

## **Re-tejer las redes de lo común y de la politicidad en la necropolítica neoliberal**

MARIANA BELÉN CARRIZO

El presente texto retoma algunos de los interrogantes y desarrollos de mi línea de investigación actual<sup>7</sup>, la cual se enmarca, a su vez, en el Proyecto de Investigación titulado “Mal(estares) en la sociedad occidental: dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental”.

La pregunta inicial de la que emerge este texto es la siguiente: ¿qué formas asumen las estrategias de gobierno de los cuerpos y las poblaciones que despliega el capitalismo global, en el contexto del actual proceso de mundialización neoliberal? El objetivo principal que nos proponemos consiste, por tanto, en delinear un esbozo de respuesta a esta cuestión: en el primer apartado titulado “El neoliberalismo como marco de reactualización de estrategias

---

<sup>7</sup> Algunos tramos de lo aquí expuesto han sido motivo de tratamiento en ocasión del Primer Foro en Humanidades y Ciencias sociales de la Universidad Nacional del Comahue, “Perspectivas teóricas, paradigmas y miradas políticas sobre el saber y las disciplinas” desarrollado los días 12 y 13 de abril de 2018.

necropolíticas” caracterizaremos sucintamente al neoliberalismo, de la mano del planteo de Michel Foucault en *Nacimiento de la biopolítica* (2007) y de la idea de “Capitalismo Mundial Integrado” o “mundialización neoliberal” de Félix Guattari (2004). Partiendo de la breve presentación de una serie de fórmulas teóricas mediante las cuales diversxs pensadores contemporáneos<sup>8</sup> dan cuenta del escenario global actual, tales como “lógica de muerte” o “thanatología del siglo XXI” (Sáez Rueda, 2012, 2015), “apartheid global” (Federici, 2013) y “capitalismo gore” (Sayak Valencia, 2010), desarrollaremos algunos de los elementos centrales de la propuesta del pensador camerunés Achille Mbembe, quien ha acuñado el término “necropolítica” (2006) para pensar en las relaciones de poder y dominación contemporáneas. De esta forma, daremos cuenta de que el neoliberalismo aparece, en el seno de su trabajo, como la reactualización de estrategias de poder surgidas en el África colonial que, al *planetarizarse*, han decantando en un “devenir negro del mundo” (2016).

Dado que los desarrollos de Mbembe parten y se nutren de la obra de Foucault, nos proponemos abordar, en un segundo apartado titulado “Hacia una ampliación de las redes de la

---

<sup>8</sup>El uso de “x” para reemplazar una vocal que alude al género masculino o femenino del sustantivo/sujeto, que procura poner en disputa los binomios mujer/varón , masculino-femenino las “limitaciones” que imprime el lenguaje a lo que entendemos como la “pluralidad” de géneros y sexualidades.

politicidad en el presente: resistencias y re-existencias”, algunas de las posibles derivas de la concepción del poder como relación, cristalizada en la conocida sentencia “no hay poder sin resistencia” (Foucault, 2002, p. 74). Partiendo de la idea de que no es posible describir ningún tipo de poder sin dar cuenta también de las prácticas y modos de vida que se desarrollan en simultáneo y le hacen frente, presentaremos algunas reflexiones de Mbembe acerca de las formas que asumen estas resistencias en el presente, particularmente en zonas geopolíticamente signadas por la violencia racial y colonial.

En un tercer apartado, titulado “El acto de creación artística como crítica-clínica”, desarrollaremos algunas derivas de la idea, propuesta por el Mbembe, de retomar los fundamentos antropológicos y estéticos del arte negro clásico como motores para la re-pensar la politicidad en el escenario contemporáneo. En el quinto apartado de este texto, que lleva el nombre de “Reconocer las re-existencias: *epistemes* que in-surgen” traeremos a colación la noción de “re-existencias”, acuñada por el pensador colombiano Adolfo Albán Achinte, en tanto portadora de una gran potencia explicativa y política, debido a su inscripción en el marco de un llamamiento a cuestionar radicalmente los contenidos y las formas de producción de conocimientos.

En un quinto apartado, titulado “La red de lo común como campo de posibles”, desarrollaremos el primero de los términos que componen el título de este texto, a través de la presentación de algunos de los núcleos centrales del tratamiento de la noción de “lo común” o “comunes” de la pensadora feminista ítalo-estadounidense Silvia Federici (2013). Por último, y a modo de conclusión, plantearemos algunas reflexiones e interrogantes, nucleados bajo el título “Tramar el presente, tejer las re-existencias”, acerca de la necesidad de pensar el presente teniendo en cuenta ciertas experiencias que, a su vez, pueden ser leídas a la luz de metáforas tales como “recomponer” las tramas, “restituir”, *re-tejer*, *trenzar*, entre otras.

### **El neoliberalismo como marco de reactualización de estrategias necropolíticas**

Si bien son numerosos los análisis críticos acerca de las estrategias de poder desplegadas por el neoliberalismo desarrollados en el campo de las ciencias humanas y sociales contemporáneas (Castro-Gómez, 2010; Foucault, 2002, 2006, 2007, 2008; Murillo, 2015), partiremos del efectuado por Foucault, en sus cursos de 1978-1979 en el Collège de France. Allí el autor caracterizó al neoliberalismo como un refinado “arte de gobierno” de las poblaciones, cuya raíz se remonta hacia principios del siglo

XX, centrado en el gobierno de las conductas individuales y colectivas bajo el primado de una lógica empresarial. Postula además que la era de la vigilancia disciplinaria del Estado benefactor ha dejado hoy su lugar preponderante a la creación de un “medio ambiente” en el que los gobernados puedan moverse con libertad (Foucault, 2007, pp. 302-303) en tanto supuestos depositarios de la capacidad de incrementar su “capital humano”, mediante la creación, la innovación y el emprendimiento, de invertir en sí mismos para deslizarse flexiblemente en un mercado *escurridizo*<sup>9</sup>.

Contamos, con lo expuesto hasta aquí, con una primera línea de análisis: en las sociedades contemporáneas el control se *desterritorializa*, al tiempo que se *moleculariza*: la planetarización de la sociedad de consumo se ancla hoy en los estilos y modos de vida de lxs sujetxs, razón por la cual podemos arriesgar, por primera -pero no por última- vez en este escrito, que el neoliberalismo opera creando las “condiciones de aceptabilidad” de los estados de cosas presentes. Se trata de hacer coincidir la forma en la que son reguladas las conductas de lxs sujetxs con sus

---

<sup>9</sup>Deleuze en misma línea, dirá en su *Post-scriptum a las sociedades de control* (2006) que hemos pasado del topo disciplinario a la serpiente neoliberal.

propios anhelos y deseos<sup>10</sup>, y de naturalizar, al mismo tiempo y bajo el mismo principio, el mantenimiento y multiplicación de los estados de inequidad económica, sexual, laboral, colonial, etc., que le son inherentes. Tales efectos de poder serán percibidos, entonces, como elementos de un escenario inevitable, necesario y, en el peor de los casos, *justo*.

En esta misma línea, Félix Guattari (2004) caracterizó tal panorama como el despliegue -a partir de la década del 70 del siglo pasado- de una “mundialización neoliberal”, como un nuevo modo de gobierno de control de la subjetividad, y de construcción de otredades, basada en la estimulación de una competencia social despiadada, y en la incentivación a la autocentralización de lxs individuuxs sobre sí mismos. El objetivo de tales estrategias es, pues, doble: volverlxs funcionales dentro de los circuitos de consumo establecidos, y *gestionar* -como su contracara- el riesgo social que traen consigo determinados grupos sociales, aquellas personas o colectivos que puedan *obstaculizar* el libre flujo de movimiento en el campo, también móvil, del mercado.

Así, el capitalismo en su fase actual “reduce cada territorio del planeta a una extensión comparable a las demás,

---

<sup>10</sup>Que estos las conciban como *la* forma privilegiada de cumplir ese deseo internalizado, liberalismo mediante, de “vivir mejor”, de “progresar”, mediante la puesta en marcha de unos juegos de libertad económica de producción y consumo (Castro-Gómez, 2010: 41).

intercambiable entre las grandes potencias, despojada de cualquier característica que no esté directamente integrada en la producción económica y el mercado” (Guattari, 2004, p. 23). Estamos ante lo que el autor denomina “Capitalismo Mundial Integrado”, el cual posee centros de decisión ramificados por todo el planeta<sup>11</sup> que tienden a formar una compleja red multicentrada, transnacional y desterritorializada, razón por la cual no puede ser completamente localizada en un espacio político delimitado. Es por esto que “no respeta las territorialidades existentes ni los modos de vida tradicionales: recompone tanto los sistemas de producción como los sistemas sociales sobre su axiomática propia” (Guattari, 2004:58). Vale aclarar que esta última no responde a un programa definido de una vez y para siempre, sino que le resulta necesario agregar axiomas funcionales suplementarios o sustraer otros, en el contexto de una crisis o dificultad imprevista.

