

De la biopolítica a la necropolítica: la vida expuesta a la muerte

Ignacio Mendiola. Universidad del País Vasco

1.- Esbozo preliminar sobre la vida expuesta a la muerte

Comencemos con dos imágenes, dos relatos, en los que poder intuir ya aquello que habrá de recorrer la reflexión que aquí se propone. La primera alude a lo que narra Hans Erich Nossack en su libro *El hundimiento*, en donde cuenta cómo vive él en 1943 la destrucción de la ciudad de Hamburgo llevada a cabo por británicos y estadounidenses mediante una sucesión de ataques aéreos. Literatura del desastre que expone la confrontación con un paisaje devastado, con un espacio inédito que lleva incorporado la destrucción, la erradicación violenta y súbita de los hábitats que antes se habitaban, la evaporación de aquellas formas de vida que daban forma a los hábitats. Nossack habla de las ruinas que contempla horrorizado, avanza en medio de la destrucción dejándonos escenas de un mundo casi inaprehensible, de un vivir que busca retazos a los que asirse para poder recomponer lo social; un tránsito entre las ruinas que es también un recorrido por los restos de un lenguaje que hay que rearticular para nombrar esa destrucción. Desde esa dificultad para nombrar algo que se ha tornado irreconocible, Nossack propone lo siguiente: “Se entendería mejor si lo contáramos como un cuento al anochecer. Erase una vez un hombre al que ninguna madre alumbró. Un puñetazo lo arrojó desnudo al mundo, y se oyó una voz: “tú verás cómo te las arreglas”. Entonces abrió los ojos y no supo qué hacer con lo que lo rodeaba. Y no se atrevía a volver la vista atrás, porque a sus espaldas no había más que fuego” (2010: 37). Vivir desnudo en la intemperie, vivenciar la extrañeza radical: “Lo que nos rodeaba no recordaba en absoluto lo que habíamos perdido. No tenía nada que ver. Era algo distinto, la extrañeza en sí misma, lo imposible por antonomasia” (2010: 56). Habitar aquello en lo que apenas hay nada reconocible, experimentar lo extraño, vivenciar un espacio que si bien antes quedaba revestido de la familiaridad de lo cotidiano ha quedado ya inmerso en un proceso que lo torna radicalmente ajeno, un espacio que acaso parece evacuar la posibilidad

de poder ser habitado, un espacio que podríamos convenir en definirlo como *inhabitable* (Mendiola, 2014), aún cuando ahí también se podrán activar estrategias para recomponer la cotidianidad, para rehacer esa vida que ha sido negada.

La segunda imagen no nos confronta ya a un espacio que se descompone sino al modo en que el sujeto mismo se descompone porque es llevado a una geografía que se articula para dañar, para deshacer al sujeto. Relatos, en este caso, provenientes de personas torturadas en la dictadura militar argentina. Nora Strejelevich narra así en *Una sola muerte numerosa* el momento en que es detenida: “Pero no todos los días ¿o todos los días? Se rompen las leyes de la gravedad. No todos los días una abre la puerta para que un ciclón desmantele cuatro habitaciones y destruya el pasado y arranque las manecillas del reloj. No todos los días se quiebran los espejos y se deshilachan los disfraces. No todos los días una trata de escapar cuando el reloj se movió la puerta torció la ventana trabó y una gime acorralada por minutos que no corren. No todos los días una tropieza y cae manos atrás atrapada por una noche que remata su vida cotidiana. Una se marea por la vorágine de retazos de ayer y ahora aplastados por órdenes y decretos. Una se pierde entre sillas dadas vuelta cajones vacíos valijas abiertas colores cancelados mapas destrozados carreteras inacabadas. Una apenas siente que los ecos modulan -¡te querías escapar, puta!- y que una boca inmensa la devora. Quizás murmuren voces conocidas: ni ella ni él están en nada. Pero una está aquí, del otro lado, en este cuerpo precario. Suelas tatuadas en la piel bota en la espalda arma en la nuca” (1997: 15-16). Pasaje sin comas en donde acaso se quiere transmitir la impresión de un torbellino que te atrapa sin darte un mínimo respiro; no hay pausas, momentos en los que pararse a reflexionar sobre lo que está pasando. Uno ha quedado capturado por una lógica que le asalta y que rompe en un instante con todo aquello que le resultaba reconocible: todo queda desmantelado, los espejos se quiebran, los minutos no corren, la vida cotidiana, en definitiva, se *remata*. Pilar Calveiro, por su parte, en su ensayo *Poder y desaparición*, nos habla, por así decirlo, desde dentro, cuando ya se está inmerso en lo inhabitable: “La vida del hombre cobra sentido en su relación con otros hombres. Cuando se rompen todas las referencias personales, afectivas, intelectuales y... se sigue viviendo, la existencia cobra un carácter irreal” (Calveiro, 2005: 104); vivir sin referencias, desgajado de lo cotidiano, confrontado frente a un poder que opera sin límites, con la sensación de

que allí, para quien inflige la violencia, todo es posible: “Como si ese poder, que se pretendía casi divino precisamente por su derecho de vida y de muerte, pudiera matar antes de matar; anular selectivamente a su antojo prácticamente todos los vestigios de humanidad de un individuo, preservando sus funciones vitales para una eventual necesidad de uso posterior” (Calveiro, 2005: 49). Y ese poder que *mata antes de matar* no es, podríamos decir, sino la consecuencia de haber rematado la vida cotidiana: experimentar la captura que te aleja de la trama de relaciones en las que se estaba inmerso, que te despoja de los refugios a los que uno podría asirse para paliar mínimamente la violencia que llega, experimentar en la piel misma la insoportable cercanía de lo inhabitable.

Tenemos aquí, en los dos relatos presentados, una doble bifurcación que remite, en primer lugar, a lo bélico y lo punitivo en tanto que escenarios en donde lo inhabitable irrumpe con una claridad aterradora, límpida. Lo bélico se acomete desde una lógica de la *destrucción*: el espacio habitado, reconocido, desaparece mediante una violenta y radical desestructuración; lo punitivo, por su parte, despliega (cuando se practica transgrediendo los criterios mínimos de la dignidad humana) una lógica de la *sustracción*: el cuerpo detenido, retenido, al que se le despoja de los hábitos y hábitats reconocibles para quedar expuesto a una violencia irrestricta. Aún cuando no sea este el ámbito en el que nos moveremos, sí es preciso acotar que esta bifurcación entre lo bélico y lo punitivo, lejos de ser la antesala de caminos diferenciados, designa una distinción (como aquella que se abre entre lo militar y lo policial), en la que es posible aprehender toda una serie de remisiones e interferencias mutuas (Neocleous, 2014). En segundo lugar, la otra bifurcación que de ahí se desprende, aquella que remite a lo espacial y lo corporal, es aún más refractaria a cualquier intento por oponer ambas cuestiones, demandando un recorrido en donde estos ejes devienen indisociables, ya sea en el plano teórico (Lefebvre, 2013) o histórico, referido este, por ejemplo, a la conformación de la ciudad (Sennet, 2003). Recorriendo esas interacciones entre lo bélico-punitivo y lo espacial-corporal, veríamos, en los ejemplos citados, cómo la destrucción de los espacios incide indudablemente en la corporalidad que experimenta esa situación, pasa por la piel, por el sentido, por el sujeto que incorpora la precarización vital desatada, del mismo modo en que el cuerpo sustraído experimenta la violencia en la

geografía de privación de libertad que el poder punitivo recrea en su hacer. Es en el marco de esos entreveramientos atravesados y conformados por prácticas violentas que se abren a lo material y a lo simbólico, que poseen manifestaciones estructurales y cotidianas, en donde habrá que indagar en la irrupción de lo inhabitable, allí, como trataremos de argumentar, donde la vida queda constreñida y tendida hacia una *exposición a la muerte*.

No cabe duda que los escenarios bélico-punitivos son ámbitos que han posibilitado en mayor medida la irrupción de lo inhabitable; no que ahí se produzca inevitablemente esa inhabitabilidad cuanto que las condiciones de posibilidad que esta precisa encuentran en lo bélico-punitivo un terreno sin duda fértil en el que propagarse; por eso comenzábamos el artículo con dos relatos (más allá de sus específicas condiciones sociohistóricas) ubicados en esa trama y que poseen, además, una notable fuerza narrativa. Pero también es preciso tener presente, desde el inicio mismo, que la alusión a lo inhabitable dista mucho de ser un asunto “sectorial”, una suerte de geografía específica quizás relevante en sí misma pero carente de relevancia si atendemos a su imbricación en un análisis de carácter más global en torno a la producción de espacios y cuerpos en el despliegue de la modernidad. La remisión a lo bélico-punitivo permite trazar los contornos de un escenario que promueve la irrupción de lo inhabitable pero también posibilita contextualizar la importancia y significatividad de lo inhabitable en la trama de relaciones de poder y violencias que subyacen a la conformación de la modernidad.

