución jurídica que se encuentra regulada tanto por el artículo 116 de la *Constitución Española* de 1978 como por la *Ley Orgánica 4/1981, de 1 de junio, de los estados de alarma, excepción y sitio*. Mientras que la Constitución Española reconoce que el estado de alarma será declarado por el Gobierno mediante un decreto, el cual determinará el ámbito territorial a que se extienden los efectos de la declaración, la Ley Orgánica, por su parte, determina los supuestos de hecho, así como las condiciones bajo las cuales la alarma se instituirá. Al respecto, el artículo 1 de la Ley Orgánica enuncia que se procederá a declarar el Estado de alarma (así como el de excepción o Sitio) *cuando circunstancias extraordinarias hiciesen imposible el mantenimiento de la normalidad mediante los poderes ordinarios de las autoridades competentes*. Así, las medidas, la duración y la aplicación del Estado de alarma dependerán de las circunstancias que motiven su emergencia. Sin embargo, es el numeral 4 del artículo 1 el que expresa la mayor aporía del Estado de excepción, y es que *la declaración de los estados de alarma (pero también los de excepción y de Sitio) no interrumpe el normal funcionamiento de los poderes constitucionales del Estado*. De este modo, el derecho español, al instituir medidas excepcionales e introducirlas en el ámbito que compete al normal

funcionamiento de los poderes del Estado, hace corresponder y, por ende, tornar indistintas la excepción y la regla.

4.4. Ley marcial

Análoga al Estado de sitio francés, la ley marcial es un dispositivo jurídico que surgió en el marco de la *Riot Act* inglesa de 1714 y que continúa estando vigente en algunos países, tales como Australia, Canadá, Corea del Sur, Estados Unidos y Suiza, entre otros. La ley marcial supone la instauración de un régimen militar de excepción soberana por medio del cual se busca atender situaciones graves que atenten contra el orden público como lo son las insurrecciones o rebeliones, conflictos armados, invasiones, etc. La ley marcial suspende la aplicación ordinaria del derecho y amplía las facultades del poder legislativo y, sobre todo, del poder ejecutivo para atender situaciones de emergencia.

La militarización de la vida social, más la violación de derechos civiles (e incluso de la Constitución misma) son algunas de las características que se hacen patentes en los Estados de excepción que se conducen bajo la lógica de una ley marcial. En este sentido y de manera fehaciente, las decisiones políticas de los Estados Unidos en el presente siglo son las que mejor lo ejemplifican.

El numeral 2 de la novena sección del artículo 1 de la *Constitución Política de los Estados Unidos de América* instituye de forma tácita el Estado de excepción al suspender el privilegio del *habeas corpus* cuando la seguridad pública lo exija en los casos de rebelión o invasión. Es decir, un procedimiento jurídico que evita arrestos y detenciones arbitrarias, como lo es el *habeas corpus*, puede ser

suspendido por una orden ejecutiva de quien, además de ser Presidente constitucional, funge, a su vez, (conforme al numeral 1 de la sección segunda del artículo 2 de la Constitución norteamericana) como comandante en jefe del ejército y la marina de los Estados Unidos.

Las disposiciones excepcionales del Presidente norteamericano George W. Bush son las mejor ejemplifican la política de nuestro tiempo, en la que se trata “de crear una situación en que la excepcionalidad se convierte en regla y la distinción entre paz y guerra (y entre guerra exterior y guerra civil mundial) resulta imposible”²⁷². Además de las referencias constitucionales a la ley marcial norteamericana, existen otros dispositivos jurídico-excepcionales que en los Estados Unidos disponen de la vida humana. Me refiero tanto la *USA PATRIOT Act: Preserving Life and Liberty* aprobada por el Congreso norteamericano el 26 de octubre de 2001 como la *Military Order* promulgada por el Presidente Bush el 13 de noviembre de 2001

El dispositivo de la *USA PATRIOT Act* se promulgó para hacer frente a una emergencia en materia de seguridad nacional, la cual se originó tras la destrucción de las torres gemelas el 11 de septiembre de 2001. Esta ley se estableció para combatir el terrorismo y la delincuencia organizada transnacional mediante el espionaje informático y telefónico masivo (por parte de la Agencia de Seguridad Nacional contra ciudadanos norteamericanos y extranjeros), legalizando o normalizando, a su vez, prácticas anómicas tales como la tortura y las detenciones arbitrarias. La *USA PATRIOT Act* “facultaba al *Attorney general* ‘para someter a

²⁷² *Ibidem*, p. 38.

detención' al extranjero (*alien*) sospechoso de realizar actividades que supongan un peligro para la 'seguridad nacional de los Estados Unidos'; pero en el plazo de siete días el extranjero debía ser expulsado o bien acusado de la violación de las leyes de emigración o de cualquier otro delito"²⁷³. Si bien La *USA PATRIOT Act* ha sido renovada en dos ocasiones, 2005 y 2015, fue en la última reforma aprobada durante el gobierno del Presidente Barack Obama la que dislocó o re-localizó, en algún sentido, la relación entre la vida humana y el poder soberano en el Estado de excepción norteamericano. Ya que la modificación de la sección 215 de la *USA PATRIOT Act*, aunada a la promulgación de la *USA FREEDOM Act* el 02 de junio de 2015, legalizó la facultad para que sean ahora las compañías privadas quienes se dediquen a almacenar los metadatos de los ciudadanos norteamericanos. De este modo, el gobierno, por una parte, sólo podrá solicitar información de sus ciudadanos mediante una orden judicial y, por otro lado, reproduce la co-gobernanza entre el Estado y las compañías privadas a la luz de un nuevo paradigma, que ya no es más el del Estado-nación neoliberal. Así, la relación entre el Estado de excepción y el Mercado, cuyo punto de partida son la normalización de lo anómico, la transformación de la excepción en la regla y la suspensión del derecho en su aplicación ordinaria, es una temática que han iniciado los estudios en necropolítica y *necrocapitalismo*²⁷⁴. Sin embargo, aún resta por comprender y medir el alcance de sus conclusiones.

²⁷³ *Ibidem*, p. 12.

²⁷⁴ Banerjee, S.B., "Necrocapitalism" en *Organization Studies*, 29 (12), diciembre 2008, pp., 1541-1563.

Por otra parte, fundada en su potencia excepcional atribuible constitucionalmente, George W. Bush promulgó una orden ejecutiva conocida como *President Military Order* (13 de noviembre de 2001), la cual autorizó la detención indefinida y el enjuiciamiento en tribunales militares secretos de los no-ciudadanos acusados de terrorismo dentro y fuera de los Estados Unidos. Esta *Order* situó en un estado de indeterminación jurídica a los detenidos, ya que formalmente no eran considerados ni prisioneros de guerra ni imputados, sino tan sólo, sostiene Agamben, *detainees*. Los detenidos, más que de derecho, son objeto de una dominación de hecho, “y no sólo en sentido temporal sino en cuanto a su propia naturaleza, puesto que queda sustraído por completo a la ley y al control judicial. La única comparación posible, en relación con este caso, es la situación jurídica de los judíos en los Lager nazis, quienes habían perdido, al ser privados de la ciudadanía, toda identidad jurídica, si bien mantenían al menos la de judíos”²⁷⁵. Prácticas y normas excepcionales, como las antes referidas, están produciendo *vidas dispuestas* a un máximo de indeterminación política, jurídica y cultural. Con lo cual, el primado de la vida biológica (*ζωη*), sobre la vida cualificada (*βίος*), se afianza una vez más.

5. El estado de excepción en América Latina

Durante la segunda mitad del siglo pasado las comunidades políticas latinoamericanas padecieron los efectos de decisiones soberanas que algunas décadas atrás se hicieron presentes en Europa tras el arribo del fascismo y el

²⁷⁵ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 13.

nazismo, respectivamente. El Estado de excepción que se instauró en la Alemania de Hitler entre 1933 y 1945, aunado a la serie de políticas públicas implementadas en Italia por el *Duce* Mussolini, sentaron las bases sobre una inédita forma de gerenciamiento de la vida humana a la que denominaremos con el término *necropolítica*. Con base en el sintagma *hacer morir y dejar morir*, la necropolítica se puede definir como una técnica de gobierno a través de la cual ciertas medidas excepcionales coinciden con las normas jurídicas, generando de este modo que la excepción y la regla se sitúen en un umbral de indistinción.

La necropolítica, entre los años setenta y ochenta del siglo pasado, se hizo presente en América latina mediante la exacerbación de la violencia política como resultado de la implementación de un modelo de participación intergubernamental, denominado Operativo Cóndor²⁷⁶, el cual se dedicó a coordinar operaciones entre el gobierno norteamericano y los Estados latinoamericanos en contra de quienes se opusieran a la injerencia de la política exterior norteamericana en el diseño y aplicación de políticas públicas en Latinoamérica. El Operativo Cóndor, mediante una organización supranacional, constituyó el terrorismo de Estado y la perpetuación de dictaduras cívico-militares en la regla, logrando así, implementar acciones orientadas a vigilar, detener, interrogar, torturar, desaparecer y dar muerte impunemente a cualquier opositor político. Con un registro superior a los sesenta mil homicidios dolosos, aunados a los más de treinta mil desaparecidos y a los más de cuatrocientos mil encarcelados²⁷⁷, el Operativo Cóndor, además de representar

²⁷⁶ Cf., Calloni, Stella, *Operación Cóndor, Pacto criminal*, Caracas, Ed. El perro y la rana, 2016; Cf., Garzón Real, Baltasar, *Operación Cóndor. 40 años después*, Buenos Aires, Ed. Centro Internacional para la Promoción de los Derechos Humanos Categoría II UNESCO, 2016.

²⁷⁷ Cf., <https://consciousawarenessforall.wordpress.com/2014/11/25/operation-condor/>

un episodio atroz en la historia política contemporánea de América latina, es un referente de estudio y análisis para la comprensión política de nuestro presente. El Operativo Cóndor, como expresión del poder necro-político ejercido en contra de nuestra América, hizo patente, por una parte, la paulatina transformación de los Estados Constitucionales latinoamericanos en Estado de excepción y, por otro lado, situó en el umbral de indistinción los históricamente signados límites entre un gobierno democrático y un gobierno totalitario. Si bien el Operativo Cóndor cesó en sus funciones desde hace más de tres décadas, el modo de hacer política que este Operativo inauguró continúa estando presente. Enseguida se ahondará en ello.

5.1. El operativo cóndor y la excepción soberana en Latinoamérica

Integrado por la participación permanente de los gobiernos de Argentina, Chile, Uruguay, Bolivia, Brasil, Paraguay y Estados Unidos, así como por las participaciones ocasionales de los gobiernos de Colombia, Perú, Venezuela y Ecuador, el Operativo Cóndor se materializó tras la emergencia de regímenes dictatoriales latinoamericanos entre los años sesenta y setenta y la conformación de una red de trabajo entre ellos en el marco de la Doctrina de Seguridad Nacional norteamericana. Ante el triunfo de la Revolución Cubana en 1959 y en plena guerra fría, la Doctrina de Seguridad Nacional se implementó en América latina como una narrativa cuyo principal objetivo se centró en evitar el encumbramiento de cualquier idea o modo de *praxis* política que se opusiera al modelo de libre mercado. De este modo, las totalitarias formas de gobierno que en esta región sub-continental se institucionalizaron, facilitaron, por una parte, el endeudamiento externo y la expoliación de la vida humana y no humana por parte de empresas transnacionales

y, por otro lado, implementaron técnicas militares y paramilitares de control de la vida humana orientadas a hacer morir y dejar morir. En seguida se procederá a un breve recuento de hechos necro-políticos que tuvieron lugar en los países donde, mediante el Operativo Cóndor, lo anómico devino en ley.

Durante el siglo XX en Argentina se realizaron seis golpes de estado (1930, 1943, 1955, 1962, 1966 y 1976). No obstante, resulta relevante centrar el análisis en el último golpe de estado, asentado por el Teniente General y Comandante General Jorge Rafael Videla, quien impuso un Estado de excepción que se mantuvo hasta 1983. El miedo, el terror, la persecución, las desapariciones forzadas, la tortura, las ejecuciones extrajudiciales, la promoción de grupos paramilitares (escuadrones de la muerte), la creación de campos de concentración para prisioneros políticos, los vuelos de la muerte, las decisiones políticas que prohibieron la emigración de ciudadanos o que la promovieron para el caso de seres indeseados, etc., son algunos de los componentes de la maquinaria necropolítica que estuvieron presentes en el Estado argentino.

En el caso de Chile, principal promotor del Operativo Cóndor en voz de Manuel Contreras, jefe de la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA), se instituyó un Estado de excepción encabezado por el General Augusto Pinochet, quien de 1973 a 1990 gobernó y victimizó entre 30 mil y 35 mil personas, “entre las cuales hay que contar unos 28 mil que resultaron torturados, 3400 mujeres violadas y 3 mil asesinadas por la temible DINA”²⁷⁸.