En función de lo dicho, podemos empezar a vislumbrar cuál ha de ser el lugar que, en este escenario móvil, han de ocupar ciertos territorios estratégicos, sus poblaciones, y modos de vida, aquellxs que no resultan útiles dentro del campo de relaciones comerciales de consumo y endeudamiento, en estos circuitos

---

<sup>11</sup> Respecto de esto, Achille Mbembe, autor central en este escrito y a quién presentaremos a continuación, dirá: “Vivimos un cambio de época: el mundo ha empequeñecido, se ha contraído espacialmente, hemos tocado sus límites físicos, hasta el punto de que probablemente ningún rincón de la tierra sea desconocido, esté deshabitado o sin explotar” (2016b, s/d).

empresariales: veremos cómo su eliminación directa, o su paulatino “abandono a la muerte”, se halla codificada en el seno de la axiomática

antes descrita. En este punto, resulta atinente traer a colación la idea de “thanatología” o “lógica de muerte”, para dar cuenta del hecho de que ésta es inmanente al neoliberalismo, el cual se caracteriza por su obligación intrínseca a expandirse universalmente, a desarrollar un “colonialismo completo sobre la tierra”. Esto se debe, en parte, a las existencia de dos figuras thanatológicas que lo subyacen ontológicamente: la generalización de un “estado de excepción” (Agamben, 1995) conducente al “derecho al autoritarismo”, y la transformación del “campo de concentración” en una “ubicua fosa reticular” (Sáez Rueda, 2012, p. 19)

Otra de las figuras desarrolladas a modo de caracterizaciones del escenario mundial contemporáneo es la de “Apartheid global”, utilizada por Federici para dar cuenta de los sistemas de pases y restricciones a la movilidad que cercan hoy a ciertas poblaciones, previamente racializadas y pauperizadas (Federici, 2013, p. 116). Esta cuestión toma principal relevancia si la contrastamos con lo dicho previamente acerca de la movilidad, el *flujo*, y lo *escurridizo* del mercado y, por ende, de las subjetividades y corporalidades hegemónicas que “la serpiente neoliberal” exige para sí: sujetxs



libres de movimiento, *cinéticxs*. Por otro lado, vemos acontecer enormes olas migratorias a escala planetaria que recuerdan, dirá Mbembe, a los primeros tiempos de la colonización: el mundo de hoy se caracteriza por la “proliferación de fronteras y de zonas exclusivamente militares” que se afianzan gracias al “fantasma del enemigo”, y la emergencia de un “Estado global securitario que busca normalizar un estado de excepción a escala mundial, donde las nociones de ‘derecho’ y ‘libertad’, inseparables del proyecto de la modernidad quedan suspendidas” (Mbembe, 2016b, s/d).

Si bien las propuestas hasta aquí esbozadas resultan de gran valía, tanto por sus niveles de abstracción como por su potencia en tanto críticas intraeuropeas, es momento de comenzar a considerar ideas geopolíticamente más cercanas a las realidades que nos interesa visitar. Esto debido a la urgencia que reviste repensar los modos concretos en que operan las estrategias de poder en nuestro escenario continental, en tanto perteneciente al denominado “Tercer Mundo”<sup>12</sup>. Dado que la colonialidad, la racialización y la

---

<sup>12</sup>Entendido en términos de “invención”, desde una perspectiva deudora de la propuesta de Arturo Escobar, desarrollada en su libro *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo* (2007), en el que plantea que con categorías como “primer/tercer mundo”, “desarrollado/subdesarrollado”, “centro/periferia”, etc., se generó un discurso en el que América del Sur queda subyugada a los intereses del centro, supuesto encargado de llevar el progreso y el desarrollo a los países periféricos.

subalterización han sido aquí -y continúan siendo- lógicas fundamentales en la producción de cuerpos y poblaciones excedentarias, la pensadora mexicana Sayak Valencia (2010) ha acuñado el término “capitalismo gore<sup>13</sup>” para dar cuenta del carácter intrínseco de la unión entre la acumulación exacerbada de capital financiero (que prevalece como fin absoluto, por encima de cualquier otra lógica o metanarrativa) y el aumento de la producción global de marginalización, y despojo en el presente.

La noción pretende dar cuenta de los modos en los que impacta, y se manifiesta, la economía hegemónica y global en los espacios fronterizos (cuyo ejemplo paradigmático en el planteo de la autora será la ciudad de Tijuana, México) en los que el crimen organizado y los usos predatorios del cuerpo aparecen como condición para seguir las lógicas, cada vez más exigentes, del capitalismo global, razón por la cual estas prácticas *gore* resultan inherentes a la sociedad del hiperconsumo<sup>14</sup>, al tiempo que exponen la vulnerabilidad y desacralización de la vida (tanto

---

<sup>13</sup>Gore: género cinematográfico cuya principal característica consiste en poner en escena una violencia gráfica extrema y visceral para teatralizar los modos en los que el cuerpo humano puede ser vejado.

<sup>14</sup>El neoliberalismo actual produce, dirá Valencia, “sujetos endriagos” que, en la búsqueda de instalarse como válidos, reconfiguran el concepto de trabajo a través de un agenciamiento perverso afianzado en la comercialización necropolítica de las economías subsumidas (mercado negro, tráfico -de armas, drogas, cuerpos, etc).

humana como no-humana) promulgada por esta. Se revelan, por tanto, como la dimensión “sistemáticamente descontrolada”, *caosmótica*, y contradictoria del proyecto neoliberal, al evidenciar las distopías que éste trae consigo, y subvertir el optimismo del imaginario del *flujo*: lo que aquí fluye libremente, más que individxs cinéticxs, será la droga, la violencia y el capital producido por ella (Sayak, V. 2010, p. 19).

En función de lo dicho hasta aquí, podemos resaltar como última característica central de la “mundialización neoliberal”, la ausencia de un futuro regulable (que hemos introducido anteriormente) a la manera de los grandes metarrelatos occidentales: desde este lado del mundo, desde “Sur Global” (Santos, 2010), hemos aprendido reconocer otros elementos y dinámicas históricas que, inscriptas -y *entrampadas*- en la vasta *red* neoliberal, in-corporan, re-traducen y fusionan experiencias antes detentadas exclusivamente por el Primer Mundo. Ahora bien, si como hemos visto, la incapacidad del neoliberalismo para generar pertenencia, colectividad y un sentido creíble de futuro produce, entre otras cosas, enormes “crisis de existencia y significados que están siendo vividas en formas que la ideología neoliberal no puede predecir ni controlar” (Sayak, V. 2010, p. 21).

Ahora bien, ¿son *nuevas* estas estrategias de poder de dar muerte, o son, quizás, resignificaciones, resultado de la

combinación y yuxtaposición con algunas otras, ya existentes? Para comenzar a responder estos interrogantes, traeremos a colación al pensador camerunés Achille Mbembe, quien acuña el término “necropolítica” en un texto homónimo del año 2006. Este concepto surge como el envés (y, por ello, parte constitutiva) de la noción de “biopolítica” de Foucault (1987, 2002), propuesto para dar cuenta del régimen inédito, surgido a fines del siglo XIX, que tiene como objetivo principal la vida y el bienestar de la población. He aquí la razón por la cual constituye el “antecedente del necropoder” (Mbembe, 2006, p. 14). Sin embargo, el sintagma foucaultiano “hacer vivir y dejar morir”, que caracteriza el modo de funcionamiento de la biopolítica, será invertido por Mbembe: el poder en el escenario contemporáneo parece funcionar más bien como un “hacer morir y dejar vivir” a quienes gobierna. Así, el autor se pregunta:

¿En qué condiciones concretas se ejerce ese poder de matar, de dejar vivir o de exponer a la muerte? ¿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? (2006, p. 21)

Es en el afán de historizar la noción de “necropolítica” que el autor indagará en los procesos de mercantilización y racialización

de los cuerpos que tuvo su foco en el África colonial y se ha expandido, con el desarrollo del neoliberalismo, a determinados grupos de la población, tanto del tercer como del denominado “cuarto mundo”: aquella población perteneciente al primer mundo que, sin embargo:

“vive en un estado de absoluta precariedad, parias que no han sido expulsados de la sociedad del bienestar, sino que ocupan sus márgenes; seres invisibles que habitan *no lugares* (la calle, los aeropuertos, las estaciones de tren, los hospicios, etc., cuya vida se encuentra en manos del necropoder” (Mbembe, 2006, p.p. 11-12).

