

## En los Bordes de la Biopolítica

### On the Edges of Biopolitics

Dr. RAÚL E. CABRERA AMADOR

Profesor investigador Titular C,  
Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco  
raulcamador@gmail.com

Crear una vida “después del crecimiento”, una vida que explore conexiones con nuevas potencias de actuar, de sentir de imaginar y de pensar.

Isabelle Stengers

#### RESUMEN

*Parafraseando el título del libro de Rancière “En los bordes de lo político” este artículo explora una posible noción de biopolítica, que no necesariamente se ocupa de la manera en que el poder está presente en los dispositivos de disciplinamiento de los cuerpos y regulación de la vida de las poblaciones tal y como Foucault lo planteó, o estrechando y confundiendo las nociones de Bíos y Zoé presentes en la reflexión que hizo Agamben. Por el contrario, intenta proponer una conceptualización que dé cuenta de la experiencia de producción y ensanchamiento de alternativas de vida inscritas en el campo de la lucha política, que se han gestado en distintos movimientos sociales. Recurre, entonces, a las recientes expresiones en las manifestaciones feministas en varios países de Latinoamérica a fin de interrogarse sobre los sentidos que toman demandas sociales que ponen en primer plano la defensa de la vida.*

## ABSTRACT

*Paraphrasing the title of Rancière's book *On the edges of politics*, this article explores a possible notion of biopolitics. This notion is not necessarily concerned with the ways in which power is present in the devices for disciplining bodies and the regulation of the life of populations as Foucault put it or by narrowing and confusing the notions of *Bíos* and *Zoé* present in Agamben's reflection. On the contrary, it tries to propose a conceptualization that account for the experience of production and expansion of life alternatives, inscribed in the field of political struggle, which have been gestated in different social movements. With this in mind, the article talks about recent expressions in feminist demonstrations in several Latin American countries in order to question the possible meanings of social demands that put in the foreground the defense of life.*

**Palabras clave:** *Biopolítica, biopolítica democrática, feminismos, formas y tramas de vida.*

**Keywords:** *Biopolitics, democratic biopolitics, feminisms, forms and webs of live*

## Introducción

Se conoce como la cuarta ola feminista a la irrupción de movilizaciones en algunos países de América Latina, principalmente de jóvenes, marcadas por el uso de las redes sociales y la toma de los espacios públicos, así como una acentuada reafirmación de acciones y consignas radicales para enfrentar la violencia de género. De esta forma se expresa el hartazgo de millones de mujeres ante la violencia, opresión y discriminación de las que son objeto. Estas movilizaciones que han resurgido en diversos países, principalmente en los últimos años, han colocado como uno de los ejes centrales de una narrativa furiosa, expresiones que denuncian un pacto patriarcal que, entre otras cosas, ha impedido que se haga justicia en la mayoría de los feminicidios o abuso corporal o psicológico. Es el caso de la consigna presente en el

*performance* impulsado por las mujeres de la colectiva LASTESIS durante la revuelta chilena en octubre de 2019, que en su estrofa inicial sostiene “El patriarcado es un juez que nos juzga por nacer y nuestro castigo es la violencia que no ves” y en otra estrofa denuncia tajantemente: “el violador eres tú”.

En México durante las manifestaciones llevadas a cabo unos meses antes, a raíz de la violación de una menor de 17 años presuntamente por cuatro policías en la Ciudad de México, del incremento de la violencia hacia las mujeres y del registro de 10 feminicidios por día en el país, un sinnúmero de colectivas de mujeres llevo a cabo múltiples pintas en el monumento al Ángel de la Independencia con una consigna central: ¡México feminicida! Estas dos expresiones, la del *performance* replicado en cientos de ciudades en todo el mundo y la de las pintas al Ángel de la Independencia sostienen de manera fundamental la denuncia de este pacto patriarcal, que a través del silencio forzado de las víctimas y el silencio cómplice de quienes no actúan ante la violación de los derechos humanos más elementales, naturaliza el acoso y tiende a desconocer a las mujeres como sujeto de derecho en condiciones de igualdad respecto de los hombres. Es justamente en este terreno de omisión que los siguientes argumentos, aunque provienen de un periodo previo, resultan significativos:

Cuando aparecieron los primeros ocho cadáveres, el gobernador [Francisco Barrio, 1992-1998] dijo: “Estas mujeres eran prostitutas. Llevaban doble vida y sus padres lo desconocían”. Se ha encontrado un patrón muy parecido. Las muchachas se mueven en ciertos lugares [...] frecuentan a cierto tipo de gente y entran en confianza con malvivientes, con gentes de bandas que luego se convierten en sus agresores. (Hernández 2014 200).

Ambas citas muestran un modo de criminalización de la víctima y un silencio impuesto al ejercicio de la violencia de género que acaba por exculpar a los victimarios y sostener el pacto denunciado. Ahora bien, esta irrupción de formas de expresión cada vez más radicales reorienta las demandas feministas en una

dirección centrada en la defensa de la vida. No sólo en el sentido de la vida misma, sino también de la libertad de elegir entre distintos modos de vivir. Ambas acepciones de la vida, aquella que resalta su condición como modos posibles de una vida, como potencias presentes en el ser, el hacer y el decir con base en la libertad de elegir y la que resalta la vida como existencia del ser se encuentran amenazadas por la misma matriz patriarcal y capitalista, en la medida en que una y otra contribuyen a la desposesión de los modos de existencia de las personas y a la demarcación y explotación de sus capacidades. Judith Butler señala la existencia de dos sentidos que la noción de desposesión contempla:

En el primer sentido “desposesión” aparece como una condición heterónoma para la autonomía o, quizás de una manera un poco más precisa, como un límite a la auto-suficiencia autónoma e impermeable del sujeto liberal a través de esta nociva aunque necesaria dependencia y relacionalidad fundamental; en el segundo sentido, la “desposesión” implica lesiones impuestas, interpelaciones dolorosas, oclusiones y forclusiones, modos de la sujeción que reclaman ser abordados. (Butler y Athonasiou 2017 16-17)

En el primer caso, la desposesión está sujeta a una condición propia de la vida en común que impone a través de la ley limitaciones a todo tipo de exceso. En el segundo caso, se ponen en juego además privaciones que no sólo amenazan los derechos que garantizan las formas de vida, sino que imponen a través de esas privaciones formas de control y de poder a través de la precarización de amplios sectores de la población. Es en esta última dimensión que la desposesión de los territorios, de las pertenencias, de los medios para agenciarse alimentos, para conservar un lugar donde vivir, para obtener cuidados frente a las enfermedades, etc., en su referencia más radical representa la desposesión de la vida.

