

Territorialidades de la exclusión: los usos políticos del espacio en el capitalismo tardío

Donovan Adrián Hernández Castellanos*

Resumen. El presente ensayo, interesado en abordar la relación entre la disposición del espacio y la política, se divide en tres partes. En la primera se estudia de qué manera el espacio, como problema político, ha sido configurado por la reflexión filosófica del siglo XX; en la segunda se examinan tres territorialidades de la exclusión configuradas por el poder disciplinario, la biopolítica y la necropolítica; la última sección del ensayo reflexiona sobre las políticas de la memoria colectiva que tienen lugar en los espacios que funcionaron como instrumentos de represión. Se pone de manifiesto el surgimiento del *espaciocidio* y la urgencia de vincular la reflexión crítica a las prácticas de exclusión espaciales del capitalismo contemporáneo.

Palabras clave: dispositivo, territorialidad, exclusión, *espaciocidio*, memoria.

* Mexicano. Docente investigador, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Correo-e: donovan.ahc@gmail.com

Territorialities of exclusion: the political uses of space in late-stage capitalism

Abstract. This paper, that address the relationship between the disposition of space and politics, is divided into three parts. The first part studies how space, as a political problem, has been configured by the philosophical reflection of the twentieth century; the second part studies three territorialities of exclusion configured by disciplinary power, biopolitics and necropolitics; the last section of the essay reflects on the politics of collective memory that take place in spaces that functioned as instruments of repression. It highlights the emergence of *spatiocide* and the urgency of linking critical reflection to the spatial exclusion practices of contemporary capitalism.

Keywords: device, territoriality, exclusion, *spatialcide*, memory.

Todo ordenamiento fundamental es un
ordenamiento espacial.

Carl Schmitt

Escribir no tiene nada que ver
con significar, sino con deslindar,
cartografiar, incluso futuros parajes.

Gilles Deleuze y Félix Guattari

Introducción

Este ensayo se divide en tres partes en las que se desarrolla el tema de los espacios y lo político desde una perspectiva genealógica. Su intención es aportar elementos para construir una visión teórica de conjunto sobre este problema contemporáneo. En la primera parte se estudian las formas en que el pensamiento moderno ha vinculado el problema, se ahonda en los acontecimientos de la historia reciente. En la segunda se analizan particularmente las territorialidades de la exclusión a través de tres dispositivos generales: el poder disciplinario, la biopolítica y la necropolítica a las que se define con detalle en las páginas que siguen a esta breve introducción. Finalmente, la tercera parte de este ensayo contiene una breve reflexión sobre las políticas de la memoria colectiva que tienen lugar en los espacios que funcionaron como instrumentos de represión en la experiencia argentina. Dos cosas, sin embargo, se ponen de manifiesto: el surgimiento de nuevos tipos de violencia, a los que podemos llamar *espaciocidios*, y la urgencia de repensar todos los mecanismos que configuran

las territorialidades de la exclusión que trastornan el panorama político de la modernidad.

La política y los espacios: la historia reciente

Para todo aquel que esté familiarizado con un modo de pensar histórico, resulta evidente que algo se rompió durante el siglo XX. Las preguntas por el *ser* nacional afianzaron particularismos en la esfera pública europea; en Latinoamérica también hicieron estragos en la formación de las nacionalidades subordinadas, al grado de hipostasiar el contenido implícito de la pregunta, conformando la identidad como una especie de esencia metafísica (Adorno, 2003). La fragmentación de lo común cedió lugar a las divisiones internas en el seno de la sociedad civil, reactualizadas por los dirigentes políticos y los abusos de la memoria colectiva. El desarrollo de tecnologías e industrias de la muerte sería un signo indudable de la internacionalización de la guerra civil (Traverso, 2006), así como de todas sus modalidades, incluidas naturalmente las de la «guerra sucia». Algunos observadores asombrados, entre los que se cuenta Hannah Arendt, estimaron que lo que puso en cuestión ese siglo turbulento no fue otra cosa sino la dimensión fundacional del «estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*» (Arendt, 1997:45), que instaura el *espacio por excelencia* de la política: el *entre* de los hombres en la pluralidad. Según un muy viejo modelo de la *polis* como circunstancia geométrica e igualitaria de los ciudadanos (*mésos*), Arendt identificó lo político como un verdadero enclave de la condición humana y de las decisiones colectivas; de acuerdo con la pensadora, el *entre* de las relaciones políticas organizaría de antemano a

los absolutamente *diversos* (la pluralidad) en consideración a una igualdad *relativa* para diferenciarlos de los *relativamente diversos* (la alteridad), sin que ello supusiera el abandono del espacio colectivo o de la posibilidad del desacuerdo y de los problemas que a ello competen. De forma que el espacio igualitario, central para lo político, englobaría la condición de la natalidad y, particularmente, sería la cuna de todos aquellos *comienzos* que toman a los viejos hábitos por sorpresa, inaugurando a cada instante el espacio donde la acción, la responsabilidad por el mundo humanamente construido y los discursos tomarían a su cargo las cuestiones de la convicción en las decisiones propicias para el todo civil, pero los tiempos oscuros pusieron coto a este sueño republicano (Arendt, 2005).¹ El totalitarismo encerró a los diversos en la soledad del espacio homogéneo de la raza (o de la clase, según el estalinismo), y pronto toda la Europa aprendería a encontrar en la *diferencia* la ocasión para declarar la enemistad absoluta. La politización de las esferas de la vida social fue, como en las colonias europeas, total; así se gestó el nuevo tipo de dominación que llamamos biopoder o gestión de la vida de las poblaciones (Foucault, 2005). Durante el periodo comprendido de 1914 a 1944, dos generaciones aprendieron las duras lecciones de la guerra convertida en un fenómeno de impacto «total» (Traverso,

¹ Si hemos de creer en los argumentos sostenidos por Jean-Pierre Vernant (2001), esto no ha sido necesariamente así en la historia occidental. En realidad, la responsabilidad política por los propios asuntos colectivos se inventa en Grecia, particularmente alrededor de la obra de Clístenes. Posterior a Solón, el arconte-juez-poeta, Clístenes traza toda una política democrática urbanista. Por otra parte, en el rescate de la performatividad del discurso, Hannah Arendt se encuentra profundamente vinculada a la sabiduría clásica de la retórica practicada por los sofistas de Atenas del siglo V antes de nuestra era. La ciudad como consenso logrado por los medios de la palabra y del verbo político es ella misma un efecto performativo del encuentro de fuerzas y la estabilidad contingente del *logos*, según ha demostrado recientemente Barbara Cassin (2008).