Así, emerge como característica central de los regímenes políticos actuales, (altamente digitalizados y financiarizados, como hemos visto) la puesta en práctica de una “necroeconomía”: la violencia económica, en este contexto, se ejerce mediante la producción a gran escala de poblaciones “superfluas”, “excedentarias”<sup>15</sup>, que el capitalismo ya no tiene necesidad de explotar, pero que debe *gestionar* de algún modo. Esta gestión consiste, generalmente, en exponer a estos colectivos -y a los territorios que habitan, previamente convertidos en “zonas de

---

<sup>15</sup>A modo de genealogía de los orígenes y derivas de ambas nociones, véase Borsani, M.Eugenia (2016).

sacrificio”<sup>16</sup> (Federici, 2013)- a todo tipo de peligros y riesgos, usualmente mortales, tales como a “guerras no-convencionales” (Butler, 2010; Segato, 2016), ligadas a la mercantilización y saqueo de sus bienes comunes, tanto naturales como simbólicos.

Podríamos preguntarnos, en este punto, ¿en base a qué criterios se diferencia entre quienes deben ser abandonados a la muerte, y quienes deben vivir? Mbembe dirá que es, y ha sido, la idea de “raza”<sup>17</sup> la que ha operado como generadora de las *condiciones de aceptabilidad* de la matanza indiscriminada del *otro*<sup>18</sup> (Mbembe, 2006, p. 23). He aquí la razón principal por la

---

<sup>16</sup> Para una lectura geosituada de esta noción véase: Di Risio, D (comp.) (2012) *Zonas de sacrificio : impactos de la industria hidrocarburífera en Salta y Norpatagonia*, Buenos Aires, Argentina: América Libre y Observatorio Petrolero del Sur (OPSur)

<sup>17</sup>Si pretendemos desarrollar un análisis de estos procesos partiendo de una perspectiva crítica latinoamericana, resulta ineludible pensar en la noción de “raza” a la luz de la concepción del sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) quien la concibe como uno de los ejes fundamentales del “patrón de poder colonial”, en tanto criterio de clasificación social de la población mundial. Se trata, por tanto, de una “construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo” (p. 201).

<sup>18</sup>Vale aclarar que en la obra de Foucault se define la raza no en un sentido biológico, sino como “clivajes histórico-políticos de diferencia de origen, de lengua, religión como un tipo de lazo que se establece a través de la violencia de la guerra” Mbembe articula esta perspectiva foucaultiana, que analiza históricamente la lógica del Estado desde el nacimiento de la biopolítica en el siglo XIX hasta el comienzo del neoliberalismo, con la

cual rastreará históricamente la importancia central de la racialización, de la producción del sujeto de raza, para el surgimiento y desarrollo del capitalismo<sup>19</sup>, mediante el estudio de las colonias, las plantaciones de esclavos, el *apartheid*, etc., como “formaciones del terror”, como *locus* privilegiados de la aparición de estas prácticas y procesos.

Podemos decir, por tanto, en relación a las preguntas antes planteadas, que si bien no estamos ante ideas y estrategias *nuevas*, tampoco se trata de procesos posibles de ser relegados, sin más, al pasado: la raza sigue siendo hoy el “lenguaje privilegiado de la guerra social”, que se actualiza bajo la “ideología de la seguridad”, y se expande de la mano del binomio “riesgo-protección” (neoliberal por excelencia) como la cara oculta, como *lo otro*, de las “figuras ciudadanas”. La raza, por tanto, leída desde una concepción deudora de Foucault, produce sujetos: organiza una “nueva economía política de lo viviente” (Mbembe, 2016a, p. 14). El mundo actual, aunque sea difícil de admitir, sigue siendo un “mundo de razas”<sup>20</sup>.

---

mirada de Fanon sobre la violencia colonial y sus dimensiones psicológicas y sensoriales (Mbembe 2016a, pp.13-14).

<sup>19</sup>La raza no es solamente un suplemento del capitalismo: este tiene como función genética la producción de las mismas que son, al mismo tiempo, clases (Mbembe 2016b, s/d).

<sup>20</sup>Mbembe dirá que esto se manifiesta, por ejemplo, en “la transformación de Europa en fortaleza”: “las legislaciones anti-extranjeros con las que se ha

En función de lo expuesto hasta aquí, adherimos a la sentencia de nuestro autor, en tanto interpelación crítica capaz de conducirnos hacia el segundo apartado, en lo que refiere a las posibles formas de resistir a las fuerzas necropolíticas: la crítica de la modernidad permanecerá inconclusa mientras no se comprenda que la lenta transformación del principio de raza en la matriz privilegiada de las técnicas de dominación de ayer y hoy, ha dependido, y continúa dependiendo, de un conjunto de prácticas (cuyo objetivo inmediato y directo es el cuerpo del otro, y cuyo campo de aplicación es la vida cotidiana, en su generalidad) que se han ido erigiendo paulatinamente en costumbres, y tomando cuerpo en instituciones, leyes y técnicas. Será mediante una crítica de la idea de raza en tanto metáfora de una concepción más general sobre cuestiones tales como la división, la opresión, la resistencia y la fragilidad del vínculo -aunque inseparable- entre lo político y la vida, entre el poder y las mil maneras de matar o dejar (sobre)vivir, que podemos comenzar a pensar nuevos horizontes de posibles.

Ahora bien, a la luz de la idea de que lejos de tratarse de estrategias completamente inéditas estamos ante la reactualización a escala global de las técnicas necropolíticas antes descritas, el neoliberalismo aparece como un “devenir negro del mundo”

---

equipado ‘el viejo continente’ desde este comienzo de siglo, hunden sus raíces en una ideología de la selección, entre las diferentes especies humanas, que mal que bien, se intenta enmascarar” (Mbembe 2016a, p. 308)



(Mbembe, 2016a). Mediante esta fórmula, el autor busca visibilizar la expansión y radicalización de las lógicas coloniales e imperiales de depredación, ocupación, y "extracción de beneficio" que engloba, hoy, a "nuevas figuras de lo negro", tales como, por ejemplo, los cuerpos de inmigrantes, trabajadores precarizadxs, refugiadxs y asiladxs, habitantes hacinadxs de las urbes globalizadas, entre otrxs (2016a, p. 14). Así, por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra "negro" no remite sólo a la cualidad impuesta a las personas de origen africano durante el primer capitalismo: se trata de una nueva característica "fungible", "soluble", y de su "institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta" (2016a, p. 32). Esto significa, en última instancia, que los grupos de la población considerados excedentarios, superfluos, sacrificables se extienden al todo-mundo: estamos en un momento histórico en que "la distinción entre el ser humano, la cosa y la mercancía tiende a desaparecer sin que nadie –negros, blancos, mujeres, hombres– pueda escapar de ello" (Mbembe, 2016b, s/d).

### **Hacia una ampliación de las redes de la politicidad en el presente: resistencias**

Dado que el panorama presentado hasta aquí nos conduce, casi indefectiblemente, hacia la afirmación de que el

neoliberalismo actual aspira a abolir *lo político*, es decir, a destruir todo espacio y recurso -simbólico y material- que nos permita pensar e imaginar qué hacer con el vínculo que nos une a los otros<sup>21</sup> y a las generaciones por venir, el desafío consiste en indagar en los posibles modos de expandir la red de la politicidad, en estimular la creatividad política. Para comenzar a vislumbrar posibles “líneas de fuga” (Guattari, 2013), retomaremos algunas de las reflexiones de Mbembe en su libro *Crítica de la razón negra* (2016). Este texto constituye (y propone) el ejercicio ético, político y estético de pensarse, conocerse y des-conocerse al margen de la mirada imperial europea operando, en primer lugar, una “crítica” del colonialismo y el capitalismo (mediante la tarea de construir un lenguaje contra la fuerza necropolítica que hemos descrito anteriormente) y, en segundo lugar, aunque más bien en simultáneo, una “clínica del sujeto post-colonial”, la cual consiste en (allí donde fuera posible aún) “cuidar y curar” a quienes el colonialismo despojó de su parte de humanidad.

Ahora bien, ¿qué formas asumen las resistencias en el presente, leídas desde esta doble tarea crítica y clínica? Dado que

---

<sup>21</sup>Mbembe mediante la noción de “Gobierno Privado Indirecto”, describe la forma en la que las élites gobernantes aspiran hoy, a nivel global, a abolir lo político mediante lógicas de aislamiento -separación entre países, clases, individuos entre sí-, y militarización, condición necesaria de la despolitización y desmovilización de la protesta social (Mbembe, 2016b, s/d).

éstas son muy variadas, y dependen de las situaciones locales y los contextos, Mbembé analizará aquellas que tienen lugar en Sudáfrica, extrapolables -con sus matices- a nuestras realidades geopolíticas. Allí, dónde el poder opera invisibilizando, produciendo “ausencias” (Santos, 2010, p. 22), silencios y olvidos, las luchas se organizan a alrededor de la ocupación de espacios, de la búsqueda de visibilidad, de hacerse presentes, corporal y simbólicamente.