Vemos pues cómo las demandas, de las movilizaciones feministas actuales, que emergen de estas nuevas circunstancias para garantizar la vida en los dos sentidos que hemos señalado,

representan un giro respecto a aquellas que dieron lugar a la Plataforma de Acción de Beijín nacida de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en 1995.<sup>1</sup> Ahí, junto al tema de la violencia hacia las mujeres estaba en juego la relevancia de los derechos humanos en ámbitos como la salud, la educación, el medio ambiente, el ejercicio de los derechos políticos, la pobreza y el acceso al poder y a la toma de decisiones de mujeres. Estas demandas conformaron un escenario que priorizó las acciones feministas en las diversas latitudes del planeta. En la actualidad siguen existiendo, sin embargo, el incremento de la violencia de género y en particular de los feminicidios, trajo consigo nuevas estrategias que colocaron en el centro, por ejemplo, las articulaciones de diversas agrupaciones feministas que dieron lugar, en el caso de México, al Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio<sup>2</sup> y que han propiciado el surgimiento de una nueva ola de feministas jóvenes que ya no están dispuestas a entrar en terrenos de negociación política que acaben por no modificar la violencia de género. En este ámbito vemos pues cómo la vida se introduce en el campo de la política y con ello es posible hacer referencia, con consideraciones distintas a las que Foucault (2000) planteó acerca de la noción de biopolítica.

## Biopolítica y biopoder

Para el filósofo francés, el aprovechamiento de la vida y la capacidad de un régimen gubernamental de sustraer las fuerzas presentes en ella y emplearlas productivamente marcaron un giro, del poder soberano al poder biopolítico. Pero asoció el concepto a las tecnologías del poder, a las formas de gubernamentalidad donde la vida individual y colectiva entra en los cálculos y estrategias políticas en las sociedades desarrolladas. De esta manera el adiestramiento de los cuerpos y la regulación de las poblaciones se convirtieron en los principales vectores que dieron lugar a la construcción de un biopoder. A diferencia de este planteamiento, autores como Rancière (2007) han insistido en

que el poder de gobernar, lejos de dar lugar a un modo de ser de la política, representa tan sólo una parte de ella a la que llama *policiá*, es decir una manera de dividir el espacio sensible y asignar lugares y funciones, identificadas con la efectuación de lo común en una comunidad. La *policiá* estructura el espacio dejando fuera todo suplemento no contemplado en lo que denomina la comunidad consensual. Frente a ella Rancière destacó la existencia de una comunidad política, al margen de este tipo de reparto, cuyo ejercicio no responde a los modos de ser y de determinación propias de la comunidad consensual sino a un suplemento, a una manera de concebir ese mundo en común oponiendo otra forma de estructurarlo. Así pues, Rancière señala, respecto a la noción de biopolítica en Foucault que:

El cuerpo al que se refiere la “biopolítica” de Foucault es un cuerpo objeto de poder, un cuerpo localizado en el reparto policial de los cuerpos y de las agregaciones de cuerpos. Ahora bien, esta cuestión no es la cuestión de la política. La cuestión de la política empieza en el momento en que se trata del estatuto del sujeto que es apto para ocuparse de la comunidad. (Rancière 2011 123)

Foucault se ocupó, entonces, de la manera en que el poder había entrado en el dominio de la vida y de las formas de disciplinamiento y regulación de la misma, pero no dio cuenta del modo en que los cuerpos ponen en cuestión los lugares y las funciones que les han sido asignadas y abren con ello otros campos de experiencia y por tanto son capaces de experimentar otras formas de vida distintas a la habitual que entran en el escenario político. Esta concepción foucaultiana de la biopolítica dio la pauta para una reformulación del concepto, en la mirada de autores como Agamben. A diferencia de Foucault, el filósofo italiano desdeña la idea de un tránsito del poder soberano al poder biopolítico señalando que la atracción de la vida al campo de la política no es propia de la modernidad y construye alrededor de esta noción un escenario donde la distinción entre el *bíos* y el *zoé*,

entran en un terreno de indiferenciación, tal y como lo cita Laura Quintana:

La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoé* en la polis, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto inminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que [...] el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación respecto de la vida. (Quintana 2006 45)}

¿Qué significa esta zona de indiferenciación y que repercusiones tiene en la redefinición de la noción de biopolítica? Al mostrar la diferencia que existe entre *bíos* y *zoé*, Agamben parte de la reflexión de que para los griegos no había un solo término con el cual nombrar a la vida. El *zoé* hacía referencia a una condición común a todos los vivientes, humanos y no humanos, mientras que el *bíos* se empleaba para referirse a las formas de vida de un individuo o de un grupo (2017 13). Entonces mientras que la primera noción hace referencia al sustrato propio de la existencia que Agamben nombró *nuda vida* o vida desnuda, la segunda tiene que ver con las formas de vivir, con las posibilidades de la vida que se convierten en el basamento de los derechos humanos y por tanto del campo de inscripción de la vida en el orden jurídico. Con esta distinción Agamben propone entonces que la inclusión de la nuda vida en el campo de la política tiende a suplantarse a la vida como forma de vida, como posibilidades de la vida que está presente en el derecho constitucional y esta tendencia a suplantarse o a acercarse a una de las concepciones de vida con la otra, es propiamente el terreno de la biopolítica contemporánea. Si la política supone de algún modo la inclusión de la pura vida en un modo de vida cuyo soporte podría ser la felicidad de los individuos, la biopolítica hace retroceder esas garantías hasta

confundirse con la *nuda vida*. Es en este sentido que la vida queda incluida, pero al mismo tiempo excluida del campo de lo político, y es a esa indeterminación que Agamben nombra biopolítica.