²⁷⁸ Ministerio de Educación de la Nación Argentina, *Pensar la dictadura: terrorismo de Estado en Argentina*, Buenos Aires, Ed. Ministerio de Educación de la Nación Argentina, 2010, p. 110.

Por su parte, en Uruguay, Bolivia, Brasil y Paraguay la excepción también se constituyó en la regla. El Estado de excepción uruguayo que imperó de 1973 a 1985, paradójicamente, surgió de una decisión política tomada por un presidente elegido democráticamente, quien además de imponer medidas inconstitucionales, promovió una dictadura cívico-militar. Las decisiones políticas de Juan María Bordaberry, Presidente constitucional entre 1972 y 1973 e inconstitucional entre 1973 y 1976, ejemplifican en Uruguay la singular relación que mantienen los procesos democráticos con los *dispositivos* totalitarios. Ya que tras un proceso electoral que le dio el triunfo en 1971, Juan María Bordaberry decidió, gradualmente, implementar medidas administrativas que generaron en 1973 la disolución de la Asamblea General. En este caso, un proceso democrático se convirtió en la condición de posibilidad para el ejercicio de un poder político totalitario que generó “5 mil presos políticos, 15 mil ciudadanos en libertad vigilada y alrededor de 60 mil personas que pasaron por las cárceles en ese periodo sin motivos fundados”²⁷⁹.

La singular relación entre formas totalitarias y democráticas también se hizo presente en Bolivia. Ya que fue en aquel país donde un golpe de estado llevó al poder a Hugo Banzer, quien gobernó dictatorially de 1971 a 1978 y mediante el voto popular entre 1997 y 2001. Hugo Banzer, tras derrocar al presidente Juan José Torres (militar y político no alienado a los intereses económicos de los Estados Unidos), estuvo implicado en el asesinato de su predecesor²⁸⁰. El atentado contra

²⁷⁹ *Idem*.

²⁸⁰ Cf., Sivak, Martín, *El asesinato de Juan José Torres: Banzer y el Mercosur de la muerte*, Buenos Aires, Ed. Colihue, 1997.

Juan José Torres formó parte de las acciones estratégicas realizadas en el marco del Operativo Cóndor en 1976.

Respecto al Estado de excepción que operó en Brasil entre 1964 y 1985, se puede aserir que este fue impuesto por Humberto de Alencar Castelo Branco (político y militar brasileño que gobernó entre 1964 y 1967), quien, gobernando por medio de decretos (*actos institucionales*), atribuyó al Congreso Nacional la función de poder constituyente para efecto de elaborar una nueva Carta Magna, la cual entro en vigor en 1967 para posteriormente ser reescrita en 1969.

Por otro lado, la implementación de prácticas necro-políticas en Paraguay tuvieron lugar de 1954 a 1989 con la prolongada dictadura de Alfredo Stroessner, cuyas atroces decisiones se encuentran documentadas en los *Archivos del Terror*. Encontrados en 1992, los Archivos del Terror constan de aproximadamente 800,000 páginas. Estos forman parte del patrimonio documental de Paraguay y en 2009 fueron recomendados para su inclusión en el Registro de la Memoria del Mundo de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Los Archivos del Terror “son documentos oficiales de la represión policial durante los treinta y cinco años de la dictadura de Alfredo Stroessner. El fondo documental de estos archivos aporta datos sobre la Operación Cóndor. Esa operación formó parte de la campaña de represión política, jalonada de asesinatos y actividades de los servicios secretos, que emprendieron en 1975 las dictaduras derechistas imperantes en el Cono Sur latinoamericano”.²⁸¹

²⁸¹ <http://www.unesco.org/new/es/communication-and-information/flagship-project-activities/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-1/archives-of-terror/#topPage>

En cuanto a los gobiernos de Colombia, Perú, Venezuela y Ecuador, sus participaciones en el Operativo Cóndor fueron más limitadas, pero no por ello menos significativas. En Colombia, durante los años sesenta y setenta del siglo pasado, no resultó necesaria la paradójica institucionalización de un Estado de excepción para lograr integrar las pretensiones de la política exterior norteamericana en su proyecto de nación, el cual consistió en la militarización de la vida social. Mediante una cruenta lucha entre el Estado, representado por sus fuerzas armadas y paramilitares, contra los movimientos guerrilleros tales como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el Ejército de Liberación Nacional (ELN), el Ejército Popular de Liberación (EPL) y el Movimiento 19 de abril (M-19), se evitó el encumbramiento de un proyecto socialista en esa nación. Sin embargo, la violencia que inició en los años sesenta en las zonas rurales terminó por desplazarse, en los ochenta, a los centros urbanos. Esto se debió también al ascenso del cartel de Medellín.

Un día después de la matanza en Tlatelolco (México), Juan Velasco Alvarado, militar peruano, quien gobernó de 1968 a 1975, dirigió un golpe de Estado contra su nación e impuso un gobierno militar que se mantuvo hasta 1980 con la declinación del poder de Francisco Morales Bermúdez. Este último fue acusado en 2012 por participar en el Operativo Cóndor y consentir la comisión de crímenes de lesa humanidad durante su gestión²⁸².

²⁸² http://www.diariolaprimeraperu.com/online/politica/morales-si-estuvo-en-plan-condor_104690.html

Durante los años en que se implementó el Operativo Cóndor, Venezuela fue una nación que no vivió bajo el *imperium* de un Estado de excepción. No obstante, el presidente Carlos Andrés Pérez, quien gobernó de 1974 a 1979, fue invitado por Manuel Contreras (jefe de la Dirección de Inteligencia Nacional chilena), a colaborar en el Operativo Cóndor compartiendo información sobre las actividades de los exiliados chilenos en Caracas.²⁸³ Mientras que Ecuador, el último país del Cono Sur en unirse al Operativo Cóndor, comenzó a colaborar en este a partir de 1978.

En un informe entregado por el Archivo de Seguridad Nacional de EE.UU. al juez Baltasar Garzón en agosto de 1999, consta que Ecuador "aceptó participar en la Operación Cóndor". La responsabilidad de tales actividades descansaba en el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas del Ecuador, el que distribuía tareas de información, telecomunicaciones y guerra psicológica entre las diferentes ramas del Ejército. El documento señala también la oferta de entrenamiento que el Ejército de Chile había sugerido al ecuatoriano.²⁸⁴

El Operativo Cóndor fue una técnica necro-política que influyó en la transformación de los Estados Constitucionales en Estados de excepción. Pese a que esta técnica de gobierno cesó su operación desde hace más de 30 años, el paradigma de gobierno que instituyó continúa estando presente de *forma legal* en algunas naciones latinoamericanas.

La juridificación de la excepción soberana en América Latina se encuentra contenida en las cartas magnas o leyes fundamentales, las cuales además de

²⁸³ Cf., Dinges, John, *Operación Cóndor: Una década de terrorismo internacional en el Cono Sur*, Chile, Ediciones B, 2004.

²⁸⁴ <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=173530>

promover la democracia como sistema de gobierno, consiente, ya sea de manera tácita o expresa, la emergencia del Estado de excepción como paradigma de gobierno. El artículo 23 de la *Constitución de la Nación Argentina*, los artículos 137, 138, 139 y 140 de la *Constitución Política de Bolivia*, los artículos 136, 137, 138 y 139 de la *Constitución Política de 1988* de la República Federativa de Brasil, los artículos 16, 17, 18 y 19 de la *Ley de Orden Publico* de Guatemala, los artículos 39, 40 y 41 de la *Constitución Política de la República de Chile*, los artículos 212, 213, 214 y 215 de la *Constitución Política de Colombia de 1991*, los artículos 262, 262, 264, 265 y 266 de la *Constitución de la República Dominicana*, los artículos 164, 165 y 166 de la *Constitución de la República del Ecuador 2008*, el artículo 288 de la *Constitución de la República de Paraguay*, el artículo 137 de la *Constitución Política del Perú de 1993*, el numeral 17 del artículo 168 de la *Constitución de la República Oriental del Uruguay*, los artículos 337, 338 y 339 de la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, los artículos 29, 30 y 31 de la *Constitución de la Republica de el Salvador*, los artículos 187 y 188 de la *Constitución Política de la Republica de Honduras de 1982*, el artículo 92 de la *Constitución Política de la Republica de Nicaragua* y el artículo 29 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* son algunos de los preceptos que, disponiendo de la vida humana, buscan proteger la democracia mediante su suspensión.

A finales de los años 90 del siglo pasado una serie de cambios políticos transformaron cualitativamente la vida de algunos pueblos latinoamericanos. Los gobiernos de Venezuela, Brasil, Bolivia, Ecuador y Uruguay presididos por Hugo Chávez, Inácio Lula da Silva, Evo Morales, Rafael Correa y José Mújica,

respectivamente, ejemplifican proyectos políticos donde la vida humana y el bienestar social pasaron a ocupar la centralidad. No obstante, en los últimos años tras la emergencia de autoritarismos políticos que han accedido al ejercicio del poder mediante cuestionados triunfos electorales (México)²⁸⁵ o a través de reelecciones inconstitucionales (Honduras)²⁸⁶ o mediante golpes de estado promovidos por los poderes legislativo y judicial bajo la figura del *impeachment* (como en el caso de Honduras, Paraguay y Brasil)²⁸⁷, se puede aserir que un nuevo o actualizado Operativo Cóndor podría emerger. Con lo cual, la vida humana, situada en el centro de los cálculos de un necro-poder, continuará experimentando *la extraña sensación de que la muerte no está lejos*.

6. Las disposiciones excepcionales en el México contemporáneo

En los últimos años el fenómeno de la violencia en México se ha exacerbado de manera tal que, solamente en el año 2017, se documentaron los mayores índices de homicidios dolosos de los que se tenga registro en la historia del México contemporáneo. Conforme a los datos recabados por el *Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública*²⁸⁸, la incidencia delictiva que se presentó del 01 de enero al 31 de diciembre de 2017 generó 41,219 homicidios, de los cuales, 25,340 fueron de forma dolosa, mientras que 15,879 se dieron de manera culposa.

²⁸⁵ Cf., *Análisis Forense de Procesos Electorales. Anomalías numéricas, elecciones presidenciales México 2006*, <http://www.fisica.unam.mx/octavio/>

²⁸⁶ <https://mundo.sputniknews.com/americalatina/201604151058721740-honduras-reeleccion-presidencial>

²⁸⁷ Con ello me refiero a la destitución del presidente hondureño Manuel Zelaya en 2009, junto con la del presidente paraguayo Fernando Lugo en el año 2012, más la de la presidenta brasileña Dilma Rousseff en 2016, quienes fueron sucedidos por Presidentes de *facto* no elegidos popularmente.

²⁸⁸ <http://secretariadoejecutivo.gob.mx/index.php>

Estos datos, aunados a los que se han documentado desde diciembre del 2006, advierten que, en los últimos 11 años, casi un cuarto de millón de víctimas ha fenecido a manos de sus victimarios homicidas. Estas víctimas sumadas a las más de treinta mil personas desaparecidas, expresan con mayor propiedad lo que constituye la necro-política de nuestro tiempo: *si bien la vida humana se encuentra salvaguardada por la ley, impunemente se le puede dar muerte.*

Las estadísticas de la violencia en México, en su intento por denotar el conocimiento de la propia realidad del Estado, reflejan el fracaso de las políticas en materia de seguridad pública para combatir la delincuencia organizada y, a su vez, nos revela el excepcional y peligroso modo de actuar del poder soberano. Por ello, conviene tener presente que, respecto a las estadísticas de la violencia, la participación de la sociedad civil ha sido pieza clave en su integración. Es decir, los datos que hoy conocemos se deben en cierta medida a la denuncia, presión y participación social. Así, la visibilización cuantitativa de la violencia se debe a la lucha de asociaciones civiles, redes ciudadanas, organizaciones y colectivos, dirigidas algunas de estas por los familiares de las víctimas, que investigando extra-judicialmente, han aportado indicios e incluso testimonios en la conformación de las carpetas de investigación, las cuales sirven para recopilar, organizar, procesar y analizar la incidencia delictiva en todo el país. A manera de ejemplo, podemos identificar el caso de la galardonada con el premio Tulipán de los Derechos Humanos 2017, otorgado por el gobierno de Holanda a la activista mexicana Graciela Pérez Rodríguez²⁸⁹, quien, en su lucha por la defensa de los derechos de

²⁸⁹ <https://www.humanrightstulip.nl/>

los familiares de personas desaparecidas, ha venido colaborando en el colectivo denominado Ciencia Forense Ciudadana, el cual trabaja para establecer un registro nacional de desaparecidos y una base de datos genéticos con la que se pretenda identificar cualquier resto encontrado. El interés y la participación de Graciela Pérez Rodríguez para localizar personas desaparecidas en fosas clandestinas, surgió tras la desaparición de cinco de sus familiares, incluida su hija, desde el pasado 2012 en Tamaulipas.