No se trata ahora de acometer un análisis detallado de lo bélico y sus conexiones con la modernidad (Dal Lago, 2005) ni tampoco un desbroce pormenorizado de las relaciones entre punitividad y crueldad (Mendiola, 2014); me interesa, más bien, sobre el trasfondo que dibujan esas relaciones, trazar un semblante genérico sobre la (recurrente) producción de lo inhabitable, sobre lo que supone, por volver a utilizar las palabras de Calveiro, pergeñar intentos para “anular selectivamente a su antojo prácticamente todos los vestigios de humanidad”: lo inhabitable funciona a contracorriente de lo que es el con-vivir, del co-existir con otros en contextos sociales que aun estando inmersos en tramas de relaciones de poder, posibilitan lógicas de dependencia e interacción a través de las cuales la vida

se mantiene con vida sin que sea mutilada en su propio vivir. Lo inhabitable arranca los vestigios de humanidad, los disuelve, hace estallar los mínimos de dignidad que la vida requiere y exige, confina los derechos humanos a la letra muerta de unas declaraciones olvidadas, atenta directamente contra el vivir sin necesidad de matar porque lo que lo caracteriza, en última instancia, no es sino la posibilidad de producir una *vida expuesta*: un vivir al que se le quiere despojar de refugios y protecciones de diverso signo, un vivir puesto a disposición de un régimen de poder, una vida expuesta a la intemperie, al dolor, al sufrimiento, una vida que no quiere ser vivida.

Para llevar a cabo esta propuesta se realizará un doble movimiento. En primer lugar, se abordará el horizonte analítico que encierra el concepto de lo inhabitable, poniendo de manifiesto sus dimensiones y rasgos más sobresalientes. En segundo lugar, se procederá a dialogar con algunas de las aportaciones que han tenido más repercusión en el ámbito de lo biopolítico, en especial la propuesta foucaultiana (2003, 2006) de imbricar distintos regímenes de poder y la agambeniana (1998) concernida con la producción de nuda vida. Lo inhabitable tomará elementos de ambas aportaciones pero recorta sobre ellas una diferencia que posee lazos estrechos con la propuesta en torno a lo necropolítico desarrollada por Mbembe (2011, 2012).

223

Junio
2017

Este recorrido permitirá articular un relato en torno a lo inhabitable que pone en conexión espacios y cuerpos, un relato que imbrica escenarios en apariencia diversos pero que revisados bajo la imagen de lo inhabitable pueden ser contemplados como ejemplos de una narrativa de largo alcance que en ningún caso pretende hacer las veces de un metarrelato omnisciente. Una narrativa desde la que visitar, en última instancia, las lógicas de producción de los hábitats que habitamos, como si lo inhabitable fuera también un *síntoma* (Didi-Huberman) que se reactualiza, un espejo desde el que ver(nos), desde el que confrontarnos con aquellas subjetividades que, careciendo de reconocimiento, son más proclives a habitar lo inhabitable.

2.- El régimen espectral de lo inhabitable

La filosofía, dicen Deleuze y Guattari, es una disciplina que consiste en crear conceptos (1997: 11). Más allá de cualquier intento por trazar férreos límites disciplinares y bajo la premisa de que la tarea misma de pensar debe ser un ejercicio que atraviesa, problematiza y conecta diferentes ámbitos del saber, desde estas páginas, retomando la apreciación del devenir Deleuze-Guattari, se pretende trazar una semblanza del concepto de lo inhabitable, esbozar una reflexión que dibuje sus contornos, mostrar sus recorridos, sus líneas de conexión, sus potencialidades en tanto que herramienta con la que repensar procesos sociales que inciden en las geografías en las que estamos inmersos; eje directriz de una reflexión que indaga en el ordenamiento de lo social mostrando el trasfondo de violencias simbólicas y materiales que lo recorren como parte consustancial.

Pensar el concepto de lo inhabitable, exigiría asumir, desde el inicio, que todo concepto es un campo de intensidad variable en donde tienen lugar articulaciones, reparticiones e intersecciones; es “una encrucijada de problemas donde se junta con otros problemas existentes”, componiendo así una “heterogénesis, es decir una ordenación de sus componentes por zonas de proximidad” (Deleuze y Guattari, 1997: 24, 25). El concepto irrumpe entonces como una hilazón que problematiza, que entabla vínculos con otros conceptos con el fin de articular un territorio discursivo que recompone el ejercicio de pensar sobre la base de las conexiones móviles que se desatan entre sus distintos componentes. Por todo ello, el concepto no está llamado a reproducir el pensamiento imperante, no se concibe como un ámbito acotado de fronteras bien delimitadas: el propio concepto trabaja a contracorriente de lo que sugiere la etimología de la definición (el establecimiento de límites) porque es un campo, como decía, de intensidad variable cuyos componentes pueden modificarse o redefinir su trama de relaciones y cuya potencialidad habrá de evidenciarse en su propio uso. El concepto, en este sentido, opera bajo la lógica de una ciencia ambulante, itinerante, que consiste “en seguir un flujo en un campo de vectores” con el fin último de “inventar problemas” (Deleuze y Guattari, 1988).

La fuerza de un concepto como lo inhabitable habrá de contrastarse sobre la base de estas premisas analíticas, sobre la base de su heterogénesis subyacente que

abre territorios por indagar. Y aquí hay ya una dimensión de esa heterogénesis – aquella que orbita en torno a lo que supone *habitar*- que es preciso encarar en la medida en que está en el sustrato de todo lo que a continuación se irá exponiendo. La propuesta de lo inhabitable se levanta sobre la consideración de que la ontología de lo social está ineludiblemente vinculada a toda una trama de espacios que posibilitan la conformación de la subjetividad. No tanto reconocer que lo social se da en el espacio sino que lo social acontece en paralelo a lo espacial, que lo social es producción de y desde espacios. Lo inhabitable, por ello, se presenta en su propia formulación como un concepto inherentemente geográfico; dialoga con lo que supone habitar y, sobre todo, con lo que es o tendría que ser lo habitable. Podríamos haber aludido a la imagen de lo invivable pero me interesa mantener esta continua alusión a lo geográfico que la inhabitabilidad comporta porque el vivir, en última instancia, es una práctica espacializada, un habitar, un estar, ocupar y experimentar los espacios. Hay toda una corriente del pensamiento que en sus proyecciones filosóficas (Deleuze y Guattari, 1988; Foucault, 2006; Pardo, 1992; Serres, 1995), sociológicas (Lefebvre, 2013; Massey, 2005), antropológicas (Ingold, 2000; Whatmore, 2002) o geográficas (Lussault, 2015), proporciona un andamiaje teórico-analítico necesario para tener presente en todo momento la espacialidad del vivir. Todo ello, cuyo desarrollo más pormenorizado no tendría cabida en este artículo, queda ahora como trasfondo, como el sustrato teórico desde el que aproximarnos a la geografía de lo inhabitable.

Lo inhabitable dialoga entonces con lo habitable (lo vivible) en tanto que articula una determinada forma de habitar que se caracteriza por su negatividad, por la imposibilidad misma de habitar esos espacios, por la peculiaridad de estar en unos espacios que se conforman para negar la vida misma. Lo inhabitable, decía antes, funciona a contracorriente del vivir, atenta contra la vida, la expone a la intemperie: en lo inhabitable el habitante se aleja de aquella banalidad que impregnaba los hábitats y los habitantes, queda suspendido, sin anclajes, sin espacios en los que reconocerse, sin cuerpos que sentir como propios. Lo inhabitable impone, con violencia, lo extraño, lo ajeno. Lo inhabitable, entonces, lejos de ser una elección se impone como castigo, porque en el vastísimo campo de formas de vida que lo humano ha ido pergeñando no cabría pensar una forma de vida que quisiese para sí

un vivir que atenta directamente contra la vida misma. Se puede querer la muerte y practicar el suicidio pero otra cosa, sustancialmente distinta, es querer vivir en una geografía que atenta precisamente contra cualquier formulación que el querer vivir pudiera enunciar.