Ahora bien, esta vuelta que le da Agamben a la noción de biopolítica, si bien permite comprender fenómenos como la precarización de la vida en diversos ámbitos, es decir, el deterioro de las formas de vida hasta llevarlos a una condición de sobrevivencia, no nos permite vislumbrar el modo a través del cual los individuos pueden reapropiarse de sus experiencias de vida y propiciar a través de ellas una potencia y una capacidad política. Es en esta perspectiva que algunos autores (Sotiris 2020) han hablado de una biopolítica popular o democrática recurriendo a ejemplos como el de *AIDS Coalition to Unleash Power* (ACT UP, por sus siglas en Inglés) (), que a finales de la década de los ochenta se constituyó como un grupo de acción directa orientado a combatir la discriminación de personas afectadas por la pandemia del SIDA y a impulsar legislaciones favorables, investigación científica para la producción de medicamentos y atención gratuita a personas con VIH.

A fin de adentrarnos en esta reflexión sobre la naturaleza misma del concepto de biopolítica, pensado desde un dominio amplio respecto de sus consecuencias en la esfera pública y no sólo como biopoder o como formas de control gubernamental o de deterioro y precarización de las formas de vida, es necesario antes preguntarnos por el modo en que entendemos la vida, así como la perspectiva a través de la cual concebirla como en un escenario de disenso o de disputa política. En el primer caso, podemos esbozar algunas ideas que permitan construir un soporte para pensar la vida. En el segundo es posible reconocer los términos que den contenido a una biopolítica democrática para formular una aproximación. Con estos elementos, una idea sobre la vida y la puesta en juego de escenarios de disputa en torno a ella, intentemos trazar un horizonte que nos permita acercarnos al posible sentido que las feministas de esta cuarta ola le dan a esta particular forma de expresión de una demanda social que privilegia la defensa por la vida.

## La lucha, las formas y las tramas de vida

En un artículo dedicado al deseo de vivir en Spinoza, Butler recurre siguiendo al filósofo holandés, a la afirmación de que “el ser busca perseverar en su propio ser” (2015, 10), es decir, la afirmación de la vida se encuentra en el esfuerzo del ser por preservarse como ser y para ello acude y acrecienta las potencias que le permiten incrementar estas posibilidades. Butler aclara que Spinoza no pretende con ello sugerir que tal perseverancia proviene de un deseo individual y plantea que:

Este ser desea no sólo perseverar en su propio ser, sino vivir en un mundo que refleja y promueve la posibilidad de tal perseverancia; de hecho, la perseverancia en el propio ser requiere ese reflejo del mundo, de tal manera que las referencias perseverante y modulante del mundo están ligadas entre sí. (Butler 2015 10)

En la lectura de Butler, Spinoza le da un soporte a ese reflejo de la perseverancia del ser en el mundo, de acuerdo a la idea de que la vida no es sólo autoconservación en el sentido de la pulsión de vida anclada en una matriz biológica del individuo, como lo señaló Freud. La vida en tanto perseverar en el ser es también afectación, capacidad de impulsarla en el mundo y modificar la vida de otros, así como ser transformado por ese estar en el mundo, es la posibilidad de afectar a otros y ser afectado por ellos. De esta manera, el deseo de vida implica desplegar las potencias del hacer, que hacen posible la persistencia del sujeto en el mundo y es en ese despliegue donde se pone en juego esta afectación recíproca. Butler subraya siguiendo a Freud que esta lucha por la vida es la expresión de la relación entre la pulsión de vida y la de muerte, no hay lucha por la vida sino está en juego al mismo tiempo otra forma de vida que está presente en la cultura, que es un modo de preservación de la vida de la especie humana. Entonces, la oposición entre las pulsiones de vida y de muerte es una condición propia de la lucha por la vida, de tal modo que es en esa lucha, con todas sus manifestaciones, donde

la vida se pone en juego, una lucha que va más allá de la lucha por la existencia.

Por su parte, Agamben no habla de lucha por la vida como soporte de la vida misma, sino que introduce la noción de formas de vida. Sugiere que “Con el término *forma-de-vida* entendemos en cambio una vida que nunca puede ser separada de su forma, una vida en la cual nunca es posible aislar algo así como una vida desnuda.” (2017 13). ¿Cuál es entonces la necesidad de introducir una diferencia entre la vida nuda y las formas de vida, entre el *zoé* y el *bíos*? Al referirse al poder político y la forma en que este poder atraviesa la vida se pone en juego una separación de una esfera de la vida que está al margen del contexto en el cual se inscriben las formas de vida, pero que al mismo tiempo es su soporte. Distinguir estos espacios de la vida le va a permitir formular una de sus tesis más emblemáticas que es la idea de que al convertir la nuda vida en forma de vida, es decir, al normalizar la condición última de todo ser viviente como uno de los modos de vida, la excepción, el estado de excepción se convierte en un hecho político que tiende a presentarse como un paradigma de gobierno. Ahora bien, al definir la vida como forma de vida indivisible de la nuda vida, su naturaleza responde no sólo a un hecho, a una manifestación de la existencia en su condición más elemental, sino sobre todo a las posibilidades de vida. No es pues un referente biológico el que explica su condición de existencia, sino la potencia ligada al hacer o al no hacer o de manera más clara a la posesión de una capacidad. Entonces si la lucha por la vida es la vida misma, esa lucha no puede ser pensada sino como lucha por las posibilidades de vida, el acto mismo de buscarse la vida la engendra y crea modos de vida.

Para cerrar esta reflexión, quiero incluir un referente distinto sobre las formas de vida que Jason W. Moore (2020) denomina las tramas de vida. Al pensar la distinción entre naturaleza y sociedad, Moore señala que esta separación ha sido soporte de la legitimación de estructuras de poder y dominación y del ejercicio de violencias de naturaleza racial, colonial y de género. En este sentido señala que el capitalismo transformó los paisajes

al emplear su capacidad monetaria para reorientar y de hecho producir el espacio como producto de un ritual mercantilizado. Denominar naturaleza y sociedad a este sistema significa concebir que la naturaleza humana y la naturaleza extrahumana están unidas por una ley del valor que moviliza e incorpora a todos los espacios y a los objetos naturales no capitalizados. De este modo el proceso de capitalización se apropia no sólo de estos espacios sino de las tramas de la vida humana ligadas a ellos.