Casos como el de Graciela ejemplifican un modelo de participación ciudadana que exhibe los límites y los vicios de la administración pública, la cual, lejos de pretender depurarse y profesionalizarse, ha optado por criminalizar la participación y la protesta social, reduciendo la vida del ciudadano a la de un potencial delincuente, y, a su vez, ha omitido investigar judicialmente los homicidios y agresiones contra periodistas y defensores de derechos civiles e incluso, ha decidido espíarlos²⁹⁰.

La omisión de las instituciones del Estado para garantizar el pleno ejercicio de los derechos humanos ha generado que también en el último año las cifras de asesinatos contra periodistas y activistas se haya incrementado. De acuerdo con la Federación Internacional de Periodistas²⁹¹, trece periodistas fueron asesinados en México en el 2017, posicionando de este modo a nuestro país, como el más peligroso para ejercer el periodismo, por encima de Afganistán, Irak, Siria, India,

²⁹⁰ Cf., Perloth, Nicole y Ahmed, Azam, "Using Texts as Lures, Government Spyware Targets Mexican Journalists and Their Families" en *The New York Times*, 19/06/2017.

²⁹¹ <http://www.ifj.org/nc/es/news-single-view/backpid/1/article/ifj-welcomes-lowest-number-of-killings-of-journalists-for-a-decade-but-warns-no-room-for-complac/>

Filipinas, Paquistán, Nigeria, Somalia y Honduras. Por otra parte, la violencia homicida contra defensores de derechos civiles, conforme a lo reportado por la organización de derechos humanos Comité Cerezo México²⁹², generó la muerte de 48 activistas a nivel nacional, siendo Guerrero el estado que más ejecuciones contra activistas tuvo el año pasado.

A pesar de que se carece de una declaración técnica de este, el Estado de excepción se ha impuesto en el país y la *Ley de Seguridad Interior* es la que mejor lo manifiesta. La Ley de Seguridad Interior es el síntoma del Estado de excepción en el que vivimos. Considerada por el Representante de la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos como inconveniente, la aprobación de esta ley

[G]eneraría riesgos para la vigencia de los derechos humanos, no aportaría soluciones reales para enfrentar los enormes retos que en materia de seguridad enfrenta el país, fortalecería el statu quo, reduciría los incentivos para profesionalizar a las instituciones civiles y favorecería la consolidación del paradigma militar en materia de seguridad, el cual no ha reducido la violencia y ha aumentado las violaciones a los derechos humanos²⁹³.

Para el representante del Alto Comisionado de la ONU, la Ley de Seguridad Interior posee inconsistencias, las cuales generan preocupación en 14 rubros. Además de ser ambigua (respecto al significado del término seguridad interior) y vulnerar el principio de necesidad, esta ley consiente el uso de las fuerzas armadas

²⁹² <https://www.comitecerezo.org/spip.php?article2936>

²⁹³ http://hchr.org.mx/images/doc_pub/CartaSenado_ONU-DH_LeydeSeguridadInterior.pdf

para salvaguardar la seguridad pública del país, con lo cual somete a las autoridades civiles al mando militar. También, la ley carece tanto de mecanismos de control del poder político como de políticas para el fortalecimiento de las instituciones responsables de la seguridad pública (policía municipal, estatal y federal). Esta ley, asimismo, legitima el uso de la fuerza por parte de las Fuerzas Federales y las Fuerzas Armadas *para controlar, repeler o neutralizar actos de resistencia, según sus características y modos de ejecución*. Lo cual vulnera inequívocamente los derechos humanos. Otras preocupaciones señaladas por el representante del Alto Comisionado son que esta ley, sumada a su falta de transparencia, afecta la protesta social, lesiona la autonomía de los órganos que gozan de tal carácter, carece de principios rectores, vulnera el ámbito de excepción del derecho procesal administrativo y (por todo lo anterior) es inconstitucional.

Publicada el pasado 21 de diciembre de 2017²⁹⁴, la Ley de Seguridad Interior es la expresión más acabada en México sobre la juridificación lo que no puede tener forma de ley. De tal manera que, la publicada ley, además de manifestar los procedimientos democrático-totalitarios que caracterizan a la necro-política de nuestro tiempo, instaura una nueva lucha entre el Estado y el no-Estado, es decir, entre el Estado y la vida humana.

²⁹⁴ Si bien el 15 de noviembre de 2018 la referida ley fue declarada inconstitucional por nueve ministros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, el gobierno federal que dirige el país desde el 01 de diciembre de 2018 continuará administrando la seguridad pública desde el paradigma de la militarización (de la vida social), bajo la figura jurídica de una Guardia Nacional.

7. Nota final

Para Agamben, el Estado de excepción “ha llegado a alcanzar ahora su máximo despliegue planetario. El aspecto normativo del derecho puede ser impunemente cancelado y contrariado por una violencia gubernamental que -ignorando en el exterior el derecho internacional y produciendo en el interior un estado de excepción permanente- pretende, no obstante, seguir aplicando todavía el derecho”²⁹⁵. Así, disponiendo de la vida humana tanto en el norte-global como en el sur-global e instituido en regímenes políticos que protegen sus democracias decretando Estado de emergencia, Estado de sitio, Estado de alarma o Ley marcial, el Estado de excepción es un paradigma de gobierno que, situado en el umbral de indistinción entre *nomos* y anomia, ha puesto en entredicho “los conceptos mismos de ‘Estado’ y de ‘derecho’”²⁹⁶. De ahí que no sea posible, por ahora, retornar a un Estado de derecho.

²⁹⁵ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 126.

²⁹⁶ *Idem.*

CAPITULO IV

INDISPOSICIÓN Y DECOLONIALIDAD

1. Introducción

El sintagma *hacer morir y dejar morir* presente en los ordenamientos (jurídicos y territoriales) y en las prácticas administrativas de los estados de excepción contemporáneos previamente descritos, nos impele a proseguir con el itinerario del presente escrito para enunciar algunas alternativas que busquen situar la voluntad de vivir y la potencia de la vida como autopoiesis más allá del horizonte impuesto por la necro-política, es decir, más allá de las disposiciones normativas, territoriales y administrativas del soberano y otros actores políticos inéditos. De este modo, a continuación, procederemos a identificar y describir prácticas y discursos que pretendan desordenar, dislocar o tornar indispuesta e incluso descolonizar la relación manifiesta entre el poder soberano y la vida humana.

En las primeras dos décadas del siglo XXI somos testigos de la proliferación de prácticas necro-políticas y necro-capitalistas en cada uno de los *campos*²⁹⁷ que integran nuestra vida práctica. Respecto al necro-capitalismo, en tanto sistema de dominación múltiple, ha impuesto su lógica en todas las esferas de lo real y su orden se ha constituido en un orden natural. El necro-capitalismo, tanto en su dimensión estructural como en su dimensión ideológica, ha impuesto su propia lógica y se ha convertido, a su vez, en el centro generador de prácticas tendientes a subsumir la vida humana y no humana en favor de su reproducción. El capitalismo, en su

²⁹⁷Dimisión espacial y temporal en la cual se establecen relaciones intersubjetivas, se desarrollan procesos y prácticas institucionales.

dimensión necrótica, mercantiliza la destrucción de la vida, transformando las metrópolis en necrópolis.

La lógica del capital es una lógica que afirma la muerte en sus relaciones de producción y de poder. Ella tiende a la apropiación de la vida mediante la expoliación de la vida del trabajador y de la naturaleza. Por ello, es necesario afirmar nuestra vida por encima de un sistema de dominación múltiple que recurre indistintamente a la política, al derecho, a las finanzas o a la cultura para afirmar su voluntad de poder en detrimento de nuestra voluntad de vivir.

Vivimos en un sistema necro-político y necro-económico que patenta la vida, la sintetiza y la sitúa por debajo de cualquier ganancia, de cualquier costo-beneficio. Así, a la lógica del mercado habrá que oponerle otra lógica, una que sea capaz de transmutar toda valoración, una que afirme *la vida antes que el capital*²⁹⁸.

Partiendo de *la lógica de la vida* (bio-lógica) podemos sostener, por una parte, que la vida humana es el *criterio fundamental de todo valor*, ya que “cualquier valor cobra sentido sólo en relación con el hombre, con su vida, con su salud, con su educación, con su bienestar, con la satisfacción de sus necesidades materiales y espirituales”²⁹⁹, y por otro lado, la *autopoiesis* es el rasgo biológico fundamental de su ser. Por ello, la lógica de la vida debe integrar las reflexiones epistemológicas que emergen entre las ciencias de la vida, las humanidades y las ciencias sociales

²⁹⁸ Cf., Duchrow, Ulrich y Hinkelammert, Franz, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José, Ed. DEI, 2003.

²⁹⁹ Fabelo, Corzo, José Ramón, *Los valores y sus desafíos actuales*, Lima, Ed. Educap/EPLA, 2007, p. 79.

para evitar una concepción reduccionista de la vida, ya sea mediante un reduccionismo de lo social en lo biológico o a la inversa.

La vida antes que el capital será el criterio que oriente las acciones egocéntricas (satisfacción de necesidades materiales) y genocéntricas (reproducción y cuidado de la especie) de los vivientes para superar la permanente disposición de la que son objeto tanto nuestra *oikos* como nuestra especie. La reproducción ampliada a escala planetaria de prácticas necro-políticas y necro-capitalistas está propiciando, mediante la explotación y destrucción de la vida humana y no humana, la imposibilidad de reproducir la vida social o co-existir. La desechabilidad o eliminación de la que son objeto tanto la naturaleza como los vivientes en el sistema necro-capitalista está provocando que los ecocidios devengan en genocidios. Lo cual, en término axiológicos significa que “el hecho de que el género humano haya puesto en peligro su propia supervivencia es el más claro indicador de la aguda crisis de valores por la que atraviesa. La comprensión de esta crisis, en su sentido más profundo, es un requisito imprescindible para su superación”³⁰⁰.

El capitalismo industrial y financiero ha generado peligros que en épocas anteriores no existían, tales como la extinción de especies, el calentamiento global y el sobreendeudamiento tanto de personas como de naciones. Por lo tanto, la amplitud de los problemas económicos, políticos o sociales debe medirse en función de la amenaza o el riesgo que ello supone para la vida. Por ejemplo, “la pobreza y

³⁰⁰ Fabelo, Corzo, José Ramón, *Op. Cit.*, p. 17.

todos los flagelos que ella engendra hacen peligrar hoy la vida humana más que las guerras y que cualquier otro problema global”³⁰¹.

Instituir la centralidad de la vida, de un modo distinto a como la han posicionado el poder soberano (en los estados de excepción) y el mercado necro-capitalista, resulta una labor teórica y práctica apremiante. De ahí que debemos ser capaces de enunciar y formular posibilidades empíricas que nos permitan dislocar, indisponer, descolonizar o restituir el uso de todo aquello que ha posibilitado la disposición de la vida; sobre todo si aspiramos a superar una época en la que la acumulación de riqueza es proporcional al exterminio de la vida y en la que las acciones egocéntricas de un individuo o de una clase se han superpuesto a las necesidades genocéntricas de una especie.

2. Indisposición ante los dispositivos

La pretensión soberana por disponer integralmente de la vida humana ha constituido en nuestro tiempo un sistema normativo que busca regular las acciones, los gestos, las expresiones, los discursos, etc., hasta el punto en el que las normas coincidan con los modos o formas de vida. Sin embargo, el interés por transformar la relación de la vida con la ley (más allá de las disposiciones soberanas que operan en los estados de excepción) no reside en tematizarla, en un sentido semántico, bajo la coordinación de una conjunción copulativa, es decir, bajo la forma de la locución *regula et vita*, regla y vida, sino en analizarla, enunciando sus posibilidades empíricas, a la luz de una conjunción disyuntiva donde la locución ahora adquiere una nueva forma: *regula vel vita*, regla o vida. Tras la relación manifiesta entre la

³⁰¹ *Op. Cit.*, p. 96.

regla y la vida (abordada en el capítulo I del presente trabajo), corresponde a continuación ahondar en las consecuencias prácticas de la disyunción o separación de la vida con la ley. De tal modo que la locución *la regla o la vida*, vuelta alocución o proclama adquiere un nuevo sentido en el pensamiento crítico y la *praxis* política contemporánea.