En lo que refiere a la dimensión crítica, gran parte de estas resistencias se inscriben en lo que el autor llama “descolonización simbólica”, que toma usualmente dos formas paradigmáticas: por un lado, la de un llamado a destruir las estatuas del colonialismo<sup>22</sup> y, por otro, la de una interpelación a transformar el contenido y las formas de producción del saber. En función de la primera, esta acción iconoclasta respecto de los monumentos y efigies, Mbembe articula su concepción de la memoria negra colonial: estamos ante

---

<sup>22</sup> Precisamente, esta función de trampa es la que cumplen las estatuas, efigies y monumentos coloniales: en tanto objetos, son bloques inertes instalados allí y aparentemente mudos, al tiempo que representan muertos, razón por la cual buscan preservar esta cualidad de sujetos (Mbembe, 2016a, p. 227). Vale quizás mencionar el medimetroraje *Les statues meurent aussi* (“Las estatuas también mueren”), de la *Nouvelle vague* (movimiento cinematográfico francés de la década del 60) en tanto logra plasmar una serie de ideas muy afines a los planteos de Mbembe respecto del arte africano, sus significaciones e implicaciones culturales, y su crítica a la mirada estética eurocentrada.

una radical crítica sobre el tiempo y el poder, a través de la puesta en cuestión y el derrumbe, nada más y nada menos, de los artefactos mediante los cuales se ha pretendido fijar la sumisión histórica de los pueblos y corporalidades colonizadas. Sabido es que para que dure en el tiempo, toda dominación debe inscribirse no sólo en el cuerpo de los sujetos, sino también en el espacio que habitan, así como a través de la implantación de huellas indelebles en su imaginario y en sus modos de percepción<sup>23</sup>: influir en su facultad de ver, de escuchar, de sentir, de tocar, de moverse, de hablar, de desplazarse, de imaginar (Mbembe, 2016a, p. 229).

Ahora bien, esta memoria que se quiere reconstruir, lejos de partir de una “gestión de encierro” en lo que resulta familiar, opera más bien como una forma de *desemparentamiento*: actuar como un sujeto en un contexto marcado por la violencia de tipo fantasmal, dirá nuestro autor, es ser capaz de vivir en *zigzag*<sup>24</sup> como única manera de mantenerse vivo. En el hecho de ser capaz de apoyarse

---

<sup>23</sup>Si entendemos *estética* en la acepción clásica de “aisthesis”, como estudio de las formas en las que cada época histórica determinada lxs sujetxs han percibido desde una *comunidad de lo sensible*, y a la política, como la reflexión sobre los *modos posibles de vivir juntos*, en tanto inextricablemente ligada a la posibilidad de tal comunidad de percepciones, vemos la unión indisoluble entre estética y política.

<sup>24</sup> El vínculo entre el pasado, el presente y el futuro ya no es más ni del orden de la continuidad, ni de la genealogía, agrega Mbembe, sino del orden del “enroscamiento de series temporales, prácticamente separadas, unidas una a la otra por una multiplicidad de delgados *hilos*” (2016a, p. 284).

en un reservorio de memorias, pero también de transgredirlo, reside la de posibilidad de una autoinvención, que evite aspiraciones totalizantes<sup>25</sup> y un enquistamiento en el pasado traumático, paralizante. Se trata de una memoria *rizomática* y, sobre todo, *abierta*: si el mecanismo por excelencia del poder, como hemos visto, es y ha sido la creación de sujetos de raza, es menester, por tanto, trascender un pensamiento anclado en este mismo discurso de la pureza racial. En consecuencia, la política de la diferencia debe ser un primer momento de un proyecto más amplio: aun cuando es lógico que todas las luchas contra la discriminación -racial, sexual, de clase, etc-, empiecen con un movimiento de revalorización o, si se quiere, de *esencialización* -por ejemplo- de la raza, Mbembe apostará por un “uso estratégico del esencialismo”, un uso táctico de la identidad como resorte de una “memoria como potencia”, capaz de desarrollar mecanismos que nos permitan continuar con vida, continuar transformadxs.

En lo que refiere a la dimensión clínica (propositiva, complementaria y simultánea, como hemos dicho, a la dimensión crítica), muchas veces las resistencias asumen la forma de expresiones artísticas, micro-insurrecciones ligadas a la

---

<sup>25</sup> La memoria popular nunca cuenta historias “puras”, siempre se trata de un *collage* compuesto de numerosos fragmentos: la clave de toda memoria al servicio de la emancipación está en saber cómo vivir con (o sin) lo perdido y hallar mecanismos para hacer presente de algún modo esa pérdida (Mbembe 2016b, s/d).

rehabilitación del cuerpo<sup>26</sup>, los afectos<sup>27</sup>, las emociones y las pasiones, llamadas por Mbembe “políticas de la visceralidad” (2016b, s/d). El autor profundiza este punto señalando que el arte y la religiosidad han sido las dos líneas de fuga principales en la historia de los pueblos africanos -tanto en el pasado como en el presente-, en tanto acciones de “refundación”, de “reconstitución cosmológica” de la trama, de los vínculos, tanto de los seres humanos entre sí, como con el resto de los vivientes y no-vivientes. Trayendo a escena las prácticas rituales propiciadoras del trance, el tabaco ceremonial, las danzas, los tambores y las obras de arte, como diferentes formas de revivir a los muertos, y de “reconciliar” lo humano con lo no-humano, Mbembe establecerá que, en definitiva, vencer a la muerte, seguir con vida es (y ha sido siempre) la cuestión estética y, por ende, política por excelencia. Partiendo de este dato, inmediato e inexorable, podemos afirmar, junto con el autor, que “nuestra vocación de durar en la existencia sólo puede

---

<sup>26</sup>Tanto en Sudáfrica como en EEUU, los nuevos imaginarios de lucha buscan tal rehabilitación dado que el cuerpo negro está en el centro de los ataques del poder, cuya máxima expresión es la normalización del asesinato a manos de la policía: son cuerpos sin jurisprudencia, algo más próximo a objetos que el poder tiene que *gestionar* (Mbembe 2016b, s/d).

<sup>27</sup>Federici rastrea el uso de esta noción en los círculos radicales de los 90, y el origen del concepto de “afectividad” en Spinoza, noción que refiere capacidad de actuar y que se actúe sobre nosotros, interacción que aumenta nuestra potencia de mover y ser movidos, y que da cuenta del carácter transformador y, por ende, político de nuestra vida cotidiana (2013, p. 190).

ser realizada si el *deseo de vida* se convierte en la piedra angular de la politicidad y de la cultura” (Mbembe, 2016a, p. 283).

### **El acto de creación artística como crítica-clínica**

Partiendo de la idea planteada por Mbembe de que una de las funciones principales del trabajo de creación artística fue -y es- la de garantizar una *línea de fuga*, una “salida del mundo”, un “renacer en la vida”, podemos arriesgar que constituye una acción de defensa contra las fuerzas de la deshumanización y de la muerte y, por ende, un fundamento metafísico de la *praxis* política (2016a, p. 218). Esto último debido a que la obra de arte, en la mayor parte de las tradiciones negras, lejos de tener como función primera y única la de representar, ilustrar o narrar la realidad, ha asumido la de mezclar las formas y las apariencias originales. Si bien -en tanto forma figurativa- mantenía vínculos de semejanza con el original, al mismo tiempo se alejaba de él, lo conjuraba al duplicarlo<sup>28</sup> y deformarlo. El objetivo principal consistía, entonces, en “revelar el doble del mundo” (Mbembe, 2016a. p. 219), en liberar a la vida cotidiana de las reglas admitidas: en el origen de tal acto de creación hay siempre un sacrilegio, una transgresión que permite la

---

<sup>28</sup>Símbolo privilegiado de esto será la máscara: además de la de conmemorar a los difuntos, su función era la de testimoniar la transfiguración del cuerpo, como envoltorio perecedero, y la “apoteosis del mundo y su carácter imputrescible” (Mbembe, 2016a, p. 319)

liberación de las energías ocultas u olvidadas, y su reunificación con el ser y las cosas. He aquí el “fundamento antropológico y político del arte negro clásico”, en cuyo núcleo se halla el cuerpo, como lugar privilegiado de develamiento de los poderes, y superficie por excelencia de inscripción del recuerdo: dado que éste pone en juego toda una estructura de órganos, un sistema nervioso, una economía de las emociones, es a partir y a través de las cicatrices y dolencias del cuerpo herido del sobreviviente que es posible reconstruir la memoria del acontecimiento (Mbembe, 2016a, p. 220).

