

1-1-2016

La carne: de los cierres del cuerpo a la vitalización de la política

Andrés Ricardo Alayón Rodríguez
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Alayón Rodríguez, A. R. (2016). La carne: de los cierres del cuerpo a la vitalización de la política. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/58

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Departamento de Filosofía, Arte y Letras at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

LA CARNE: DE LOS CIERRES DEL CUERPO A LA VITALIZACIÓN DE LA POLÍTICA

ANDRÉS RICARDO ALAYÓN RODRÍGUEZ

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE FILOSOFÍA Y LETRAS
BOGOTÁ D.C
2016

LA CARNE: DE LOS CIERRES DEL CUERPO A LA VITALIZACIÓN DE LA POLÍTICA

ANDRÉS RICARDO ALAYÓN RODRÍGUEZ

Director del trabajo:
IVAN RODRIGUEZ
DOCTOR EN FILOSOFÍA

Trabajo de grado para optar al título de Profesional en Filosofía

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE FILOSOFÍA Y LETRAS
BOGOTÁ D.C
2016

DEDICATORIA

Divagamos entre los que nos roban desde el escritorio y los que nos esperan en la esquina como Juanito para saquearnos los bolsillos. Mientras tratamos de darle sentido a un mundo donde el valor del trabajo (de la vida y del tiempo) se esfuma entre nuestras manos desde papeles o láminas de plástico que poco dan cuenta de lo que es la vida en su estado más vital. Tratando de encontrar preguntas ante tanta ausencia de sentido, me dispuse a pensar desde la filosofía todo ello. Por ello y al igual que los ladrones de cuello blanco (y los de cuello no tan blanco) y en una sociedad donde robar no está mal si se tiene un método legal, me he dispuesto a robarle tiempos y momentos a personas muy queridas conmigo. A esas personas está dedicado más que éste trabajo, todo el esfuerzo para hacerlo posible: Mi familia, mi compañera, mis amigos (de trabajo, de Universidad y de la vida), mis estudiantes (que muchos son amigos), mis profesores, mi perro, a Camila.

Tabla de contenido:

Introducción:	5
Estado del Arte:	11
El cuerpo como elemento político	11
Hermenéuticas de la carne	15
Capítulo 1: La biopolítica: De Foucault a Espósito	19
1.1. Sobre los mecanismos disciplinares	19
1.1.1. La docilidad del cuerpo desde los mecanismos disciplinares	20
1.1.2. El arte de distribución	24
1.1.3. El control de la actividad	25
1.1.4. La maniobra	26
1.1.5. La táctica	27
1.2. La carne desde la biopolítica afirmativa	29
1.2.1. La subversión del cuerpo desde la carne	30
1.2.2. La comunidad: Entre la inmunitas a la communitas	31
1.2.4. ¿Cómo la carne deja de ser cuerpo?	33
Capítulo 2: La guardia indígena: la carne como acción política	36
2.1. Nacimiento de la guardia indígena	38
2.2. Los Nasa a través del tiempo	42
2.2.1. La Cacica Gaitana	43
2.2.2. Juan Tama	44
2.2.3. Quintín Lame	44
2.2.4. Nacimiento del CRIC	45
2.3. Lo común como labor horizontal de la acción del poder de la guardia	46
2.4. El posicionamiento físico como posicionamiento de la carne	51
Aproximaciones Finales: Los límites de la carne	55
Bibliografía:	60

Introducción:

Y no somos solo animales en cuya vida política está puesta en entredicho su vida de seres vivientes, a la inversa, ciudadanos en cuyo cuerpo natural está puesta en entredicho su propia vida política.

Giorgio Agamben Homo Sacer.

El cuerpo como forma básica de existencia resulta ser un concepto problemático dentro de la filosofía en general, pero lo es más, a partir de la particularidad de las prácticas biopolíticas que han surgido desde la modernidad como forma de pensamiento. En el presente caso no se trata de una reducción a mero organismo biológico, con características y esencialidad natural, sino como lo dice Jaris Mujica, “de un cuerpo cargado de sentido, atravesado por el mundo social y las historias particulares, un cuerpo que sobrepasa considerablemente al cuerpo anatómico de la biología pero que nunca se desprende de él” (Mujica, 2007, p. 275).

El reconocimiento del carácter político del cuerpo permite pensar en los mecanismos bajo los cuales una noción que comúnmente es pensada en términos naturales y por ello mismo desde instancias de la ciencia biológica, también se piense desde posturas que permitan desentrañar ese cúmulo de tejidos tanto biológicos como antropológicos, culturales y sociales que configuran tan complejo concepto. La significación que se le otorga al cuerpo resulta tan antropológica como histórica y por ello mismo tan existencial como fenoménica, puesto que tal concepto para estos tiempos se encuentra atrapado en “una trama de significación compleja que encarna en sí mismo un mundo político, económico, religioso, científico. Es un cuerpo penetrado por las estructuras sociales y viceversa, un campo de acción fundamental que reta y cuestiona estas estructuras” (Mujica, 2007, p. 275).

El interés de permitir este tipo de estudio, donde el concepto de cuerpo juega un papel central, se encuentra en consonancia con los esfuerzos académicos y específicamente críticos, de posibilitar enfoques alternos de entender las formas bajo las cuales el ejercicio del poder (entendiendo éste en todo su sentido político) se asegura una efectividad tan evidente como regular en el ejercicio de la gubernamentalidad adscrita a la época moderna. La justificación que Pedraza otorga al respecto supone un marco investigativo de desarrollo común:

El cuerpo ofrece posibilidades transversales para la comprensión de una colorida paleta de asuntos atinentes a los estudios políticos, sociales y culturales, y a la dilucidación de procesos históricos. Si

esta temática ha ganado adeptos, en buena parte de los casos lo ha hecho situándose en el contexto histórico, político, social y simbólico de la formación y consolidación de los Estados-nación a lo largo del siglo XIX y particularmente en el período finisecular. Se ha establecido una relación bastante estrecha entre las formas de disciplinar el cuerpo individual, de controlar el cuerpo social y la forma como la modernidad se estableció. (Pedraza, 2004, p. 9)

Sin embargo, el presente estudio no pretende tan solo revelar dichos mecanismos modernos que permiten el ejercicio unidireccional del poder, sino que además pretende preguntarse ¿cómo se puede ejercer formas alternas al biopoder moderno?, entendido éste como práctica de resistencia, y para el caso particular del trabajo, teniendo como eje fundamental el carácter físico del sujeto donde se puede oscilar entre la noción de cuerpo y la carne, dado que, el concepto descrito por Foucault (1987) como cuerpo aparece como un eje fundamental de las prácticas de dominación gubernamental de la biopolítica moderna. Sin embargo, Espósito (2012) trabaja desde una categoría de análisis al respecto que es “la carne”, la cual supone una subversión de dichos valores, los cuales pueden llevar a una biopolítica afirmativa.