La vida o la regla o, mejor aún, *la vida antes que la regla* es el principio ético-político mediante el cual se aspira a transformar la relación del poder soberano con la vida humana en nuestro tiempo. Transformar la disposición soberana en indisposición de los vivientes para cumplir con los ordenamientos que niegan la voluntad de vivir es la tarea política que cualquier ciudadano devenido en víctima o *vida dispuesta* debe hacer cumplir.

Indisponerse ante la realización o cumplimiento de un mandato u ordenamiento que niegue la voluntad de vivir de los gobernados es el punto de partida para transformar el orden de las cosas. Así, el mito abrahámico expuesto en el libro del Génesis (22) nos recuerda la indisposición de Abraham para asesinar a su hijo Isaac. Abraham, más que cumplir con la voluntad divina ofreciendo a su primogénito en sacrificio, se sitúa por encima de la ley que lo obliga a dar en holocausto a Isaac, con lo cual, no sólo la indisposición de Abraham y la vida de Isaac se desunen de la regla, sino que, además, la indisposición de Abraham para cumplir con la ley vigente sienta las bases para la constitución de una nueva ley donde la vida, y no más la muerte, sea la que ocupe la centralidad entre los vivientes.

Cabe mencionar que la indisposición de Abraham, mediante la cual logró la afirmación de la vida de Isaac, implicó “una ruptura con la cultura, la sociedad y la institucionalidad de su tiempo”³⁰². En este sentido, la lucha emprendida por Abraham contra la ley vigente excedió la dimensión teológico-jurídica en la que se encontraba inscrita. Abraham, tras negarse a cumplir con la ley divina, instauro el momento anárquico o destituyente en el que la *potencia constituida* de Dios se suspende, lo cual da lugar a la emergencia de una inédita *potencia divina constituyente*.

Indisposición al cumplimiento de los mandatos (si estos niegan la voluntad de vivir) es la enseñanza que el fundador del cristianismo lega a sus seguidores cuando, según el Evangelio de Marcos (3:1-6), Jesús en pleno Sabbath curó a un enfermo, con lo cual violó las disposiciones de la Torá que prohíben realizar labor alguna en ese día. Tanto el Génesis (2:1-3) como el Éxodo (20:8-11), el Levítico (23:3) y el Deuteronomio (5:12-15) contienen los mandatos que regulan la vida del pueblo judío en el Sabbath. Sin embargo, Jesús atento a la disyunción de *la vida o la regla* optó por favorecer la vida del enfermo antes que la Torá, con lo cual su transgresión a la ley vigente sentó las bases para la conformación de la ley futura.

La crítica al dispositivo de la ley (romana) también estará presente en las reflexiones paulinas. En su epístola a los romanos, Pablo de Tarso considera que establecer la ley romana como fundamento de justificación o legitimación “es como ‘ponerse a disposición de alguien obedeciéndole como esclavo; [y de hecho en esa

³⁰² Hinkelammert, Franz, *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*, San José, Ed. Dei, 1991, p. 17.

obediencia] se es esclavo' (Romanos 6, 16)"³⁰³. Considerar la ley como el fundamento único y último de justificación o legitimación supone su absolutización, lo que propicia, a su vez, que esta devenga en fetiche. Así, el fetichismo de la ley, presente en la sentencia *la ley es la ley* subsume la vida humana bajo la premisa de que nada ni nadie puede estar por encima de la ley. Dicho esto, conviene preguntarse si ¿se está obligado al cumplimiento de una ley, incluso cuando ésta niega la voluntad de vivir? o, en otras palabras ¿debemos cumplir con una ley aun cuando esta atente en contra de nuestra vida orgánica o cualificada?

Los mandatos al absolutizarse, al tornarse auto-referentes, instituyen las formas por medio de las cuales la voluntad de vivir de una comunidad política es negada. Lo cual, además de generar la pérdida de eficacia, validez y legitimidad de la ley, impide la reproducción de la vida social. Una relación entre el poder soberano y la vida humana cimentada en mandatos, instituciones y actos administrativos necróticos producen la necesidad de transformar el orden de lo político (y de lo económico) desde una posición crítica, es decir, desde la postura de las víctimas o vidas dispuestas.

No hay sistemas de gobierno en la historia o en el presente que no produzcan vidas dispuestas y que no generen sufrimiento entre los gobernados. Siempre habrá un *resto*, en términos paulinos, que sea testigo y que, a su vez, evidencie en su corporalidad sufriente las atrocidades que estos sistemas de gobierno realicen. El resto, para Pablo de Tarso (Romanos 11:1-26), somos los vivientes que, situados

³⁰³ Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur*, México, Ed. Akal, 2015, p. 122.

en el tiempo presente o mesiánico, “hacemos posible la salvación, somos su «primicia» (*aparché*. Rom, 11,16); estamos ya salvados por así decirlo, pero precisamente por ello no estamos salvados en cuanto resto. El resto mesiánico excede irremediabilmente al todo escatológico; es el insalvable que hace posible la salvación”³⁰⁴.

Las vidas dispuestas, en cuanto resto, son las que hacen posible la salvación, la liberación o transformación de un sistema necropolítico y necroeconómico, aunque ellas, en principio, no puedan ser salvadas. Así, ante la pregunta ¿cómo hacer justicia con las víctimas del pasado?, podemos asentir que, al resto, en tanto insalvable que hace posible la salvación, la justicia le será asistida en la medida en que los vivientes evitemos generar nuevas víctimas en el futuro. En este sentido, recordar a los antepasados esclavizados genera más posibilidades de provocar el πᾶθος (pathos) de la indignación que motive a las víctimas a transformar el orden de las cosas que el sueño de los nietos liberados: “Si fuéramos capaces de recordar a nuestros antepasados, entonces seríamos capaces en un instante de conmoción de activar esa desagradable memoria cuando el momento esté maduro para ello, dinamitar la continuidad de la historia y crear ese espacio vacío en el cual las fuerzas de la tradición puedan congregarse para hacer añicos el presente”³⁰⁵.

Las víctimas, tras indisponerse a cumplir más con los mandatos soberanos, son las principales promotoras de las transformaciones sociales. Ya que *evitar el sufrimiento* será la principal razón que conducirá a las víctimas, en tanto resto, a

³⁰⁴ Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta*, Madrid, Ed, Trotta, 2006, p. 62.

³⁰⁵ Eagleton, Terry, *Walter Benjamín o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid, Ed. Cátedra, 1998, p. 126.

emprender acciones para afirmar su vida. Por ello, las víctimas, desde su debilidad, se constituyen en las grandes destructoras de la historia.

Si la voluntad de vivir de las víctimas es negada por las disposiciones soberanas, entonces estas, en un gesto análogo, deberán negar lo que soberano afirme. Así, negar tanto la escritura como la coercibilidad de la ley por carecer de legitimidad, coloca a las víctimas (en términos paulinos) en libertad ante la ley (vigente), es decir, como libres ante el futuro.

La indisposición de las víctimas puede generar una crisis que motive la suspensión del derecho en su sentido excepcional³⁰⁶, y es en la crisis y por la crisis donde una apertura ontológica posibilitará que las víctimas establezcan su propio proyecto político, sentando así, las bases de un nuevo ordenamiento (jurídico e incluso territorial) y una inédita administración de la vida.

Las víctimas, al negar la ley o tornarse indispuestas a cumplir con esta, pretenderán reconstruir por sí mismas el sentido de lo político desde la dominación y la exclusión. Inmersas en una temporalidad que no es la cotidiana, las víctimas en su lucha por la salvación, la liberación o la transformación de un sistema de dominación vivirán en un tiempo presente, que paulinamente es mesiánico, caracterizado por el peligro y la debilidad. Así, una vida dispuesta vive *como si no* viviera, y lejos de transformar su relación con los otros y con los objetos, bien puede

³⁰⁶ Recordemos que es la suspensión del derecho en su sentido ordinario uno de los factores que influyen en la emergencia del estado de excepción.

encontrarse antes con la muerte. La metafísica del *como si no* permeará la vida del resto sufriente, mientras la transformación no se concrete.

La corporalidad sufriente de la víctima (como negación de su voluntad de vivir) se ha convertido en el principio material que, democratizado en todas las corporalidades victimizadas, busca en cada instante la transformación de lo real. No obstante, será en el consenso donde las víctimas, politizando su dolor y su debilidad, decidirán como salvarse. En este sentido, la consigna es clara: “¡Debemos alcanzar consenso crítico, en primer lugar, por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos, de las víctimas del sistema político, porque son los más afectados por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente!”³⁰⁷.

Un proyecto económico-político desde aquellas vidas dispuestas a los cálculos del soberano resulta imperante si consideramos que, históricamente, “las instituciones creadas para reproducir la vida también tienen siempre un momento de crisis, de desgaste entrópico, de inversión de sentido. De haber sido creadas para aumentar la vida comienzan a ser parasitarias de la vida y producen muerte; se han fetichizado”³⁰⁸. Por ello, cuando la dimensión necrótica de la política y la economía pasan a ocupar la centralidad, se vuelve necesario transformar las instituciones y las disposiciones soberanas para afirmar la vida antes que la ley o el capital.

³⁰⁷ Dussel, Enrique, *20 Tesis de Política*, México, Ed. Siglo XXI, 2006, p. 105.

³⁰⁸ Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, p. 131.

Cabe mencionar que las víctimas del soberano pueden desarrollar una conciencia auto-culpable que les impida reconocer que no son las responsables de su propio sufrimiento. No obstante, tornar inoperante el dispositivo de la culpa (mediante la identificación y el señalamiento de los victimarios que estructural, cultural o directamente victimizan a otros) impedirá que las víctimas, desde la debilidad y el dolor producidos por la continua resistencia al poder soberano, se reconozcan en Job y aseveren como él lo siguiente: “[É]l puede aplastarme fácilmente y multiplicar mis llagas aún sin motivo. No me permitiría tomar aliento, sino que me saciaría de amargura. Si se trata de poder, es poderosísimo, si de la equidad en el juzgar, nadie osa dar testimonio a mi favor. Si mi alegato fuera justo me condenaría; me probaría que soy perverso (9, 15-20)”³⁰⁹.

El dolor, en tanto fundamento oculto del poder necrótico (sea humano o divino, como en el caso de Job), nos muestra que en el tiempo del peligro y la debilidad el *ser para el dolor* es lo que impulsa al *ser para la vida* en la transformación del presente. La desobediencia o resistencia al cumplimiento de las leyes vigentes por parte de Abraham, Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso, sentó el precedente para que otros los imitaran. Lo cual propició que sus ejemplares formas de vida devinieran en modélicas. De este modo, sus luchas contra las disposiciones de su tiempo propiciaron que estos constituyeran las bases para la emergencia de nuevas leyes que ahora coincidirán integralmente con sus vidas.

³⁰⁹ Negri, Antonio, *Job: la fuerza del esclavo*, Colección Espacios del Saber N° 39, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003, pp. 87-88.

La indisposición tanto al sometimiento del poder soberano como a la observancia de leyes injustas establecida por los personajes bíblicos antes referidos encontrarán su correlato en las formulaciones seculares o modernas de Étienne de La Boétie³¹⁰ y Henry David Thoreau³¹¹, respectivamente. No obstante, antes de situarnos en la crítica a las disposiciones soberanas desde el horizonte de la modernidad, conviene tematizar la singular relación que el fundador de las órdenes franciscanas mantuvo con la ley en el medievo a la luz de las formulaciones teóricas que estamos fraguando en el presente escrito.

Entre una ley vigente que niega la vida y una vida que, en consecuencia, niega la ley, emerge en medio de esta tensión manifiesta una forma de vida que le dotará de contenido, validez, eficacia y legitimidad a la ley futura. Tras lo cual, la correspondencia entre una forma de vida y la nueva ley, motiva que nos cuestionemos con Agamben lo siguiente: “¿Qué es una regla, si esta parece confundirse sin restos con la vida? Y ¿qué es una vida humana, si esta no puede distinguirse ya de la regla?”³¹².

A principios del siglo XIII, Francisco de Asís promovió entre los miembros de la primera orden una relación de la vida con la ley más allá de la signatura de la disposición, donde los vivientes se sitúen “no como siervos bajo la ley, sino como constituidos en libertad bajo la gracia”³¹³. Esto significa que, para los franciscanos como para cualquier otro viviente, ya no se trata de obedecer una nueva ley (que

³¹⁰ Cf., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, México, Ed. Aldus, 2001.

³¹¹ Cf., *Desobediencia civil*, México, Ed. Tumbona, 2012.

³¹² Agamben, Giorgio, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Homo sacer IV, 1, Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2013, p. 15.

³¹³ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 49.

afirme la vida), sino de *vivir la obediencia*. Con lo cual, en un gesto inverso, “es la vida la que se aplica a la norma y no la norma a la vida”³¹⁴.