Pensar lo inhabitable desde la exposición a la muerte exige clarificar un matiz fundamental que hasta ahora no ha sido enunciado, un matiz que alude a la propia significatividad ontológica de la exposición. Entender en toda su radicalidad la violencia que subyace a la exposición a la muerte precisa tomar en consideración *previamente* que la propia cualidad de lo viviente *se da y acontece desde la exposición*. Esta afirmación exige una doble acotación. La primera se rebela contra el principio de la interioridad en tanto que primacía de la racionalidad y la reflexividad para entender las formas de estar en el mundo y se rebela porque el inicio mismo de estar en el mundo pasa ineludiblemente por la corporalidad de la subjetividad, porque vivir es sentir desde y con el cuerpo, con lo que todo sentido arrastra ya el modo en que ese mundo se ha experimentado a través de los sentidos que imbrican al cuerpo con el mundo. La profunda imbricación entre el sentido y el sentir (Nancy, 2010) estaría en el sustrato de una *ontología biopolítica de la habitabilidad* (Mendiola, 2014) en la que el hábito irrumpe como bisagra que conexiona el hábitat con el habitante, una forma de estar encarnada que deriva del ordenamiento de los espacios habitados y que se proyecta hacia el proceso de subjetivación. El cuerpo adquiere así una centralidad irrenunciable en todo ejercicio para pensar el devenir biopolítico en el que estamos inmersos.

La segunda acotación, por su parte, vendría a reconocer que el vivir encarnado no puede ser sino un con-vivir, que el cuerpo no está cerrado sobre sí mismo sino que se abre a otros cuerpos, que los precisa por la simple razón de que vive, y sólo puede vivir, en tramas de interdependencia. El ideal de una subjetividad centrada que había olvidado el sustrato ontológico de lo corporal y que, significativamente, había enfatizado la corporalidad de la diferencia (de esa diferencia indígena, marginal, sexualizada) despojándola de racionalidad, se revela él mismo como una falacia que ignora o silencia su propia geografía y esas tramas de interdependencia que posibilitan toda subjetividad, incluida lógicamente la de aquellos que obvian la

interdependencia misma. Asumir la apertura corporal de lo humano y su entronque con tramas de interdependencia es asumir que lo humano se asienta sobre una vulnerabilidad ineluctable (Butler, 2006), que hay una suerte de herida abierta que posibilita lo humano y que vivir es, en gran medida, habitar esa herida, habitar la exposición misma: “El cuerpo es el ser-expuesto del ser” (Nancy, 2010: 28).

Decir que vivir es habitar la vulnerabilidad de lo humano es decir que el vivir mismo está compelido a encarar, desde la heterogeneidad que se desprende de toda una miríada de formaciones simbólico-culturales, la apertura misma pero no tanto para cerrar la herida, como si esta pudiera en última instancia clausurarse, cuanto para articular formas de vida interdependientes que permitan con-vivir con la herida, con-sentir formas en las que poder reconocerse y reconocer al otro que posibilita mi vivir. La asunción de la vulnerabilidad ontológica de lo humano supone, en definitiva, conferir al *cuidado* una centralidad irrenunciable ya que ahí se gesta la posibilidad misma de la vida. Ello en modo alguno supone idealizar el cuidado mismo: las relaciones de poder lo atraviesan, lo marcan como terreno de desigualdades y exclusiones, algo que el feminismo no ha dejado de enfatizar. Pero sí supone subrayar su indudable importancia en tanto que prerequisite desde el que pensar y practicar el convivir. Estar expuesto es estar tendido y tenido por cuidado.

227

Junio
2017

Sobre este trasfondo, la expresión que enhebra esta reflexión, aquella que se despliega en torno al estar expuesto a la muerte, puede ser ahora entendida en toda su radicalidad porque lo que ahí se suscita, en última instancia, no es sino una exposición a la cual se le quiere cercenar la posibilidad misma del cuidado con lo que esa vida, lo inhabitable, se mantiene como mera exposición, esto es, se produce de tal forma para que conserve su carácter de exposición, imposibilitando al mismo tiempo que se pueda restaurar lo que la propia exposición demanda y requiere para convivir. Lo inhabitable vendría a designar entonces la producción misma de la exposición en tanto que tal, un ensañamiento en y con la herida sobre la que se asienta la vulnerabilidad de lo humano, la crueldad de querer posicionarse en la apertura para negar desde ahí toda forma de cuidado. Esto es lo inhabitable: socavar todo asomo del mundo con-sentido que propicia el cuidado; esto es lo que la exposición a la muerte desencadena: quedar sumidos en la exposición sin posibilidad

de cuidado, quedar abiertos, desnudos, a la intemperie, sufrir en la piel y en el sentido esa violencia que deshace la ontología de lo humano. Expuestos a la muerte, tendidos hacia su posibilidad, sin que necesariamente haya que matar. Esto es lo que late, como peligro, en todo el campo de actuación desplegado en torno a lo inhabitable.

Por todo ello, por esa violenta marca que nos confronta directamente a la destrucción de la ontología sobre la que se levanta la subjetividad, nos apercebimos rápidamente de una cierta dificultad para nombrar lo que aquí está en juego. Hay, cabría acaso sugerir, un cierto aire espectral que rodea lo inhabitable, una suerte de extrañeza radical, lo inhóspito mismo, un aire espectral desde el que opera no sólo el ya aludido quiebre de los hábitos, sino también un quiebre de ciertos hábitos conceptuales para poder pensarlo en su radicalidad. Sin embargo, en el marco de esta indudable dificultad, quizás la propia figura de lo espectral nos puede ayudar a pensar lo inhabitable. Si es así, creo que ello pasaría por poner en relación tres dimensiones que se suscitan en torno a la imagen del espectro.

En primer lugar, constatar que el espectro adviene como huella de algo que le precede; en su acepción física compone una imagen producto de la interacción entre una sustancia y la luz, un vestigio en el que leer el modo en que esa sustancia se comporta bajo unas determinadas circunstancias. El espectro aquí no es un acontecimiento cerrado sobre sí mismo cuanto la *plasmación* de algo que le precede, una suerte de concreción de una realidad más amplia que se atisba tras la imagen producida. Si llevamos esto a nuestro campo de reflexión podríamos argüir que el espectro dibujado es la violencia misma que recorre lo inhabitable, sus prácticas concretas, su quehacer bélico-punitivo, pero todo ello estaría aconteciendo bajo el influjo (por seguir utilizando el símil) de una luz que responde a un ordenamiento de lo social que posee derivas político-jurídico-simbólico-económicas. No podríamos minusvalorar ninguna de estas dimensiones citadas: lo inhabitable se desprende de un modo de hacer *política* en tanto que aglutinante de formas de hacer y pensar desde las que se establece cómo han de quedar configurados los espacios que habitamos y en donde se dirime el modo en que ahí se produce la vida y (la posibilidad de) la muerte; requiere de un entramado *jurídico* que reglamenta cómo

debe ser el sustrato normativo de lo social y el modo en que este puede quedar subsumido en una lógica securitaria marcada por la excepcionalidad para hacer frente a lo que se define en términos de riesgo y amenaza; demanda unas lógicas *simbólicas* de ausencia de reconocimiento para un determinado tipo de subjetividades (aquellas que encarnan la exclusión, el peligro) que quedan definidas mucho más por lo que son que por lo que han hecho o pudieran haber hecho; y, por último, contiene toda una forma de entender la gestión *económica* de lo social, asociada ya al neoliberalismo, en lo que este tiene de proyecto para mercantilizar y financiarizar la existencia. Descuidemos cualquiera de estas dimensiones, así como las interpenetraciones que se desatan entre ellas, y la comprensión de lo inhabitable comenzará a tambalearse. Podríamos decir, en consecuencia, que la luz (el ordenamiento multidimensional) que se proyecta sobre la sustancia (la práctica concreta bélico-punitiva) deja un espectro (la violencia que se desprende de esas prácticas) que únicamente deviene comprensible atendiendo a las peculiaridades de las interacciones desatadas entre la luz y la sustancia. La insoportable violencia de lo inhabitable, el espectro que deja, no puede ocultar todo aquello que lo envuelve y posibilita.