El acto de creación artística, por tanto, aparece en este escrito como punto de encuentro entre las dimensiones “crítica” y “clínica”. Establecemos esto basándonos en el ejemplo, proporcionado por Mbembe, del arte africano, el cual se ha encargado de manifestar la fragilidad del orden social y deconstruir la existencia a través del principio de la metamorfosis, más que de sólo “representar” la realidad, podemos decir que opera en dos sentidos. Por un lado, una “crítica de la vida”, al indagar sobre las condiciones de la lucha por estar vivo, por seguir con vida, por sobrevivir (2016a, p. 340). Por otro lado, la creación artística hace las veces de “clínica”: ya sea que se trate de escultura, música, danza, literatura oral o culto a la divinidad, este arte “sana”, “cura”, al hacer coexistir a los vivos con los muertos; al reunir a los



vivientes con otros no-vivientes y a los vivientes entre sí; al reunir el pasado con el presente y el futuro, al abrir una puerta a alguna historia por venir. Dado que en el África antigua no sólo las obras de arte, sino también la mayoría de los saberes, lenguas, objetos, técnicas e incluso instituciones sociales y políticas se desarrollaron en pos del objetivo de “re-tejer” (y “reparar” una y otra vez) tal trama cosmológica, Mbembe nos insta a revistar estos principios metafísicos, estéticos y políticos al servicio de una “reconstitución de las reservas de vida” como forma privilegiada de lucha contra la muerte, y de construcción de lo-en-común. Para ello, es menester, en principio, “restituir” su parte de humanidad a quienes les ha sido robada, para comenzar a desandar el proceso de “habitación a la muerte del otro”, a esas “condiciones de aceptabilidad” de las que hemos hablado antes, que impiden reinventar la noción de comunidad entendida aquí como una “habitación de lo abierto”. De esta manera, necesariamente el pensamiento de lo que está por llegar, ha de ser un pensamiento en circulación, de la travesía, un pensamiento-mundo, capaz de tejer relaciones entre los mundos que lo componen como “entidad viviente” (Mbembe, 2016a, p. 279).

### **Reconocer las re-existencias: *epistemes* que in-surgen**

Pues bien, a estas alturas quizás podríamos preguntarnos si la cuestión consiste sólo en “resistir” a las fuerzas necropolíticas, o si acaso es menester trascender los ecos, meramente defensivos, que esta noción puede traer consigo. El concepto de “re-existencia” (Alban, 2012), puede proporcionarnos una posible respuesta, así como permitimos abordar el segundo de los modos que asumen las resistencias según Mbembe: el de la crítica de los contenidos y formas de producción del saber.

Dado que la necropolítica atenta no sólo físicamente contra los sectores poblacionales a los que pretende eliminar, sino también contra su dimensión simbólica, invisibilizando sus lenguas, formas de organización política y económica, legislaciones, cosmogonías, y sistemas de subsistencia, aparece la necesidad de confrontar esa producción de no-existencias. Alban dirá que quizás la tarea consista menos en inventarnos ‘nuevas’ formas de ‘resistir’, que en una revitalización, una “reconstrucción” radical de mundos ya existentes, mediante la noción de “alter-activas”<sup>29</sup>, que hace referencia a la dinámica mediante la cual la alteridad “in-surge” como interpelación o disrupción desde *locus de enunciación* diferentes, y no se deja atrapar en la “otrorización y exotización” característica de occidente (2012, p. 25).

---

<sup>29</sup>Para evitar “folklorizarlos” y “exotizarlos” en este reconocimiento, considerándolos meras “alternativas”, meros agregados al proyecto hegemónico.

Quizás podríamos preguntarnos, sin embargo, ¿qué significa hoy la reafirmación de ese *locus*, de ese *lugar* como escenario de luchas de reconocimiento y posicionamiento de identidad cultural, en un mundo virtualizado y debilitado por el capital financiero sin aparente territorio fijo? Retomando las reflexiones de Mbembe, nos preguntamos ¿será ‘pecar de esencialista’ pensar “lo local” como espacio físico-social de construcción de relaciones, conocimientos y sentidos colectivos en el seno de la *desterritorialización* del mundo global? Si bien el autor nos advierte del riesgo que supone apostarle a una suerte de localismo a ultranza, auto-referenciado y desconectado de las dinámicas del mundo contemporáneo, reivindica la dimensión política que asume como punto desde el cual pensar la mundialización neoliberal. Las “prácticas de lugar”, paralelas y simultáneas a las luchas de defensa del cuerpo y la subsistencia, aparecerán en el marco de su propuesta como principales fuentes de politicidad contemporánea. La salida de tan mentado riesgo de “esencialización” de la propia perspectiva, consiste en el reconocimiento del hecho de que somos un lugar entre otros lugares, un mundo entre otros mundos: sólo así es posible cuestionar la supremacía de occidente como universal abstracto, y empezar a pensar en una acepción de “universal” que propicie la coexistencia y profundización de “todos los particulares” (Alban, 2012, p. 27)

Para llevar a cabo tal reconstrucción de seres, poderes y saberes, el autor apostará a la propuesta de una “epistemología fronteriza” (Mignolo, 2003, p. 61): este ejercicio de descolonización debe partir por “re-visitar a los sujetos y a las colectividades de manera crítica en sus construcciones socio-culturales”, en sus mutaciones, para lo cual nos insta, al igual que Mbembe, a reconocer -abandonando las narraciones victimizantes y romantizadas construidas en base a la apelación a una especie de “memoria pura” y unívoca- las variadas formas de habitar el mundo que se mueven en los bordes, en los márgenes de las formas hegemónicas de organización de la vida, ya sea en lo que respecta a las relaciones políticas y económicas, como a la producción de conocimientos y simbolización de la realidad. A estos “modos de construcción de socio-vida aún en las condiciones más críticas” remite la noción de “re-existencia” (Alban, 2012, p. 30). Si bien el concepto surgió de la necesidad de reconocer que los pueblos afro (desde su esclavización y transporte forzado, hasta nuestros días) no sólo *resistieron* -enfrentándose al sistema esclavista-, sino que fueron configurando -en tanto *agentes*- formas particulares de existir, proyectos de vida, y sociedades<sup>30</sup>, éste sirve

---

<sup>30</sup>Mbembe dirá que si bien lxs esclavxs fueron deshumanizadx y jurídicamente definidxs como bienes muebles, nunca perdieron su capacidad de simbolización: han *tejido* relaciones, mundos, universos de significaciones; inventado lenguas, religiones, danzas, rituales, literaturas y

para dar cuenta de las diversas formas de reelaboración de la vida en medios hostiles y condiciones adversas, que trascienden a las corporalidades “negras”<sup>31</sup>.

He aquí otro llamamiento a repensar la politicidad muy afín la propuesta de Mbembe: las luchas políticas actuales deben apuntar a superar lo meramente racial como única vía de luchas reivindicativas en lo social. Se trata también de una invitación a “re-aprender a cómo ser sujetos desde la particularidad étnica, a abrirse a otros territorios de disputa” (Alban, 2012, p. 31). El ejercicio descolonizante de reconocimiento de re-existencias y *epistemes* que in-surgen constituye, por tanto, un primer paso en pos de un devenir colectivo: es menester reconocernos a nosotrxs mismxs en la diferencia (como sujetxs afro, indígenas, mestizos, etc.) para, en esa coexistencia, dar con formas de concebir a lxs otrxs sin reducirlos a la estereotipación recurrente.

### **La red de lo común como campo de posibles**

---

músicas. Han sido, incluso, obligados a fundar sus propias instituciones (escuelas, periódicos, organizaciones políticas) paralelas a las oficiales (2016a, p. 103).

<sup>31</sup>Alban, cercano a Mbembe también en este punto, nos advierte del peligro de caer en una concepción de lo étnico como totalidad monolítica que impida reconocer las diferencias intra-étnicas de sexo-género, religión, clase, etc., y nos invita a pensar lo étnico en términos de identidades múltiples.

En este punto de la indagación, nos hallamos en condiciones de afirmar que el desafío al que asistimos actualmente consiste en enfrentar las lógicas de aislamiento y segmentarización de las cuales ha necesitado el capitalismo desde sus primeras fases de desarrollo. Emerge, por tanto, la importancia de revitalizar lo-en-común en pos de una ampliación de las redes de la politicidad. En este punto, traeremos a colación la indagación de la noción de “lo(s) común(es)” de la pensadora feminista ítalo-norteamericana Federici, el cual resulta particularmente interesante debido a que ha sido su compromiso activista el que la ha conducido, partiendo desde un locus de enunciación crítico intraeuropeo, a pensar en estos temas. Su producción respecto del problema del trabajo doméstico, llevada a cabo en los años 70 del siglo pasado, devino (transformado tras su estancia en Nigeria en la década del 80) en un especial interés por las formas de reproducción de la vida y, por ende, en las re-existencias llevadas a cabo por las mujeres en defensa de la propiedad comunal de la tierra, las agriculturas de subsistencia, y en definitiva, las luchas por, desde, y en los comunes.