2006:126), así como de exterminio de los «diferentes» —los no asimilados o los asimilados en demasía.²

De esta historia de barbarie hay algo que queda claro: para la pensadora judeoalemana la expatriación, el desarraigo social y la carencia de derechos políticos delinean desde entonces el cuadro de las catástrofes políticas específicamente modernas. Casi 70 años después, a este cuadro debemos añadirle la creación de nuevas tecnologías del genocidio y de estrategias de limpieza étnica que tienen por finalidad *desaparecer* al Otro de los límites y territorialidades fijados por el Mismo (Bruneteau, 2006). Hoy día las territorialidades de la exclusión, la diáspora que ocasionan y el daño segregacionista configuran el presente de distintas poblaciones. A la experiencia del exilio, último resquicio del cosmopolitismo a decir de Enzo Traverso, debemos agregar la ruptura de una organización espacial del *entre* de la política: si en el siglo XIX los particularismos y las enemistades irresolubles actuaban en el marco de una idea del Derecho Internacional de Gentes,

² De este espacio de la política convertido en espectáculo de la destrucción total de sí y del otro quedaba excluida, como muy bien supo Siegfried Kracauer, cualquier proliferación de formas orgánicas y de irradiaciones de la vida psíquica autónomas. Era como si de la *ratio* del Estado alemán convertido en *ornamento de masas* quedaran excluidos los hombres, debido a que el principio del *proceso de producción capitalista* no se origina puramente a partir de la naturaleza, debiera «destruir los organismos naturales que son, para él, un instrumento o una resistencia». Atento a los espacios urbanos debido a su formación en arquitectura, Kracauer intuyó muy pronto que el sistema económico era estructuralmente indiferente a la diversidad de formas, razón por la que condujo a la «anulación de las características nacionales y a la fabricación de masas operarias que puedan incorporarse uniformemente en todos los puntos de la Tierra» (Kracauer, 2008:54-55). Estas características de la burocracia crearon, por cierto, las condiciones para el exterminio masivo y la difuminación de las responsabilidades que tanto han afectado la marcha regular de la justicia en Europa y en Latinoamérica. Bastaría, en ese sentido, con pensar en las leyes de obediencia debida proclamadas por Alfonsín y los arquitectos de la «reconciliación» argentina a fin de darnos cuenta de la marcha importante de la impunidad por los crímenes en contra de la humanidad entera, condición, se cree, propia de las nuevas formas del crimen civil y urbano.

en adelante cualquier representación del común destino de la Humanidad (aunque fuera problemática desde siempre) se había roto, fortaleciendo las políticas identitarias excluyentes durante la «guerra fría» —como ocurrió en la exYugoslavia—, y sin duda prolongando estos efectos a lo largo de nuestro presente globalizado. La delimitación de las formas de alteridad y los espacios de exclusión globales son ahora una cuestión marcadamente geopolítica (Spivak, 2003).³ Como irónicamente indica el historiador Eric Hobsbawm, incluso quienes anunciaban el pluralismo inherente a su ausencia de ideología (liberalismo) consideraban que el mundo no era suficientemente grande para permitir la coexistencia permanente con las religiones seculares del rival (nacionalismo, etnocentrismo, etcétera). Hoy hemos olvidado los modelos clásicos de la guerra, que agredían a los enemigos legítimos (ejércitos armados y solventados por los estados) y dejaban fuera de la línea de fuego a las poblaciones civiles. Después de 1914 la historia de la guerra ha cambiado totalmente: en la actualidad se desarrollan guerras de baja intensidad en contra de la infraestructura civil, lo que inaugura la época de los «espaciocidios» (Hanafi, 2005:72).

Por su parte, el imaginario eurocentrista y colonial, encarnado en algunos escritos sobre historia universal del polémico jurista Carl Schmitt,

³ Achille Mbembe sostiene que «en la actualidad, en el marco del gueto estratégico en que se ha convertido África tras el fin de la Guerra Fría, está tomando forma otra disposición espacial, más básica, y otra situación geopolítica» (2008:189). De acuerdo con el importante autor camerunés, ha habido tres factores que coadyuvan a la conformación de este nuevo modelo de exclusión poscolonial: la dinámica de transformación y destrucción del Estado del siglo XIX, la inercia de los mecanismos de colonización que prolongan los gobiernos independizados, las democracias inestables que han gestado tecnologías del gobierno privado indirecto y nuevas formas de propiedad del territorio. Es muy probable que estos factores contribuyan a conformar un modelo de dominación global, que Toni Negri identifica con el *imperio*, evaluar estos argumentos corresponde a otra investigación.

celebró con goce autodestructivo: «El espacio —decía— se nos ha convertido en campo de fuerzas donde despliega el hombre su energía, su actividad y su esfuerzo» (2004:388). En efecto, pero también donde el esfuerzo se encuentra transido con el *trabajo y la política de la muerte*, como supieron los colonizados de la historia que el alemán se rehusaba a contar. Como es sabido, en su argumento la historia universal es la historia de las luchas entre las potencias terrestres contra las marítimas, las cuales han dado lugar a tres «revoluciones espaciales» (Alejandro Magno, Roma y la conquista de América) que caracterizan la diversidad de formas de vida —Schmitt se refiere al «espacio vital» (*Lebensraum*) teorizado por el nacionalsocialismo—; una «revolución espacial», según el pensador de lo político es un proceso que incluye desarrollos tecnológicos, conquistas territoriales y la creación de una infraestructura jurídico-política absolutamente nueva, que modifican el concepto culturalmente informado del espacio que posee una colectividad y el ordenamiento fundamental de su Constitución política, su control territorial.⁴ Sin embargo, apuntaba con cierto grado de melancolía el viejo teólogo de la política, «la caída del imperio romano, la expansión del islam, las irrupciones de árabes y turcos, trajeron consigo la *territorialización* de Europa y el oscurecimiento del sentido del espacio por varios siglos» (Schmitt, 2004:369). En opinión de este autor la salida del *impasse* en el que estaba sumergida toda Europa tuvo lugar entre los siglos XVI y XVII, momento en el que ocurre la más honda y trascendental

⁴ Como el lector recordará, para Carl Schmitt la Constitución, al igual que el Estado, es, en su sentido *absoluto*, la *situación total* de la *unidad y ordenación políticas* (véase Schmitt, 2009), y, en tanto tal, depende de un ordenamiento espacial, de su *nomos* (véase Schmitt, 2004). Se trata de un concepto existencial —no normativo— de lo político. En consecuencia, el Estado es el estatus total de la unidad política, mientras ésta tenga la fuerza de permanecer en su ser; si se quiere, la existencia precede a la esencia de lo político moderno.

transformación de la imagen planetaria con el descubrimiento y posterior conquista de América, que cambió todos los conceptos conocidos del espacio en la política y en las ciencias, y dio origen al comienzo de la lucha por el nuevo ordenamiento esencial terrestre, por el nuevo *nomos* de la Tierra, mismo que culminaría con la conquista del mar por Inglaterra y la conformación de un imperio estrictamente marítimo (un Leviatán *avant la lettre*) que durante el siglo XIX perdería su lugar hegemónico.