229

En segundo lugar, y retomando su acepción médica, cabría hablar de un espectro para aludir al abanico de síntomas que se pueden tratar con un medicamento, las circunstancias en las que puede aplicarse. Si la anterior acepción física nos remite directamente a una determinada plasmación, esta nos conduce, por el contrario, a una *proyección*. Llevado a nuestro ámbito de reflexión, cabría sugerir que lo inhabitable en tanto que espectro no responde únicamente a lo que acontece en una determinada geografía cuanto a las conexiones que se desatan entre distintas espacialidades. Es decir, lo inhabitable no es una isla; puede tener contornos muy precisos y delimitados, pero irrumpe porque ya hay lazos pasados y presentes con otras geografías. Lo inhabitable, en su acepción geográfica, alude a una trama de espacios interconectados, a circunstancias que se repiten, a prácticas que sucedieron en otros lugares, a violencias que operan simultáneamente en geografías distintas. La geometría euclidiana de contornos nítidos no nos ayuda aquí; precisamos una topología compleja de lo inhabitable, descomponer la madeja de espacios, sus cercanías, alejamientos o solapamientos, su conectividad, los flujos de distinto tipo

Junio
2017

que los imbrican. Afirmar que lo inhabitable no es una isla es testificar, en última instancia, su heterogeneidad constitutiva. Habrá que ver, en consecuencia, en todo aquello que cubre la proyección de un espectro, las relaciones trenzadas entre esas inhabilitabilidades: componer un relato que posibilite ver las conexiones, desentrañar lo específico pero verlo al mismo tiempo como huella de algo que lo supera y lo conecta a otras realidades. Mirada bifocal que transita, conectándolas, por diferentes geografías evidenciando que todo espacio lleva la huella de otros espacios, del mismo modo en que el yo lleva la huella de una(s) otredad(es) constitutiva(s).

Y habría, por último, una tercera acepción de lo espectral que merece ser traída a colación. La etimología del espectro nos recuerda que ahí se alude a una imagen; imagen de algo cercano, que se está acercando pero que permanece invisible o invisibilizado, algo que se barrunta que puede estar más allá de lo conocido, de lo habitual pero que por su propia cercanía ha dejado de ser ajeno, una suerte de extrañeza que linda con la cotidianidad. En el espectro, cuando se asocia ya a lo fantasmal, a lo monstruoso, cuando la proximidad se atisba, se desencadena un quiebre en la normalidad de lo cotidiano, nos confronta con otro orden, con otra alteridad: “El espectro de lo Otro, de lo no susceptible de domesticación, o sea, literalmente, de lo *inhóspito*” (Duque, 2004: 26; subrayado en el original). Hay, por ello, algo liminar en el espectro (Derrida, 1995), una suerte de conexión de realidades, la sospecha de que en lo monstruoso no anida una diferencia radical cuanto un espejo en donde se reflejan temores, deseos, una huella que nos interroga sobre esta habitualidad que ahora se resquebraja cuando contempla algo inasible e inasumible, el ejercicio violento, en nuestro caso, por deshacer lo humano, el terror desnudo. La etimología de lo monstruoso, como es bien sabido, remite a ese mostrarse (*monstrum*), pero también expresa una advertencia (*monere*), acaso el mensaje de que en esa diferencia, aparentemente extraña, inasumible, que lo espectral encierra, está adherido algo que nos es propio, cercano, demasiado cercano. Lo inhabitable como imagen monstruosa muestra la vida mutilada, dañada, doliente, la vida que ve quebrados los hábitats que habitaba, la vida que es expulsada de donde habitaba, la vida sustraída que experimenta en la piel la destrucción de los hábitos, su reducción a mera corporalidad expuesta a un poder que dispone impunemente de ella. Lo inhabitable es la vida que vive una vida que no es vida porque niega el vivir mismo.

Eso nos muestra pero acaso también nos advierte que, como ya se ha sugerido, lo inhabitable no nos es ajeno y que el horror que destila, lejos de ser un error, algo circunstancial y anecdótico, responde a algo que incide y atraviesa en la trama de hábitos que habitamos, que nuestra habitabilidad tiene vínculos subterráneos con lo inhabitable y que, en consecuencia, la producción de lo inhabitable se revela como *nuestra monstruosidad*, la inmundicia de nuestro mundo.

Esta última afirmación expresa con más contundencia algo que ya se había sugerido en las anteriores acepciones del espectro, aquellas referidas a la plasmación y a la proyección, esto es, lo referido a un ordenamiento político-jurídico-simbólico-económico subyacente y a una geografía abigarrada que conexiona espacios distintos. Lo inhabitable no es el horror carente de conexión con lo que conocemos, es lo que emana de unas formas de pensar y hacer, de una racionalidad, de algo que dista mucho de ser(nos) ajeno. En la liminaridad de lo espectral que nombra lo inhabitable vemos nuestros hábitats, nuestros hábitos. Vemos la conexión, el pasaje. Cabría hablar, por todo ello, cuando las tres acepciones de lo espectral pueden ser ya puestas en relación, retroalimentándose, de un *régimen de espectralidad articulado en torno a lo inhabitable*, un régimen con sus ordenamientos, sus geografías, sus monstruosas y violentas reconfiguraciones de lo conocido y reconocible, un régimen que borra de raíz cualquier lectura de lo inhabitable como error, como anomalía, como algo que no nos atañe, para, por el contrario, afirmar con una contundencia inquietante, que lo inhabitable es el régimen espectral que se incuba en nuestros hábitats, en nuestros hábitos, la cara oculta del progreso occidental, el residuo de una lógica securitaria que compone peligros, miedos y enemigos. Lo inhabitable es la destrucción de la vida sobre la que se levantan otras vidas, la grieta por la que se precipitan las vidas sustraídas de un régimen de reconocimiento que las salvaguarde en sus derechos básicos para quedar, en última instancia, expuestas a la muerte: la imagen que (nos) ilumina lo que se oculta.

3.- Necropolítica y poder cinagético

Si respetamos la conocida distinción foucaultiana en torno a la diferenciación de tres regímenes de poder que se proyectan, respectivamente, hacia la violencia directa del soberano sobre los súbditos, hacia la producción de cuerpos dóciles que habrían de

incorporar el discurso de la disciplina y hacia la articulación de procesos de gubernamentalidad que actúan fundamentalmente sobre el medio con el fin de “conducir las conductas”, cabría concluir que la figura de lo inhabitable acontece de un modo intersticial en el marco de esa diferenciación. Intersticial porque sus lógicas de funcionamiento no responden por entero a ninguno de esos regímenes de poder, pero también porque su propia peculiaridad (en la propia heterogeneidad de situaciones que se desatan en torno a lo inhabitable) pone en relación formas de hacer y pensar que presentan ligazones con el escenario propio de esos regímenes de poder aludidos.

El escenario de lo inhabitable no precisa la violencia impune del hacer morir que despliega el soberano sobre el cuerpo de aquellas personas que se alejan del orden simbólico y normativo, y menos aún precisa ese “teatro del sufrimiento” en donde se individualiza el sufrimiento para colectivizar el terror (Foucault, 1995, 2003). Tampoco precisa de un trabajo sobre el cuerpo para moldearlo con el fin de que se avenga a reproducir lo que el decir y hacer disciplinar demanda para obtener sujetos desprovistos de todo potencial político-crítico, al tiempo que quedan subsumidos en una lógica de rentabilidad económica (Foucault, 1990). E, igualmente, lo inhabitable no concuerda del todo con una lógica gubernamental que articulando regímenes de movilidad jerarquizados internamente parece incidir más sobre el medio que sobre el cuerpo con el fin de modular el campo de posibilidades de los sujetos (Foucault, 2006). Y sin embargo, si nos desprendemos de lo que se suscita en esta triple caracterización que ofrece Foucault, tendríamos que desprendernos de elementos que son centrales en la propia caracterización de lo inhabitable. Tenemos aquí, por tanto, una tensión, una trama de relaciones con sus paradojas internas, que es necesario encarar.

Lo inhabitable, ya se ha dicho, es una producción de vida tendida hacia la (posibilidad de) muerte y esta misma afirmación exige pensar la producción de muerte en un contexto como el actual; un contexto en el que si atendemos a una parte sustancial de las reflexiones que se han desplegado en el ámbito de lo biopolítico, está más preocupado con la producción de vida que con la producción de muerte. Foucault ya encaró esta cuestión, la innegable permanencia de la función muerte en

el marco de lo biopolítico, en estos términos: “¿Cómo es posible que un poder político mate, reclame la muerte, la demande, haga matar, de la orden de hacerlo, exponga a la muerte no sólo a sus enemigos sino a sus propios ciudadanos? ¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder?” (Foucault, 2003: 218). Teniendo en cuenta, como él mismo matiza, que “cuando hablo de dar muerte no me refiero simplemente al asesinato directo, sino también a todo lo que puede ser asesinato indirecto: el hecho de *exponer a la muerte*, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera” (Foucault, 2003: 220; el subrayado es añadido). La respuesta de Foucault, como es sabido, pasa por el modo en que el biopoder, en determinadas circunstancias, interactúa con el racismo. La tanatopolítica asociada al régimen nazi irrumpe aquí como ejemplo paradigmático, pero si únicamente circunscribimos la respuesta a este ámbito, la potencia misma de la pregunta lanzada por Foucault comienza a palidecer.