Entender este tipo de planteamientos alternos puede conllevar a hacer posibles múltiples formas, tanto de pensar, como de ser, en términos prácticos. Un ejercicio que puede hacer posible el paso de la razón moderna universalizante a las lecturas pluriversas (Grosfoguel, 2007) del cuerpo como eje de las prácticas políticas, es decir, una vitalización del ejercicio de la vida y de la política. Desde la hipótesis que se parte, se asume que la deconstrucción de tal concepto desde los escenarios contemporáneos de la teoría crítica y específicamente desde la posibilidad de lo comunitario de Espósito, puede llevar a una nueva representación de “la carne” como una vitalización de lo político y de la vida como tal.

Para ello resulta pertinente entender las diferentes formas en las que “la carne” se presenta como posibilidad de acción en las dinámicas de grupos sociales en proceso de emancipación en nuestro contexto y es precisamente ésta la apuesta que tiene la presente labor investigativa. Desde tal perspectiva, los estudios sobre el cuerpo y sobre las sociedades biopolitizadas se abren paso teniendo como método “la crítica”, que ya no solo reconoce los límites del conocimiento, sino que además señala y denuncia una serie de mecanismos bajos los cuales se ejerce el poder desde los postulados de las prácticas políticas de la modernidad. Con lo cual es importante revelar formas alternas de ser y hacer que permitan la resistencia ante formas de poder absoluto.

Roberto Espósito es un pensador italiano, que centra su obra desde las perspectivas de la filosofía política. Sus esfuerzos consisten en retomar los trabajos foucaultianos y desde allí reconocer además de algunas ambivalencias de tal teoría, aspectos que aquel pensador francés no alcanzó a desarrollar, se ven reflejados en obras como: *Inmunitas* (2002), *Communitas* (1998), *Categorías de lo impolítico* (1988) y *Bíos: Biopolítica y filosofía* (2011). Todas ellas se inscriben en los problemas de la biopolítica foucaultiana, desde donde se hace posible un avance hacia posturas novedosas al respecto y mecanismos de salida de las prácticas del “biopoder moderno”. Es por ello fundamental reconocer cuales son aquellos matices y a partir de qué categorías Espósito marca distancia frente a Foucault y Agamben en su interpretación de lo que este grupo de pensadores denomina como la forma de gubernamentalidad de la era moderna: la biopolítica.

En el presente escrito se seguirán (en el capítulo uno) algunas de las categorías y conceptos como lo son: la biopolítica, la carne, y la filosofía del Bíos, las cuales fundamentan el pensamiento de dicho autor frente al problema a trabajar en la presente investigación como lo son las instancias que fundamentan el *cuerpo dócil* moderno que fundamenta Foucault en relación con la carne de Espósito. Cabe aclarar que desde el eje de análisis del que se parte, se tiende a asumir la posibilidad de una “biopolítica afirmativa” la cual (y a modo de interpretación de la investigación) se tiende a relacionar con el empoderamiento del sujeto desde la condición física que ya es en sí una condición política. Por tanto, se espera describir aquellas categorías y conceptos a partir de su diferenciación o correlación con la teoría foucaultina, pero además como eje discursivo del planteamiento inicial del problema investigativo.

Para ello, también se estudiará (en el segundo capítulo) el caso de resistencia pacífica de los pueblos ancestrales denominados “Nasa” que habitan una gran parte del departamento del Cauca y que en medio del conflicto armado (el cual involucra directamente el territorio donde estos grupos habitan), han podido configurar procesos de resistencia que permiten la defensa tanto del territorio, como de la población civil que ha sufrido en carne propia los flagelos de la guerra. Hecho que bien representa la configuración del ejercicio político de la carne en contraposición a la docilidad corporal que exponen los grupos armados que configuran el problema en dicho territorio.

La plataforma política que dicho movimiento social ha podido configurar, además de requerir elementos de transformación de las formas modernas de dominación (relaciones de saber-poder) también necesitó de prácticas que hicieran posible un enfrentamiento con todos los grupos

armados que se disputan el poder regional en un conflicto en el cual el poder territorial juega un papel fundamental. La carne aparece como el elemento primordial cuando el monopolio de la violencia se encuentra en disputa y donde tal población tiende a subvertir su rol de víctima (y no por ello a negarla) por la de actor político que se empodera en la medida en que enfrenta de norma no violenta a todos los actores armados. Todo ello tratando de reconocer algunas de las formas bajo las cuales puede aparecer “la carne” como práctica política de grupos o individuos que tienden a generar dinámicas sociales de apertura frente a las biopolitizadas prácticas coercitivas del cuerpo como idea de la modernidad.

Por último (en el tercer capítulo) se espera entender los posibles alcances y limitantes frente a la relación de los postulados de Espósito frente al concepto de “carne” y las prácticas de apertura social que se tendrán en cuenta como eje de análisis, no con el ánimo de generalizar las prácticas políticas Nasa, sino más bien como forma de conceptualizar aquellas dinámicas que fundamentan la carne como ejercicio político de resistencia pacífica y de emancipación humana. Después del recorrido desde las técnicas (descritas por Foucault) que configuran un ejercicio efectivo del poder sobre el cuerpo, pasando por las posibilidades de un ejercicio biopolítico desde la carne (descritas por Espósito), hasta llegar a las prácticas Nasa que ejemplifican lo que llega a ser un ejercicio de empoderamiento físico, se pretende reconocer hasta qué punto el concepto “carne” tiene una validez semántica en cuanto a los problemas que envuelve el ejercicio activo de la política en el escenario contemporáneo.

Ferrater Mora (1967) en su intento de definir el concepto “resistencia” hace un arduo trabajo genealógico para encontrar la concatenación conceptual de dicho término desde sus orígenes hasta sus tiempos. El eje constante encontrado es precisamente el sentido físico del concepto de “resistencia”, el cual es acompañado de seguimiento del mismo en un aspecto que encierra sus sentidos metafísico, gnoseológico y psicológico. Sin embargo, es importante recalcar que el hecho de que se siga un sentido físico de la resistencia, conlleva de antemano a un reconocimiento del cuerpo en la práctica misma de la resistencia, como también al acoplamiento con sus otros sentidos no físicos.

Desde el legado estoico en el que este autor encuentra una connotación física de la acción de resistir los embates que el mundo proporciona al hombre, pasando por la definición moderna de Maine de Biran donde ésta aparece ligada a .-psicológico, o de Wilhelm Dilthey, donde en el

choque entre los sistemas de pulsiones que configuran el mundo interior y el exterior aparece la resistencia como la forma de configuración de la vida propia, hasta llegar a Merleau Ponty y Sartre donde la resistencia resulta dándose en el ejercicio mismo de la existencia no ya como aspecto psicológico o gnoseológico sino en la relación en la que el hombre está abierto al mundo. Y aunque en el desarrollo del concepto Ferrater no trabaja el carácter político del mismo, resulta vital para el presente trabajo reconocer el carácter físico del ejercicio político de la resistencia y el carácter político de la resistencia física.