En su lugar —anunciaba proféticamente Schmitt—, un nuevo *nomos* de nuestro planeta surge incontenible e inevitable. Reclámanlo las nuevas relaciones entre el hombre y los elementos nuevos y viejos; la alteración de medidas y proporciones lo impone. Sólo de la lucha puede nacer. Muchos sólo verán en él destrucción y muerte. Algunos creerán llegado el fin del mundo. En realidad vivimos únicamente el fin de la relación entre tierra y mar que rigió hasta ahora (Schmitt, 2004:389).

Sin duda el pensador alemán se equivocaba: en lugar de ver surgir un nuevo ordenamiento global donde los enemigos de antaño limaran asperezas de otra manera, occidente observó el incremento de la guerra civil convertida en un hecho internacional. Empero, si dejamos de lado toda esa retórica ultraconservadora, Schmitt ha resaltado una cuestión fundamental, a saber, que no existe la posibilidad de ningún ordenamiento político que no suponga la extensión *efectiva* de un control sobre la territorialidad, por lo tanto *todo ordenamiento fundamental y político es un ordenamiento espacial*. Entre espacio y política se establece, en consecuencia, una liga indisoluble y constitutiva que debemos explorar de modo minucioso. Por otra parte, esta relación constitutiva ha dado lugar a mecanismos de

exclusión centrados en territorialidades específicas, genocidas o segregacionistas, que también forman parte del rostro político de la modernidad. Probablemente una genealogía de las relaciones entre lo político y las territorialidades nos sirva para explicar los mecanismos de exclusión contemporáneos. Conviene que nos preguntemos ¿de qué modelos se ha alejado la Modernidad occidental y eurocentrista?; o mejor, ¿qué tipo de relaciones se han establecido entre el pensamiento cívico occidental y las territorialidades políticas?; ¿toda territorialidad política consta de un uso excluyente del espacio sensible?; ¿o habrá que distinguir, como hace Nietzsche, entre los usos, los procedimientos, los mecanismos histórico-políticos y las finalidades, expectativas y sentidos que le asignamos a los anteriores? Cualesquiera sea la respuesta, es claro que ante el escenario del peligro moderno, podemos observar, como Jean-Pierre Vernant, hacia la historia griega, la cual, al definir la *politeia* en oposición al dominio privado, expresa la esencia de toda la vida social; sin embargo una cosa nos preocupa de esta determinación de lo político, pues «quien está fuera de la *politeia* está también, en cierta manera, fuera de la sociedad» (Vernant, 2001:236). Y las territorialidades de la exclusión están atravesadas por todas esas tecnologías de la biopolítica contemporánea que producen a las poblaciones como *nuda vida* (Agamben, 2006).

Territorialidades de la exclusión: soberanía y necropolítica en la Modernidad

«El mundo colonizado es un mundo cortado en dos. La línea divisoria, la frontera está indicada por los cuarteles y las delegaciones de policía. En

las colonias, el interlocutor válido e institucional del colonizado es el gendarme o el soldado» (Fanon, 2003:34). Con esta frase que resume la experiencia de la dominación, Franz Fanon exhibe la dicotomía y la segmentariedad dura que existe entre dos mundos violentamente separados (véase Deleuze y Guattari, 2005),⁵ entre europeos y no europeos; circunstancia existencial, pero también geográfica y política del colonizado, la segregación es reproducida institucionalmente por las normas y el derecho. El

⁵ *Segmentos* son todos esos canales, maquinarias o *dispositivos* para usar un concepto foucaultiano, que organizan y estructuran nuestras vidas de manera esencialmente *binaria* (se es hombre o mujer se nos dice, aunque ello sea parte de una tecnología política del cuerpo; nuestras opciones políticas están circunscritas a los aparatos representativos y partidistas, etcétera); *circular* (nuestros asuntos competen a círculos que crecen en radio, como nuestro barrio, ciudad, país y mundo dividido a su vez en binomios como Occidente-Oriente, el Otro-el Mismo, Norte-Sur etcétera); y *lineal* (cada segmento de nuestra vida se desplaza de estrato en estrato sobrecodificados como la familia, la escuela, el ejército, el oficio, el Estado). Así, para los autores de *Mil mesetas* habitar, circular, trabajar, jugar, en fin, lo vivido en general está segmentarizado espacial y socialmente, es decir *territorializado* (véase Deleuze y Guattari, 2004). La *segmentariedad* es una maquinaria o *dispositivo* automático que asigna al deseo un referente y una falta: desear lo que no se tiene; según el psicoanálisis ésta es la condición estructural del deseo, mientras que Deleuze y Guattari (2004) señalan esa operación automática como un principio inherente del capitalismo y, como tal, un *microfascismo* que cierra la posibilidad de las líneas de fuga y la invención de solidaridades horizontales (rizomáticas) en la vida del día a día («revoluciones moleculares» les llamó Félix Guattari). La «micropolítica» es una categoría que permite analizar cuándo se producen líneas de fuga, rompimientos contingentes y plurales con la política del deseo esclavizado capitalista, y establecer nuevas relaciones —no jerárquicas, en principio— con el Otro, el mundo y los afectos; es, entonces, toda una política emancipatoria del cuerpo y sus fuerzas que debemos inventar en *agenciamientos* colectivos. El agenciamiento, finalmente, está configurado por líneas de fuga y estrategias de resistencia que desterritorializan los códigos de las máquinas deseantes (opinión pública, tecnología del género falocentrista, medios de comunicación y políticas de la muerte), sin que ello implique la desterritorialización absoluta de un *dispositivo* jerárquico. Si algo ha mostrado el siglo XX y lo que va del nuestro es que nunca se ha logrado una *desterritorialización* que ponga en jaque las formas de apropiación de una estrategia de resistencia, de ahí que la invención como arte de lo político por excelencia sigue siendo nuestra mejor arma. Por cierto que Foucault (1998) nombraba a este arte *desujetador* con el nombre de crítica.

mundo colonial es sin duda un mundo compartimentado. Ello se hace evidente en un texto del Institut vor Christelike-nasionale Ouderweys, de 1948. El documento destaca: «La educación de los hijos de padres blancos debe hacerse sobre la base de las concepciones de los padres, por consiguiente basarse en las Santas Escrituras (...). Consideramos que Dios quiso naciones separadas, pueblos separados, y dio a cada uno su vocación, sus tareas, sus dones» (Ferro, 2000:189). Un año después de proclamado dicho postulado, se prohibieron los matrimonios mixtos entre europeos y no europeos: se reforzó la segregación residencial, se endureció la clasificación racial y ésta se extendió a los lugares públicos; al transporte, a las universidades, a todos los segmentos de la vida social en Sudáfrica. Para los historiadores ese texto consigna uno de los principios teóricos del régimen racista más violento del siglo XX: el *apartheid*.