En un texto sin duda relevante para comprender cómo se integra la función de muerte de la que habla Foucault en el seno de las citadas lógicas gubernamentales y todo lo que de ello se deriva, Mbembe aludirá a una formación *necropolítica* (2011, 2012) que en modo alguno designa algo previo o posterior a la biopolítica, sino una forma de hacer y pensar que atraviesa el propio desarrollo de la modernidad, desde sus inicios, adhiriéndose de un modo paradójico y tensional a formas de corte más biopolítico. La necropolítica que enuncia Mbembe remite a una lógica de la excepcionalidad securitaria asumida por una soberanía (neo)liberal-(neo)colonial que instrumentaliza la existencia humana posibilitando la destrucción de cuerpos y sujetos considerados superfluos, siendo este carácter superfluo algo que, en gran medida, viene acompañado de un discurso que no deja de construir *una noción ficcionalizada o fantasmática del enemigo*. Desde ahí, la necropolítica se refiere entonces a “ese tipo de política en que la política se entiende como el trabajo de la muerte en la producción de un mundo en que se acaba con el límite de la muerte” (Mbembe, 2012: 136).

Mbembe retoma la centralidad que Foucault confiere al racismo pero la ubica en una reflexión sin duda más pormenorizada en términos ontológicos e históricos y en donde la referencia al nazismo queda ya desprovista de esa centralidad incuestionable que, como ya denunciara Césaire (2006), no deja de destilar una cierta postura etnocéntrica. Para Mbembe “por principio de raza es necesario entender también una *forma espectral* de división y de diferenciación humana susceptible de ser movilizadora para estigmatizar, excluir y segregar; prácticas con las que se busca aislar, eliminar, inclusive destruir físicamente a un grupo humano” (2016: 106; el subrayado es añadido). La forma espectral que inaugura y perpetua el racismo estará presente de un modo determinante en las conexiones desatadas entre “lo político y el poder de matar, entre el poder y las mil maneras de matar o dejar (sobre)vivir” (2016: 107). El racismo y sus concomitancias coloniales, dibujarán toda una apropiación del espacio que desencadena una zoologización de la vida, ya apuntada por Fanon (2001), por medio de la cual se pierde la capacidad para gestionar el “hogar”, el cuerpo y con ello la posibilidad de adquirir un status político en tanto que sujeto reconocido; la vida del esclavo, del que está subsumido en una lógica racial-colonial deviene, en consecuencia, “una forma de muerte-en-la-vida” (2011 :33).

234

Me interesa tener presente esta relación tensional entre el hacer-vivir y el hacer-dejar-morir y la centralidad que ahí adquiere el racismo, pero me interesa también ahondar en la propuesta lanzada por el pensador camerunés cuando alude a la existencia de un *devenir-negro del mundo* (2016: 32), porque ello permite abrir la respuesta, limitada, que da Foucault y nos posibilita el ejercicio introspectivo de rastrear esas formas del hacer-dejar-morir, del exponer a la muerte, de “la humanidad en suspenso” que la necropolítica inaugura de un modo recurrente y fragmentario en tanto que precarización radical de la existencia humana. Tenemos así, por una parte, la premisa de que la función muerte está lejos de constituir una forma del pasado que no dice ya nada del presente y, por otra, la tarea de indagar, desde un pensamiento concernido con lo actual, tal y como queda tematizado por Foucault, en los modos en que esa función se produce tanto en lo que pueda quedar concernido con el racismo pero también, como sugiere Mbembe, en lo que acontece en ese devenir-negro, en las circunstancias que *acaban con el límite de la muerte* y que, por tanto, *la propagan como posibilidad* para unos sujetos definidos diferencialmente en

Junio
2017

función del grado en que quedan asociados a esa figura fantasmática del enemigo, convertido en el *objetivo principal y absoluto de lo político* (Mbembe, 2012: 134). Algo que sin duda resuena con lo que antes hemos llamado el régimen espectral de lo inhabitable.

Creo que la noción central para ahondar en toda esta cuestión orbita, en gran medida, en torno a la noción ya aludida de *exposición*; las prácticas sociales que producen y gubernamentalizan unas formas de vida que quedan signadas por quedar expuesto en una situación de indefensión, de desnudez. La hibridación desatada entre el hacer-vivir y el hacer-dejar-morir sin que la muerte acontezca necesariamente como producto de ese hacer directo del poder soberano-estatal sobre el cuerpo, pasa así por producir una forma de vida que se ve descontextualizada de sus anteriores formas de estar en el mundo, de modo tal que queda subsumida en un proceso de exposición que precariza de un modo intenso sus condiciones vitales. En este debate deviene central, indudablemente, la ya conocida postura de Agamben, en toda su articulación de una reflexión biopolítica que orbita en torno a las nociones del *bando* (una lógica de captura que incluye lo viviente en el espacio del poder desencadenando al mismo tiempo su exclusión), la *excepcionalidad* (una lógica político-jurídica que posibilita el despliegue del bando a través de las hibridaciones complejas entre derecho y violencia, permitiendo así que el derecho suspenda la norma vigente para salvaguardar un determinado ordenamiento de lo social), el *campo* (la plasmación geográfica de la vida subsumida en el bando) y el *homo sacer* (el habitante del campo cuya muerte deviene impune). No es necesario volver aquí a glosar el planteamiento de Agamben enfatizando sus puntos más sobresalientes; pero sí me interesa, por las indudables concomitancias que existen con la figura de lo inhabitable, enfatizar dos cuestiones.

La primera de ellas es que, a juicio de Agamben, el régimen biopolítico que atraviesa la biopolítica occidental está marcado, en gran medida, por el modo en que la *zoe*, aquello que viene a designar a la vida en su dimensión más propiamente animal en tanto que sustrato biológico-corporal que posibilita el hecho mismo de estar vivo, queda proyectada (capturada, cabría decir, mediante la lógica del bando y toda la trama de violencias simbólicas y materiales que ahí pudieran activarse) hacia

un determinado ordenamiento político de un modo tal que, en última instancia, imposibilita una nítida distinción entre esa *zoe* y la *bios* en lo que esta tiene de vida cualificada, pensada y vivida según las prácticas sociales que operen en un determinado contexto cultural. La indistinción entre *zoe* y *bios* (y la que se desata de un modo ulterior entre hecho y derecho), será a la postre la que desencadene una vida que queda ya signada por esa indistinción, una vida, la *nuda vida*, que está en el sustrato mismo de la biopolítica occidental, una vida que dice la peculiaridad de ese régimen biopolítico, una vida desprovista de cualquier lógica de reconocimiento, que ha dilapidado la posibilidad misma de la protección quedando así, en definitiva, confrontada, desde su propia desnudez, ante un poder que podrá disponer impunemente de esa vida. Desde esta premisa sucintamente enunciada, Agamben afirmará, problematizando la biopolítica foucaultina, que “*la vida expuesta a la muerte* (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político originario” (Agamben, 1998: 114; el subraya es añadido). Aquí estar expuesto es estar desgajado de la *bios* que permitía vivir en formas de vida reconocibles, dotadas de contextos sacionormativos, impregnadas de tramas simbólico-culturales que conferían un sentido al vivir. Y la exposición a la muerte, dirá Agamben, está lejos de ser un acontecimiento puntual, algo que acaso sucedió una vez; muy al contrario, dicha exposición opera mediante una lógica de la repetición, de su reactualización y es esto, precisamente, lo que revela su centralidad en tanto que *elemento político originario* que se da recursivamente hasta el presente. La nuda vida *acompaña* a la biopolítica occidental y, como consecuencia, la propia categorización de la vida expuesta a la muerte debe entenderse en un sentido procesual, en el sentido de que es algo que se está haciendo, que no deja de hacerse, que la vida queda expuesta porque hay una lógica subyacente recursiva conducente a la producción de esa exposición. Allí donde para Foucault la exposición a la muerte es una práctica que acontece dentro de un marco más general concernido con lo biopolítico, para Agamben esa exposición signa la relación política central de Occidente, confiriéndola una suerte de *telos* que atraviesa el devenir de lo social.