Hardt y Negri (2004), en el desarrollo del concepto “multitud”, articulan algunos fenómenos que se presentan en el escenario político contemporáneo como lo son, i) la manifestación pública en grupo; ii) la posibilidad de algunas formas de resistencia ante el todo poderoso poder imperial en el escenario político de la democracia contemporánea; iii) la distinción y potencia entre categorías que denotan, en algún grado, un tipo de organización social como lo llegan a ser “pueblo” y “masa” y la que acción política denominada “multitud”. Este trabajo se enmarca en la lectura que dichos autores hacen de las prácticas políticas que el escenario de la globalización como fenómeno complejo contemporáneo presenta desde todas sus amenazas pero también todas sus posibilidades. Según este mismo escenario la multitud es entendida por los autores como “la carne verdadera de la producción posmoderna” (p. 129).

La apuesta en común entre lo que estos autores denominan “multitud” y lo que en el presente estudio se denomina “la carne” resulta presentarse en ámbitos políticos que engloban las mismas formas de entender el ejercicio del poder, pero que pretenden mostrar aquellas manifestaciones de resistencia social de nuestros días, ya no desde una perspectiva global y general sino que en este caso pretende enmarcarse en fenómeno particular de la microestructura básica de resistencia: el carácter existencial del ejercicio físico del poder:

Cuando la carne de la multitud queda aprisionada y convertida en el cuerpo del capital global, se encuentra al mismo tiempo dentro y en contra del proceso de globalización capitalista (...) La producción biopolítica de la multitud tiende a movilizar lo que comparte en común y lo que produce en común contra el poder imperial del capital global. (Hardt y Negri, 2004. 129)

El presente estudio no pretende exponer ni explicar conceptos como los de “resistencia” o “multitud”. Pero si requiere su reconocimiento, dado que para poder evidenciar el carácter político del ejercicio físico del poder, es necesario tenerlos en cuenta. Tanto lo común en Esposito como el

enfrentamiento no violento de los Nasa, dan cuenta de estos últimos. La pretensión de la presente investigación puede tener fines similares con la obra de Hardt y Negri. Sin embargo, el camino conceptual pretende ser distinto, algo que ante las múltiples manifestaciones de alienación que el sistema capitalista global (Hardt y Negri, 2004), no resulta ser un impedimento sino más bien una virtud, puesto que es en la riqueza misma de las diferentes propuestas donde se puede encontrar caminos alternos y por ello no únicos ante las formas de poder absolutas en las que se enmascara el biopoder moderno.

A diferencia de otras posturas (Pedraza, 2011), (Pedraz, 2006) donde en sus trabajos se reconoce que toda forma de educación sobre el cuerpo resulta funcionar como forma de perpetuar el ejercicio del biopoder moderno, desde la presente perspectiva se pretende abrir un campo sentido donde el carácter político que sobre el ejercicio del poder sobre el cuerpo permita así mismo ejes conceptuales distintos, y por ende, tanto prácticas como ideas alternas a las de la biopolítica que Foucault retrata.

Estado del arte

El cuerpo como elemento político.

Pensadores como Platón y Aristóteles fundaron su corpus de conocimiento teniendo como eje central de desarrollo la capacidad racional del hombre, la cual lo diferencia de los demás animales. La propuesta platónica de una educación sobre el cuerpo, además del control sobre las formas de reproductibilidad de la población (Platón, 404 a, 522 a) dan cuenta de los primeros vestigios de la labor política de control que debe poseer el “gobernante” de una polis sobre una de las manifestaciones de la vida: “el cuerpo”. Por su parte, la ontología aristotélica reconoce el cuerpo como materialidad que toma forma (vida entendida como *Bíos*) en cuanto se vincula a lo esencial, es decir, el cuerpo es sustancia sólo en cuanto se une al alma, que es en sí lo que da vida a lo material. Aristóteles lo describe así:

La sustancia es la unión de forma y materia que produce un ser: lo que se llama la forma, la esencia, no se produce; la única cosa que deviene o se hace, es la reunión de la forma y de la materia, porque en todo ser que ha devenido, hay: de una parte la materia, de otra la forma” (Aristóteles, 1997, p. 1029 a).

Tales perspectivas que se presentan desde ángulos distintos y posturas filosóficas antagónicas dan cuenta de algo en común: el cuerpo como realidad material requiere de un elemento que posibilite su valor ontológico “la razón”, algo que bien se puede (si se permite dicha relación) entender en la postura cartesiana al respecto:

Nosotros somos en razón sólo de que pensamos. En consecuencia, sabemos que la noción que nosotros tenemos de nuestra alma o de nuestro pensamiento precede a la que tenemos del cuerpo, que es más cierta, dado que aún mantenemos la duda de que haya cuerpo alguno en el mundo, y que sabemos con certeza que pensábamos. ” (Descartes, 1995, p. 25).

Tales presupuestos filosóficos, que dieron paso a las posturas racionalistas de la filosofía moderna, además de alimentar la dicotomía alma/cuerpo, también la jerarquizaron hasta el punto mismo de esencializar al hombre por su capacidad racional. La duda metódica cartesiana y la razón universal kantiana son dos de los ejemplos más claros bajo los cuales se evidencia la opacidad de la condición corpórea del sujeto moderno: la universalidad del sujeto desde lo racional, el sujeto ilustrado que cuenta con la capacidad individual de conocer lo que le es posible y de actuar como le es debido.

Por su parte, los estudios críticos foucaultianos reconocen un cambio significativo en la forma de entender el cuerpo, todo ello desde la relación con las dinámicas del poder (gubernamentalidad) entre finales de siglo XVIII y comienzos del XIX. Foucault fundamenta este nuevo fenómeno como el comienzo de las sociedades “biopolíticas” donde aquel que ejerce el gobierno pasa de desplegar su poder sobre la vida a través de la muerte, para desplegar el poder sobre la vida misma para conservarla, legislarla, determinarla:

Se entiende por biopolítica a la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas [...] Me parece que no se puede disociar esos problemas del marco de racionalidad política dentro del cual se manifestaron y adquirieron su agudeza, a saber “el liberalismo” (Foucault, 2007, p. 359).

El liberalismo estudiado en este autor no como ideología o teoría sino como práctica económica y por ello política, es decir, como “una manera de actuar”, da cuenta de la estrecha relación entre los postulados teóricos de la filosofía moderna y las nuevas formas de ejercer el poder, algo que es denominado en el corpus de conocimiento foucaultianos como “la racionalización de las practicas gubernamentales” (Foucault, 2007, p. 361).