La politización de la vida consecuentemente sería total, si bien toda segmentarización de la vida colectiva poblacional es política, la realidad es que toda política es a la vez *macropolítica* o *micropolítica*. Según lo mostrado por los trabajos conjuntos de Deleuze y Guattari, el *apartheid* sería un régimen *macropolítico molar*, que funciona mediante la división de la pluralidad de fuerzas entre «negros» y «blancos», segmento binario por tanto que *territorializa* las líneas de fuga centralizando las relaciones de poder en bloques sobrecodificados: la ciudad de los blancos es separada de la ciudad de los colonizados, y esto se percibe como una tarea sagrada, asignándole un lugar y una función a cada una de las partes excluidas de la ciudad; pero también funciona en la *micropolítica* del deseo, que permite la reproducción del sistema entero. No obstante, como sostiene Mario Rufer, el «*apartheid* no fue un sistema de separación fundado en el antagonismo binario axial de los dos grupos: se trataba de una segregación a partir del concepto

manipulado de la raza como fundamento del biopoder estatal» (2010:174). De hecho, como toda exclusión, es generada por mecanismos discursivos, retóricos, burocráticos y administrativos que construyen y desplazan sucesivamente los segmentos que regulan nuestras vidas; la exclusión es, sobre todo, una tecnología política que produce el cuerpo dominado en un sistema complejo de significación y sobrecodificación semiótica.

El cuerpo del racismo, postulado como anterior al signo segregacionista, es siempre *postulado* o *significado* como *algo exterior al lenguaje*; como Judith Butler no ha dejado de insistir, esta significación produce, como un *efecto performativo* de su propio procedimiento automático y maquínico, el cuerpo mismo que, sin embargo y simultáneamente, la significación afirma descubrir como aquello que *precede* a su propia acción *territorializadora* y *colonizadora* del cuerpo del otro. Por ende, no existe cuerpo de la segregación antes de ser producido por las políticas segregacionistas y por todo su complicado *dispositivo tecnológico*, en el sentido que Foucault asigna a estas categorías analíticas.⁶ De forma que el discurso del racismo es productivo, constitutivo y *performativo*, por cuanto este acto significante delimita y circunscribe el cuerpo que luego afirma que es anterior a cualquier significación (Butler, 2008). En el funcionamiento del *apartheid* podemos observar a detalle el funcionamiento de las diversas *tecnologías políticas* que occidente ha inventado en su larga historia. Este saber-hacer,

⁶ Para aclarar el concepto de las *tecnologías del poder*, empleado por Foucault hacia los 1970, el lector debe tomar en cuenta que incluye algo más que los métodos tecnológicos en el sentido corriente del término. Una *tecnología política* es un «saber hacer» que incluye y regula los cuerpos individuales, construye sujetos regulados por las propias formas del discurso social; de esa manera una *tecnología* incluye disposiciones del cuerpo, actitudes, formas del intercambio intersubjetivas y está ligada a modos de racionalidad que distinguen los dominios de su efectividad en los diversos espacios de un *dispositivo* político. El cuerpo moderno, en sí mismo, es una tecnología política, un efecto de las disciplinas (Foucault, 2003).

esta tecnología política del cuerpo, no es otra que la «microfísica del poder», un saber en detalle que se aplica al cuerpo humano mediante una instrumentación multiforme —por vía de las disciplinas—, para obtener cuerpos dóciles y sujetos obedientes (véase Boullant, 2004). Las disciplinas, pues, se ejercen sobre el cuerpo individual mediante cuatro características fundamentales: la distribución espacial, que organiza un lugar para cada cuerpo; la jerarquía y el cifrado de las actividades de los individuos; el control del tiempo de los hombres; y, finalmente, el incremento de la composición de las fuerzas. Celular, orgánica, genética y combinatoria, la disciplina utiliza cuatro técnicas para su ejercicio microscópico: construye cuadros; prescribe maniobras; impone ejercicios; y ordena tácticas para garantizar la combinación de las fuerzas (véase Foucault, 2003). Las disciplinas son así una *territorialización excluyente* del deseo en códigos significantes hegemónicos; aunque, como hemos visto con Rufer, el *apartheid* pone en juego también un *dispositivo* propiamente biopolítico. Durante mucho tiempo el poder soberano fungió en la historia europea como el poder de dejar vivir o hacer morir a los súbditos, Foucault cree que el espacio de la soberanía (ella misma control sobre el territorio del Estado) ha cedido lugar al poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte, que llamamos biopoder. Una relación de sustitución es lo que se impone, de acuerdo al propio pensador francés; de tal forma que la vida en su umbral biológico sería el nuevo objeto de las estrategias políticas de la modernidad (*cfr.* Foucault, 2005). Probablemente los fenómenos de las territorialidades de la exclusión han mostrado que este diagnóstico foucaultiano es insuficiente y, en alto grado, inexacto para pensar el *nomos* moderno.

Achille Mbembe, a quien ya se ha citado, sostuvo que además de las nuevas formas de regulación biomédicas sobre la vida, la Modernidad ha

inventado estrategias políticas, no sólo para excluir la diferencia de sí, sino para eliminarla a través de *la instrumentalización generalizada de la existencia humana y la destrucción material de los cuerpos individuales y de poblaciones enteras* (véase Mbembe, 2003). El pensador poscolonial denomina a esa forma de poder *necropolítica* para distinguirlo de las previamente teorizadas por Foucault en los 1970. Con fundamento en Mbembe, en las *necropolíticas* la última expresión de la soberanía reside en el poder y la capacidad técnica de dictar quién puede vivir y quién debe morir. La decisión sobre la vida y la muerte del Otro es el límite de la soberanía, aun un límite geopolítico. Como se resaltó en Carl Schmitt, autor a quien Mbembe recupera de forma crítica, el derecho de gentes a escala internacional surgió en Europa a través de las «revoluciones espaciales»; de tales legitimaciones del expansionismo, sostiene Schmitt, surgió un derecho internacional excluyente, acotado a los pueblos cristiano-europeos, es decir, a la comunidad de pueblos cristianos de Europa contrapuesta al resto del mundo. Éstos formaron una «familia de naciones» centrada en la pertenencia cultural y racial, y más tarde organizaron una regulación interestatal:

Su derecho de gentes se basaba en la diferenciación entre pueblos cristianos y no cristianos o, un siglo más tarde, entre pueblos civilizados (en sentido cristiano-europeo) y no civilizados. Un pueblo no civilizado (...) no era sujeto, sino simple objeto de aquel derecho internacional; es decir, pertenecía como colonia o protectorado colonial a las posesiones de uno de esos pueblos civilizados (Schmitt, 2004:374).

