

Necropolítica (I)

ACHILLE MBEMBE :: 20/07/2020

El terror colonial se entremezcla más bien incesantemente con un imaginario colonialista de tierras salvajes y de muerte, y con ficciones que crean la ilusión de lo real

Extraído de: Mbembe, Achille (2011): Necropolítica y Sobre el gobierno privado indirecto, Editorial Melusina [2006], pp. 17-77.

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 constituyen, 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?

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 otros dos conceptos: el estado de excepción y el estado de sitio.[3] Examino 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 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 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 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 e 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, 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 modernidad y terror proviene de fuentes múltiples. Algunas son identificables en las prácticas políticas del Antiguo Régimen. Desde esta perspectiva, resulta crucial la tensión entre la pasión del público por la sangre y las nociones de justicia y venganza. Foucault muestra en *Vigilar y castigar* cómo la ejecución del presunto regicida Damiens dura varias horas principalmente para satisfacer a la multitud.[11] La larga procesión del condenado por las calles, antes de la ejecución, es muy conocida, al igual que la exhibición de las partes del cuerpo -- ritual que se convirtió en un elemento habitual de la violencia popular -- y la presentación de la cabeza cortada en el extremo de una estaca. En Francia, la invención de la guillotina marcó una nueva etapa en la «democratización» de los medios de disponer de la vida de los enemigos 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 solo 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 «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 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

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

Todo relato histórico sobre la emergencia del terror moderno debe tener en cuenta la esclavitud, que puede considerarse como una de las primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica.

En ciertos aspectos, la propia estructura del sistema de plantación y sus consecuencias traducen la figura emblemática y paradójica del estado de excepción.[17] Una figura aquí paradójica por dos razones: en primer lugar, en el contexto de la plantación, la humanidad del esclavo aparece como la sombra personificada.

La condición del esclavo es, por tanto, el resultado de una triple pérdida: pérdida de un «hogar», pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su estatus político. Esta triple pérdida equivale a una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social (que es una expulsión fuera de la humanidad). En tanto que estructura político-jurídica, la plantación es, sin ninguna duda, el espacio en el que el esclavo pertenece al amo.

No podemos considerar que forma una comunidad por una sencilla razón: por definición, la comunidad implica el ejercicio del poder de la palabra y del pensamiento. Tal y como dice Paul Gilroy:

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

En tanto que instrumento de trabajo, el esclavo tiene un precio. En tanto que propiedad, tiene un valor. Su trabajo responde a una necesidad y es utilizado. El esclavo es, por tanto, mantenido con vida pero mutilado en un mundo espectral de horror, crueldad y desacralización intensos. Es manifiesto el transcurso violento de la vida de un esclavo si consideramos la disposición del capataz a actuar de forma cruel e inmoderada o el espectáculo de sufrimientos infligidos al cuerpo del esclavo.[19] La violencia se convierte

aquí en componente de las «maneras»,[20] como el hecho de azotar al esclavo o de quitarle la vida: un capricho o un acto puramente destructor que aspira a instigar el terror.[21]

La vida del esclavo es, en ciertos aspectos, una forma de muerte-en-la-vida. Como sugiere Susan Buck-Morss, la condición de esclavo produce una contradicción entre la libertad de propiedad y la libertad de la persona. Se establece una relación desigual a la vez que se afirma la desigualdad del poder sobre la vida.

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

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

Si las relaciones entre la vida y la muerte, las políticas de crueldad y los símbolos del sacrilegio son borrosas en el sistema de la plantación, resulta interesante constatar que es en las colonias y bajo el régimen del apartheid que hace su aparición un terror particular.[24]

La característica más original de esta formación de terror es la concatenación del biopoder, del estado de excepción y del estado de sitio. La raza es, de nuevo, determinante en este encadenamiento.[25] En la mayor parte de los casos, de hecho, la selección de razas, la prohibición de matrimonios mixtos, la esterilización forzosa e incluso el exterminio de los pueblos vencidos han sido probados por primera vez en el mundo colonial. Observamos aquí las primeras síntesis entre la masacre y la burocracia, esa encarnación de la racionalidad occidental.[26] Según Arendt, existe una relación entre el nacionalsocialismo y el imperialismo tradicional. La conquista colonial ha revelado un potencial de violencia antes desconocido. Vemos en la segunda guerra mundial la extensión a los pueblos «civilizados» de Europa de los métodos anteriormente reservados a los «salvajes».

Finalmente, poco importa que las tecnologías que han desembocado en el nazismo tengan su origen en la plantación y en la colonia o por el contrario -- es la tesis de Foucault -- que el nazismo y el estalinismo no hayan hecho más que ampliar mecanismos que ya existían en las formaciones sociales y políticas de Europa occidental (el sometimiento del cuerpo, las

reglamentaciones médicas, el darwinismo social, la eugenesia, las teorías médico-legales sobre la herencia, la degeneración y la raza).

Pero ello no quita que, en el pensamiento filosófico moderno, tanto como en la práctica y en el imaginario político europeo, la colonia representa el lugar en el que la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley (*ab legibus solutus*) y donde la «paz» suele tener el rostro de una «guerra sin fin».