Giorgio Agamben y Roberto Espósito, como herederos del trabajo foucaultiano, proponen ángulos alternos bajo los cuales se debe estudiar la biopolítica. El primero de ellos muestra cómo el escenario de la Segunda Guerra Mundial y específicamente la biocracia nazi es en sí el producto más genuino del proyecto político moderno. El paso del poder sobre la vida del sujeto social (*Bíos* en la antigua Grecia) al poder sobre la vida en todas sus manifestaciones (*Zoé* en la antigua Grecia o nuda vida en Agamben) dan cuenta del absolutismo del poder desde el que funciona la democracia contemporánea, donde la condición política bajo la cual subsiste el sujeto moderno es en sí:

Una exclusión inclusiva (una *exceptio*) de la *zoé* en la polis, como si la política fuera el lugar donde el vivir debe ser transformado en el vivir bien, y fuera la nuda vida lo que siempre debe ser politizado, la nuda vida tiene, en la política occidental, el privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres. (Agamben, 1998, p. 16)

La vida sagrada no es en sí un producto de la naturalidad misma de la vida, sino de la condición política del poder soberano. Allí el estado de excepción “se ha vuelto la regla”, dados los escenarios tanatopolíticos (campos de concentración) que se legitiman desde el castigo que se ejerce ya no sobre el sujeto, sino sobre comunidades completas que al no ajustarse a la “norma”

son abandonadas por la ley. Por ello mismo, son entregadas al poder sagrado del soberano que aniquila con el ánimo de preservar “las formas de vida sagradas”. El cuerpo aparece bajo tal escenario como una multiplicidad de formas de vida (zoé) que bajo el mando del poder soberano y sagrado debe ser encausado al ideal (Bíos) de buena vida que se debe preservar mediante los métodos que sean posibles (científicos, culturales, tanáticos).

Por otro lado, Espósito, en concordancia con los estudios críticos sobre la biopolítica, señala fenómenos de los que poco se ha estudiado en los anteriores autores como los son el paradigma moderno de la “inmunitas”, pero además hace posible tener como perspectiva algunos puntos de quiebre sobre la biopolítica moderna. La inmunidad aparece como la necesidad de conservar la vida con dosis no letales de aquello que la niega, un dominio absoluto sobre la vida desde el paradigma científico/moderno, y el control sobre lo que produce: tanto la vida, como la muerte (dialéctica tanatopolítica).

Los problemas de este autor se inscriben en los problemas de la biopolítica foucaultiana, desde donde se hace posible un avance hacia posturas novedosas al respecto y mecanismos de salida de las prácticas del “biopoder moderno”. Es por ello fundamental reconocer cuales son aquellos matices y a partir de qué categorías, es que este autor marca distancia frente a Foucault y Agamben en su interpretación de lo que este grupo de pensadores denomina como la forma de gubernamentalidad de la era moderna: la biopolítica.

Sin embargo, desde la postura de Espósito, es a partir de la vida misma que se hacen posibles los puntos de quiebre, dado que “al contrario de lo que es presupuesto en el concepto de biopolítica [...] no existe un poder externo a la vida así como la vida no se da nunca fuera de relaciones de poder” (Espósito, 2011, p. 12). En el caso del concepto de cuerpo, éste resulta fundamental por los cierres que se han ejercido desde la sociedad disciplinaria. El cuerpo pensado en los términos del sistema de pensamiento moderno es según este autor un “concepto orgánico” dentro de las sociedades biopolitizadas, no obstante, pensar en “la carne”, la cual es en sí “vida sin forma”, puede posibilitar que la vida misma se vitalice y con ello la política. El presupuesto moderno de la politización de la vida (políticas sobre el cuerpo) requiere de un viraje para que la política se vitalice (políticas desde la carne).

Por lo tanto, desde el paradigma de la biopolítica negativa (o aquella que está pensada para la coerción de la vida desde y contra la vida misma) se puede hacer posible un giro que irrumpa

con las dinámicas de dominación ya descritas desde la teoría foucaultiana. Aparece así el viraje desde el cual el poder se hace carne, o más bien, la carne se hace poder. El surgimiento de la vida supone la forma de poder que aflora desde sí para posibilitar una “biopolítica afirmativa” (Espósito, 2011), lo cual supone una vitalización del ejercicio político (entendido éste como la acción colectiva o el empoderamiento sobre la forma en la que es posible vivir o se es pensado vivir en “communitas”) y con ello una vitalización de la vida misma, algo que requiere de una forma alterna de entender la carne como la composición básica (y anterior al cuerpo) de vida sin toda la organización (orden, disciplina, desarrollo) que supone pensar en la categoría de “cuerpo”.

Por su parte, los estudios de género (como herederos de la teoría crítica), han venido trabajando en torno al problema de la materialización del sexo y del género desde el imaginario falogocéntrico del pensamiento moderno, puesto que “la categoría de “sexo” es, desde el comienzo, normativa; es lo que Foucault llamó un “ideal regulatorio”. En este sentido pues, el “sexo” no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna” (Butler, 2007, p. 18). Por ende, aparecen las categorías de “cuerpo” y “política” como medios que encarnan tal imaginario. Sin embargo, y en consonancia con la postura de Espósito, es precisamente desde el ejercicio performativo del cuerpo que se hace posible la supresión del imaginario falogocéntrico:

La performatividad debe entenderse, no como un “acto” singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra. Lo que, según espero, quedará claramente manifiesto en lo que sigue es que las normas reguladoras del “sexo” obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual. (Butler, 2007, p. 19).

Desde tal perspectiva, ni el género ni el sexo son anteriores a las prácticas mismas que sustentan dicha idea, no existe un a priori material (sexo del recién nacido) desde el cual se construya el género, sino que ello se produce en la práctica misma del ser corpóreo y las ideas que de ello se desprenden. El cuerpo se entiende desde allí como la multiplicidad de posibilidades que se evidencian en las diferentes formas de entender tanto la sexualidad como el género. Las prácticas del cuerpo son las prácticas del ejercicio del poder sobre lo que se es y se pretende ser. El cuerpo aparece como lugar de coerción y de emancipación.

Hermenéuticas de la carne

El cuerpo, según Espósito, aparece en la biopolítica moderna desde dos cierres: el primero desde el sujeto hacia su propio cuerpo (cuerpo individual) y el segundo desde el sujeto frente a la relación con la comunidad a la que pertenece (cuerpo social) (Espósito, 2011, p. 253). Por ello, cada vez que se trataba de relacionar el cuerpo con la política, siempre se hacía necesario un cortocircuito inmunitario que conlleva a la tendencia de cerrar al cuerpo desde la política como relación de los cuerpos propios y sociales, dice Espósito: un “sobre sí o dentro de sí” (Espósito, 2011, p. 262) y por tanto a negar toda posibilidad de verlo desde lo exterior así mismo o desde lo otro, un cuerpo otro.

Tal cierre se encuentra a la base del cuerpo disciplinado descrito por Foucault, es decir, la idea de cuerpo que se hace necesaria desde la Modernidad, resulta ser ya en sí una idea que niega al sujeto la posibilidad de pensarse como algo no corpóreo (dentro de los límites del tiempo y del espacio), y con ello no se refiere a un regreso a los estadios metafísicos, sino que el sujeto debe entender su realidad desde la corporización de su ser. El cuerpo hace parte del modelo organicista moderno, que Espósito reconoce tanto en Hobbes como en Rousseau, donde se vincula la multiplicidad de sujetos a la idea orgánica de Estado, la cantidad de partes del cuerpo están totalmente articulados al cuerpo como órgano de un todo social, idea que tiene como fin la autoconservación del organismo político, la inmunidad de la especie sobre el resto de especies, todo ello como un exceso de sentido sobre la idea de cuerpo.