Esta historia colonial de conquistas ha generado, asimismo, sangrientas luchas fratricidas. Algunos historiadores consideran que incluso proveyó

de la infraestructura técnica para realizar los exterminios del siglo XX. Así lo señala un alarmado Bernard Bruneteau en su libro *El siglo de los genocidios*, para quien el pasado del terror genocida no es otro que el imperia-lismo y la guerra total de 1914, que activó y puso en marcha un mecanismo de acostumbramiento y de aprendizaje, aun a la violencia más extrema: la destrucción física y calculada, hasta aséptica, de todo el que encarna la diferencia radical. Por su parte, Traverso estima que la violencia nazi dirigida en contra de comunidades previamente definidas y administradas por diversos organismos, puso en marcha todo el mecanismo del exterminio que Europa dirigió en contra de las poblaciones de África y América, pero esta vez en dirección a las propias poblaciones europeas. Se diría que el genocidio que conmocionó a todo el mundo, tuvo la característica de haber desarrollado una violencia endógena, dirigida en contra de sí (véase Traverso, 2006). En ese sentido, es posible declarar junto a Giorgio Agamben que el campo de concentración y exterminio es el *nomos* de la modernidad, *el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en la regla* (cfr. Agamben, 2006). Así lo cree, de igual modo Mbembe, para quien la teoría de los *Lager* ha abierto una problematización de la soberanía capaz de cuestionar sus bases y principios normativos, a partir de categorías existenciales como la vida y la muerte.

Colonización y genocidio en los territorios de la exclusión

Mbembe define la política como *el trabajo de la muerte* que surge cuando a la biopolítica se le unen el «estado de excepción» y el «estado de sitio» propuestos por Carl Schmitt para pensar la esencia de lo político en tanto que ordenamiento del espacio. En la *Teología política* Schmitt (2004) sostuvo

que el soberano es aquel que decide sobre el «estado de excepción» que se realiza como la *suspensión total* de la Constitución política de un Estado, con la finalidad de salvaguardarlo de una amenaza radical de disolución. La dictadura como decisión de emergencia con *fuerza de ley* constituye la disolución de la división de poderes que el liberalismo había supuesto como lo propio de la política, en eso consiste el decisionismo schmittiano que, de acuerdo con Agamben, produce todas las nuevas víctimas de la exclusión biopolítica. Efectos que deben ser estudiados minuciosamente.⁷ De entre los efectos citados no deben descartarse los usos políticos de la tierra durante la colonización europea en África. Bruneteau ha mostrado que la ocupación de las tierras herero, por ejemplo, se hizo por medio de la actividad ganadera extensiva que excluyó al indígena, cuando no condujo a la incautación de su ganado y demás medios de subsistencia (véase

⁷ Agamben afirma que «el campo de concentración, como puro absoluto e insuperado espacio biopolítico (fundado en cuanto tal exclusivamente en el estado de excepción), aparece como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tendremos que aprender a reconocer las metamorfosis y los disfraces» (2006:156). En su argumento, esta última se realiza como la *producción* de *nuda vida* (poblaciones desnudas de sus derechos políticos y civiles, que habitan en las lindes de la normatividad estatal), pero ésta me parece que es una definición insuficiente del biopoder y de su ligazón con la soberanía. Como Butler ha sostenido recientemente, esas poblaciones gestionadas por las tecnologías políticas contemporáneas son algo más que *nuda vida*: de hecho son recluidas en un campo político que las produce constantemente como cuerpos excluidos de la soberanía: «No hay instancias indiferenciadas de *vida nuda*, sino estados de desposesión altamente judicializados. Necesitamos complejizar el análisis de la multivalencia del poder y de sus tácticas para poder entender formas de resistencia, de acción y de contramovilización que eludan o evadan el poder estatal» (Butler y Spivak, 2009:73). Así, lo que Agamben (2006) llama *nuda vida* es en realidad una vida *saturada por el poder*, justamente desde el momento en que ha quedado privada de ciudadanía como tuvimos ocasión de atestiguar en los campos de reclusión de Guantánamo tras la guerra de Irak. Ante los nuevos usos políticos del espacio y las territorialidades de la exclusión es indispensable elaborar una cartografía mínima de los crímenes contra la humanidad, cabe mencionar que la imaginación moderna también ha sido productiva en ese ámbito.

Bruneteau, 2004). Pero la expropiación jurídica de la infraestructura del otro es sólo un ejemplo entre los que podemos citar.

Al respecto el historiador del genocidio nazi, León Poliakov mostró cuáles fueron los mecanismos tecnológicos mediante los que se organizó, en pleno corazón de Europa, una industria destinada a suprimir pueblos enteros. La industria de la muerte, denominada Auschwitz, disponía de cuatro mecanismos para ejercer la soberanía y el *estado de excepción*: la selección, el ingreso a las cámaras de gas, el transporte de los cadáveres a los hornos crematorios y la disposición de las barracas donde se resguardaba al resto de la población en espera de su ingreso a las cámaras (Poliakov, 1985). El «Canadá» contenía en las entrañas del campo la más absoluta *conditio inhumana* que atestiguó el siglo XX, pero no fue por desgracia la única. Estas tres territorialidades de la exclusión, sus tecnologías de la muerte y mecanismos de ejecución han obligado a occidente a pensar desde el «corazón de las tinieblas» con la finalidad de reducir las posibilidades de que esta amenaza radical a la vida humana pueda seguir siendo perpetuada de manera impune.

Según Israël Charny (1994) hay cuatro rasgos que identifican el genocidio, de él habrán de distinguirse las tecnologías segregacionistas como el *apartheid* e incluir las *necropolíticas* y su gestión poblacional:

Definición del objetivo. Lo esencial de este aspecto es que el grupo es definido por los Estados o por las poblaciones antagónicas como un «enemigo absoluto», que no comparte las mínimas características de lo humano —conforme a la clasificación organizada por la ingeniería civil racista, beligerante o etnocéntrica. Por tanto, este «enemigo absoluto» es previamente naturalizado, es decir, animalizado y separado de la humanidad; naturalización del enemigo que se coloca en el centro del discurso genocida,

alineado con el tema de la amenaza permanente —el otro puede liquidarme a mí y a mi stirpe en cualquier momento que él desee— y de cuya eliminación depende la supervivencia del grupo perpetrador del genocidio. En ocasiones, agregaríamos nosotros, la victimización de los perpetradores puede ser un componente fundamental de la violencia *necropolítica*.