La forma de vida de Francisco es la que constituye sus reglas, por lo que seguirlas, no significa ser esclavo de éstas. Al contrario, la observancia de sus reglas supone asemejarse a una forma de vida conformada por usos y costumbres ejemplares. De tal suerte que, el deber para los seguidores de Francisco no consiste en cumplir con sus disposiciones, sino en imitar su forma de vida.

Es significativo que Francisco, cuando un compañero le pregunta por qué no interviene para corregir la decadencia de la orden, cuyos miembros han abandonado ‘la simplicidad y la pobreza, que eran el principio y el fundamento de nuestra orden’, lo reprende con firmeza por querer implicarlo en cuestiones que no tienen que ver con su tarea... ‘si no puedo vencer y corregir los vicios con la predicación y el ejemplo, no quiero convertirme en verdugo para golpear y azotar como el poder de este mundo’³¹⁵.

Francisco, crítico de la ley mundana, concibe la predicación y el ejemplo como los elementos que integran una *ley de vida*, la cual corresponde sin residuos con su propia forma de vida. En este sentido, para Francisco, su forma de vida coincide sin restos con “vivir según la forma del Santo Evangelio”³¹⁶.

Francisco, indispuesto al cumplimiento de los mandatos mundanos, promovió en su vivir una relación paradigmática (ejemplar y modélica) con los otros, lo cual

³¹⁴ *Ibidem*, p. 92.

³¹⁵ *Ibidem*, pp. 144-145.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 146.

dio lugar a la emergencia de una ley de vida. La relación entre la vida y la ley en el incipiente franciscanismo del siglo XIII se conformó mediante una vida dispuesta por su forma. En este caso, la forma, en tanto configuración externa, siempre fue el ejemplo de Francisco. A diferencia de la relación necrótica entre el poder soberano y la vida humana tanto en la antigüedad euro-americana como en el mundo contemporáneo (abordada en los capítulos precedentes de este trabajo), la vida de Francisco en su relación con los otros y con la ley armonizó por un instante lo que la modernidad dislocó: la ética y la política.

La suspensión de la ética en la *praxis* política, así como la ruptura de la ética con el derecho en su sentido operativo, propiciaron en los albores de la modernidad la necesidad de promover una ruptura de la vida con la ley que adquirirá la forma de la desobediencia. Nacido en 1530, Étienne de La Boétie, antes que Henry David Thoreau, reflexionó sobre la importancia de la resistencia o desobediencia civil ante un poder incondicionado de muerte, como lo es el soberano, el cual en su tiempo se caracterizó por ser monárquico. Tomando como punto de partida la victimización histórica de la que han sido objeto los pueblos por parte de sus gobernantes, La Boétie advierte que el poder tiránico o abusivo “no existiría si no se nutriese del consentimiento de los súbditos, si estos no fuesen el basamento del poder del Uno”³¹⁷. En este sentido, las víctimas del Uno, es decir, del monarca o del gobernante, “rinden vasallaje a una opresión a la que ellos engendran y alimentan”³¹⁸.

³¹⁷ Boétie, Étienne de La, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, México, Ed. Aldus, 2001, p. XVIII.

³¹⁸ *Idem*.

El monarca, considera La Boétie, simplemente es un viviente no tiene más de lo que nosotros le ofrecemos o cedemos. Por lo que, con cierta ironía, La Boétie cuestiona a los gobernados en su relación el Uno lo siguiente:

¿De dónde obtiene los ojos que os espían, si no es de vosotros? ¿Cómo tiene tantas manos para golpearos, si no le prestáis las vuestras? Los pies con los que pisotea las poblaciones, ¿no son los vuestros? ¿Tiene sobre vosotros algún poder que no provenga de vosotros mismos? ¿Cómo se atrevería a robaros, si no fuera porque se lo consentís? ¿Qué mal podría haceros si no encubrieseis al ladrón que os despoja, si no fuerais los cómplices del asesino que os mata y los traidores de vosotros mismos?³¹⁹

Más allá del sentido retórico o panfletario de su texto, La Boétie, en un gesto análogo a Pablo de Tarso, establece una relación entre las disposiciones (jurídicas, territoriales y administrativas) soberanas y la vida humana a la luz de la desobediencia o la resistencia, la cual, aspirando a tornar inoperante la potencia del mandato y la autoridad soberana, pretende, asimismo, suspender toda concesión del gobernado al gobernante.

En una conferencia en el año de 1848, justamente trescientos años después de la redacción del manuscrito de La Boétie y bajo el título *Los derechos y las obligaciones del individuo en relación con el gobierno*, Thoreau recupera el sintagma *desobediencia* para formular una respuesta a las preguntas: “¿hasta qué punto estamos obligados a obedecer al gobierno cuando sus leyes o medidas nos parecen

³¹⁹ Boétie, Étienne de La, *Op. Cit.*, p. 14.

injustas?”³²⁰ y ¿acaso un acto ilegal puede constituirse en la puerta que facilite el acceso a la justicia?

Thoreau, en su intento por restituir el sentido de la justicia en la vida de los gobernados cuyos cuerpos son reducidos a máquinas en el interior de la gran maquinaria estatal, exige que se reconozca el derecho a la revolución, el cual se caracteriza por “el derecho a resistirse al gobierno y negarle lealtad cuando su tiranía o su ineficacia sean desmesurados e insoportables”³²¹. Con Thoreau, podemos sostener que, si la justicia no es más el cumplimiento de la ley, entonces la justicia debe primar sobre la ley. Así, para Thoreau la justicia es el reconocimiento y el ejercicio de la libertad en el marco de una legalidad que apele por la abolición de la esclavitud. Por ello, si la ley “nos exige convertirnos en agentes de la injusticia para otros, entonces yo digo: incumplamos la ley. Transformemos nuestra vida en una fricción que detenga la maquinaria. En cualquier caso, cuidemos de no convertirnos en el instrumento de la misma injusticia que condenamos”³²². Thoreau nos recuerda que toda gran transformación tiene como punto de partida a una persona honesta (o ejemplar y modélica como Francisco), ya que “lo que importa no es que tan pequeño sea el comienzo; lo que se hace bien una vez, se hace para siempre”³²³.

Indispuesta al cumplimiento de aquellos mandatos que niegan la voluntad de vivir e imposibilitan el acceso a la justicia es la vida humana que, desde la

³²⁰ *Ibidem*, p. 7.

³²¹ *Ibidem*, p. 22.

³²² *Ibidem*, p. 31.

³²³ *Ibidem*, p. 33.

ejemplaridad, la debilidad y la indignación busca redeterminar el sentido de lo real. Si lo real encarnado en las víctimas es el dolor, negar el dolor no sólo supondrá la negación de lo real, sino que, además generará las condiciones que posibiliten la transformación del presente. Identificar tales condiciones que hagan empíricamente posible la transformación de lo real, ineludiblemente nos exige pensar situadamente y remitirnos al pasado para “extraer y arrancar por la fuerza de su contexto histórico aquello que me interesa para volver a darle vida y hacerlo obrar en el presente”³²⁴.

Tras considerar como punto de partida algunas parábolas que nos ofrecen ciertas narrativas bíblicas en torno a la relación de la vida humana con la ley, aunado al señalamiento de la ejemplar forma de vida de Francisco, la cual coincide sin restos con la regla (de vida), más la crítica moderna a la ley realizada por La Boétie y Thoreau, respectivamente, a continuación, proseguiremos a señalar la indisposición ante la ley como indisposición a la reproducción cultural colonial que Bolívar Echeverría³²⁵ definió como *ethos* barroco.

Considerado más como una categoría perteneciente a la historia de la cultura que como un concepto relativo a la historia del arte y la literatura, el *ethos* barroco representa la inaceptabilidad y ajenidad que sostiene la vida humana en el mundo contemporáneo con los dispositivos del capitalismo. Dicho de otro modo, ante un sistema de dominación múltiple que produce contradicciones, el *ethos* barroco es un modelo a través del cual la resistencia y la supervivencia al capitalismo se constituyen en una fuente para la creatividad y la transformación del presente.

³²⁴ Agamben, Giorgio, *Autorretrato en el estudio*, Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2018, p. 83.

³²⁵ Cf., *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, Ed. UNAM/El Equilibrista, 1994.

El *ethos* barroco, más que definir a un conjunto de estilos artísticos y literarios post-renacentistas, es un término que empleó Echeverría para describir la resistencia cultural que pueblos y comunidades indígenas mantuvieron entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVIII contra los procesos de colonización en América. En este sentido, la resistencia cultural indígena suspende temporalmente el orden de las cosas, instaurando así, el *tiempo de la interrupción*. Para Boaventura de Sousa Santos, la interrupción “provoca deslumbramiento y novedad, e impide el cierre y la consumación. De aquí surge el carácter inacabado y abierto de la sociabilidad barroca. La capacidad de deslumbramiento, sorpresa y novedad es la energía que facilita una lucha en pos de una aspiración tanto más convincente cuanto nunca podría cumplirse en su plenitud”³²⁶.

El tiempo de la interrupción en el colonialismo americano fue el tiempo en el que se formularon estrategias de sobrevivencia, tales como el mestizaje y la singular apropiación indígena de lo barroco. Mediante estos recursos, aunado a otros, se buscó hacer vivible lo invivable. Sin embargo, en el presente y ante el imperio del capitalismo, resulta necesario actualizar la potencia del *ethos* barroco para tornar indispueta la vida humana frente a las disposiciones culturales que niegan la vida. El *ethos* barroco, además de ser extremista, lúdico y subversivo, representa “la base de una forma de subjetividad y sociabilidad capaz e interesada en confrontar las formas hegemónicas” que continúan disponiendo o colonizando la vida humana.

³²⁶ Sousa, Santos, Boaventura de, *Construyendo las epistemologías del sur*, Antología esencial Vol. I, Buenos Aires, Ed. CLACSO, 2018, p. 500.

El *ethos* barroco, como indisposición a la reproducción cultural hegemónica, sienta un precedente que, aunado a otras formulaciones teóricas (tales como la teoría de la dependencia, la teología y la filosofía de la liberación, la pedagogía y la estética del oprimido, el movimiento de crítica jurídica y el realismo criminológico marginal) motivarán la emergencia de las teorías de la colonialidad (tematizadas en el capítulo II) y el giro descolonial. Sobre este último ahondaremos a continuación.

3. El giro descolonial

Popularizada por Richard Rorty³²⁷, la expresión *giro lingüístico*, de la que procede el término giro descolonial, refiere al carácter preponderante del lenguaje en la estructuración del pensamiento. Es decir, la primacía históricamente atribuible a la razón sobre el lenguaje es revirada para que sea ahora la indisposición del lenguaje frente a la razón lo que constituya otro modo de acceso a lo real. En este sentido, el giro descolonial o descolonizador emerge como una necesidad ética y política que aspira a transformar la relación entre el lenguaje, el pensamiento y el actuar humano. El punto de partida de esta formulación teórica descansa en las relaciones históricas de sometimiento y subjetivación de las que han sido objeto los vivientes en el sur-global, cuyas formas de vida continúan siendo administradas por dispositivos de herencia colonial.

Tras señalar la operatividad de algunos dispositivos de la colonialidad³²⁸, el giro descolonizador busca resignificar el lenguaje, dislocar las relaciones sociales signadas por el colonialismo, el patriarcalismo y el capitalismo, así como restituir el

³²⁷ Cf., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Ed. Cátedra, 2001.

³²⁸ Cf., Capítulo II.

uso de los objetos. Así, las posibilidades empíricas para la realización práctica del giro dependerán de los resultados de la gigantomaquia que, a nivel ontológico, epistemológico, lingüístico y práctico, en estos momentos están librando quienes aspiran a eternizar del presente y quienes plantean una radical transformación.

El giro descolonizador es un proyecto crítico de la modernidad y la posmodernidad euro-norteamericana desde el cual, las víctimas del colonialismo, del patriarcalismo y del capitalismo, respectivamente, mediante la previa afirmación de la histórica victimización de la que han sido objeto buscan la negación de aquello que sus victimarios les han negado.

Desarrollado originalmente por Nelson Torres Maldonado, el giro descolonizador emerge como un giro epistemológico que busca integrar el conocimiento de los otros, en tanto víctimas, condenados o subalternos, para la comprensión y transformación del presente. Por ello, el giro descolonizador requiere estar presente no sólo en el campo de las ciencias sociales y las humanidades, sino también en el interior de instituciones económicas, políticas, jurídicas y culturales, entre otras. Para Torres Maldonado, el giro descolonial dirige su análisis “a la percepción de que las formas de poder modernas han producido y ocultado la creación de tecnologías de la muerte que afectan de forma diferencial a distintas comunidades y sujetos”³²⁹. Es decir, históricamente las distintas comunidades políticas que integran el sur-global han sido subjetivadas y sometidas por los dispositivos de herencia colonial de diversas maneras y con diferentes intensidades.