Esta concepción corresponde a la definición de la soberanía propuesta por Carl Schmitt, al principio del siglo XX: el poder de decidir el estado de excepción. Para evaluar de manera adecuada la eficacia de la colonia como formación del terror, debemos llevar a cabo un desvío por el imaginario europeo cuando plantea la cuestión crucial de la domesticación de la guerra y la creación de un orden jurídico europeo (*ius publicum europaeum*). Dos principios claves fundan este orden: el primero postula la igualdad jurídica de todos los Estados. Esta igualdad se aplica especialmente al derecho de guerra (de tomar vidas). Este derecho de guerra significa dos cosas: por una parte, matar o acordar la paz se considera como una de las funciones principales de todo Estado. Esto va parejo con el reconocimiento del hecho de que ningún Estado puede pretender ejercer un derecho más allá de sus fronteras, a cambio de lo cual, el Estado no reconoce ninguna autoridad que le sea superior en el interior de sus fronteras. Por otro lado, el Estado emprende la tarea de «civilizar» las formas de asesinar y de atribuir objetivos racionales al acto mismo de matar.

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

En el mismo contexto, las colonias son parecidas a las fronteras. Son habitadas por «salvajes». Las colonias no se organizan bajo forma estatal; no han generado un mundo humano. Sus ejércitos no forman una entidad distintiva y sus guerras no se dan entre ejércitos regulares. No implican la movilización de los sujetos soberanos (ciudadanos) que se respetan mutuamente en tanto que enemigos. No establecen distinción entre combatientes y no combatientes o bien entre «enemigos» y «criminales».[28] Es, por tanto, imposible acordar la paz con ellos.

En resumen, las colonias son zonas en las que la guerra y el desorden, las figuras internas y externas de lo político, se tocan o se alternan unas con otras. Como

tales, las colonias son el lugar por excelencia en el que los controles y las garantías del orden judicial pueden ser suspendidos, donde la violencia del estado de excepción supuestamente opera al servicio de la «civilización».

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

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

El terror colonial se entremezcla más bien incesantemente con un imaginario colonialista de tierras salvajes y de muerte, y con ficciones que crean la ilusión de lo real.[30] La paz no constituye necesariamente la consecuencia natural de una guerra colonial. De hecho, la distinción entre guerra y paz no resulta pertinente. Las guerras coloniales se conciben como la expresión de una hostilidad absoluta, que coloca al conquistador frente a un enemigo absoluto.[31] Todas las manifestaciones de guerra y de hostilidad convertidas en marginales por el imaginario legal europeo encuentran en las colonias un lugar para emerger de nuevo.

Aquí, la ficción entre una distinción entre «fines de guerra» y «medios de guerra» se desmorona, al igual que la idea según la cual la guerra funciona como un enfrentamiento sometido a reglas, oponiéndose a la masacre pura, sin riesgo o justificación instrumental.

Sería trivial, por tanto, intentar resolver una de las irresolubles paradojas de la guerra, bien reflejada por Alexandre Kojève en su reinterpretación de *La fenomenología del espíritu* de Hegel: su carácter simultáneamente idealista y aparentemente inhumano.[32]

Notas:

[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. Consúltase, por ejemplo, *Sovereignty at the Millenium*, número especial, *Political Studies*, n° 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. Consúltase también Giorgio Agamben, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, 1999.

[2] M. Foucault. *Op. cit.*

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

[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 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] Ibidem. p. 10.

[8] M. Foucault. *Op. cit.*

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

[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.

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

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

[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.

[15] Stephen Louw. «In the Shadow of the Pharaons: 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*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 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 probleme 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.

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

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

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

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

[21] Ver F. Douglass. *Op. cit.*

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

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

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

[25] En *The Racial State* (Blackwell, 2002) David Theo Goldberg explica que desde el siglo XIX existen al menos dos tradiciones en concurrencia en la historia de la racionalización racial: el naturalismo (fundado sobre la idea de inferioridad) y el historicismo (fundado

sobre la idea de «inmadurez histórica» y por tanto de «educabilidad» de los autóctonos). En una comunicación privada (23 de agosto de 2002), defiende la idea según la cual estas dos tradiciones habrían desaparecido, pero de forma diferente, al entrar en contacto con las cuestiones de soberanía, de estado de excepción y de formas de necropoder. Según este punto de vista, el necropoder puede darse de distintas formas: bajo el terror de la muerte real, o bajo una forma más «condescendiente» cuyo resultado consiste en la destrucción de la cultura para «salvar al pueblo».

[26] H. Arendt. *Op. cit.*

[27] Etienne Balibar. «Prolégomenes a la souveraineté: La frontiere, l'Etat, le peuple». *Les temps modernes*, no. 160, noviembre de 2000. pp. 54-55.

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

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

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

[31] Sobre «el enemigo», ver «L'ennemi», *Raisons politiques*, número especial, n° 5, febrero de 2002.

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

La Tizza

<https://www.lahaine.org/mundo.php/necropolitica-i>