Es en este contexto que indaga el significado del creciente llamamiento, dentro de los círculos políticos radicales a nivel internacional, al desarrollo y producción de “lo común”, e investiga el surgimiento de esta noción, haciendo mención de su

utilización por parte de los zapatistas en 1994<sup>32</sup>, así como las razones de su extensión a gran parte de los movimientos sociales contemporáneos<sup>33</sup>: la primera de ellas consiste en la amenaza de privatización que representa el intento del neoliberalismo de subordinar todas y cada una de las formas de vida y de conocimiento a la lógica del mercado, la cual ha avivado la conciencia del peligro que supone vivir en un mundo en el que no tenemos acceso a mares, árboles, animales ni a nuestros congéneres excepto a través del nexo económico. Estos “nuevos cercamientos” han mostrado que las propiedades comunales no sólo no habían desaparecido, sino que se producen de manera constante nuevas formas de cooperación social, incluso en áreas que previamente no existían. Además, el concepto de “comunes” proporcionó una alternativa lógica e histórica al falso binomio,

---

<sup>32</sup>Se refiere a su levantamiento en armas en San Cristóbal de las Casas, en protesta contra la legislación que disolvía el sistema mexicano de “ejidos”.

<sup>33</sup> El concepto se ha extendido dentro de la izquierda radical a nivel internacional, deviniendo punto de encuentro y campo de acción común entre anarquistas, marxistas/socialistas, ecologistas y ecofeministas. Esto sumado a la paulatina desaparición del modelo revolucionario estatalista como alternativa al capitalismo. Mbembe dirá al respecto que las “viejas recetas” (tales como los partidos políticos) están mostrando dificultades estructurales para preservar y defender “lo común” dentro de las actuales instituciones. De los movimientos de los últimos años, aunque aún estén frágilmente vinculados entre sí, han de surgir nuevas propuestas de instituciones que fuercen al Estado a mutar en un órgano de defensa del bien común (2016b, s/d).

supuestamente excluyente, entre Estado-propiedad privada, Estado-mercado (Federici 2013, p. 245).

Ahora bien, nos preguntamos, junto con la autora: ¿qué son los comunes? tenemos aire, agua, tierras comunes, bienes digitales<sup>34</sup> y servicios, derechos adquiridos, lenguas, bibliotecas, producciones colectivas de culturas antiguas. Pero ¿están todos al mismo nivel, desde el punto de vista de una estrategia anticapitalista? ¿cómo podemos estar segurxs de que no estar proyectando una imagen de unidad que aún está por construirse? A modo de respuesta, analiza cómo agencias internacionales como el Banco Mundial<sup>35</sup> y el Fondo Monetario Internacional<sup>36</sup> absorbieron este concepto en la década del 90 del siglo pasado, en nombre de la

---

<sup>34</sup> Federici advierte que esta es una realidad incómoda para el discurso de los comunes, por la capacidad del Capitalismo Mundial Integrado de axiomatizarlos, expropiarlos. Aun así, hay puntos de fuga en este ámbito, como los movimientos de defensa del código abierto y software libre y otros comunes virtuales frente a la privatización de la información y el saber.

<sup>35</sup> Estas agencias transnacionales se han apropiado tanto del discurso de los bienes comunes, como de las tierras ubicadas en zonas geoestratégicas para fines comerciales. África, por ejemplo, donde la propiedad comunal de la tierra es aún un fenómeno extendido, constituye un blanco principal de conflictos de intervención del BM y las empresas agroalimentarias que vienen consigo.

<sup>36</sup> Desarrolla acerca de los planes de ajuste estructural llevados a cabo por estas agencias en los 80 y 90, cuyos resultado fueron guerras, hambrunas, y abandono masivo de tierras. El concepto de “Gobierno privado indirecto”, propuesto en la misma época por Mbembe, refiere también a estos procesos de privatización en países económicamente dependientes.



protección de la biodiversidad y demás eufemismos<sup>37</sup>, para luego proponer un análisis de los comunes desde una perspectiva feminista, que empiece con el reconocimiento de las mujeres como agentes más activas en el acceso a, y la defensa de, los comunes naturales, desde la primer fase del desarrollo capitalista, así como de los bienes simbólicos de las culturas comunales que amenazaba con destruir la colonización: recrearon modos de vida que sobreviven hasta hoy, que re-existieron.

Hoy, ante un nuevo proceso de acumulación primitiva, las mujeres suponen la fuerza de oposición principal a las exigencias neoliberales, (que hemos descrito hasta aquí) de que “sean los precios del mercado los que determinen quién *debe vivir* y quién *debe morir*” (Federici, 2013, p. 258), así como han propiciado un modelo práctico para la reproducción de la vida bajo un modelo no-comercial, y un historial de intentos de des-generizar y colectivizar los trabajos de subsistencia, entre los que incluye al trabajo doméstico.

Federici concluye diciendo que, no obstante la centralidad de este concepto para repensar la politicidad en el presente, la creación de comunes debe operar de complemento y presuposición intrínseca de otras luchas, tales como las que atañen al trabajo

---

<sup>37</sup>Tales como “capital social”, “economía de donación”o “altruismo”, que han hecho del discurso de los comunes una tendencia de moda entre economistas ortodoxos y planificadores económicos.

asalariado en un contexto como el actual, en el que la flexibilización laboral, la gentrificación<sup>38</sup>, la diseminación por necesidad de emigrar, etc., trae consigo la abolición de contratos sociales y la dificultad de crear nuevos comunes (Federici, 2013, p. 171).

Considero que el trabajo de esta autora, brevemente presentado aquí, resulta particularmente relevante debido a que, trascendiendo lo desalentador que puede resultar el panorama que hemos descrito, logra compilar una vasta multiplicidad de experiencias de resistencia y re-existencias, recogidas a nivel global, en contra de los planes neoliberales de austeridad<sup>39</sup>. Estas “prácticas de generación de comunes” asumen generalmente la forma de una reapropiación de los espacios controlados por el Estado y monetizados por el mercado, convirtiéndolos en nuevos

---

<sup>38</sup>A modo de ejemplo de resistencias a este fenómeno recomendamos el documental catalán “[NO-RES]: vida y muerte de un espacio en tres actos” (2013). Por su parte, Federici trae ejemplos de cuidados colectivos en entornos proletarios (conventillos, barrios), frente al avance de la privatización, fragmentación y precarización de los vínculos de sociabilidad que sostienen nuestras vidas cotidianas.

<sup>39</sup>La autora dirá que a nivel global está creciendo desde los 90 un “movimiento de movimientos” (tales como “Occupy”, la “Primavera árabe”, etc.) visible en manifestaciones por la bienes comunes naturales, ocupaciones de tierras, economías solidarias de trueque y redes de intercambio, sistemas sanitarios “alternativos”, etc, y que lejos de pensarse en términos de “utopía” o proyecto abstracto, constituye un proceso ya en marcha nutrido de experiencias del pasado (2013, p. 179).

comunes<sup>40</sup> en los que se pretende revalorizar la creación de lazos de cooperación y no-competitividad comercial. El desafío, dirá, consiste dotar a la noción de lo común de un significado político más amplio: he aquí la nueva politicidad que se desprende de su planteo, el cual nos insta, al igual que los de Mbembe y Albán, a superar las divisiones sembradas sobre la raza, el género, la edad y el origen geográfico.

Otro de los puntos en común con las propuestas antes presentadas en este texto consiste en su utilización del término “campañas de reparación”, a las que llama a comprometerse al feminismo internacionalista<sup>41</sup>: se trata de la exigencia de la devolución de las tierras comunales de agriculturas de subsistencia que les han sido arrebatadas a sus “comunexs”, del acompañamiento en las luchas contra los ajustes estructurales, la privatización, y el rechazo a las intervenciones militares que de allí derivan.

Así, frente a las fuerzas necropolíticas, vemos asomar la expresión de un mundo en que los lazos comunales son aún, poderosos, razón por la cual sería un error, considerarlas actitudes

---

<sup>40</sup> Estas experiencias no se dan, como podría pensarse, sólo en el “Tercer Mundo”: toma como ejemplo la creación de huertos urbanos en New York a partir de los 90 (2013, p. 150).

<sup>41</sup> “Llama a posicionarse “contra la *recolonización*, que es como mejor se puede definir al Nuevo Orden mundial, y las luchas que se llevan a cabo cotidianamente para sobrevivir” (p. 125).

pre-políticas, naturales, o producto de la tradición<sup>42</sup> (Federici, 2013, p. 253). Es gracias a este reconocimiento que se hace posible al menos considerar la posibilidad de “desprender” nuestros modos de vida, no solo del modo de vida mercantil, sino de la “máquina de guerra” (Deleuze, Guattari, 1988), así como superar la “solidaridad abstracta”, tan característica dentro de nuestros imaginarios políticos, que limita nuestros compromisos y capacidad de perdurar. Se trata de un proceso de intercambio de experiencias colectivas a largo plazo, tendiente a ampliar nuestros espacios de autonomía, así como a rechazar la asunción de que nuestra reproducción ha de significar, indefectiblemente, una amenaza para las de otros.