³²⁹ Maldonado, Torres, Nelson, “La descolonización y el giro des-colonial” en *Revista Tabula Rasa*, núm. 9, Bogotá, Ed. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2008, p. 66.

Además, el giro “se refiere al reconocimiento de que las formas de poder coloniales son múltiples, y que tanto los conocimientos como la experiencia vivida de los sujetos que más han estado marcados por el proyecto de muerte y deshumanización modernos son altamente relevantes para entender las formas modernas de poder y para proveer alternativas a las mismas”³³⁰. Por lo que, en su sentido más general, el giro descolonial “busca poner en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer”³³¹.

El giro descolonizador emerge no tanto del asombro que transmuta lo familiar en extraño, sino del horror que representa la familiarización de todo aquello que niega la voluntad de vivir de una comunidad política. En este sentido, el horror aunado a la debilidad y la indignación son los elementos que constituyen otro modo de ser, el cual, antes de ir a las cosas mismas, aspira a descolonizar su subjetividad.

Para Walter Mignolo³³², las primeras manifestaciones del giro descolonizador las encontramos a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII en las críticas, descripciones y relatos que Felipe Guamán Poma de Ayala realizó sobre la

³³⁰ *Idem.*

³³¹ *Idem.*

³³² Cf., “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Ed. IESCO, 2007.

colonización del *Tawantinsuyu*³³³. En su obra intitulada *Nueva Corónica y Buen Gobierno*³³⁴, Guamán Poma redacta una crónica dirigida al rey de España Felipe III para darle a conocer las características del mundo andino (tras la destrucción de la administración y el sistema de gobierno inca), así como “el modo de remediar los defectos del gobierno español en el Perú”³³⁵.

Tras proporcionar detalles sobre la administración inca local como resultado de sus andanzas por el Perú, Guamán Poma propone redefinir la *praxis* político-económica colonial desde el horizonte de la cosmovisión quechua. Ya que, por una parte, él propone la reinstitucionalización de la *sapsi*, es decir, la cosa común, la labor común o la obra en comunidad, con lo cual “indica una característica antigua y central de la economía andina, en clara oposición con los derechos de propiedad vigentes en el sistema de encomienda de la sociedad colonial”³³⁶. Por otro lado, Guamán Poma, basándose en principios andinos, propone una política de distribución y medidas de protección para los expoliados o explotados en las minas. De este modo, “solo con el retorno a estas formas, opina el autor, la extinción de la población andina podría ser evitada, asegurando calma y paz en el territorio colonial y, con eso, el reconocimiento y las ganancias de la Corona real española”³³⁷.

³³³ En quechua es el nombre de la unión de las cuatro provincias o territorios que gobernaron los incas entre los siglos XV y XVI. El tawantinsuyu se extendió por Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, así como por el norte de Chile y Argentina.

³³⁴ Cf., <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=idp23904>

³³⁵ Moscovich, Viviana, “Guaman Poma de Ayala, ¿Testigo de la administración imperial en el Cuzco y las provincias?”, en Husson, J. P., *La memoria del mundo inca. Guaman Poma y la escritura de la nueva corónica*, Lima, ed. PUCP, 2016, p. 247.

³³⁶ Fritz, Sabine, “Guamán poma de Ayala como traductor indígena de textos culturales: la nueva corónica y el buen gobierno (c. 1615)”, en *Revista Fronteras de la Historia*, N° 10, Bogotá, Ed. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005, p. 103.

³³⁷ *Idem*.

Mediante su crónica y aprovechando su ascendencia *tupaq*, Guamán Poma intentó persuadir a Felipe III para que le permitiera gobernar el territorio andino. Sin embargo, pese a su esfuerzo fallido por gobernar los Andes, el autor de la *corónica*, recurriendo a su experiencia y su memoria, formuló una *crítica en español* al sistema de dominación colonial desde su condición de amerindio quechua. Si bien sus formulaciones quedaron aprisionadas en la colonialidad del saber, Guamán Poma sentó las bases de un giro epistemológico cuyas consecuencias siguen pendientes de calcularse.

La dimensión epistemológica del giro des-colonial representa el preámbulo para la transformación tanto a nivel práctico como a nivel político de la relación entre los vivientes y las cosas, así como entre la vida humana y el poder soberano. En el siglo XXI asistimos a nuevas formas de colonialismo y exterminio de la vida que ya no necesitan más de aquellas narrativas que en otras épocas enarbolaban los proyectos de conquista. La directriz colonial del siglo XXI ya no necesita más de los discursos evangelizadores y las prácticas civilizatorias al estilo de los siglos XVI y XVII; ya no requiere más discurrir sobre las exigencias inexcusables de la industrialización como en los siglos XVIII y XIX y; ya no induce más las tesis desarrollistas como lo hizo durante el siglo XX. Ahora la consigna colonial es *democracia o muerte*, tal y como sucedió en las invasiones norteamericanas contra Afganistán (2001) e Irak (2003), así como en el asedio de Estados Unidos y otras potencias militares-coloniales para definir los resultados de la guerra en Siria que inició en 2011. Sin embargo, cuando el discurso de la democracia resulta innecesario o insuficiente para garantizar la dominación colonial, siempre habrá

lugar para la implementación de políticas que favorezcan el exterminio. La *Nakba*³³⁸ palestina y la guerra en Yemen (2015) ejemplifican esto último.

4. Nota final

En la medida en que los vivientes transformemos las instituciones, así como la manera de relacionarnos con los objetos y con los otros en el espacio que socialmente producimos, será posible transformar asimismo nuestra subjetividad colonizada. Por ello, siguiendo a Achille Mbembe³³⁹ en su análisis sobre la era digital, cuando alguien cambia el valor, la apreciación o percepción de los objetos, en un sentido general, él o ella también está cambiando. De este modo, los objetos reparados o transformados están creando nuevos seres humanos.

³³⁸ Es un término árabe que significa catástrofe. La Nakba es el exilio al que se vieron forzados los palestinos como resultado de la fundación del Estado de Israel en 1948. No obstante, actualmente la Nakba continúa operando en Gaza como resultado de la violencia política israelí contra los palestinos (Cf., Saadi, Ahmad, H. y Abu-Lughod, Lila (Eds.), *Nakba. Palestina, 1948, y los reclamos de la memoria*, Buenos Aires, Ed. Canaán, 2017).

³³⁹ Cf., "The digital age erases the divide between humans and objects", en *Mail & Guardian*, 06/01/2017, <https://mg.co.za/article/2017-01-06-00-the-digital-age-erases-the-divide-between-humans-and-objects>

CONCLUSIONES

Tras dimensionar arqueológicamente la relación que sostiene la vida humana con el poder soberano a partir de la signatura *disposición* y después de tematizar la relación *vida humana-poder soberano* desde el horizonte de la colonialidad, así como desde el *estado de excepción*, indagando en aquellas producciones políticas que se indisponen, dislocan o transforman la relación entre el soberano y el resto de vivientes, podemos concluir lo siguiente:

- 1) Partiendo de su raíz gramatical, una vida dispuesta es aquella vida que sirve para algo y para alguien. Dispuesta es esa potencia de la vida para transformar el orden de las cosas y también, por contrario que parezca, dispuesta es la vida reducida a objetualidad. En sentido político, dispuesta es la potencia de una vida cualificada para actuar en la πόλις (polis) y, asimismo, para ser aprehendida por una decisión, mandato, orden o disposición soberana. El carácter dispuesto de la vida, lejos de ser aporético o paradójico, representa más bien bipolaridad, tensión y ambivalencia.
- 2) Una vida dispuesta, considerando el significado del prefijo dis (δυσ), es una vida puesta en desgracia o en dificultades, sufriente o doliente, que soporta agravios o privaciones y que también revela, siguiendo la otra significación del prefijo dis (διά [διά]), separación, diferenciación o terminación.
- 3) Tras identificar su carácter polisémico, se analizó el término *disposición*, considerando tres de sus significados: *ordenamiento* o mandato, *administración* y *ordenación*. Respecto al primero de sus significados, sostenemos que los mandatos (en tanto *logos no apofántico*) gobiernan la vida humana mediante la expresión de

una voluntad política que no sólo opera en la prohibición o en la imposición de obligaciones, sino que también se hace presente en los consejos y las sugerencias.

4) Otra de las significaciones del término disposición, aunada a la de mandato, es la de administración. La administración es el conjunto de normas, procedimientos, saberes, discursos, organismos o instituciones, etc., cuyo fin consiste en gestionar, gobernar o mandar sobre la vida humana durante un periodo y en un lugar determinado. Es decir, la disposición como administración es *el conjunto de dispositivos que disponen de la ζωή (zoè) y la βίος (bíos)*. Disposición como administración es un término que Clemente de Alejandría acuñó con el nombre griego *oikonomía* para significar al gobierno salvífico del mundo y de la historia de los hombres. Ahora bien, la traducción en los escritos de los Padres latinos de esta palabra griega fue *Dispositio*.

5) El término latino *Dispositio* no sólo refiere a la administración divina de la vida de los hombres y las cosas, sino que también alude al orden, es decir, a la colocación o distribución de las partes en un todo. He aquí la tercera significación de disposición como ordenación. El gerenciamiento de la vida (más allá del abandono, el sometimiento o el control de los cuerpos), en su sentido último, plantea la constitución y el mantenimiento de un orden (*τάξις, táxis*).

6) A su vez, *Dispositio*, del que deriva el actual término dispositivo, asume sobre sí la referencia a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones cuyo fin es gestionar, gobernar, controlar y orientar en un sentido que se pretende útil, los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los vivientes.

7) Los dispositivos localizan, ordenan, administran o disponen de la vida humana mediante procesos de subjetivación, de-subjetivación y sometimiento. No obstante,

lo que hace posible que la vida humana como $\zeta\omega\eta$, es decir, como vida orgánica, quede dispuesta a los mandatos y a la administración del poder soberano es su constitución autopoietica. En este sentido, la *autopoiesis* es la *condición de existencia de los seres vivos en la continua organización y producción de sí mismos*. La autopoiesis consiste en la producción, reproducción, regulación y conservación de la propia vida. Por ello, Varela, en su esfuerzo por tematizar la vida, considera que la *autopoiesis* es, en *stricto sensu*, una teoría de la organización celular, una teoría que plantea la organización autónoma de lo vivo. En este sentido, es la organización, y no los componentes, lo que permite definir la vida de los seres.

8) El carácter autopoietico de la vida humana es la condición necesaria que hace posible, desde una perspectiva orgánica, que la vida sea objeto de disposición. Es decir, se dispone de una vida, a través de mandatos y otros dispositivos, a partir de que esta, biológicamente, busca reproducirse y conservarse. Así, la autopoiesis es la condición de posibilidad de todo viviente para que su vida porte la marca de la disponibilidad. De este modo, *Si el esclavo acepta una vida de condena antes que la muerte, no es solo por su voluntad de vivir, sino porque, además, su propia organización biológica se lo demanda*.

9) La disposición de la vida humana emergió en el sur-global a través de un conjunto de saberes, disciplinas, prácticas, procedimientos y discursos que podemos integrar bajo el término *colonialidad*. En este sentido, la colonialidad podemos definirla como un dispositivo, es decir, como una red cuyos nodos producen y reproducen la lógica cultural de dominación colonial más allá del colonialismo mismo. Así, los nodos de esta red recién empiezan a ser identificados y tematizados. Sin embargo, a partir de los años 90 del siglo pasado, los nodos que más han generado tanto interés

académico como denuncia social son los de la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser.

10) La administración y el ordenamiento de la vida colonizada y de la vida inscrita en la lógica cultural de la colonialidad podemos denominarla *colonialidad del ser*. La colonialidad del ser es un término que sentencia condenatoriamente a los habitantes del sur-global a vivir bajo el peso de una culpa o una deuda que supone la imposibilidad de existir auténticamente en razón del alienante sometimiento del que son objeto. La colonialidad del ser es la expresión de una vida de condena, la cual encierra violencia, explotación y exclusión, así como una aporía: ya que purgar una condena implica la ejecución de una decisión judicial, la cual recae sobre alguien que jurídicamente nunca ha sido juzgado. El punto de partida de la colonialidad del ser consiste en negar ontológicamente al colonizado o afirmarlo desde el horizonte político-epistémico del colonizador. Es decir, negar al colonizado significa negar su humanidad, su autonomía, su cultura e incluso sus facultades cognitivas, subjetivándolo y sometiéndolo a la lógica cultural del colonizador.

11) La colonialidad del poder es el eje que articuló las relaciones entre el *trabajo*, la *raza* y el *género* en el mundo colonial y que continúan ordenando las relaciones socio-raciales en el mundo contemporáneo. En este sentido, el trabajo, la raza y el género son los nodos a través de los cuales se estructura la malla de la colonialidad del poder.