Moore observa entonces que la vida humana se encuentra enlazada siempre a tramas de vida cotidiana en el ámbito familiar, en el comunitario, en la escuela, en la vida laboral etc. y que, con base en esta noción y este planteamiento respecto del valor y el proceso de dominación ligado a él, no es posible hacer una diferencia tajante entre naturaleza y sociedad. Las tramas de vida incluyen a la naturaleza, a las obras humanas materiales e inmateriales y a los intercambios y relaciones a través de los cuales se organiza la vida, de tal modo que la distinción entre sociedad y naturaleza resulta ser una frontera que difícilmente se puede trazar. Esto significa que las tramas de vida dan cuenta de todas las formas a través de las cuales la naturaleza humana incorpora al resto de la vida y cómo esta incorporación es parte de un proceso de capitalización y dominación del mundo.

A pesar de ello, sabemos que este proceso encuentra siempre sus resistencias, sus modos de articulación de la vida que exceden al movimiento propio del capital y que también están presentes en las tramas de la vida. Es así como en condiciones del todo extremas para hacer surgir la vida el reino vegetal muestra, por ejemplo, cómo nacen flores como las lilas en espacios tan agrestes como la grieta de un muro. Así como la vida se despliega en el mundo vegetal aun en condiciones extremas, las prácticas de resistencia ancladas en las tramas de vida están presentes en la historia a través de movimientos sociales de mujeres, de indígenas, de trabajadores del campo y de la ciudad que luchan por la justicia y que de algún modo buscan impedir la consumación de este proceso de mercantilización del mundo. Cabe señalar que no es sólo a través de movimientos que se tejen desde las

movilizaciones y la producción de espacios de confrontación con el poder donde cobran forma estas resistencias. También están presentes en las prácticas cotidianas que recurren a formas menos visibles de expresión. En el relato de un indígena Tojolabal<sup>3</sup>, al hablar del periodo que su pueblo conoce como el baldío, es decir, el periodo en el que vivieron como peones acasillados en las grandes haciendas cafetaleras del sur de Chiapas, mencionó que si bien la vida de los trabajadores estaba subordinada a las decisiones de los dueños de las haciendas, también llevaban a cabo prácticas en las cuales, por ejemplo, durante el periodo de la cosecha del maíz, dejaban en el maizal cantidades que no eran tan voluminosas como para que el patrón lo notara y en las madrugadas salían al campo para recoger y adueñarse del fruto de la planta. De esta forma se configuran tramas de vida que, si bien están sujetas a las formas propias del capital y de sus procesos de acumulación, también expresan la existencia de transgresiones que encierran una reafirmación de la vida presente en esas tramas particulares.

Hemos pues abordado tres esferas distintas de conceptualización sobre la vida que pueden ser un soporte de nuestra reflexión sobre la noción de biopolítica. Destaca en las dos primeras la persistencia de un entramado que se caracteriza por la idea de que la vida es lo que ocurre mientras luchamos por la vida, por las posibilidades de vida y no sólo por la pura existencia, tanto en el ámbito individual como colectivo. En cambio, la tercera abre un abanico de manifestaciones que en su conjunto configuran, sobre todo, un escenario propiamente político de disputa, de confrontación, conformado a través de lo que Moore denomina tramas de vida. La forma que toma este entramado a través de sus diversas apariciones constituye no sólo una estética sino también una política. Intentemos dar cuenta brevemente de estos regímenes a través de los cuales nos acercamos a esta comprensión de la vida.

Una primera reflexión para identificar lo que entendemos por estética está situada en la idea expuesta en diversas ocasiones por Rancière en el sentido de que la estética o el régimen

estético del arte no es propiamente el de la obra de arte, ni responde sólo a lo que consideramos como bello o a la percepción que tiene el individuo ligado a una sensibilidad específica de lo que considera belleza. Lo primero que habría que señalar es que Rancière (2019 153) emplea esta noción para referirse a un modo de la experiencia que no sólo atañe al arte, sino que se trata de una experiencia de la heterogeneidad ligada a lo sensible. Se opone a la experiencia ordinaria, a los lugares establecidos para la enunciación desde otra sensibilidad vinculada con una forma distinta de comunidad que no existía hasta ese momento. De esta manera, el objeto de esta experiencia es estético, no por su vínculo con el arte, sino porque hace posible una reconfiguración de los lugares ocupados por los cuerpos en aquello que el autor llama partición de lo sensible. Se trata entonces de un modo de aparición en un régimen, que redefine lo visible e invisible. En este sentido una estética de la vida consiste en hacer que esta reconfiguración de lo sensible produzca formas de la experiencia capaces, entre otras cosas, de acercar a la gente común respecto de aquellas formas deparadas sólo a un sector “cultivado” de la sociedad.

Una segunda reflexión es respecto al régimen propiamente político y se sitúa en el terreno que el mismo autor ha descrito, en un campo que no es propiamente el de la vida o más bien el de los modos de vida. Para Rancière la política no es el terreno en donde dos modos de vida distintos entran en oposición y disputa por el poder. Se trata más bien de dos repartos de lo sensible, dos modos de designar la conformación de lo que es común, en los cuales, uno de ellos actúa como suplemento de la estructuración del “espacio perceptual” a partir de diferencias y desidentificaciones respecto de lugares y funciones asignadas socialmente. Así la política es definida por el autor como “el conjunto de actos que efectúan una “propiedad” suplementaria, que es biológica y antropológicamente inencontrable: la igualdad de los seres hablantes. Esta propiedad existe como suplemento de todo *bíos*” (2019 126). Con base en la cita anterior no es posible, por lo menos desde Rancière, pensar este entramado de la vida como una

política, o en otros términos llevar la vida al terreno propio de la política, dado que los sujetos de la política no configuran otras formas de vida, sino que proponen otro mundo en común. Aun así, consideramos, a diferencia de Rancière, que al hablar de un mundo en común como el terreno propio de la disputa política, se pone en juego en él, otra manera de concebir la existencia, de desplegar capacidades distintas a las que les han sido asignadas a los sujetos, de reconfigurar la partición de lo sensible con base en una condición de igualdad, pero también apropiándose de las formas en las cuales la vida se ha dispuesto para ser vivida por los sujetos y por tanto, de confrontar un modo de vida que obedece a las formas de sujeción propias de un orden que favorece el consumo y la mercancía.