Grado de intencionalidad. Es una variable que permite distinguir entre los daños colaterales de una guerra, y las violencias instrumentalizadas *en concreto para dar la muerte a una población, a un grupo previamente identificado (producido) por las tecnologías del poder*. Se pueden encontrar las huellas de este archivo necropolítico en los documentos, casi siempre codificados, que se expiden para hacer funcionar la maquinaria genocida.

Perfil psicológico de los ejecutores. Lo más importante de su postura no es desarrollar una tipología criminalista, la cual casi siempre es endeble, sino poner en relación las motivaciones colectivas del genocidio *sin separar su estudio del de los testigos* y sus memorias colectivas. Esto sin duda abre el espacio para la discusión y la *elaboración* (Freud) de los traumas colectivos, los cuales casi siempre tienen lugar, en las llamadas «transiciones de la justicia», en Comités encargados de la Verdad de los crímenes nacionales y, eventualmente, de la Reconciliación (como las de Sudáfrica en su momento, y Argentina y Chile en Latinoamérica) (véase Hayner, 2008).

Puesta en práctica (puede ser sistemática o esporádica, total o selectiva). Es prioritario prestar atención al problema de la organización tecnológica de la muerte (ejecuciones en masa, campos de concentración, etcétera). Es útil entonces distinguir entre la fase de incubación (*genocidal priming*) en el campo de lo ideológico, social y cultural, y la fase de aceleración (*genocidal activation*) (véase Bruneteau, 2006).

El genocidio en la modernidad ha tenido diversas *puestas en práctica*. Ruanda, por no poner más que un ejemplo, asombró al mundo por ser el primer genocidio de la historia contemporánea que fue realizado con independencia del aparato estatal (aunque los dirigentes hayan intervenido, claro está). Se trata de un ejemplo extremo de la *necropolítica popular* que caracteriza al genocidio descentralizado. Para algunos pensadores conviene, sin embargo, distinguir de este tipo de violencia las limpiezas étnicas que comenzaron en los Balcanes.

Otro paradigma: la limpieza étnica, ¿existe el espaciocidio?

Philippe Delmas (1995) sostiene que el planeta, después de la Guerra Fría, se presenta como una complicada mezcla de unidad y fragmentación crecientes, que no dan lugar a una distinción totalmente clara de los límites de la paz y la guerra civil internacional. Otros, más pesimistas, consideran que sin las guerras mundiales que asolaron a Occidente y que obligaron a inventar la noción de «crímenes contra la Humanidad», ocurrió una «pérdida estratégica»: el Enemigo ideológico y político externo, inventado por las dos potencias imperantes, desapareció. Con la abrupta privación de la figura del enemigo se creó una nueva relación con el Otro. «El campo de la alteridad ha migrado del exterior al interior de sociedades que ya eran víctimas de la desintegración de sus lazos comunitarios» (Bruneau, 2006:311). Así, el antagonismo se desplazó hacia el interior de la configuración geopolítica de las sociedades vulnerables, si se quiere el Otro se encontró en el seno del Mismo. La limpieza étnica proviene de este tipo de «violencia privada» que tuvo lugar en Yugoslavia del 25 de junio de 1991 al 14 de diciembre de 1995. La *ciscenja* —«limpieza étnica» en lengua

serbia— movilizó de forma concertada al Ejército, la policía, la Administración y las fuerzas especiales e inauguró un tipo de violencia «posmoderna» (Denitch, 1995:82). Slobodan Milosevic, quien impulsó desde las instituciones políticas la ideología nacionalista, intentó solucionar la crisis que asolaba a Yugoslavia mediante la «serbialización» del sistema federal, y determinó que la coexistencia de distintas etnias en un Estado multinacional era imposible. Bajo el mito de la «Gran Serbia» se ejecutó la guerra de conquista basada en el plan *Ram*, concebido en 1990 por un grupo de oficiales para que los serbios tomaran el poder de los territorios estipulados, pretendían hacerse con el control del «territorio étnico serbio» que abarcaba las tierras donde los serbios vivían «en número significativo». Las ambigüedades en torno a este plan no se hicieron esperar, permitieron incluso el avance de violencias necropolíticas. Sin embargo, como bien escribe Bernard Bruneteau la limpieza étnica se refiere «solamente» a la expulsión del territorio de las poblaciones definidas como «enemigos» y a la destrucción de su modo de vida tradicional: «La intención de la limpieza étnica se caracteriza por su localización territorial» (Bruneteau, 2006:319). Aunque la limpieza étnica no es genocida en sus intenciones, destruye la infraestructura civil que permite la continuidad de la vida de una población. Una parte esencial de este crimen contra la Humanidad es la erradicación de la historia de los territorios previamente deshabitados.

Como han mostrado Eyal Sivan y Rony Brauman, el Memorial Yad Vashen, erigido en virtud de la llamada ley de «Memoria, Shoah y heroísmo», que actualmente resguarda un centro de investigaciones históricas y museísticas de Israel, está construido sobre las ruinas de un poblado palestino que fue arrasado en 1948. Su sola presencia, enfática y muda, es testimonio irredimible del borramiento de una memoria por otra (véase

Sivan y Brauman, 2000). Bajo esta perspectiva, el lema sionista «una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra» no es sólo un mitologema que elude cuestiones de hecho (como, por ejemplo, que Palestina no era un desierto abandonado al momento de su partición), designa por el contrario toda una racionalidad técnica que busca la manera de explotar el territorio de Medio Oriente haciendo invisible a la población que lo habitaba; esta estrategia prolonga actualmente dicha invisibilidad de manera institucional, oculta la historia de las comunidades árabes o destruye las instituciones que organizan la vida en común. Ello implica la pérdida de derechos civiles y políticos de estas comunidades; operación que debe ser pensada a la manera de un mecanismo *estructural*, o si se prefiere, *inmanente* a esta manera de organizar las relaciones de poder en un contexto altamente sobredeterminado. En opinión de Bichara Khader (2005), la primordialidad del espacio, así como la invisibilidad jurídica y política de los palestinos, conforman el núcleo de la ideología sionista, y esta *invisibilidad institucionalizada* permite la continuación de las prácticas coloniales cotidianizadas en Israel debido al «estado de excepción».