12) La articulación entre el trabajo y la idea de raza fue lo que dio lugar a la emergencia del *trabajo racial* en el mundo colonial. La idea de raza determinó el acceso al tipo de trabajo a desempeñar, pero sobretodo, estructuró el ejercicio del poder político. De este modo, la estratificación socio-económica (laboral) y política

en las colonias novohispanas se fundamentó en la pureza de sangre (*casta*). Así, la naturalización de la disposición colonial en el siglo XVI se mantuvo con las *encomiendas* y se agudizó con el encumbramiento del *sistema de castas colonial o indiano* en el siglo XVIII.

13) El sistema colonial-capitalista en su dimensión patriarcal se reprodujo a partir de la disposición de los cuerpos y de la fuerza de trabajo de las mujeres indígenas. De esta manera, el ser mujer e indígena, en el interior de un sistema colonial, propició su infravaloración en términos ontológico-raciales, así como en términos económico-productivos. Si bien, el trabajo de las mujeres fue aprovechado por los colonizadores, este se consideró inferior y dispuesto a las decisiones masculinas. Por ello, a la división social y racial del trabajo, tematizada por Quijano, habrá que integrarle una división sexual del trabajo.

14) La colonialidad del saber es un dispositivo que administra u ordena el espacio y el tiempo de todas las culturas en un meta-relato, en el cual Europa ocupa la centralidad a nivel epistémico, pero también a nivel político, económico y cultural. Además, en el mundo colonial y contemporáneo, la violencia epistémica supedita los saberes y las prácticas de los grupos humanos que política, social y racialmente han sido infravalorados por la lógica cultural de la colonialidad. De esta manera, los saberes de los Otros se califican como falsos, supersticiosos, populares, infantiles, etc.

15) La colonialidad del poder, del saber y del ser son la expresión de un pensamiento crítico que busca tanto visibilizar como descolonizar la estructura de la disposición que actualmente impera en el sur-global. La vida de los subalternos en el sur-global es una vida cuyo modo más propio de estar en el mundo consiste

en estar siempre abierta, expuesta o dispuesta a que se haga con esta lo que cualquier voluntad soberana desee. Vidas dispuestas son aquellas vidas ordenadas (jurídica y territorialmente) y administradas por una voluntad política cuya potencia soberana se constituye por un poder ilimitado de muerte.

16) La colonialidad, capitalista y patriarcal, ha determinado el acceso al trabajo en función de la raza y el género; ha legitimado la estratificación social en razón de criterios económico- raciales; ha concedido primacía a ciertos saberes, y; ha reproducido mediante la cultura una estructura heredada por el colonialismo.

17) Aunado a lo anterior, también se tematizó la signatura disposición desde el campo político a partir de aquello que se aparta, se excluye o se sustrae de una regla o de una generalidad. Me refiero al término excepción. Si bien, una excepción es lo que se encuentra apartado, reservado o situado en la exterioridad de un precepto, no obstante, en nuestro tiempo, las excepciones se han constituido en el fundamento oculto que propician la disposición de la vida humana, dotándole, paradójicamente, de validez y eficacia a todo ordenamiento estatal.

18) Las disposiciones excepcionales de carácter soberano dan lugar a la emergencia de un auténtico Estado de excepción, el cual refiere a la suspensión de la aplicación ordinaria del derecho en un tiempo y en una localización determinada y, a diferencia del estado de sitio y la ley marcial que expresan una conexión con el estado de guerra, este opera mediante un proceso de ampliación de los poderes gubernamentales, particularmente los del poder ejecutivo para que este torne en común lo extraordinario.

18) La ampliación de poderes en el Estado de excepción, lejos de constituir a este en un Estado pleromático, es decir, en un Estado de plenos poderes, está

convirtiéndolo más bien en un Estado kenomático, en un Estado vacío de ordenamiento. En otras palabras, en el Estado de excepción la vida humana gira alrededor de un vacío jurídico ya que, por una parte, la observancia de la ley está careciendo de fuerza, y por otro lado se está gobernando a través de acciones y decisiones donde se ejerce la fuerza, pero no la ley.

19) El vacío jurídico se observa con claridad en los decretos (actos administrativos) del poder ejecutivo que sin ser ley (puesto que la creación de la ley es una facultad del poder legislativo) aspiran a tener fuerza de ley. El sintagma fuerza de ley, tematizado ampliamente por Jacques Derrida, expresa la ficción de aquellas decisiones gubernamentales, que sin ser ley o yendo en contra de esta, aspiran a tener su misma fuerza. De ahí que todos los actos y decisiones de la administración pública que aspiren a tener fuerza de ley sin ser ley quedarán reducidas a la mera fuerza (fuerza de ley sin ley).

20) Anular los mecanismos constitucionales para el control del poder político, suspender indefinidamente el ejercicio de derechos subjetivos fundamentales o suprimir instituciones, procedimientos e instrumentos para la protección de derechos reconocidos constitucionalmente son algunos de los rasgos dominantes que integran a las instituciones de la excepción soberana. Además, prácticas y normas excepcionales, como las antes referidas, están produciendo vidas dispuestas a un máximo de indeterminación política, jurídica y cultural. Con lo cual, el primado de la vida biológica ($\zeta\omega\eta$), sobre la vida cualificada ($\beta\iota\omicron\varsigma$), se afianza una vez más.

21) Así, disponiendo de la vida humana tanto en el norte-global como en el sur-global e instituido en regímenes políticos que protegen sus democracias decretando

Estado de emergencia, Estado de sitio, Estado de alarma o Ley marcial, el Estado de excepción es un paradigma de gobierno que, situado en el umbral de indistinción entre nomos y anomia, ha puesto en entredicho los conceptos mismos de Estado y de derecho. De ahí que no sea posible, por ahora, retornar a un Estado de derecho.

22) La vida o la regla o, mejor aún, *la vida antes que la regla* es el principio ético-político mediante el cual se aspira a transformar la relación del poder soberano con la vida humana en nuestro tiempo. Transformar la disposición soberana en indisposición de los vivientes para cumplir con los ordenamientos que niegan la voluntad de vivir es la tarea política que cualquier ciudadano devenido en víctima o *vida dispuesta* debe hacer cumplir.

23) Los mandatos al absolutizarse, al tornarse auto-referentes, instituyen las formas por medio de las cuales la voluntad de vivir de una comunidad política es negada. Lo cual, además de generar la pérdida de eficacia, validez y legitimidad de la ley, impide la reproducción de la vida social. Una relación entre el poder soberano y la vida humana cimentada en mandatos, instituciones y actos administrativos necróticos producen la necesidad de transformar el orden de lo político (y de lo económico) desde una posición crítica, es decir, desde la postura de las víctimas o vidas dispuestas.

24) La indisposición de las víctimas puede generar una crisis que motive la suspensión del derecho en su sentido excepcional, y es en la crisis y por la crisis donde una apertura ontológica posibilitará que las víctimas establezcan su propio proyecto político, sentando así, las bases de un nuevo ordenamiento (jurídico e incluso territorial) y una inédita administración de la vida.

25) Las víctimas, al negar la ley o tornarse indispuestas a cumplir con esta, pretenderán reconstruir por sí mismas el sentido de lo político desde la dominación y la exclusión. Inmersas en una temporalidad que no es la cotidiana, las víctimas en su lucha por la salvación, la liberación o la transformación de un sistema de dominación vivirán en un tiempo presente caracterizado por el peligro y la debilidad. Así, una vida dispuesta vive *como si no* viviera, y lejos de transformar su relación con los otros y con los objetos, bien puede encontrarse antes con la muerte. La metafísica del *como si no* permeará la vida del resto sufriente, mientras la transformación no se concrete.

26) La corporalidad sufriente de la víctima (como negación de su voluntad de vivir) se ha convertido en el principio material que, democratizado en todas las corporalidades victimizadas, busca en cada instante la transformación de lo real. No obstante, será en el consenso donde las víctimas, politizando su dolor y su debilidad, decidirán como salvarse.

27) Indispuesta al cumplimiento de aquellos mandatos que niegan la voluntad de vivir e imposibilitan el acceso a la justicia es la vida humana que, desde la ejemplaridad, la debilidad y la indignación busca redeterminar el sentido de lo real. Si lo real encarnado en las víctimas es el dolor, negar el dolor no sólo supondrá la negación de lo real, sino que, además generará las condiciones que posibiliten la transformación del presente. Identificar tales condiciones que hagan empíricamente posible la transformación de lo real, ineludiblemente nos exige pensar situadamente y remitirnos al pasado para extraer y arrancar por la fuerza de su contexto histórico aquello que me interesa para volver a darle vida y hacerlo obrar en el presente.

28) En la medida en que los vivientes transformemos las instituciones, así como la manera de relacionarnos con los objetos y con los otros en el espacio que socialmente producimos, será posible transformar asimismo nuestra subjetividad. Por ello, siguiendo a Achille Mbembe en su análisis sobre la era digital, cuando alguien cambia el valor, la apreciación o percepción de los objetos, en un sentido general, él o ella también está cambiando. De este modo, los objetos reparados o transformados están creando nuevos seres humanos.

FUENTES DE CONSULTA

AA. VV., *Michel Foucault, Filósofo*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1990.

Abagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Ed. FCE, 1983.

Agamben, Giorgio, *Autorretrato en el estudio*, Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2018.

_____, *El tiempo que resta*, Madrid, Ed. Trotta, 2006.

_____, *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2010.

_____, *Homo Sacer II, 1, Estado de Excepción*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2010.

_____, *Homo Sacer II, 2, El Reino y la Gloria: Por una genealogía teológica y económica del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008.

_____, *Homo Sacer II, 3, El sacramento del lenguaje: Arqueología del juramento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2010.

_____, *Homo Sacer IV, 1, Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*, Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2013.

_____, *Medios sin fin. Notas sobre política*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2010.

_____, *Pilato y Jesús*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2014.

- _____, *¿Qué es un dispositivo?*, Barcelona, Ed. Anagrama, 2015.
- _____, *Signatura Rerum: sobre el método*, Barcelona, Ed. Anagrama, 2010.
- _____, *Teología y Lenguaje*, Buenos Aires, Ed. Las cuarenta, 2012.
- Aguirre, Arturo (coord.), *Tres estudios sobre el exilio. Condición humana, experiencia histórica y significación política*, México-Madrid, Ed. EDAF-BUAP, 2014.
- Alarcón, Cabrera, Carlos, "Las lógicas deónticas de Georg H. von Wright", *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho* N° 26, Alicante, Ed. Universidad de Alicante, 2003.
- _____, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Ed. Gredos, 2003.
- _____, *Metafísica*, Madrid, Ed. Gredos, 2000.
- _____, *Política*, Madrid, Ed. Gredos, 2000.
- Banerjee, S.B., "Necrocapitalism" en *Organization Studies*, 29 (12), diciembre 2008.
- Benjamin, Walter, *Discursos Interrumpidos I*, Buenos Aires, Ed. Taurus, 1989
- Bernal, Martin, *Atenea Negra*, Barcelona, Ed. Crítica, 1993.
- _____, *Black Athena writes back. Martin Bernal responds to his critics*, Durham, Ed. Duke University, 2001.
- Blanco, García, Vicente, *Diccionario Latino-Español Español-Latino*, Madrid, Ed. Aguilar, 1968.

- Boétie, Étienne de La, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, México, Ed. Aldus, 2001.
- Bohórquez, Carmen, et al (Editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*, México, Ed. Siglo XXI, 2011.
- Bolívar, Simón, *Carta de Jamaica*, Venezuela, Ed. Archivo General de la Nación, 2015.
- Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Ed. Herder, 2012.
- Calloni, Stella, *Operación Cóndor, Pacto criminal*, Caracas, Ed. El perro y la rana, 2016.
- Castro-Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Ed. IESCO, 2007.
- Castro, Morales, Efraín, "Los cuadros de castas de la Nueva España", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft, Gesellschaft Lateinamerikas*, 20, Hamburg University Press, 1983, pp. 671-690.
- Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo (fragmento)*, en Cuadernos de Cultura Latinoamericana N° 54, México, UNAM, 1979.
- Cox, Oliver, *Race, Caste and Class*, New York, Ed. Monthly Review, 1948.

- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2010.
- Derrida, Jacques, *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Ed. Tecnos, 2008.
- Dinges, John, *Operación Cóndor: Una década de terrorismo internacional en el Cono Sur*, Chile, Ediciones B, 2004.
- Duchrow, Ulrich y Hinkelammert, Franz, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José, Ed. DEI, 2003.
- Dussel, Enrique, *1492, El encubrimiento del otro*, La Paz, Ed. Plural/UMSA, 1994.
- _____, *20 Tesis de Política*, México, Ed. Siglo XXI, 2006.
- _____, *Filosofía de la Liberación*, México, Ed. FCE, 2011.
- _____, *Filosofías del Sur*, México, Ed. Akal, 2015.
- _____, *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1993.
- _____, *Política de la Liberación*, T. I., Madrid, Ed. Trotta, 2007.
- Eagleton, Terry, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid, Ed. Cátedra, 1998.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, Ed. UNAM/EI Equilibrista, 1994.
- Esposito, Roberto, *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2011.