El segundo elemento que quería subrayar alude a las peculiaridades geográficas de la vida expuesta, lo que en Agamben queda nombrado con la figura del campo. Tomando como sustrato histórico-existencial la experiencia de los campos

de concentración nazis y lo que ellos supusieron en términos de articulación de un espacio de indistinción entre hecho y derecho, Agamben sugiere un principio de definición del campo que es preciso traer a colación: “Al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, el campo es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida biológica sin mediación alguna” (Agamben, 2001: 40). El campo reduce la vida a su mera condición biológica corpórea, despojando a sus habitantes de todo derecho reconocible, de cualquier condición política desde la que interactuar con un sujeto inmerso en un marco consentido de reconocimiento simbólico que actuaría como freno para la imposición de violencias. El habitante del campo, el *homo sacer*, aquel a quien se puede dar muerte sin que de ello se deriven consecuencias de tipo jurídico-político, deviene un ser liminal, excluido de lo social pero incluido en una violencia irrestricta. Un ser sometido a la captura, a una inclusión que le excluye, una vida que no es la vida cualificada de la *bios* ni la propia dimensión biológica de lo viviente que nombra la *zoe*, es la vida nuda que torna indistinguibles *bios* y *zoe*, vida que experimenta en su propio cuerpo, inerme, que todo es posible. El campo de concentración nazi actúa aquí como antecedente paradigmático de lo que constituye el campo pero, como el propio Agamben reconoce, “si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio de nuda vida como tal, tendremos que admitir entonces que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de esta índole, con independencia de los crímenes que allí se han cometido y cualesquiera que sean su denominación y sus peculiaridades topográficas” (1998: 221). Para Agamben, la geografía del campo expone y reactualiza así, en su propia materialidad, la lógica recursiva que subyace a la producción de vida expuesta a la muerte y es, precisamente por ello, que la noción de campo adquiere una centralidad indudable toda vez que este deviene “la matriz oculta de la política en que todavía vivimos”, el “nuevo *nomos* biopolítico del planeta” (1998: 224).

Hay aquí, indudablemente, fuertes conexiones con el planteamiento que estamos tratando de desplegar, toda vez que la imagen del campo es la que más resonancias posee, en el ámbito de los debates biopolíticos, con el concepto de lo

inhabitable. Pero también hay diferencias; y algunas de ellas no son menores. En Agamben hay una poderosa intuición, acaso una sugerencia: la articulación de una geografía crítica que indague en la producción de los campos. Sugerencia, porque no hay un desarrollo que profundice en ese sentido; ni históricamente ni en sus formulaciones actuales. La producción del campo queda subsumida en una relación política (la que marca el abandono) convertida en una suerte de designio que recorre la política occidental mediante una lógica expansiva que no deja de producir excepcionalidad y campo. Hay una indudable preocupación por la espacialidad de la biopolítica en Agamben (Minca, 2007) pero también es cierto, cabría argüir, que hay un escaso desarrollo teórico-conceptual de la conformación espacial de lo social. Y esa insuficiente atención conferida a lo espacial acaso es el trasfondo desde el que se levanta la primacía que adquiere el modelo de campo nazi, como si este campo fuera el ejemplo por antonomasia en donde leer lo que supone la producción y vivencia del campo, como si desde ese espacio hubiera que leer lo que sucede en otros espacios. Se alude al campo pero se elude un desarrollo sociohistórico de la producción de campos. El descuido, por poner tan sólo un ejemplo, de la profunda relación entre la modernidad y la colonialidad por parte del filósofo italiano en la conformación de los campos, incluso en la propia conformación del campo concentracionario nazi (Morrison, 2012), actúa como huella de un modo de pensar ajeno a la especificidad de toda producción espacial. La potencialidad del campo, como espacio clave en la articulación de la biopolítica occidental, pasa menos por una metanarrativa que afirma su ineludible expansión que por una geografía crítica que indague tanto en los mecanismos a través de los cuales se produce la geografía de los campos como en el desbroce de lo que supone la vivencia misma del campo. Ninguna de estas dos cuestiones posee un desarrollo pormenorizado en Agamben. Concluiremos abordando críticamente desde el escenario teórico que abre el concepto de lo inhabitable esta doble problemática referida a la producción y vivencia de la nuda vida.

3.1.- *La vida expuesta a la muerte bajo el signo del saber-poder cinagético*

La primera de ellas exige ahondar en lo ya dicho anteriormente en torno al ordenamiento político-económico-jurídico-simbólico en tanto que proceso que

posibilita y envuelve lo inhabitable dando lugar a un saber-poder que podría quedar categorizado como cinegético (Chamayou, 2010). Un saber-poder concernido con el rastreo (la vigilancia de la presa, el control hipertecnologizado de los movimientos, la detección de aquel espacio que ha devenido, por distintos razones político-económicas, objeto de interés y que quiere ser gestionado), con la captura, con la apropiación de espacios y cuerpos con el fin de tenerlos y retenerlos bajo unas determinadas circunstancias. Es este saber-poder cinegético, desplegado en torno a lo bélico y lo punitivo, el que teje una hibridación específica entre los regímenes soberano, disciplinar y gubernamental, caracterizándose no tanto por su univocidad cuanto por la heterogeneidad de situaciones que pudiera propiciar, teniendo como hilo conector que sobre aquello que queda capturado, (sobre)cogido, se cierne la amenaza de la socavación de hábitos y hábitats a través de los cuales se articulaba lo cotidiano.

Este saber-poder cinegético, que aquí sólo podemos enunciar someramente (Mendiola, 2016), es el que hibrida derecho y violencia en un régimen de excepcionalidad securitaria que posibilita el diseño y el despliegue de la captura. El apunte de Butler en torno a la soberanía espectral deviene aquí central: "Mi propio punto de vista consiste en que en el momento de esta suspensión, se produce una versión contemporánea de la soberanía que, animada por una agresiva nostalgia, busca abolir la división de poderes. Tenemos que considerar el acto de suspensión de la ley como un performativo que hace surgir una configuración contemporánea de la soberanía o, más precisamente, como un acto que reanima una soberanía espectral dentro del campo de la gobernabilidad. A través de este acto de sustracción, el Estado *produce* una ley que no es una ley, un corte que no es un corte, un proceso que no es un proceso" (2006: 91). Central porque *la soberanía espectral impulsa y posibilita la captura y la captura es lo que subyace a la vida expuesta a la muerte*. La compleja (y subterránea) relación entre derecho y violencia, nos arroja a un escenario en el que la ley, lejos de ser la solución inequívoca a la exposición a la muerte, forma parte de su propia lógica de producción en tanto que permea las exigencias bélico-punitivas que la hibridación entre lo securitario y lo neoliberal-neocolonial demanda. En este contexto, la necropolítica en modo alguno puede ser vista como una anomalía y sí como el rastro que deja esa soberanía espectral regida por la excepcionalidad

securitaria, entendida esta no tanto como algo sustancializado sino como práctica procesual que anuda discursos, normativas, tecnologías y medidas bélico-punitivas (Balzacq et al, 2010) y como práctica radicalmente inconclusa, porque no se reconoce en el presente, porque lo que la impulsa es la propia regulación de *cada* presente mediante la identificación (deshistorizada, descontextualizada) de los peligros, miedos y amenazas.

Las imágenes antes aludidas de la destrucción y la sustracción, en tanto que plasmaciones de lo bélico-punitivo, operan aquí como lentes a través de las cuales observar y detectar el quehacer del saber-poder cinegético componiendo el régimen espectral de lo inhabitable en donde lo que queda capturado queda ya envuelto en un desprecio que antecede y posibilita la violencia, el ejercicio del sufrimiento. Destrucción y sustracción, decíamos, pero también, paralelamente, anudada a ellas, la *expulsión* (Sassen, 2015) en tanto que consecuencia que se desprende de la imposibilidad vital o denegación normativa para poder seguir habitando el espacio en el que se estaba. La migración está ya aquí en ciernes: el sujeto sustraído de un espacio destruido o apropiado, el desgaje con respecto a lo que articulaba el vivir, el socavamiento de una vida que debe comenzar a transitar, la vida expulsada como consecuencia de una formación depredadora y la vida, en definitiva, que se confronta ya a partir de ahí con las violencias punitivas que regulan la movilidad, con la incertidumbre vital propia de quien carece de hábitats reconocibles. La expulsión, como práctica que descuida radicalmente la vida, que se despreocupa del (sobre)vivir que ello depara, abre la temática del posible tránsito por lo inhabitable a la búsqueda de un espacio habitable.