De esta manera podemos señalar que este entramado particular de la vida que da soporte a nuestra reflexión sobre la biopolítica y que recurre a nociones como lucha por la vida, por la existencia de formas de vida y por la presencia en ellas de tramas particulares a través de las cuales entran en confrontación dichas formas, contempla tanto una estética como una política del *bíos*.

### Biopolítica democrática

Pasemos ahora a definir este modo propio de la biopolítica que no corresponde necesariamente ni a los planteamientos de Foucault, ni a los de Agamben y que encontramos de manera esporádica en algunos textos. En un artículo reciente, el griego Panaiotis Sotiris (2020) se pregunta si es posible repensar la noción de biopolítica para ocuparse de un asunto, que en la actualidad nos concierne, como es el de la pandemia de Covid-19 y la salud pública, desde una perspectiva que ponga en el centro la participación social, la discusión y la posibilidad de hacer emerger un proceso de democratización del conocimiento; este autor plantea que estos modos de participación pueden incluir decisiones que afectan y producen cambios como el distanciamiento físico, pero como práctica de responsabilidad colectiva y solidaria, más que

como una suspensión de las formas de socialidad. Se pregunta además si es posible inscribir la lucha contra la pandemia en el marco de una estrategia capaz de combatir las formas capitalistas de producción y reproducción de la vida.

A diferencia de los planteamientos de Agamben, quien señala que las prácticas de distanciamiento social y el remplazo por las vías digitales de comunicación representan una prueba del modelo biopolítico de control de los cuerpos, Sotiris considera que una biopolítica democrática tendría que tomar en cuenta algunos soportes distintos. La noción misma de biopolítica que puso el acento en el ejercicio del poder sobre la vida para fines de su control, regulación y sobre todo explotación en favor de la expansión del capital tendría que contar con otras bases. Para empezar, sostiene que una política de la vida debe pensarse desde el carácter relacional que el concepto de política implica, es decir, desde la confrontación y la disputa respecto de aquellos escenarios que ponen en juego un modo de ser de la vida. En efecto, Foucault captó la trascendencia que una noción como biopolítica tenía respecto de otras formas de concebir el ejercicio del poder, en la medida en que logró identificar, en la expansión del capitalismo, la aparición de nuevas formas que tomaban las relaciones sociales, nuevas prácticas que la modernidad había traído consigo y por tanto nuevas expresiones de las subjetividades; sin embargo, concentró su atención en los dispositivos a través de los cuales se buscaba ejercer un control, ya no sólo disciplinario, sino regulador de las distintas expresiones de la vida, nacimientos, enfermedades, movilidad, mortalidad, etc. En rigor, sin abandonar las prácticas disciplinarias de los cuerpos, se sumergió en los llamados dispositivos de seguridad, pero poco se adentró en dar cuenta de las formas de resistencia que estas prácticas de gobierno producían.

En segundo lugar, una biopolítica democrática –señala Sotiris– tendría que adentrarse en estas diversas manifestaciones de la vida que hemos mencionado, pero como un modo de experimentación de formas distintas de organización social, de transformación de las prácticas priorizando el cuidado mutuo,

la solidaridad entre las personas y la puesta en marcha de otros modos de ejercer una forma de vida. Es decir, probar escenarios de creación colectiva capaces de confrontar las lógicas de reproducción del capital. En el sentido que el griego busca darle al término, pensar las actuales prácticas que se llevan a cabo para enfrentar la pandemia, desde los distintos Estados-nación, ha dado lugar a que los discursos públicos tiendan a concentrarse en el mejor acceso al sistema de salud, e incluso han privilegiado el número de camas disponibles en los hospitales como una medida de “control” de la pandemia, pero han dejado al margen aspectos tales como la dimensión social presente en las formas más igualitarias y tradicionales de acercarse a la salud familiar y comunitaria. Una de estas manifestaciones son las formas de cuidado que recurren a la participación de amplias redes de intercambio de saberes y acceso a prácticas alternativas de salud y sanación. En este marco es que Sotiris piensa experiencias actuales que pueden ser soporte de una práctica política que evite el aislamiento y las consecuencias que la pandemia trae consigo. Es necesario para ello, señala el autor, pensar alternativas distintas a las políticas neoliberales que ponen el acento en el trato a la población vulnerable como “población excedentaria” y a las lógicas de vigilancia tecnológica considerando sobre todo a aquellos que pueden “quedarse en casa”. Es por tanto necesario pensar una concepción más amplia del cuidado que no se reduzca al acceso al sistema de salud y a la disponibilidad de este para atender a la población y que apunte a la emergencia, desde la experiencia social, de una práctica política que, como lo han manifestado algunas feministas, toma el cuidado como una dimensión de lo político:

El autocuidado y cuidado colectivo son parte de una estrategia de protección integral que genera bienestar, acompañamiento y respeto mutuo a nuestros cuerpos, a nuestras compañeras y a otras organizaciones. Lo que, sin duda, posibilita la sostenibilidad de los movimientos sociales de los que somos parte, pues hablar de autocuidado es tener una apuesta ética y una postura política, cuyos principios para nosotras son: a) Los

espacios de defensa de derechos humanos y de activismo no son idílicos, b) la defensa de los derechos humanos o el activismo no es un sacrificio, c) el bienestar no es un privilegio, sino un derecho, d) ni el dinero ni el tiempo son una limitante, e) cada persona sabe lo que necesita, f) el autocuidado es personal y colectivo. (Hernández y Tello 2017 181-193).