La “reconstrucción feminista”, por tanto, equivale a poner en tensión las antes mentadas “condiciones de aceptabilidad” de la necropolítica, mediante una previa y profunda transformación de nuestros modos de vida cotidianos, en pos de “restituir” aquello que el capitalismo ha escindido y nos ha hecho olvidar: la brecha entre producción-reproducción-consumo, que nos lleva a ignorar

---

<sup>42</sup> Los conflictos por la defensa de la tierra no son cosa del pasado, ni un factor irrelevante para el capitalismo actual: la preocupación por la ingeniería genética en los cultivos, sumado a los ejemplos de luchas de los pueblos contra la privatización de sus territorios, ha visualizado en Europa y EEUU que no se trata de un asunto exclusivo del Tercer Mundo, sino de la base material para el trabajo de subsistencia y principal fuente de sustento de millones de personas en el mundo (2013, p. 245).

las condiciones bajo las cuales han sido producidas las mercancías que consumimos y, por ende, el hecho de que las condiciones de reproducción de nuestra vida se transforman en la producción de muerte para otrxs. No hay “reconstrucción” ni “creación de comunes” posible sin la superación de este olvido: he aquí el significado profundo del *slogan* “no hay comunes sin comunidad”. Ésta -al igual que en Mbembe- lejos de entenderse como una realidad cerrada conformada por un grupo de personas unidas por intereses exclusivos, equivaldrá más bien a un “tipo de relación”, basada en los principios de cooperación y responsabilidad respecto de los otros humanos y no-humanos.

Esta lectura feminista de “los comunes” concluye con una interpelación crítica respecto del rol que juegan tanto los mecanismos de fijación laboral, como el modelo de familia nuclear, atomizado y seriado, en relación a la multiplicación de hipotecas de casa y autos, desahucios y pérdidas masivas de empleos, que se han convertido hoy en los nuevos pilares de la disciplina capitalista del trabajo. Federici dirá que estamos, precisamente gracias a ello, ante el momento para hallar nuevos campos de desarrollo de lo común, o para revitalizar modos ya existentes de organización de la vida social: es mediante esta re-definición que podremos poner en tensión “la separación entre lo privado y lo político, entre el activismo político y la reproducción de nuestra vida cotidiana”

(Federici, 2013, p. 257), cuestionamiento que es, a su vez, condición de posibilidad de la apertura a nuevos campos de politicidad.

### **Tramar el presente, tejer las re-existencias**

Quisiera concluir enfatizando el hecho de que la mayor parte de los planteos aquí reunidos hacen referencia, en lo que hace a la dimensión de las resistencias y re-existencias, (indisociable de -y simultánea a- la descripción de cualquier poder, como hemos insistido en remarcar) a la acción de “tramar”, de “tejer”, de “recomponer”, “restituir” los vínculos que las lógicas de aislamiento (inherentes a la “thanatología” del presente, a la “necropolítica neoliberal” que hemos presentado en el primer apartado de este texto) tienen por objetivo disgregar.

En el segundo apartado hemos pretendido esbozar una respuesta a la pregunta acerca de qué formas pueden asumir las resistencias en el seno de este circuito de poder de muerte reticular, transnacional y desterritorializado, presentando dos de entre los múltiples “frentes” de lucha llevados a cabo en el seno del presente global, particularmente en zonas signadas por los ecos de una violencia neocolonial que no cesa de re-actualizarse: el de la creación artística como *praxis* movilizadora de “luchas de la visceralidad”, en las que el cuerpo se erige como un campo

privilegiado de batalla, y el de los desafíos tendientes a subvertir los contenidos y modos de producción del saber. Para volver a “desanudar” este interrogante, y a la vez unir estas dos puntas del ovillo que constituyen la respuesta que hemos esbozado, traeré una cita que, considero, particularmente atinente respecto de la tarea de “recomposición” a la que nos exhortan lxs pensadores que hemos traído a colación aquí, y ante la que nos hallamos en tanto sujtxs epistémico-est-ético-políticxs:

Los hilos de la modernidad/colonialidad están cediendo ante la visibilización y construcción de saberes a través de una emancipación epistémica; nos encontramos reconstruyendo la ruta (...) la obturación hegemónica de una escisión-incisión, ha dejado cicatricesimborrables en nuestro mundo; hoy nos toca descoser por vías fronterizas la “camisa de fuerza” del conocimiento, aún por sus costuras reforzadas, y empezar a visibilizar el tejido-tejiendo con los hilos coloridos de nuestras culturas, re-creando así, otras formas de sentir, percibir y transformar la vida. (Jaramillo y Vesga, 2006, p. 8)

Podemos ver cómo el llamamiento a ampliar las redes de la politicidad, de la creatividad política, comienza aquí por la tarea de visualización y restitución de saberes y re-existencias a la que nos invita Albán, pasando por el desafío de “reconocer a la historia como un proceso colectivo, en tanto que “principal víctima de la era neoliberal capitalista”al que nos insta Federici (2013, p. 258), y se entrelaza, al mismo tiempo, con el llamamiento a desarrollar

actos de creación artística, prácticas de construcción de significados, de poéticas insurrectas que pongan en tensión no sólo el *canon*, sino también las derivas necropolíticas del mundo moderno colonial capitalista, reactualizadas en el seno del presente neoliberal.

Si bien son numerosos los ejemplos de expresiones artísticas, simbólicas y políticas organizadas alrededor de la idea del trenzado como metáfora de una “reconstrucción” de los vínculos que nos unen a los demás seres humanos, así como con el resto de vivientes y no vivientes con los que coexistimos, traeremos a colación aquí sólo un par. En primer lugar, el programa titulado “Trenzando Abya Yala”, transmitido por el canal Abya Yala Televisión<sup>43</sup>, en el que se transmitió en vivo gran parte de lo acontecido en el evento, acontecido en Chiapas los días 8, 9 y 10 de marzo de 2018, cuyo cartel rezaba “Bienvenidas mujeres del mundo al Primer Encuentro Internacional, artístico, deportivo y cultural de mujeres que luchan”. Nos permitimos leer este acontecimiento a la luz de las nociones y conceptos expuestos hasta aquí, en principio, debido a que en tal pancarta de bienvenida se hallan indisolublemente ligadas entre sí las diversas aristas que componen la cada vez más

---

<sup>43</sup>Canal de la Fundación Abya Yala Bolivia que, apegado a la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, se orienta a la difusión y afianzamiento de la diversidad cultural, razón por la cual incluye contenidos en aymara, quechua, español e inglés, constituyéndose en la única televisora multilingüe del país. Recuperado de: <http://abyayala.tv.bo/>



amplia red de la politicidad del presente. Otra de las razones consiste en el hecho de que una de las conclusiones más potentes a las que llegaron quienes asistieron a dicho encuentro consistió en un llamamiento a “mantenerse vivas”:

Tal vez, cuando ya acabe el encuentro, cuando regresen a sus mundos, a sus tiempos, a sus modos, alguien les pregunte si sacaron algún acuerdo. Porque eran muchos pensamientos diferentes los que llegaron a estas tierras zapatistas. Tal vez entonces ustedes respondan que no. O tal vez respondan que sí, que sí hicimos un acuerdo. Y tal vez, cuando les pregunten cuál fue el acuerdo, ustedes digan “Acordamos vivir, y como para nosotras vivir es luchar, pues acordamos luchar cada quien según su lugar y su tiempo”<sup>44</sup>.

Quizás en este punto sólo sea necesario recordar las palabras de Mbembe: vencer a la muerte, seguir con vida, es (y ha sido siempre) la cuestión estética -y por ende- política por excelencia. Partiendo de este dato, inmediato e inexorable, es posible afirmar, junto con él, que “nuestra vocación de durar” en la existencia sólo puede ser realizada “si el *deseo de vida* se convierte en la piedra angular de la politicidad y de la cultura” (2016a, p. 283).