Aparece entonces para Espósito el concepto de carne como aquello que no es vida. En el sentido moderno de la organización corpórea, la carne es la idea de una existencia sin vida, sin orden o capacidad de desarrollo, “todo lo que carecía de los requisitos raciales capaces de integrar étnicamente el cuerpo individual en el colectivo [...] no coincidente con el cuerpo, esa parte, zona, membrana del cuerpo que no es una misma cosa que este, va más allá de sus límites, o se sustrae a su cierre”. (Espósito, 2011, p. 254).

Tal concepto es traído por dicho autor del trabajo desplegado por Merleau-Ponty, el cual es claramente entendido por Espósito como un trabajo de corte fenomenológico que lejos se encuentra de una reflexión crítica hacia la biopolítica. Sin embargo, el trato que dicho autor le da al concepto de carne funciona perfectamente para los propósitos de Espósito, dado que la intensión de Merleau-

Ponty frente al ejercicio filosófico supone que tal ejercicio “devenga mundo” y por tanto que la filosofía sea un ejercicio de vida y no sobre la vida:

La cuestión de la carne se inscribe en un umbral donde el pensamiento se libera de toda modalidad autorreferencial, a favor de una mirada directa a la contemporaneidad, entendida como único sujeto y objeto de la indagación filosófica. Desde este punto de vista, el motivo de la carne se presta a una lectura sintomática que puede ir aún más allá de la intención expresada por Merleau-Ponty. (Espósito, 2011, p. 256).

Por ello y a pesar de las grandes distancias entre el trabajo fenomenológico y el crítico, es desde el trabajo de Merleau Ponty que se posibilita un giro de la carne como base teológica, a la carne como base fenomenológica. El cuerpo hecho de la misma carne del mundo, abre un horizonte de sentido desde el cual se puede pasar de la clásica postura ontológica cristiana de: la carne que representa el espíritu, a la estrecha relación entre mundo-carne-vida-política. Esto ya es en si el revés que tal autor busca para poder hacer de la biopolítica afirmativa, ya que:

La carne del mundo –para Merleau-Ponty o, en todo caso, para nosotros- representa el final y el revés de ese redoblamiento. Ella es el desdoblamiento del cuerpo [...] Al inscribir en la carne del mundo no sólo el umbral que une la especie humana a la animal, sino también el margen que enlaza lo viviente con lo no viviente, contribuía a deconstruir esa biopolítica que había hecho del hombre un animal y había empujado la vida al límite de la no vida. (Espósito, 2011, p. 259).

La tensa relación que Espósito encuentra en el trabajo de Merleau Ponty entre éste y la tradición filosófica donde la filosofía se encuentra con su propio no, (es decir donde la filosofía no aparece como el estatuto racional que fundamenta la acción moral, epistémica o política sino que precisamente es el mundo el que puede llegar a devenir vida). En tal coyuntura aparece la carne entendiéndola desde posturas fenomenológicas: masa atormentada interiormente, que no tiene nombre en ninguna filosofía” (Merleau Ponty, 1970, p. 163). Razón que posibilita que las posturas críticas de Espósito reconozcan en tal masa indiferenciada, precisamente la diferencia de todo aquello que ha sido construido y negado desde las posturas de la biopolítica moderna. Sin embargo, Espósito reconoce que tal concepto ha sido o mal interpretado o poco pensado a lo largo del siglo XX. Según éste, Heidegger se negó a darle relevancia a tal concepto dada la temporalidad a la que este autor postula al ser y la espacialidad desde la que parece pensarse la carne.

La espacialidad desde la que Espósito comprende la carne, lejos de acercarse a postulados de la biopolítica moderna, es más una espacialidad que supone un horizonte de sentido desde lo material, materialidad que compone el mundo y el cuerpo: “mi cuerpo está hecho de la misma carne

del mundo, y, además, el mundo es partícipe de esta carne de mi cuerpo” (Merleau Ponty, 1970. 260). Precisamente tal relación entre mundo y cuerpo desde la carne recupera una estructura o un tejido entre la existencia y el mundo, algo que por ende no pretende negar ni la condición temporal hacia la que Heidegger quiere redireccionar al ser, ni asumir el legado moderno en cuanto a la dimensión temporo-espacial, más bien resulta ser el punto de articulación de las mismas:

ese mismo espacio que es tiempo que yo habré reencontrado gracias a mi análisis de lo visible y lo invisible y de la carne, la *Urstiftung* simultánea de tiempo y espacio, la cual hace que haya un movimiento un movimiento histórico y una inscripción casi geográfica de la historia. (Merleau Ponty, 1970, p. 270).

Adelantos al respecto del filósofo francés que desde la perspectiva de Espósito resultan ser la base que hace posible una búsqueda de salidas al método disciplinario desde el que se configura la idea de “cuerpo” desde las prácticas modernas. Sin embargo, ésta no es la única crítica expuesta por Espósito.

En el caso de la crítica de Deleuze hacia la carne que se describe como “curioso carnismo” que resulta describir Espósito como “una mezcla de sensualidad y religión” (Espósito, 2011, p. 260). En otro caso, Derrida describe el problema como la “mundialización de “la carne”: al poner la carne por doquier, se corre el riesgo de vitalizar, psicologizar, espiritualizar, interiorizar e incluso reappropriar todas las cosas” (Espósito, 2011, p. 260) y por otro lado aparece Nancy desde el exceso de sentido de la carne desde las dinámicas de la pasión. Tales posturas se deben, según Espósito, a dos motivos; en primera instancia a las grandes diferencias de la filosofía francesa del siglo XX con la fenomenología; como también, al exceso de sentido cristiano-espiritualista bajo el cual se entiende dicho concepto: “Antes de deconstruirla e invertir sus efectos hermenéuticos, como hubiéramos esperado de ellos, adoptan sus conclusiones y sólo por ello rechazan su objeto” (Espósito, 2011, p. 262).

Por otro lado, Espósito encuentra que efectivamente aparece un exceso de sentido espiritual que se encuentra desde el judaísmo con una postura que reconoce la carne como ese espacio material y animal y por ello que sufre y tiene fin, algo que es retomado por el cristianismo que reconoce en tal existencia (carnal) una condición terrenal, mortal, dolorosa y pecaminosa. El término griego *sarx* da cuenta de una connotación plural: todos los hombres. El giro cristiano es descrito por Espósito como el paso de tal multiplicidad “difundida y dispersa se reuniera en un

único cuerpo” (Espósito, 2011, p. 264) que se evidencia con el paso de sarx o caro, al soma y corpus del cristianismo paulino y luego patrístico, que evidencia el giro de lo salvaje y anárquico a lo doméstico. El cuerpo como remplazo de la carne, resulta posibilitar una organización de lo difuso y lo múltiple, paso que reconoce un lugar o templo donde habita el espíritu y por ende Dios, paso reconocido por Espósito como “corporeización de la carne, con el paso del cuerpo de cristo al del creyente y de éste al cuerpo eclesial” (Espósito, 2011, p. 264).