El historiador Ilan Pappé (2008) argumenta que, con el nombre de Plan Dalet, el naciente Estado de Israel implementó todo un dispositivo biopolítico con la finalidad de imponer un dominio étnico sobre una área étnicamente heterogénea, recurre a la expulsión de poblaciones particulares y su conversión en refugiados, junto a otras acciones violentas (*cfr.* Pappé, 2008). En comparación con otros conflictos coloniales o étnicos (Argelia, Serbia, Bosnia, Ruanda, etcétera), la guerra de 1948 no ha provocado la cantidad de daños que testifican la violencia genocida. Sin embargo, para Sari Hanafi el proyecto colonial de Israel no se basa sobre el genocidio sino sobre lo que él denomina *espaciocidio* (*spatiocide*). Como

en todo conflicto, los beligerantes definen su modo de acción en función del enemigo, pero en el conflicto palestino-israelí el objetivo es la tierra (*cfr.* Hanafi, 2005), por lo cual se busca abolir el espacio requerido por las poblaciones como parte de una estrategia. El *espaciocidio* consiste en la destrucción sistemática de las territorialidades que permiten la reproducción de la vida de una población, no en la división de ese territorio ni en su repartición. Esta cara actual e hiriente de la biopolítica contemporánea que llamamos *espaciocidio* tiene la característica de ignorar y negar el desarrollo demográfico de la comunidad palestina al aniquilar el espacio que le es necesario; de ahí que se encuentra dentro de las estrategias, siguiendo a Achille Mbembe, *necropolíticas*.

La «política del enemigo» y los mecanismos de la soberanía también actúan en esta gestión de la muerte poblacional: «La forma más completa de la necropolítica contemporánea es la ocupación colonial de Palestina» (Mbembe, 2003:27). La expropiación violenta de la infraestructura, como se ha resaltado, no sólo borra al Otro de la historia de los terrenos ocupados, sino que libra una *guerra infraestructural de baja intensidad* en la que los *bulldozers* se convierten en la alegoría de la violencia estructural, como los carnés de identidad lo fueron para el *apartheid* sudafricano. La destrucción y demolición de casas y ciudades; la erosión artificial de los árboles y los olivos; la contaminación de los tanques de agua por los soldados israelíes; los cortes de luz y comunicaciones; la destrucción de carreteras; en fin, la exclusión social y política de la vida en la Palestina histórica es un ejemplo de cómo la necropolítica y el *espaciocidio* se han ligado para constituir el *nomos* de la Tierra que gobierna en la actualidad.

Territorialidades de la memoria colectiva: conclusiones provisionales

El 24 de marzo de 2004, en medio de un acto público y *problematizador*, el Poder Ejecutivo de Argentina cedió simbólicamente el predio de la antigua Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), que otrora fungió como el sótano de la historia amarga de la dictadura de 1976, donde se realizaban las torturas de las víctimas desaparecidas por las diversas juntas militares. Un nuevo *Espacio para la memoria colectiva y la promoción de los Derechos Humanos* comenzó su gestación. Lo *problemático* de este acontecimiento no era que el poder de la democracia en turno reconociera los hechos dolorosos como una parte integral de su historia constitutiva como Estado-nación. Lo relevante aquí es que durante la ceremonia oficial un sector del Movimiento Indígena Argentino proclamó su «derecho» a formar parte del museo, y por ende a ser reconocido como una víctima fundacional del Estado Argentino; de esa manera se establecería una suerte de continuidad entre el genocidio de la llamada «guerra sucia» y la expulsión y posterior exclusión de que fueron víctimas en los relatos del pasado oficial en el que se reconoce la nación. Ello supondría, como es evidente, la obligación de que si el Museo permite la entrada de estas memorias sometidas por la narrativa oficial, entonces se debería reconocer que la fundación del Estado es absolutamente violenta y excluyente en su definición intrínseca, es decir, *no hay ningún acto político fundacional que no instrumentalice la destrucción calculada del otro*, borrándolo así de las instituciones y del pasado colectivo que se requiere en la continuidad de la ciudad. En ese sentido, lo que está en juego es la disputa por un referente no reconocido dentro de la memoria del genocidio moderno: se trata de

discutir la guerra fundadora de la nación —la «Conquista del Desierto» como se conocen las campañas militares del Estado argentino contra la población indígena—, que, en su matriz justificadora o modernista a decir de Rufer, escondía el exterminio ejecutado por la marca de la raza. Las preguntas comienzan a caer por su propio peso, pues ¿cómo y en nombre de qué podemos determinar cuándo comenzó el terrorismo de Estado, y quiénes fueron sus víctimas? ¿Se las debe enumerar a todas o ello implica una tarea imposible? ¿Cómo se puede dirimir el imperativo conmemorativo cuando un grupo que en apariencia nunca fue víctima directa de la dictadura militar, se incluye en el referente del *mismo genocidio*? ¿Qué tan contemporáneas son estas dos violencias heterogéneas? Algo parecido ocurre en Palestina, donde el estado colonial deriva su reclamo de soberanía de la autoridad de su propia narrativa de la historia, como sabemos, de origen teológico. Las dos narrativas —las de Israel y las de los palestinos— son absolutamente incompatibles entre sí, pues ambas buscan *suprimir* la presencia del otro en su construcción de los hechos. Esta doble victimización, por parte de los dos bandos, ha hecho difícil tomar postura sobre la problemática que protagonizan, radicalizando las posiciones y extremando sus medidas.

Así como las dos narrativas compiten por el control de la verdad, ambas poblaciones habitan un territorio dividido por una tecnología del *apartheid* donde cualquier demarcación se sostiene sobre la base de la pura identidad étnica, la cual, por cierto, es imposible de delimitar en sentido estricto. Como ocurrió con los palestinos de Israel, en «Argentina, el indio quedó relegado fuera de esa configuración: a las reservas confinadas, el remoto espacio rural alejado del *sujeto territorial* de la nación» (Rufer, 2010:289). No obstante, a diferencia de lo acaecido en el Cono Sur, Israel

se encuentra lejos de reconocer su participación en los «crímenes contra la Humanidad», y en comenzar a elaborar de manera crítica todo ese pasado de despojo al que ha reducido a una población entera. Tristemente Carl Schmitt parecía tener razón, pues todo ordenamiento político es al mismo tiempo un ordenamiento espacial.⁸ En esto ¿van también las territorialidades de la memoria colectiva y, en concreto, sus formas museísticas?