Aún cuando cada una de estas figuras que asociamos a la producción de lo inhabitable posee sus propias especificidades, cabría también resaltar que un ámbito paradigmático para ver el anudamiento de la destrucción, la sustracción y la expulsión lo constituye la temática de la migración. En primer lugar, porque esta puede desencadenarse por haber capturado un espacio ya sea socavando las formas de vida que allí existían ya sea expulsando a sus habitantes. En segundo lugar, porque la regulación diferenciada del movimiento expulsa a los migrantes a rutas cada vez más largas y arriesgadas y en las que el propio desplazamiento conlleva

experimentar esa vida expuesta a la muerte (como la patera o atravesar fronteras en zonas desérticas), la posibilidad misma de que el viaje tenga que darse en esas circunstancias, es ya experimentar un recorrido por lo inhabitable. Y, en tercer lugar, porque la migración está sobreexpuesta a un régimen punitivo de castigo tanto en algunos países desde los que se inicia el intento por acceder a los lugares de destino (Marruecos, por poner un ejemplo, un país con una larga tradición de violación de los derechos humanos que asume la externalización de las fronteras llevada a cabo por Europa), en la frontera misma (donde la violencia se despliega con impunidad – una violencia que incluso puede llegar a cosificarse en esas vallas fronterizas que incorporan las concertinas- permitiendo unas vulneraciones de los derechos humanos como las que tienen lugar al llevar a cabo las llamadas devoluciones en caliente) y en el interior de los estados a los que se ha llegado (ya sea mediante los Centros de Internamiento de Extranjeros, unos espacios de los que numerosos informes dan cuenta de una amplia trama de violencias simbólicas y materiales, o mediante las prácticas de deportación).

No es de extrañar, por todo ello, que la reflexión en torno a la necropolítica haya tenido un mayor desarrollo en aquellos países que están muy atravesados por el tránsito migrante y por la continuada conculcación de una vida mínimamente digna a través de prácticas que imbrican destrucción, sustracción y expulsión. En este sentido, hay que subrayar la presencia de todo un corpus literario sobre México (Estévez, 2014; Nattahí Hernández, 2014; Segato, 2006; Valencia, 2010; Varela Huerta, 2015) que muestra a este país como una geografía paradigmática en la captura de espacios y cuerpos, geografía necropolítica en donde la complicidad entre soberanía y crueldad expele precariedad, represión, desapariciones y cadáveres (Villalobos-Ruminott, 2016). Geografía paradigmática de los rastros que el proceso de acumulación de capital deja tras de sí, de las huellas bélico-punitivas que el entramado securitario-neoliberal-neocolonial no deja de producir, rastros y huellas que el saber-poder cinegético no deja de propagar por una multiplicidad de espacios. El proyecto antes aludido de una geografía de los campos no sería sino el desbroce de esa geografía, pero ello exige abandonar la metanarrativa deshistorizada que destila Agamben, anteponiendo una mirada concernida con la etnografía del campo (Agier, 2012; Ong, 2007).

3.2.- Etnografías de lo inhabitable

La segunda cuestión con la que confrontar nuestra aproximación a la de Agamben, se refiere a la vivencia del espacio que inaugura el campo. Habría que reseñar aquí, por una parte, que como producto de su lectura expansiva y descontextualizada de los campos, se concluye que todos somos virtualmente *homo sacer*. La metanarrativa del campo tiene su reflejo en una subjetividad asimismo deshistorizada y homogeneizante que queda sometida cada vez en mayor medida a los envites del campo. La afirmación de que todos somos virtualmente *homo sacer* puede ser leída en clave deleuziana a la manera de que hay una potencialidad para poder llegar a ser *homo sacer* que está latiendo pendiente de ser actualizada. Y esta imagen es sin duda poderosa y sugerente. Pero precisa tener en consideración la propia topografía de la subjetividad, sus posicionamientos diversos y el modo en que están atravesados por relaciones de poder heterogéneas, con lo que esa virtualidad para poder llegar a ser *homo sacer*, para habitar el campo, está distribuida diferencialmente en función de la conformación sociopolítica de la subjetividad. Y en esa diferencialidad vemos que las subjetividades predominantes que habitan el régimen espectral de lo inhabitable son aquellas asociadas, retomando la poderosa intuición de Mbembe, a la figura fantasmática del enemigo, fantasmática porque carece de límites, porque se expande, aquellas subjetividades que vienen ya impregnadas de un discurso de amenaza y exclusión: el (sospechoso de ser) terrorista (que amenaza nuestra vida misma), el migrante (que amenaza nuestra forma de vivir), el sujeto inferiorizado, colonial (que habita un espacio de interés estratégico), el excluido socioeconómico (que ha fracasado como empresario de sí mismo), el disidente (que problematiza el ordenamiento de lo social). Más que hablar de que todos somos virtualmente *homo sacer*, sobre la base de lo que ya se ha dicho anteriormente, creo más pertinente sugerir que hay subjetividades que incorporan un desprecio y que son estas las que están virtualmente más cerca de habitar lo inhabitable. Pero a ello también habría que añadir, en un guiño a Agamben, todo el campo de precariedad vital necropolítica que el neoliberalismo promueve y acentúa en espacios en donde la función muerte había quedado en un segundo plano: la implantación de toda una serie de recortes en campos tradicionalmente asociados al estado de bienestar desencadena crecientemente procesos de exclusión, de abandono

(el enfermo a quien se le niega el tratamiento médico) en donde al sujeto se le niega aquella parte del cuidado que precisa de un sustrato político-institucional.

Por otra parte, Agamben nos presenta una forma de habitar el campo que está marcada por la pasividad: el sujeto que está en el campo irrumpe a modo de una superficie corporal que tan sólo recibe las violencias que ahí se infringen. Tenemos aquí la presentación de un poder sin resistencia, un campo que silencia a su habitante, que descuida su propia vivencia y lo que ahí pudiera acontecer en tanto que ideación de una trama de tácticas que permitieran, al menos en parte, soslayar la asfixiante presencia de ese poder. Incluso en la tortura misma cabría hablar de formas de resistencia; tan sólo hay que (saber-querer) mirar. Deviene aquí urgente enunciar, a contracorriente, la necesidad de articular no ya una mirada distante ni un análisis únicamente concernido con el desbroce del ordenamiento político-jurídico-simbólico-económico que posibilita lo inhabitable, sino también un acercamiento más cercano, de corte más etnográfico, que se adentre en los detalles, en las prácticas que ahí se suscitan, en las violencias que operan, pero también en las tácticas que se pudieran desplegar para poder articular una cierta resistencia, aún cuando lo inhabitable como proyecto que expone a la muerte, esté pensado para dificultar o erradicar todo asomo de resistencia.

243

Junio
2017

Cabe aquí, como muestra, retomar los relatos aludidos en el inicio de este artículo: Nossack contaba estupefacto el gesto de una mujer que limpiaba las ventanas de un edificio que se había mantenido en pie en medio de la destrucción generalizada. Gesto desde el que intentar recuperar lo perdido, desde el que mostrar el impulso por reapropiarse del espacio devastado. Strejelevich y Calveiro enfatizaban igualmente la necesidad de acercarse al complejo espesor del sujeto torturado para ver ahí las formas de resistencia que se activan. Lo inhabitable lleva la marca de una captura, pero puede llevar también el sello de la huida, del intento multiforme por arrancarse la inhabitabilidad adherida al cuerpo, al espacio. En este sentido, lo inhabitable tiene que pensarse desde la producción de la vida expuesta a la muerte (y es esto lo que aquí se ha enfatizado), pero también desde la propia experiencia diversa de la inhabitabilidad, desde la vida que resiste esperando tan sólo que el futuro no esté marcado por la exposición, desde la vida que en un último

gesto de libertad se sustrae de lo inhabitable mediante el suicidio, desde la vida que consigue restablecer habitabilidades mínimamente dignas en donde el vivir vuelva a tener al menos una mínima impronta en la que reconocer una vida que quiere ser vivida.

El régimen espectral de lo inhabitable precisa, por tanto, el análisis que permita entender su producción pero también precisa una mirada cercana, de cariz más etnográfico, que vaya más allá de todo sesgo omniabarcante y descontextualizado, de toda lectura simplificada de la potencialidad problematizadora de la subjetividad. En este tránsito (que nos aleja del acercamiento de Agamben), cabría ya empezar a rastrear en detalle lo que sucede en aquellos espacios que posibilitan la exposición a la muerte, mostrando, como ámbitos más reseñables, el desbroce de una antropología de lo securitario que trata de evidenciar lo que acontece en todo el espectro de la geografía de privación de libertad gestionada por el estado; la reconstrucción de lo que acontece en la frontera para la población migrante; la exposición de los ecocidios y etnocidios que se derivan de contextos atravesados por una mercantilización salvaje de la naturaleza, analizados desde la ecología política o desde las llamadas economías de la violencia; o, por último, la muestra de lo que supone (sobre)vivir en contextos bélicos.