Fabelo, Corzo, José Ramón, “La colonialidad del poder y la lógica del capital”, en *Perspectiva*, Cajamarca, 14(16), 2013.

Fabelo, Corzo, José Ramón, *Los valores y sus desafíos actuales*, Lima, Ed. Educap/EPLA, 2007.

Fanon, Frantz, *Los Condenados de la Tierra*, México, Ed. FCE, 2014.

_____, *Pour la révolution Africaine. Écrits politics*, Paris, Ed. La Découverte, 2001.

Ferrater, Mora, José, *Diccionario de filosofía, T. II*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965.

Foucault, Michel, *Genealogía del Racismo*, La Plata, Ed. Altamira, 1996.

_____, *Historia de la sexualidad, Vol. I*, México, Ed. Siglo XXI, 2011.

_____, *La arqueología del saber*, México, Ed. Siglo XXI, 1984.

_____, *Saber y Verdad*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1984.

_____, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Ed. Siglo XXI, 1985.

Fritz, Sabine, “Guamán poma de Ayala como traductor indígena de textos culturales: la nueva corónica y el buen gobierno (c. 1615)”, en *Revista Fronteras de la Historia*, N° 10, Bogotá, Ed. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.

Garzón Real, Baltasar, *Operación Cóndor. 40 años después*, Buenos Aires, Ed. Centro Internacional para la Promoción de los Derechos Humanos Categoría II UNESCO, 2016.

Ginés de Sepúlveda, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Ed. FCE, 1967.

González, Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, México, Ed. Ed. Siglo XXI, 1987.

Guamán Poma de Ayala, Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, México, Ed. Siglo XXI, 2006.

Hardt, Michael y Negri Antonio, *Declaración*, Madrid, Ed. Akal, 2012.

Heidegger, Martin, *Nietzsche, T. I.*, Barcelona, Ed. Destino, 2000.

Hinkelammert, Franz, *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*, San José, Ed. Dei, 1991.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, la forma y el poder de una república eclesiástica y civil*, México, Ed. FCE, 2012.

Hobsbawn, Eric, *Historia del Siglo XX*, Buenos Aires, Ed. Critica, 1999.

Hobson, John, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge, Ed. Cambridge University, 2004.

Homero, *La Ilíada*, Madrid, Ed. Gredos, 2000.

_____, *La Odisea*, Madrid, Ed. Gredos, 2000.

Husson, J. P., *La memoria del mundo inca. Guaman Poma y la escritura de la nueva corónica*, Lima, ed. PUCP, 2016.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Ed. Tecnos, 2004.

_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, San Juan, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, 2007.

_____, *La metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ed. Altaya, 1993.

Kelley, Robin, “¿Qué entendía Cedric Robinson por Capitalismo Racial?”, en *Colectivo Insurgencia Magisterial, Repositorio de Noticias, Análisis para la Acción Ciudadana y Periodismo de investigación*, 07/02/2017.

Lander, Edgardo, “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes” en *Revista Estudios Latinoamericanos*, UNAM, México, Nueva Época, años VI y VII, núm. 12-13, julio-diciembre de 1999/ enero-junio del 2000.

Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos aires, ED. CLACSO, 2000.

Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Medellín, Ed. Universidad de Antioquía, 2011.

Lefebvre, Henry, *La producción del espacio*, Madrid, Ed. Capitán Swing, 2013.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2006.

Lewis, C. T. y Short, C., *Latin Dictionary*, New York, Ed. Harper & Brothers 1891.

Lugones, María, “Colonialidad y Género” en *Tabula Rasa*, Bogotá, N° 9, julio-diciembre, 2008, pp. 73-101.

Luhmann, Niklas, *Sistemas Sociales*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1984.

Madriz Franco, Rebeca y Delgado J., Luis, “Colonialidad del poder, patriarcado y heteronormatividad en América Latina”, en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Caracas, Vol. 19/N° 42, enero-junio, 2014.

Maldonado-Torres, Nelson, “La descolonización y el giro des-colonial” en *Revista Tabula Rasa*, núm. 9, Bogotá, Ed. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2008.

Margadant, Guillermo, F., *Derecho Romano*, México, Ed. Esfinge, 2001.

Martínez, Castilla, Santiago, “Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa en la conquista de América” en *Pensamiento y Cultura* 9(1), Bogotá, Ed. Universidad de la Sabana, 2006.

Marx, Karl, *El Capital*, T. I, México, Ed. FCE, 1973.

_____, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, T. I., México, Ed. Siglo XXI, 1987.

Massey, Doreen, “Concepts of space and power in theory and in political practice” en *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, Universitat Autònoma de Barcelona N° 55, 2009.

_____, *For Space*, California, Ed. Sage, 2008.

_____, "Power-geometry and a progressive sense of place" in Bird, J.; Curtis, B.; Putnam, T.; Robertson, G.; Tickner, L. (Eds.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, London, Ed. Routledge, 1993.

Maturana, R., Humberto y Varela, G., Francisco, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1994.

Mbembe, Achille, *Necropolítica*, Tenerife, Ed. Melusina, 2011.

_____, "The digital age erases the divide between humans and objects", en *Mail & Guardian*, 06/01/2017.

Memmi, Albert, *Retrato del colonizado*, Temuco, Ed. Wallmapuwen, 1957.

Mentxaka, Rosa, *Introducción histórica al Derecho Romano*, Bilbao, Ed. Universidad de Deusto, 2007.

Menzies, Gavin, *1421, El año que China descubrió el mundo*, México, Ed. Debolsillo, 2006.

_____, *1434, El año en que una flota china llegó a Italia e inició el renacimiento*, México, Ed. Debolsillo, 2010.

Mignolo, Walter, *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ed. Akal, 2003.

Mignolo, Walter y Gómez, Pedro, P., *Estéticas Decoloniales*, Bogotá, Ed. Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.

Ministerio de Educación de la Nación Argentina, *Pensar la dictadura: terrorismo de Estado en Argentina*, Buenos Aires, Ed. Ministerio de Educación de la Nación Argentina, 2010.

Moliner, María, *Diccionario del uso del español*, T. I., Madrid, Ed. Gredos, 1991.

Murray, Alex y Whyte Jessica, *The Agamben Dictionary*, Edinburgh, Ed. Edinburgh University, 2011.

Negri, Antonio, *Job: la fuerza del esclavo*, Colección Espacios del Saber N° 39, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Madrid, Ed. EDAF, 2006.

Nkrumah, Kwame, *Neocolonialismo, la última etapa del imperialismo*, México, Ed. Siglo XXI, 1966.

Perlroth, Nicole y Ahmed, Azam, "Using Texts as Lures, Government Spyware Targets Mexican Journalists and Their Families" en *The New York Times*, 19/06/2017.

Petit, Eugene, *Tratado Elemental de Derecho Romano*, Editora Nacional, México, 1966.

Pulido, Tirado, Genara, "Violencia epistémica y descolonización del conocimiento", en *Sociocriticism*, Universidad de Granada, Granada, Vol. 24, número 1 y 2, 2009

- Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Ed. CLACSO, 2000.
- _____, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en *Perú Indígena*, 13(29), Lima, 1992.
- _____, "Raza, etnia y nación en Mariátegui. Cuestiones abiertas", en Forgues, Roland (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Lima, Ed. Amauta, 1993.
- Robinson, Cedric, *Black Marxism*, North Carolina, Ed. The University of North Carolina, 2000.
- Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Ed. Cátedra, 2001.
- Rossiter, Clinton, *Constitutional dictatorship: crisis government in the modern democracies*, New Jersey, Princeton University Press, 1948.
- Saadi, Ahmad, H. y Abu-Lughod, Lila (Eds.), *Nakba. Palestina, 1948, y los reclamos de la memoria*, Buenos Aires, Ed. Canaán, 2017.
- Said, Edward, *Orientalismo*, Barcelona, Ed. Debolsillo, 2008.
- Santander, Jesús Rodolfo, "Acerca de la existencia del trabajador en las actuales condiciones laborales" en Xolocotzi, A., Gibu R., y Santander, R., (coords.), *La Fragilidad de la Política. Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos*, México, Ed. Aldus, 2015.
- Schmitt, Carl, *El Nomos de la tierra*, Buenos Aires, Ed. Struhart & Cia., 2005.

_____, *La dictadura*, Madrid, Ed. Alianza, 1985.

_____, *Teología política*, Madrid, Ed. Trotta, 2009.

Sebastián, Yarza, Florencio, *Diccionario Griego Español*, Barcelona, Ed. Sopena, 1945.

Sivak, Martín, *El asesinato de Juan José Torres: Banzer y el Mercosur de la muerte*, Buenos Aires, Ed. Colihue, 1997.

Spivak, Gayatri, “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, vol. 39, enero-diciembre, 2003.

Sousa, Santos, Boaventura de, *Construyendo las epistemologías del sur*, Antología esencial Vol. I, Buenos Aires, Ed. CLACSO, 2018.

_____, *Refundación del Estado en América Latina*, Lima, Ed. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

Subirats, Eduardo, *Deconstrucciones hispánicas*, México, Ed. Edf, 2014.

Thoreau, Henry, David, *Desobediencia civil*, México, Ed. Tumbona, 2012.

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso, Libros III y IV*, Madrid, Ed. Gredos, 2000.

Uzín, Olleros, Angelina, *El ‘no lugar’ en la desaparición forzada de personas. Relatos de Filosofía, ética y política*, Saarbrücken, Editorial Academia Española, 2013.

Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, México, Ed. Paidós, 2016.

Velásquez Rivera, Édgar de Jesús, “Historia de la Doctrina de la seguridad Nacional” en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, N° 9, enero-abril, 2002.

Viñas, Antonio, *Instituciones políticas y sociales de Roma: Monarquía y República*, Madrid, Ed. Dykinson, 2007.

Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México, Ed. FCE, 1978.

Ordenamientos

España

Constitución de Cádiz, 19 de marzo de 1812.

Constitución Española, 29 de diciembre de 1978.

Ley Orgánica 4/1981, de 1 de junio, de los estados de alarma, excepción y sitio.

Estados Unidos

Constitución de los Estados Unidos de América, 17 de septiembre de 1787.

USA PATRIOT Act: Preserving Life and Liberty, 26 de octubre de 2001.

President Military Order, 13 de noviembre de 2001.

USA FREEDOM Act, 02 de junio de 2015.

México

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 05 de febrero de 1917.

Ley de Seguridad Interior, 21 de diciembre de 2017.

Otras

Constitución Francesa, 04 de octubre de 1958

Constitución de la Nación Argentina, 01 de mayo de 1853.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, 20 de diciembre de 1999.

Constitución de la República del Ecuador 2008, 20 de octubre de 2008.

Constitución de la Republica de el Salvador, 20 de diciembre de 1983.

Constitución de la República de Paraguay, 20 de junio de 1992.

Constitución de la República Dominicana, 26 de enero de 2010.

Constitución de la República Oriental del Uruguay, 15 de febrero de 1967.

Constitución Política de Bolivia, 7 de febrero de 2009.

Constitución Política de Colombia de 1991, 4 de julio de 1991.

Constitución Política de la República de Chile, 21 de octubre de 1980.

Constitución Política de la Republica de Nicaragua, 30 de abril de 1987.

Constitución Política de la República Federativa de Brasil, 05 de octubre de 1988.

Constitución Política de la Republica de Honduras de 1982, 11 de enero de 1982.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 05 de febrero de 1917.

Constitución Política del Perú de 1993, 29 de diciembre de 1993.

Ley de Orden Publico de Guatemala, 09 de diciembre de 1965.

Ley Fundamental de la República Federal de Alemania, 23 de mayo de 1949.

Sitios web

<https://www.comitecerezo.org>

<https://consciousawarenessforall.wordpress.com>

<http://www.diariolaprimeraperu.com>

<http://www.fisica.unam.mx>

<http://hchr.org.mx>

<https://www.humanrightstulip.nl/>

<http://www.ifj.org>

<http://insurgenciamagisterial.com>

<http://www.kb.dk>

<http://www.lrc.salemstate.edu/>

<https://mg.co.za/>

<https://mundo.sputniknews.com>

<http://www.rebellion.org>

<http://www.rae.es/>

<http://secretariadoejecutivo.gob.mx/index.php>

<http://www.unesco.org>

<http://www.virreinato.inah.gob.mx>