Es claro, entonces, que el cuidado de sí y de los otros deja de ser un referente sólo de las prácticas de asistencia médica o social y se convierte en un motor de estrategias de defensa de la vida, en el marco de una disputa política que intenta robarle terreno a las posiciones hegemónicas que regulan las formas de control sobre la vida.

En tercer lugar, una biopolítica democrática señala el filósofo griego, obliga a repensar los modos de conceptualización de las prácticas de salud y cuidado de sí y de los otros desde una perspectiva más amplia, que interrogue el modo de darse de las relaciones sociales, colocando en el centro nuevas formas de organización colectiva que, como lo señala el texto de Hernández y Tello, puedan darle nuevos sentidos a la idea del cuidado de nosotras y nosotros mismos. La aparición de formas distintas de concebir la vida tiene entonces que favorecer las potencias singulares y al mismo tiempo, configurar un modo de ser en común, donde la diversidad de estas formas sea concebida como riqueza y no como obstáculo tal y como se manifiesta en el ejercicio de la dominación. En este sentido, es claro que nociones como la de vulnerabilidad o población vulnerable han tendido a la construcción de horizontes donde una visión utilitaria de la ayuda da lugar también a la existencia de formas de control y segregación de determinadas poblaciones. Es pues necesario que una democracia biopolítica insista en la apropiación de las condiciones de socialidad pero también en la necesidad de replantearse términos como el de vulnerabilidad y crear en torno a ellos formas de cuidado, de solidaridad y de creación de espacios de experiencia colectiva. Sotiris cita, en este sentido, a Alan Sears en los siguientes términos: “Alan Sears has recently suggested the need for ‘health from below’ that ‘draws on the self-activity of vulnerable

communities, taking charge of their well-being through mobilization and sharing knowledge” (Sears ctd. en Sotiris 2020 27). De este modo la biopolítica democrática no es pensada en el marco de la constitución de demandas dirigidas a las instituciones de salud pública desde las poblaciones vulnerables, para orientar sus intervenciones, sino respecto a la puesta en escena constante de los límites del derecho y la creación de conocimiento alrededor de las formas de autocuidado y cuidado mutuo frente a las amenazas que enfrenta la población.

Con estos referentes en torno a la noción de biopolítica intentemos proponer un modo de conceptualización que nos sea útil para pensar el significado que toman las demandas sociales en las movilizaciones feministas ocurridas, previo al advenimiento de la pandemia de Covid-19. Partamos de la reflexión que hemos esbozado, en el sentido de que la vida es lo que ocurre mientras se pone en juego la lucha por la vida, que implica no sólo la sobrevivencia sino el despliegue de las formas de vida, y con ello entrar en un terreno donde a través de este despliegue es posible mostrar una confrontación política. Entonces la disputa por las condiciones en las cuales se produce la expansión de las posibilidades de vida o la contracción de la vida hasta hacerla pura sobrevivencia es propiamente el terreno de la biopolítica que nos interesa, llamémosle biopolítica plebeya. En este sentido, los actuales movimientos ligados a diversas minorías estarían luchando por la posibilidad de extender formas de vida, por ejemplo, en relación a las diferencias sexuales y de género (movimiento trans), o por extender posibilidades identitarias para las mujeres, más allá de las concepciones patriarcales de asignación de un rol social constreñido (movimiento feminista), o incluso pensar en formas de vida que implican la diversificación de la vida natural y animal y no sólo humana (movimientos en defensa del territorio). Intentemos pensar esta perspectiva del papel que están jugando las demandas por la vida, en particular en el caso del movimiento feminista, a través de las manifestaciones ocurridas previas a la pandemia de Covid-19. Antes de ello y a fin de sostener nuestra propuesta para pensar la biopolítica recurramos a

la etimología de estas dos nociones: expansión y contracción de la vida.

En el primer caso, la palabra expansión “viene del latín *expansio* y significa “acción y efecto de extender hacia afuera”. Sus componentes léxicos son: el prefijo *ex-* (hacia afuera), *pandere* (desplegar, extender, abrir), más el sufijo *-ción* (acción y efecto).<sup>4</sup> Abrir, extender, desplegar posibilidades de vida sería uno de los principales referentes a los que se puede recurrir como uno de los campos privilegiados de reflexión en el ámbito de la confrontación y disputa biopolítica. Por otra parte “la palabra “contracción” viene del latín *contractio* y significa “movimiento en el que se encoge o se estrecha una parte del cuerpo o un músculo reduciendo su tamaño”. Sus componentes léxicos son: el prefijo *con-* (completamente, globalmente), *trahere* (tirar), más el sufijo *-ción* (acción y efecto).<sup>5</sup> La contracción, si bien hace referencia a este efecto de estrechez o encogimiento de una parte o de la totalidad del cuerpo, adquiere relevancia en otros ámbitos, como ocurre por ejemplo en la economía, donde la contracción económica expresa una reducción general en la circulación e intercambio de bienes y servicios. Así la contracción de la vida significa la reducción, que, en términos de Agamben, empuja en la dirección de hacer coincidir el *Bíos*, las formas de vida, con la *Zoé*, la vida desnuda. Con estas precisiones respecto al modo en el que entendemos la biopolítica, más allá de los señalamientos de Sotiris, es posible ahora adentrarnos en el papel que juegan en la actualidad, y a raíz de las manifestaciones en los últimos años, las demandas por la vida en agrupaciones ligadas al movimiento feminista.