Capítulo 1

La biopolítica: De Foucault a Espósito

1.1. Sobre los mecanismos disciplinares.

El momento histórico de las disciplinas es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. (Foucault, 2002, p. 83)

La descripción foucaultiana sobre el nacimiento de la biopolítica en la era moderna tiene como uno de sus ejes: la sujeción del individuo desde su condición de “cuerpo humano”. Según dicho autor, la administración del poder sobre un grupo social está en estrecha relación con las formas bajo las cuales se configuran las técnicas que hacen posible la docilidad del mismo. El cambio de paradigma en cuanto a la forma de ejercer la justicia se presenta desde el paso del castigo con la muerte al castigo con la administración de una vida sin libertad, es precisamente el momento donde se encuadra la Modernidad como la era de la “racionalización de las prácticas gubernamentales” (Foucault, 2007, p. 361).

A pesar de la relevancia de tales hallazgos desde la categoría de cuerpo humano como eje del poder gubernamental que aparece con la modernidad como proyecto político, tales postulados pueden otorgar una visión muy determinista a la hora de pensar las diferentes dinámicas bajo las cuales el sujeto puede ejercer el poder de resistencia ante dichas técnicas. Por ello, el trabajo de Roberto Espósito se nos muestra como una posibilidad para reconocer tales dinámicas. Específicamente la categoría de carne resulta precisamente el medio de despliegue de aquellos mecanismos que han configurado el momento de las técnicas disciplinares. Por tal motivo, resulta fundamental para la presente investigación partir de los presupuestos que configuraron tanto la categoría de cuerpo desde la biopolítica moderna foucaultiana como de la categoría de carne desde la biopolítica afirmativa que sustenta Roberto Espósito.

Para ello se pretende en primera instancia hacer un recorrido por la categoría de cuerpo desde los postulados foucaultianos que fundamentan la anatomo-política como medio disciplinar de formar los cuerpos que gobierna. Para ello se seguirán dichos conceptos en la obra *Vigilar y*

Castigar y específicamente en el capítulo denominado “Los Cuerpos Dóciles” en el cual se espera evidenciar precisamente los mecanismos que determinan al cuerpo como objeto de sujeción.

Luego se pretende contrastar dichas categorías a partir del reconocimiento de las diferencias y similitudes (si es que existen) entre las mismas, para poder evidenciar las consecuencias políticas que se derivan de la fundamentación de cada una de ellas. De lo anterior se espera que aparezcan algunas conclusiones que puedan llegar a dirigir el rumbo de los posteriores capítulos, como lo llegan a ser las prácticas políticas del cuerpo y la carne en el contexto nacional y las múltiples posibilidades de acción desde una biopolítica afirmativa, sin embargo y a modo de hipótesis se considera que la carne difiere rotundamente del cuerpo, sobre todo porque ésta aparece desde todo aquello que fue y es negado (lo no viviente, inorgánico e irracional) desde los postulados que hicieron posible la Modernidad como práctica política.

1.1.1. La docilidad del cuerpo desde los mecanismos disciplinares.

Los estudios foucaultianos abrieron dicho campo de análisis a partir de sus investigaciones genealógicas, y dejaron ver en qué medida (anatomo-política) el cuerpo aparece en estrecha relación con las formas en las que se pueden hacer eficaces las diferentes prácticas de poder del soberano sobre sus súbditos (a partir del castigo). La sistematización de dichas prácticas como medio para hacer más eficaz y más eficiente el ejercicio de la gubernamentalidad dio paso a un sistema de pensamiento político denominado por este autor como “la biopolítica”.

Del poder del soberano para decidir sobre la muerte del juzgado, al poder para encerrar al juzgado. De la descripción y análisis de la escena pública de tortura y muerte de “Damiens” en 1757 en plena plaza pública de París al reglamento “para la Casa de jóvenes delincuentes de París” en 1838 se presenta una brusca transformación, la cual da cuenta del cambio en la forma de ejercer el castigo en este corto trayecto de tiempo. La humanización del castigo está en plena relación con los postulados del sujeto moderno, de hecho son catalogados por el filósofo francés como los “códigos modernos” de la nueva teoría de la ley y del delito, que aparecen en Rusia en 1769, en Prusia en 1780, en Austria en 1788 y en Francia en 1791 (Foucault, 2003, p. 14).

Foucault fundamenta este nuevo fenómeno como el comienzo de las sociedades biopolíticas, donde aquel que ejerce el gobierno pasa de desplegar su poder sobre la vida a través

de la muerte, para desplegar el poder sobre la vida misma ahora con el ánimo de conservarla, legislarla, determinarla:

Se entiende por biopolítica a la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, de racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas [...] Me parece que no se puede disociar esos problemas del marco de racionalidad política dentro del cual se manifestaron y adquirieron su agudeza, a saber “el liberalismo”. (Foucault, 2007, p. 359).

El liberalismo estudiado en este autor no como ideología o teoría sino como práctica económica y por ello política, es decir, como “una manera de actuar” da cuenta de la estrecha relación entre los postulados teóricos de la filosofía moderna y las nuevas formas de ejercer el poder, algo que es denominado en el corpus de conocimiento foucaultianos como “la racionalización de las practicas gubernamentales” (Foucault, 2007, p. 361).

Sin embargo, dichas prácticas gubernamentales, y en general las practicas del poder en Foucault, requieren ser entendidas no sólo como el poder en cabeza desde aquellas instituciones que pueden llegar a ser los ejes de la sociedad moderna. No se puede reducir los estudios foucaultianos a un análisis vertical del poder, donde el Estado se podría entender como la cúspide y el pueblo como la base de tan hegemónica postura, sobre todo porque como bien lo entiende Castro Gómez:

Foucault había criticado a los marxistas por la excesiva importancia concedida al Estado en sus análisis políticos. De hecho, su análisis del poder se había concentrado en las múltiples relaciones de fuerza que atraviesan la sociedad entera, negando que el poder estuviese concentrado en alguna institución en particular. Para Foucault, el Estado no es otra cosa que un “efecto” de relaciones de poder que le preceden, y por eso dirigió su mirada hacia esta multiplicidad de relaciones microfísicas y no hacia sus cristalizaciones molares [...] Lo que interesa a Foucault, más que el Estado mismo, son los procesos de estatilización o, como él mismo lo dice, la “gubernamentalización del Estado”. El Estado visto no como un “monstruo frío”, como una institución autónoma y dotada de una racionalidad propia, sino como el espacio inestable por donde se cruzan diferentes tecnologías de gobierno. (Castro Gómez, 2010, p. 10).