244

Junio
2017

Desde el escenario que dejan estas acotaciones previas, podemos concluir ya esta confrontación con Agamben afirmando que el concepto de lo inhabitable debe mucho a la noción de campo, pero la ubica en otro plano epistemológico y ontológico. Diferencia epistemológica porque la propuesta en torno a lo inhabitable tiene su anclaje en una geografía crítica que ahonda en la espacialidad de lo social y en la producción sociohistórica de los espacios y los cuerpos; diferencia ontológica porque asume los posicionamientos múltiples de la subjetividad y las diferentes lógicas de reconocimiento en la que están inmersos los sujetos al tiempo que, sobre la base de las distintas líneas de fuerza implicadas (Deleuze y Guattari, 1988), se asume la importancia de poner de manifiesto el espesor propio de la vivencia de lo inhabitable para ver ahí los recorridos de las posibles resistencias. El campo nombra algo que está en el núcleo mismo de lo inhabitable; pero se llega por caminos diferentes y se recorre de formas disímiles.

4.- Aperturas

Pensar el régimen espectral de lo inhabitable nos obliga, en definitiva, a pensar las formas de hacer y pensar a través de las cuales opera el saber-poder cinegético en lo que tiene de producción de unas geografías marcadas por la exposición a la muerte, en las que se atenta contra el cuidado que la vulnerabilidad humana precisa y requiere. Ahí late la monstruosidad de unas violencias simbólico-materiales que sin tener que erradicar necesariamente la vida, atentan contra ella dejándola en suspenso: ahí nos confrontamos con un horror que no proviene de una irracionalidad cuanto de una forma de proceder conectada a unos determinados ordenamientos de lo social, a unas narrativas que desprecian unas determinadas subjetividades. Dar cuenta de todo ello permite traer a un primer plano las lógicas que subyacen a esos ordenamientos, pero también nos permite, cuando el relato de lo inhabitable es compartido, traído al presente que habitamos, confrontarnos directamente con una realidad a menudo silenciada que está en los lindes de nuestra cotidianidad. La potencia del relato (y por eso este artículo se iniciaba con muestras de relatos) deviene entonces central para mostrar la hondura de lo inhabitable. Pero esto dista mucho de ser tarea fácil. Si lo inhabitable atenta contra la ontología de lo humano, atenta también contra el lenguaje, contra la comunicabilidad de esta experiencia.

245

Junio
2017

Ello no debería conducir, sin embargo, a poner el énfasis en un resto incomunicable en donde anidaría una supuesta verdad de lo inhabitable cuanto a subrayar, asumiendo la indudable dificultad de esta palabra, la necesidad de trabajar conjuntamente para articular espacios dialógicos en los que dicha palabra pueda ser enunciada, escuchada y compartida. Decía Calvino al final de *Las ciudades invisibles* que a quien ha habitado el infierno hay que darle espacio y tiempo; lo inhabitable es el infierno que para algunos ya está aquí, aconteciendo como realidad simbólica y material que linda con nuestros hábitats, el espectro reactualizado que se esconde bajo la máscara del progreso y la seguridad. Y al que vivencia lo inhabitable, al que lo ha vivenciado, ciertamente hay que darle espacios y tiempos, sin que ello en modo alguno suponga reactualizar una lógica heroica del sufrimiento. No se trata en modo alguno de exigir el relato de lo inhabitable (porque es un relato que revive el sufrimiento y, por ello, es posible que no quiera ser contado) cuanto de habilitar las

condiciones de posibilidad para que pueda ser contado, para que la palabra no dicha no reproduzca un silencio en el que se perpetua la violencia que causó el sufrimiento, la cultura del terror (Taussig, 2002) que el régimen espectral de lo inhabitable desencadena. Se trata, en suma, de habilitar esas condiciones de posibilidad para contar cómo se vive cuando se ha habitado lo inhabitable y cómo se sigue viviendo cuando se ha incorporado esa experiencia, para contar(nos), en definitiva, los modos diversos en que lo inhabitable late como posibilidad en nuestra cotidianidad.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2004), *Estado de excepción*. Valencia: Pre-Textos.
- Agier, M. (2012), «El biopoder a prueba de sus formas sensibles», en *Política y Sociedad*, vol. 49, núm. 3, pp. 487-495.
- Balzacq, T., Basara, T., Bigo, D., Guittet, E-P. & Olsson, C. (2010), «Security Practices», en Denmark, RA. (ed.), *International Studies Encyclopedia Online*. Blackwell, pp. 1 – 30.
- Benjamin, W. (1991), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Butler, J. (2006), *Vida precaria*, Buenos Aires, Paidós.
- Calveiro, P. (2005), *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Césaire, A. (2006), *Discurso sobre el colonialismo*. Akal: Madrid.
- Chamayou, G. (2010), *Las cazas del hombre. El ser humano como presa de la Grecia de Aristóteles a la Italia de Berlusconi*. Madrid: Errata Naturae.
- Dal Lago, A. (2005), «La guerra-mundo», en Bergalli, R. y Rivera, I. (ed.), *Política criminal de la guerra*. Barcelona: Anthropos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997), *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1995), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Duque, F. (2004), *Terror tras la postmodernidad*. Madrid: Abada Editores.
- Estévez, A. (2014), «The Politics of Death and Asylum Discourse: Constituting Migration Biopolitics from the Periphery», en *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 39 (2), pp. 75-89.
- Fanon, F. (2001), *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Farge, A. (2008), *Lugares para la historia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Foucault, M. (1990), *Vigilar y castigar*. Madrid: S. XXI.

- Foucault, M. (1995), *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad*. Madrid: S. XXI.
- Foucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2006), *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: F.C.E.
- Ingold, T. (2000), *Essays on the perception of the environment: the livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Lefebvre, H. (2013), *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lussault, M. (2015), *El hombre espacial. La construcción social del espacio humano*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Massey, D. (2005). *For space*. Londres: Sage.
- Mbembe, A. (2011), *Necropolítica*. Barcelona: Melusina.
- Mbembe, A. (2012), «Necropolítica, una revisión crítica», en Chávez, E. y Ježik, E. *Estética y Violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*. México D.F.: Museo Universitario Arte Contemporáneo/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mbembe, A. (2016), *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED Ediciones.
- Mendiola, I. (2014), *Habitar lo inhabitable. La práctica político-punitiva de la tortura*. Barcelona: Bellaterra.
- Mendiola, I. (2016), «El dispositivo de la captura: espacios y cuerpos bajo el signo de la excepcionalidad», en la revista *Athenea Digital*. Vol. 16, núm. 1, pp. 83-111.
- Minca, C. (2007), «Agamben's geographies of modernity», en *Political Geography*, 26, pp. 78-97.
- Morrison, W. (2012), *Criminología, civilización y nuevo orden mundial*. Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J. L. (2010), *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- Nattahí Hernández, C. (2014), «La dialéctica de vida y muerte en el México contemporáneo. Apuntes filosóficos sobre seguridad y (narco)violencia», en León Rábago, D., *Violencia. Una visión multidisciplinaria y transversal*. Guanajato: Universidad de Guanajato.
- Neocleous, M. (2010), *La fabricación del orden social. Una teoría crítica sobre el poder de policía*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Neocleous, M. (2014), *War power, police power*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Nossack, H. E. (2010), *El hundimiento. Hamburgo, 1943*. Segovia: La uña RoTa.
- Ong, A. (2010), *Neoliberalism as exception. Mutations in citizenship and sovereignty*. Londres: Duke University Press.
- Pardo, J. L. (1992). *Las formas de la exterioridad*. Valencia: Pre-Textos.
- Resta, E. (1995), *La certeza y la esperanza. Ensayo sobre el derecho y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Santos, B. S. (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.

- Sassen, S. (2015), *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Madrid: Katz.
- Segato, R. L. (2006), «Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez», en E. Subirats *et al.*, *Contra la tortura*, Fineo, Monterrey.
- Sennet, R. (2003), *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Serres, M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Strejilevich, N. (2006), *Una sola muerte numerosa*. Florida: North South Center Press.
- Taussig, M. (2002), *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogota: Editorial Norma.
- Valencia, S. (2010); *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.
- Varela Huerta, A. (2015), «Buscando una vida vivible”: la migración forzada de niños de Centroamérica como práctica de fuga de la “muerte en vida”», en *El Cotidiano*, núm. 194, pp. 19-29.
- Villalobos-Ruminott, S. (2016), «Las edades del cadáver: dictadura, guerra, desaparición (Postulados para una geología general)», disponible en <https://umich.academia.edu/SergioVillalobosRuminott>
- Whatmore, S. (2002). *Hybrid geographies: natures, cultures, spaces*. Londres: Sage.