### La cuarta ola feminista. Una mirada biopolítica

La llamada cuarta ola feminista que se ha venido manifestando en las movilizaciones de los últimos años en distintas partes del mundo, en EUA contra la misoginia de Trump, en España a partir del caso denominado “La manada”, a raíz de la violación

de una joven por cinco hombres durante las fiestas de San Fermín en Pamplona y la sentencia que dictó el tribunal de Navarra, en Argentina contra los poderes patriarcales encabezados por el gobierno de Macri (Freire 2018 20), o en México a raíz de la violación de una joven presuntamente por policías del gobierno de la Ciudad de México muestra, con las particularidades de cada país, la denuncia de la violencia de género. Violencia que se ha convertido en uno de los pilares de un modelo patriarcal que ha desatado una guerra contra los cuerpos de las mujeres. En *Las estructuras elementales de la violencia* Rita Segato sostiene que la violencia es producto de la relación entre dos ejes que están conectados entre sí:

Uno horizontal, formado por términos vinculados por relaciones de alianza o competición, y otro vertical, caracterizado por vínculos de entrega o expropiación. Estos dos ciclos se articulan formando un sistema único cuyo equilibrio es inestable, un sistema de consistencia deficiente. El ciclo cuya dinámica violenta se desarrolla sobre el eje horizontal se organiza ideológicamente en torno de una concepción de contrato entre iguales y el ciclo que gira sobre el eje vertical corresponde al mundo premoderno de estamentos y castas. (Segato 2003 253)

Si en el primer eje se establecen relaciones entre categorías sociales que adquieren una dimensión de pares o iguales, el segundo eje hace referencia a un tipo de relación jerárquica. Segato señala que en un caso los intercambios están regulados por modos de circulación basados en el trueque, los dones, el comercio entre iguales e incluso el lenguaje, mientras que en el segundo se pone en juego prácticas conyugales que plantean formas de interdicción en las relaciones generacionales como puede ser la prohibición del incesto. La propuesta de Segato consiste en vincular ambas formas simbólicas del intercambio en un solo sistema de ejercicio de la dominación, en donde fraternidades patriarcales sellan un pacto de silencio y de lealtad. De este modo es posible perpetuar ejercicios de violencia, como los denunciados por la muerte de Lesvy, ocurrido al interior de las instalaciones universitarias y ampliamente repudiado en manifestaciones de jóvenes

estudiantes de la UNAM en México<sup>6</sup>, feminicidios que coinciden con la idea de colocar a la víctima en una condición de subalternidad de género donde el tributo es, en palabras de Segato, “un festín macabro” (2003 255). Ahora bien, al dar cuenta del modo en el que operan estas prácticas violentas cuyas víctimas son estas mujeres en condición subalternas, Segato hace énfasis en que estos actos llevan implícitamente un mensaje cuyo interlocutor no es la propia víctima. Se trata más bien de un mensaje dirigido a los coautores, a los socios, a los pares que participan del pacto de silencio. El cuerpo agredido de la mujer se reduce a una condición de objeto para sostener la estructura clásica de un poder y de un dominio sobre el otro.

Este modo de comprensión de la dinámica de la violencia feminicida da luces para entender que, más allá de la impunidad que ha sido ampliamente denunciada por los movimientos feministas, es necesario recurrir a nuevas prácticas no sólo de denuncia, sino de desarticulación de este entramado o pacto patriarcal. Es en este sentido que se puede explicar el giro que toma la cuarta ola cuando señala que frente a las violencias de género no cabe un tipo de negociación con las instituciones que acaban por sostenerla. En la canción de la compositora y cantautora mexicana Silvana Estrada titulada “Si me matan”<sup>7</sup> aparece el siguiente verso: “Ya nada nos contiene”. Esta expresión enuncia un margen que ha sido desbordado y que sugiere que la preservación de la vida exige otras estrategias de lucha que necesariamente tendrían que ser alimentadas, aun si estas no contemplan los trazos institucionales como horizonte de la transformación. Es en este sentido que una biopolítica plebeya puede ser pensada como una práctica orientada por estos modos de preservación de las posibilidades de vida frente a un ejercicio del poder que las limita. Afín a esta idea, Segato plantea estrategias basadas en prácticas que pongan en juego, en primer lugar, la disputa por lo que llama “sistema de nombres” (2003 260). Con ello hace referencia a la aparición de un discurso distinto al discurso jurídico, que instituye categorías que afectan las formas de intercambio e interacción social. La crítica oportuna a estos

discursos obliga a un permanente redireccionamiento y resignificación de las formas de representación de la violencia y de los lugares ocupados por quienes la ejercen y son víctimas de la misma. De algún modo este ejercicio supone una responsabilidad que consiste en llevar a cabo una desconstrucción constante de los parámetros discursivos con los que se rige el derecho, a fin de adecuar sus formas interpretativas inscritas en un terreno homogéneo, a los rasgos específicos con los que se presentan los acontecimientos. Este ejercicio supone entonces una disputa por los nombres otorgados en esa “nomenclatura jurídica” a los eventos contenciosos y, por lo tanto, por la inclusión de una biopolítica, que opere sobre las formas de interpretación de la Ley y permita abrir constantemente nuevas rutas de comprensión de las formas de vida.

En segundo lugar, Segato señala que las formas que toma el discurso del derecho y de las reformas en materia de la violencia de género, no logran garantizar la transformación subjetiva de los implicados en su ejercicio. En su balance, no tocan este pacto o trueque que acaba por subalternizar a las mujeres e imponer un sistema jerárquico asentado tanto en las lealtades masculinas como en la subordinación productora de estatus diferenciados a los géneros. Esto conlleva a una necesidad, planteada por la autora argentina, como disponibilidad a mantener una dinámica más flexible de comprensión de las relaciones de género. Finalmente, Segato hace referencia a la lectura que Judith Butler tiene de la dinámica del amo y del esclavo en Hegel. Señala que en el apego del esclavo a su condición de esclavo no sólo está en juego el hecho, mencionado por el filósofo, de que ni su trabajo, ni los productos de su trabajo, ni su propia identidad le pertenecen y que configuran en realidad una emanación del amo, quien impone una exigencia de que el otro se vuelva cómplice de la negación de su calidad productora y del tipo de relación que sostiene con él, en su condición de amo. Para Butler, además de la sentencia hegeliana, también está en juego la idea de que, en la medida en que el esclavo se afana en su trabajo, reconoce los signos de sí mismo en la producción de objetos, que así le permiten así

confirmar su propia actividad productora. Entonces, si bien ni la actividad ni el producto le pertenecen, sí el reflejo de su propio trabajo. De esta manera, se produce una pertenencia que no puede ser reconocida como suya, pero es en esa “experiencia de autoreflexividad [...] en el reconocimiento reflexivo de su condición e inclusive de su propio apego a ella que el esclavo encuentra el camino de la libertad” (Segato 2003 261).