Las prácticas gubernamentales resultan ser en sí un problema fundamental a la hora de estudiar la Modernidad y sus diferencias específicas con las otras formas de gobernar a lo largo de la historia de la humanidad. Gómez en el ejercicio de definición de la noción de gubernamentalidad en dicho autor reconoce dos ideas claras al respecto:

En primer lugar: 1) el conjunto constituido por las instituciones , los procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer esta forma de ejercicio del poder que tiene por

objetivo principal la población, por forma mayor la economía política, y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad ; 2) la tendencia, la línea de fuerza que en Occidente condujo hacia la preeminencia de este tipo de poder que es el gobierno sobre todos los otros -la soberanía, la disciplina-, y que, por otra parte, permitió el desarrollo de toda una serie de saberes; 3) el resultado del proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media se convirtió, durante los siglos XV y XVI, en el Estado administrativo y finalmente en el Estado gubernamentalizado [...] En segundo lugar Foucault llama gubernamentalidad al encuentro entre las técnicas de dominación ejercida sobre los otros y las técnicas de sí. (Gómez, 2004, p. 151).

Tal definición resulta fundamental a la hora de plantear el presente estudio, dado que desde dichas dos ideas se posibilitan dos focos de desarrollo esenciales en esta investigación. El cuerpo como idea orgánica de las prácticas gubernamentales de la Modernidad, resulta absolutamente determinado desde la primera idea que expone Gómez, dados los distintos mecanismos y prácticas (además de la eficacia disciplinar en cuanto al método que se utiliza) que se utiliza y que permiten el gobierno de los otros. Sin embargo, la segunda definición permite pensar en las diferentes técnicas de sí, las cuales como bien lo dice Gómez: “El estudio de las relaciones de las relaciones entre el gobierno de los otros y el gobierno de sí en el marco de la gubernamentalidad permite, por otro lado, la articulación de las estrategias de resistencia” (Gómez, 2004, p. 151).

Tal horizonte de sentido resulta crucial a la hora de abrir un abanico de posibilidades para pensar en la forma bajo la cual circula el poder, posibilidad que permite ver las prácticas de resistencia y emancipación del sujeto, que son en sí, razón fundamental de este estudio y que tienen en los trabajos de Espósito la base de lo que en alguna medida (y por motivos ajenos a los académicos) Foucault no alcanzó a trabajar.

Desde dicho ángulo de investigación parece pertinente estudiar el concepto de cuerpo dado que éste resulta central dentro de las prácticas que suponen la puesta en escena de la biopolítica. Aparece así la doble función bajo la cual se ejerce el biopoder desde la noción de cuerpo: en primera instancia aparece la biopolítica regulatoria donde el cuerpo es una cifra: las políticas de la demografía y la estadística dan cuenta de la forma en que se ejerce el poder a nivel global. Sin embargo, tal dinámica no garantiza un ejercicio de poder absolutamente efectivo y menos dentro de las prácticas liberales donde se requiere de la mínima intromisión de la gubernamentalidad en la vida cotidiana. Por tanto, aparece la segunda manifestación bajo la cual se ejerce biopoder y tiene que ver con las prácticas disciplinarias del “biopoder normativizador”:

Fórmase entonces una política de las coerciones que constituye un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles". La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una "aptitud", una "capacidad" que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. (Foucault, 2002, p. 83)

La era de las disciplinas se distingue según el autor de la era de la esclavitud, dado que en esta última lo importante era la apropiación de los cuerpos, pero ello es bastante costoso y violento. De la era de la domesticación, dado que ésta es una relación de dominación constante global, masiva y no analítica. De la era del vasallaje, dado que la disciplina no tiene una relación de sumisión codificada. Por último, de la era del ascetismo/monástico, puesto que ésta tiende a garantizar las renunciaciones y la obediencia desde el dominio de sí mismo (Foucault, 2003, p. 141).

Es entonces pertinente preguntar ¿cuáles son aquellos mecanismos que hacen que los cuerpos sean dóciles en la era disciplinaria? Y por ello mismo es preciso preguntarse ¿Es la era de la disciplina una era absolutamente determinista y por tanto absolutamente alienante desde la forma en que dichos mecanismos son interiorizados por el sujeto? El nacimiento de la era de la disciplina está en relación con la consagración de la dominación, no ya en términos globales o en masa, sino que es la dominación sobre el cuerpo desde el trabajo en cada una de sus partes: ejercer sobre él una coerción débil, de asegurar presas al nivel mismo de la mecánica: movimientos, gestos, actitudes, rapidez, poder infinitesimal sobre el cuerpo activo (Foucault, 2003, p. 140). Esto es lo que es denominado por este autor como: la microfísica del poder.

Tal microfísica es posible a partir del método disciplinario que hace efectivo el control minucioso de cada una de las operación del cuerpo, algo que supone una sujeción constante y que como tal implanta la relación docilidad-utilidad la cual conlleva a la imposición de una "coerción disciplinaria, la cual establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre aptitud aumentada y una dominación acrecentada" (Foucault, 2003, p. 142).

En dicho capítulo este filósofo reconoce cuatro grandes ejes que componen el método disciplinario en cuanto al control del cuerpo, los cuales son: “el arte de distribución” es decir, el control sobre la capacidad espacial del sujeto; “el control de la actividad” es decir, el control sobre la capacidad temporal; “la maniobra” que tiene que ver con el control sobre las acciones humanas (movimiento físico) algo que abarca desde la composición de fuerzas hasta el manejo de las señales; y por ultimo “la táctica” que es precisamente la evidencia del ejercicio de la dominación política. A continuación se expondrá cada una de ellas, con lo cual se espera reconocer los mecanismos que hacen efectiva la docilidad del cuerpo y con lo cual se puede llegar a la conclusión en cuanto a lo determinante o alienante de la era disciplinar.

1.1.2. El arte de distribución.

Cuando Foucault se refiere a la distribución se está refiriendo a la ubicación y movilidad de los individuos (más precisamente de los cuerpos) en el espacio. Para ello se requiere pensar en primera instancia en una distribución de los cuerpos en zonas, es decir, pensar en la descomposición del colectivo social para pasar al fraccionamiento y con ello al control infinitesimal, algo que es denominado por este autor como “táctica de antiaglomeración”:

Se trata de establecer las presencias y las ausencias, de saber dónde y cómo encontrar a los individuos, instaurar las comunicaciones útiles, interrumpir las que no lo son, poder en cada instante de vigilar la conducta de cada cual, apreciarla, sancionarla, medir las cualidades o los méritos. Procedimiento, pues, para conocer, para dominar y para utilizar. La disciplina organiza un espacio analítico. (Foucault, 2003. 147).

De ello se desprende que el espacio se consolide bajo la idea de lo útil, o sea, tal dispositivo funciona como medio para localizar y por ende seleccionar los cuerpos que se espera gobernar. Método que es denominado como emplazamiento funcional, el cual hace más eficaz la tarea de individuación de los cuerpos. Tarea que este filósofo reconoce en las instituciones modernas: la fábrica, la cárcel, el colegio, el hospital, el hogar, la calle, los cuales son los lugares donde los cuerpos aparecen distribuidos y localizados por categorías que precisamente hacen más efectivo el control.