Es probable que las políticas de la memoria orquestadas por los Estados tengan la finalidad de «restituir» a las víctimas por los hechos de violencia vividos: restitución de la historia oculta, aunque paralelamente de los «héroes» que contribuyeron a la «liberación» o a la «resistencia» contra la violencia orquestada por el antiguo régimen. Tales son los casos del Museo del Apartheid en Johannesburgo, Sudáfrica; el Museo de la Memoria en Buenos Aires, Argentina; y Auschwitz en Alemania. Cuando estas territorialidades, que anteriormente fungieron como parte activa de la industria del exterminio, abandonan sus funciones iniciales, parecen estar destinadas a constituirse en espacios para la memoria colectiva. Sin embargo, no se trata de espacios neutrales y casi siempre sus narrativas unidireccionales pretenden reactualizar el trauma que su construcción procura redimir para la historia contemporánea. Persiste una interrogante: ¿lo hacen? Las formas

⁸ Frase que Carlos Galli, mucho más radical, ha resumido de otra manera; puesto que para el italiano «significa en todo caso que la política no puede competir con el espacio, que el control del espacio es una de las apuestas en el juego del poder (junto con el control del tiempo, de lo simbólico, de la producción). En resumidas cuentas: es la política la que se despliega en el espacio, la que dispone de él, la que lo determina; y esto es así no sólo porque lo representa en el pensamiento, sino también porque lo politiza, porque lo produce y lo estructura en la realidad» (2001:9). De modo que lo político precede a lo físico-geográfico, ¿es posible construir resistencias efectivas contra estos abusos y territorialidades de la exclusión? De ser así, ¿cuántas y cuáles son?, ¿cómo reconocerlas?, ¿quiénes las han puesto en marcha? El horizonte de estas problemáticas apenas se ha abierto.

museísticas, para la mayoría de sus críticos, solamente configuran un espacio que corrobora la marca propia de cualquier experiencia singular: su intransferibilidad. La memoria del horror debería dejar de representar el trauma y comenzar a sustituirlo de manera activa, política, para eliminar las condiciones que, en el hoy, hacen viables las violencias de ayer. En este texto solamente se atendieron aspectos que configuran las territorialidades de la exclusión y que han funcionado en nuestra historia inmediata, pero naturalmente no agotan el tema. Quizá por ello la función propia de la presente escritura, y de este ensayo en específico, fue, en palabras de Deleuze y Félix Guattari, deslindar y cartografiar futuros parajes, lejos de la violencia que estas páginas convocan, pero no ignorándola.

Conforme se revisó, la *tecnología política* de las territorialidades de la exclusión como el *apartheid*, los campos de exterminio y la limpieza étnica comparten rasgos en común, aunque sean irreductibles entre sí, como el poder disciplinario, la gestión biopolítica de las poblaciones y la instrumentalización de la muerte sobre las diversas colectividades previamente naturalizadas como el «enemigo absoluto» de una población dominante. Deben incluirse, asimismo, dentro de este inventario de las violencias modernas al *espaciocidio*, neologismo que describe la exclusión de la que han sido víctimas las poblaciones subordinadas por las estrategias estatales en su racionalización del territorio según muestran los ejemplos de Serbia e Israel plasmados aquí. Parte de estas estrategias de exclusión es la eliminación de la presencia histórica de la alteridad en los territorios ocupados o destruidos. En Bosnia, para «completar la limpieza de la población, se emprendió la destrucción sistemática de los cementerios y las mezquitas», de acuerdo con Bruneteau significa también la implementación de un *memoricidio* (2006:318).

¿Será entonces que las políticas de la memoria colectiva no son, o no solamente, todos aquellos abusos ideológicos que la clase dominante introduce sobre el resto de la población para comenzar la eliminación y desaparición del Otro? ¿Las memorias del trauma colectivo también son la salvaguarda de la diferencia? ¿No son estructuralmente antagónicas, opuestas hasta la muerte al (y del) relato del Otro? ¿Cómo debemos pues pensar la interacción problemática entre las políticas de la memoria y las territorialidades de la exclusión? Aunque no se tenga todavía un marco adecuado para medir sus efectos, las memorias de las víctimas son lo único que tenemos a fin de hacer frente a todas las formas de violencia global que se incrementan día a día. Así, y en nombre de un porvenir sin violencia, es importante establecer nuevas territorialidades para la memoria colectiva, esta vez con el resguardo de la *crítica sin condición* (Derrida, 2001); y en ese terreno, juzgo que las humanidades tienen mucho que decir.

Referencias

- Adorno, T. (2003). *Consignas*. España: Amorrortu.
- Agamben, G. (2006). Homo sacer. *El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós.
- Boullant, F. (2004). *Michel Foucault y las prisiones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Brauman, R. y Sivan, E. (2000). *Elogio de la desobediencia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bruneteau, B. (2006). *El siglo de los genocidios*. Madrid: Alianza.

- Butler, J. y Chakravorty Spivak, G. (2009). *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.
- Cassin, B. (2008). *El efecto sofisticado*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Charny, I. (1994). «Toward a generic definition of genocide». En Andreopoulos, G. (coord.), *Genocide: conceptual and historical dimensions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Delmas, P. (1995). *El brillante porvenir de la guerra*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Denitch, B. (1995). *Nacionalismo y etnicidad. La trágica muerte de Yugoslavia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo XXI.
- Derrida, J. (2001). *L'Université sans condition*. París: Galilée.
- Fanon, F. (2003). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferro, M. (2000). *La colonización. Una historia global*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005). *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Galli, C. (2001). *Espacios políticos. La edad moderna y la edad global*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gayatri Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología*, 10(39), pp. 297-364. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>

- Hanafi, S. (2005). Le projet colonial israélien: «spatiocide» et «biopolitique». En Khader, B. (coord.), *Palestine: mémoire et perspectives* (pp. 71-77). París: Syllepse.
- Hayner, P. (2008). *Verdades innombrables*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kracauer, S. (2008). *El ornamento de las masas 1. La fotografía*. Barcelona: Gedisa.
- Mbembe, A. (2008). Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África. En Mezzadra, S. (comp.), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 167-195). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mbembe, A. (2003). «Necropolitics». *Public Culture*, 15(1), pp. 11-40. DOI: <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>
- Pappé, I. (2008). *La limpieza étnica de Palestina*. Barcelona: Crítica.
- Poliakov, L. (1985). *Auschwitz (documentos y testimonios del genocidio nazi)*. Barcelona: Orbis.
- Rufer, M. (2010). *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. México: Colegio de México.
- Schmitt, C. (2009). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2004). Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal. En Orestes Aguilar, Héctor, *Carl Schmitt, teólogo de la política* (pp. 345-390). México: Fondo de Cultura Económica.
- Traverso, E. (2006). Entre *Behemoth* y *Leviatán*: Pensar la guerra civil europea (1914-1945). En Sánchez Durá, N., *La guerra* (pp. 117-134). Valencia: Pre-textos.
- Vernant, J.P. (2001). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
4.0 Atribución/No comercial/No derivadas