---

<sup>44</sup> Fragmento de las palabras de las mujeres zapatistas al inicio del encuentro, recuperado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/08/palabras-a-nombre-de-las-mujeres-zapatistas-al-inicio-del-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>

El segundo y último ejemplo que mencionaremos, tiene que ver con el movimiento de movimientos<sup>45</sup> que está teniendo lugar actualmente en Argentina, nucleado en torno de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, y que ha desarrollado -y sigue desarrollando- serie de acciones estético-políticas que no sólo pueden ser leídas en los términos que hemos planteado a lo largo de este escrito, sino que de hecho están siendo caracterizadas a la luz de nociones muy afines a éstas. “Operación Araña”, se ha dado en llamar la intervención colectiva de los subterráneos, celebrada el día 31 de julio de 2018 en la ciudad de Buenos Aires, a una semana de la votación en el Senado de la Nación del Proyecto de ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo. Esta acción de irrupción en las lógicas cotidianas de habitar los espacios urbanos ha sido descrita por la filósofa y activista Marie Bardet, en una nota titulada “Política de las arañas y las redes”, en los siguientes términos: se trata de una “herramienta sismográfica para percibir las conexiones existentes entre las injusticias y violencias del patriarcado en cada estación,

---

<sup>45</sup>Es importante señalar que el tramado que están llevando a cabo los feminismos en el presente global, y particularmente en Argentina se expresa en el acompañamiento de luchas concretas: la colectiva *Ni Una Menos* se desarrolla, mediante las asambleas itinerantes situadas, en villas, carpas de trabajadoras y despedidas, comunidades militantes de pueblos originarios, entre otras.

para trazar las redes que habitamos, arañas que cruzamos nuestras telas”. Y he aquí sus objetivos:

Hacer temblar la red de subterráneos, agitando cada línea como un filón nervioso, afectivo y político de nuestra cuerpo colectiva (...) volver más visible la conexión entre las luchas, asumiendo que “mezclamos todo”, porque todo está entramado (...) Y aprender juntas a trazar lo arácnido en nuestras vida (...) también es afirmar un devenir arácnido de nuestros modos de decisiones como modo de lo político, decisión-en red de cuerpo-pensamiento, como recuerda Silvia Rivera Cusicanqui (...) peleando por el aborto peleamos por una decisión “en red” de tener y no tener hijxs, por modos “en red” de tenerlxs, y también por trazar ahora nuevos gestos de crianza (...) redes que nos permiten hacer arder nuestros miedos también, las socorristas en red<sup>46</sup>.

La red afectiva y estratégica avanza por contagio, y amplía la superficie viva y moviente de la politicidad contemporánea. Se va tejiendo en torno a una causa común, conformada a su vez por múltiples “comunes”, a la manera del nuevo universal, contenedor de todos los particulares, que propone Albán. Resulta posible ver cómo en el centro de esta maraña descentrada se halla el cuerpo, los cuerpos y, sobre todo, lo que pasa entre ellos, aquello que los mueve: se trata del *deseo* tomado tanto en el sentido general de

---

<sup>46</sup>Recuperado de <http://lobosuelto.com/?p=20642>. Consultado por última vez: 1/08/2018. Véase también: <http://lobosuelto.com/?p=20655>

“vocación de durar”, como en uno más específico: el de cambiarlo todo. Estas prácticas crítico-clínicas, estos procedimientos de puesta en cuestión de las “condiciones de aceptabilidad” y “habituación” a la muerte, así como aquellos de simultánea “restitución”, “reconstrucción” y co-producción de mundos, configuran la red deseante de resistencias y re-existencias que nos contendrá frente a las fuerzas necropolíticas.

### **Bibliografía**

- ❑ Albán Achinte, Adolfo (2012). Epistemes “Otras”: ¿Epistemes Disruptivas? En *Revista Kula. Antropólogos Del Atlántico Sur*, (Nº 6), Pp. 22-34. Recuperado De: [Http://Www.Revistakula.Com.Ar/Wp-Content/Uploads/2014/02/Kula6\\_2\\_Alban\\_Achinte.Pdf](http://www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/2014/02/Kula6_2_Alban_Achinte.pdf)
- ❑ Borsani, M.Eugenia (2016) “Sobrantes, Excedentes” En *Otros Logos, Revista De Estudios Críticos Del Centro De Estudios Y Actualización En Pensamiento Político, Decolonialidad E Interculturalidad*, Universidad Nacional Del Comahue. (Nº7). Pp. 3-10.
- ❑ Butler, Judith (2010). *Marcos De Guerra. Las Vidas Lloradas*. D.F, México: Paidós.
- ❑ Castro-Gómez, Santiago (2010). *Historia De La Gubernamentalidad. Razón De*
- ❑ *Estado, Liberalismo Y Neoliberalismo En Michel Foucault*. Bogotá, Colombia: Coedición Siglo Del Hombre.
- ❑ Santos, Boaventura (2010). *Descolonizar El Saber, Reinventar El Poder*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce.
- ❑ Díaz, Martín, E. (2013). *Del Disciplinamiento De Los Cuerpos Al Gerenciamiento De La*

- Vida. Mutaciones Biopolíticas En El Presente En Torno A La Construcción De La Anormalidad,
- En *Revista De Prácticas Y Discursos*. (Nº2),Pp. 1-16. Recuperado De: [Http://Studylib.Es/Doc/8577510/Del-Disciplinamiento-De-Los-Cuerpos-Al-Gerenciamiento-De-...](http://Studylib.Es/Doc/8577510/Del-Disciplinamiento-De-Los-Cuerpos-Al-Gerenciamiento-De-...)
- \_\_\_\_\_ (2016). *Vidas Negadas. Una Genealogía De La Construcción De La Otridad En Argentina Moderna Y Sus Derivas En El Presente*. General Roca, Argentina: Publifadecs, Unco.
- Di Risio, Diego (Comp.) (2012) *Zonas De Sacrificio : Impactos De La Industria Hidrocarburífera En Salta Y Norpatagonia*, Buenos Aires, Argentina: América Libre Y Observatorio Petrolero Del Sur (Opsur)
- Escobar, Arturo (2007). *La Invención Del Tercer Mundo Construcción Y Deconstrucción Del Desarrollo*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro Y La Rana.
- Federici, Silvia (2013). *Revolución En Punto Cero. Trabajo Doméstico, Reproducción Y*
- *Luchas Feministas*. Madrid, España: Edición Traficantes De Sueños.
- Foucault, Michel (2002). *Defender La Sociedad*. Curso En El Collège De France
- (1975-1976). Buenos Aires, Argentina: Fce.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Nacimiento De La Biopolítica*. Curso En El Collège De France (1978-1979).
- Buenos Aires, Argentina: Fce.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Seguridad, Territorio Y Población*. Curso En El Collège De France
- (1977-1978). Buenos Aires, Argentina: Fce.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Historia De La Sexualidad I. La Voluntad De Saber*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Xxi.
- Guattari, Félix (2004). *Plan Sobre El Planeta. Capitalismo Mundial Integrado Y*

- *Revoluciones Moleculares*. Madrid, España: Traficantes De Sueños.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Líneas De Fuga. Por Otro Mundo De Posibles*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Jaramillo. E, L. Guillermo; Vesga P., Juanita Del Mar (2006). Más Allá De La Distinción Hegemónica Entre Ciencia Y Pseudociencia: Los Hilos Rotos Por El Trópico, En *Cinta De Moebio*, Universidad De Chile, Santiago De Chile, (N° 25), Pp. 2-12.  
Recuperado De:  
[Http://Www.Redalyc.Org/Articulo.Oa?Id=10102507](http://Www.Redalyc.Org/Articulo.Oa?Id=10102507)
- Mbembe, Achille (2006). Necropolítique, En *Traversées, Diásporas, Modernités, Raisons Politiques*, (N° 21), Pp. 29-60.
- \_\_\_\_\_ (2016a). *Crítica De La Razón Negra* . Buenos Aires, Argentina: Futuro Anterior.
- \_\_\_\_\_ (2016b). “Cuando El Poder Brutaliza El Cuerpo, La Resistencia Asume Una Forma  
Visceral”, En Entrevista Online, Futuro Anterior (Ed.).  
Recuperado De:  
[Http://Www.Futuroanterior.Com.Ar/Blog/Cuando-El-Poder-Brutaliza-El-Cuerpo-La-Resistencia-Asume-Una-Forma-Visceral](http://Www.Futuroanterior.Com.Ar/Blog/Cuando-El-Poder-Brutaliza-El-Cuerpo-La-Resistencia-Asume-Una-Forma-Visceral)
- Mignolo, Walter (2003). *Historias Locales / Diseños Globales*. Madrid, España: Akal.
- Murillo, Susana (2015). (Coord.). *Neoliberalismo Y Gobiernos De La Vida. Diagrama Global Y Sus Configuraciones En La Argentina Y América Latina* . Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Quijano, Aníbal (2000) Colonialidad Del Poder, Eurocentrismo Y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.), *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (Pp. 201-246). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano De Ciencias Sociales.
- Sáez Rueda, Luis (2012). “Thanatología Del Neoliberalismo En El Siglo Xxi” En, *Otros*

□ *Logos, Revista De Estudios Críticos, Centro De Estudios Y Actualización En Pensamiento Político, Decolonialidad E Interculturalidad*, Universidad Nacional Del Comahue. (N° 3), Pp. 12-33.

\_\_\_\_\_ (2015). *El Ocaso De Occidente*, Barcelona: Ed. Herder.

□ Segato, Rita (2016). *La Guerra Contra Las Mujeres*. Madrid, España: Traficantes De Sueños

□ Valdeverde G., Clara (2015). *De La Necropolítica Neoliberal A La Empatía Radical. Violencia Discreta, Cuerpos Excluidos Y Repolitización*. Barcelona: Icaria.

□ Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.