





Necropolítica

melusina [sic] propone al lector una serie de reflexiones concisas, contundentes y microcósmicas sobre los aspectos básicos de la condición contemporánea.

Otros títulos de la colección:

Destellos en el agua
Gabriel Villota Toyos

Terrorismo en los Balcanes
Albert Londres

Vida y opiniones de Juan Mal-herido
Alberto Olmos (ed.)

El arte de vivir del esfuerzo ajeno
Iván Cosos

Toda una vida
Jan Zabrana

Introducción a la cultura china
Ernest Fenollosa

La gran utopía
Iñigo Bolinaga

Achille Mbembe

Necropolítica

seguido de

Sobre el gobierno privado indirecto

Traducción y edición
a cargo de
Elisabeth Falomir Archambault



melusina [sic]

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

© Presses de Sciences Po.

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

© Editorial Melusina, s.l., 2011

www.melusina.com

© De la traducción del francés: Elisabeth Falomir Archambault

Reservados todos los derechos de esta edición

Depósito legal: B-3.100-2011

ISBN-13: 978-84-96614-19-2

Impreso en España

Contenido

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



Necropolítica





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

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

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



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

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

2. M. Foucault, Op. cit.

El biopoder y la relación de enemistad

Tras hacer una lectura de la política como un trabajo de muerte, me ocupo ahora de la soberanía que defino como el derecho de matar. Para mi argumentación, enlazo la noción foucaultiana de biopoder con dos otros conceptos: el estado de excepción y el estado de sitio.³ Examinó las trayectorias a través de las cuales el estado de excepción y la relación de enemistad se han convertido en la base normativa del derecho de matar. En estas situaciones, el poder (que no es necesariamente un poder estatal) hace referencia continua e invoca la excepción, la urgencia y una noción «ficcionalizada» del enemigo. Trabaja también para producir esta misma excepción, urgencia y enemigos ficcionalizados. En otras palabras, ¿cuál es la relación entre lo político y la muerte en esos sistemas que no pueden funcionar más que en estado de emergencia?

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

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

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

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

4. M. Foucault, op. cit.

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

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

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

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

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

7. *Ibid.*, p. 10.

8. M. Foucault, *op. cit.*

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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