De este modo, Segato propone estrategias cuyas soluciones apuntan a reconfigurar las formas de vida por la vía de la disolución y autodisolución de los mecanismos y estructuras subjetivas que soportan las prácticas de la violencia y no sólo por las reformas en materia de violencias de género. Con ello es posible pensar que estas propuestas resultan más cercanas al tipo de demandas esbozadas en las manifestaciones contra la violencia de género y por la vida de las mujeres ocurridas en México antes de la pandemia de Covid-19. De igual modo, una biopolítica en los bordes necesariamente tendría que tejer una perspectiva más amplia de comprensión de la naturaleza del poder y de su reproducción, pero también de las manifestaciones que logran confrontarlo en las prácticas cotidianas y engendrar potencias para imaginar y crear otras formas de vida. De esta manera, se puede hacer hincapié en que los mecanismos del poder también están sujetos a desajustes y alteraciones producidas por los propios cuerpos, (Quintana 2020) a través de la apropiación del deseo de ser de otro modo, de cambiar los límites estrechos de las formas de vida.

Hay entonces tres tipos de expresiones que vinculan la lucha política, en las manifestaciones feministas de los últimos años, con la protección y expansión de las formas de vida. En primer lugar, aquellas en las cuales las demandas presentes en distintas movilizaciones ponen el acento en que, el combate a la violencia de género no busca abrir espacios de negociación política con las instituciones públicas. Por el contrario, denuncia la complicidad que existe entre quienes la llevan a cabo y quienes son responsables, por omisión, de la impunidad de la que gozan los agresores, y expresan la convicción de que el cambio y erradicación

de estas formas de violencia patriarcal, sólo pueden venir de la proliferación de formas propias de organización y defensa de la vida de las mujeres. En segundo lugar, aquellas expresiones que muestran prácticas vinculadas a la idea de poner el cuidado de sí y el cuidado colectivo en el centro de la acción política procurando la seguridad y el bienestar de las mujeres. Es decir, un conjunto de acciones que devienen en una estética que apunta a la producción de nuevas formas de vida, libres de violencia. En tercer lugar, aquellas expresiones que son producto de una comprensión del modo en el que opera el sistema patriarcal y con ello dan lugar a la transformación de las prácticas y las estrategias para combatir la violencia de género y para producir espacios de disputa semántica a través de las propias tramas de vida. Finalmente cabe señalar que una biopolítica en los bordes debe estar atenta a la producción de condiciones donde la vida alcanza diversas posibilidades. Se trata de la capacidad de agencia de las y los sujetos sociales, la capacidad colectiva para llevar a cabo formas de control ciudadano de los procesos ligados a la vida de las personas y las comunidades.

\* \* \*

## Notas

- <sup>1</sup> "Plataforma de acción de Beijín". *ONU Mujeres*. <https://beijing20.unwomen.org/es/about> (Consultado 12 de diciembre de 2020).
- <sup>2</sup> *Observatorio Nacional Ciudadano del Femicidio*. <https://www.observatoriofemicidiomexico.org/> (Consultado 1 de diciembre de 2020).
- <sup>3</sup> Relato de José Méndez indígena Tojolabal, entrevista efectuada en mayo de 2017.
- <sup>4</sup> *Etimologías de Chile*. <http://etimologias.dechile.net/?expansio.n> (consultado el 18 de febrero de 2021).
- <sup>5</sup> *Etimologías de Chile*. <http://etimologias.dechile.net/?expansio.n> (consultado el 18 de febrero de 2021).
- <sup>6</sup> [https://elpais.com/internacional/2017/05/05/mexico/1494005451\\_831653.html](https://elpais.com/internacional/2017/05/05/mexico/1494005451_831653.html) (Consultado el 12 de mayo de 2021)

<sup>7</sup> letras.com. [https://m.letras.com/silvana-estrada/si-me-matan/?fbclid=IwAR1E91J-FVDBcK-\\_xltAl1mkfUYxVbhQnvnOdcRPO5OYXTYsj05Hg6oJ1\\_Dg](https://m.letras.com/silvana-estrada/si-me-matan/?fbclid=IwAR1E91J-FVDBcK-_xltAl1mkfUYxVbhQnvnOdcRPO5OYXTYsj05Hg6oJ1_Dg) (consultada el 25 de abril de 2021).

\* \* \*

## Obras citadas

- Agamben, Giorgio. *Medios sin fin*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.
- Butler, Judith. "El deseo de vivir". *Nombres*, 29, 2015, 9–29. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/21215>
- Butler, Judith y Athena Athanasiou. *Desposesión: Lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2017.
- . *Mecanismos psíquicos del poder*. España: Catedra, Universidad de Valencia, 1997.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Freire, Victoria et.al. *La cuarta ola feminista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Emilio Ulises Bosia, 2018.
- Hernández, Ana María y Nallely Tello Méndez. "El autocuidado como estrategia política", *Sur* 26, 14, 26, 2017, pp. 179-188. Consultado el 14 de mayo de 2021.: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2017/12/sur-26-espanhol-ana-maria-hernandez-cardenas-nallely-guadalupe-tello-mendez.pdf>
- Hernández, Miguel. *Señorita extraviada: reflexiones sobre la nuda vida en los feminicidios de Ciudad Juárez, Chihuahua*. México: Bonilla Artigas, 2014.
- Moore, Jason. *El capitalismo en la trama de la vida*. Madrid: Traficantes de sueños, 2020.
- Quintana, Laura. *Política de los cuerpos: Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Herder, 2020.
- . "De la nuda vida a la 'forma-de-vida' pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder". *Argumentos*. 19, 52. 2006, pp. 43-60.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- . *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- . *El tiempo de la igualdad*. Barcelona: Herder, 2011.
- Segato, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia*. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Sotiris, Panagiotis. "Thinking Beyond the Lockdown: On the Possibility of a Democratic Biopolitics". *Historical Materialism*, 28, 3.2020, pp. 3-38.