Por último, aparece la dinámica que dirige la movilidad dentro del espacio disciplinariamente constituido (elementos intercambiables) como lo llega a ser la utilización del rango, con lo cual se puede reconocer el espacio individual que cada cuerpo utiliza en determinado espacio o en determinada clasificación. Las formaciones, los alineamientos, la ubicación por edad,

por clase, por características físicas, cognitivas o psicológicas en escenarios escolares, carcelarios o médicos, son en sí la consolidación de un espacio serial lo cual asegura la movilidad de los cuerpos dentro de un orden analítico y evolutivo: el paso de un estudiante a un curso superior; de un preso a un patio de máxima seguridad o de un enfermo a un pabellón que supone un mejor o peor estado de salud, da cuenta del establecimiento de este tipo de distribución y por ende garantizar la obediencia de los cuerpos en términos del espacio.

1.1.3. El control de la actividad.

Pensar en una actividad es precisamente pensar en una acción que además de ubicarse en un espacio concreto, también se ubica en un tiempo concreto. En primera instancia aparece a partir del trabajo foucaultiano la categoría de empleo del tiempo, que desde las dinámicas disciplinarias supone entonces un manejo de los ritmos y por ende de los ciclos de repetición de la acción. Poder asegurar el uso y la calidad del tiempo que emplea cada cuerpo en cada actividad, además de asegurar la productividad de las fuerzas que componen un cuerpo, también aseguran la docilidad del cuerpo que realiza tal o cual acción, es decir, constituye el fundamento de las prácticas de un tiempo útil: hacer algo consigo mismo es aprovechar el tiempo, es evitar la pérdida del tiempo propio, o sea, es evitar perderse así mismo.

En segunda instancia aparece la elaboración temporal del acto como forma de garantizar que luego de la fragmentación celular o individual, aparezca la coerción colectiva que se despliega con la elaboración de un ritmo colectivo y obligatorio de cada acto. Entrar a una hora determinada, cambiar la función a una misma hora, salir a descanso y luego de un momento de descanso volver a las obligaciones comunes, para por último culminar con la labor diaria, pueden ser funciones que se llevan a cabo en un colegio, en una fábrica, en una cárcel o en una casa, sin distinción alguna, algo que además de asegurar la obediencia colectiva también conlleva a consolidar un “esquema anatomo-cronológico del comportamiento” (Foucault, 2003, p. 156) bajo el cual, el tiempo como idea analítica penetra el cuerpo y a través de ello también todos los controles de la microfísica del poder.

Por último aparece una correlación y articulación del cuerpo, con el gesto y con el objeto, y puesto que no hay nada de ocioso e inútil en la temporalidad del cuerpo, tampoco lo puede haber en ninguna de sus acciones. Por eso el aprendizaje motor conlleva a la consecución de gestos que gastan además de menos tiempo, menos energía y por ende resultan más productivos. Pero además

de ello requiere que la manipulación de los objetos se vincule al gesto realizado en el tiempo eficazmente utilizado, o sea y en palabras del autor:

Un cifrado instrumental del cuerpo [...] el poder viene a deslizarse sobre toda superficie de contacto entre cuerpo y el objeto que manipula; los amarra el uno al otro. Constituye un complejo cuerpo-arma, cuerpo- instrumento, cuerpo-máquina. Y así aparece este carácter del poder disciplinario: tiene menos una función de extracción que de síntesis, menos de extorsión del producto que de vínculo coercitivo con el aparato de producción. (Foucault, 2003, p. 157)

1.1.4. La maniobra.

Íntimamente ligada a la relación temporo-espacial y por tanto en concordancia con el movimiento y las acciones humanas (gestual-objetal), aparece la maniobra como la forma de uso del cuerpo que se está constituyendo un “cuerpo natural, portador de fuerzas, susceptible de operaciones específicas, que tiene orden, tiempo, condiciones internas, se ofrece a nuevas formas de saber, cuerpo del ejercicio, del encauzamiento útil, y de exigencias funcionales y por tanto naturales” (Foucault, 2003, p. 157). El ejercicio aparece como la forma de articular lo aprendido a lo esencial y por ende resulta ser el aparato para llevar a los límites mismos de la condición física al sujeto, donde solo queda por fuera lo incompatible, es decir lo ocioso e inútil. Prueba de ello, aparece con las fases del aprendizaje y específicamente con el aprendizaje motriz desde los mecanismos de entrenamiento y afianzamiento de la condición física: escuelas de formación deportiva y militar o clubes de la misma razón social, que tan solo conllevan a la consecución de cuerpos forzados y por ende violentos.

El ejercicio desde la maniobra técnica, además de implantar la individualidad analítico-celular desde las capacidades temporo-espaciales, también implanta la individualidad en términos orgánico-naturales desde la idea de evolución técnica y de límites naturales que pueden ser superados y por ende acomodados. Para tal objetivo se requieren de fases que fraccionan el proceso en términos temporales y de segmentos que fraccionan el movimiento en términos espaciales, algo que se realiza desde la organización de esquemas analíticos y que posibilita la sucesión de elementos o movimientos desde lo más simple a lo más complejo, todo ello desde la repetición o consecución en series que están administradas por estadios de aprendizajes separados.

Nuevamente el deporte aparece como la cúspide de dicho fenómeno, pero no solo eso. Tales prácticas también aparecen en la fábrica, en el hogar, la escuela, la universidad y hasta dentro de la eficacia del método científico. El control detallado, la intervención puntual, suponen

la acumulación de tiempo y por ello de conocimiento, dinámica que reconoce la temporalidad de forma evolutiva (seriada y progresiva):

La disciplina no es ya simplemente un arte de distribuir cuerpos, de extraer de ellos y de acumular tiempo, sino de componer unas fuerzas para obtener un aparato eficaz [...] el cuerpo se constituye como pieza de una maquina multisegmentaria [...] la escuela se convierte en un aparato de enseñar en el que cada alumno, cada nivel y cada momento, si se combinan como es debido, están utilizados en el proceso general de enseñanza. (Foucault, 2003, p. 169)

1.1.5. La táctica.

Además de la fabricación de cuerpos analíticos-celulares (espacial); orgánicos (desde la acción y el movimiento) y genético (desde la acumulación de tiempo), también aparece como “combinatorio”, es decir, desde la posibilidad de componer fuerzas. La táctica que evidencia “la forma más elevada de práctica disciplinaria” (Foucault, 2003, p. 172), es la forma de constatar la efectividad del todo el proceso. Si bien es cierto que la guerra aparece en el escenario social moderno como la continuación de la política, desde el escenario de la biopolítica foucaultiana, es la política (y específicamente la política sobre la vida que gobierna sujetos en forma de cuerpos) una continuación de la guerra, solo que desde la técnica de paz y del orden interno, o sea, desde la efectividad de una masa social disciplinada, todo ello ya no a escala global sino que más bien desde el control individual y más que eso a nivel infinitesimal:

Mientras juristas y filósofos buscaban en el pacto un modelo primitivo para la construcción o la reconstrucción del cuerpo social, los militares y con ellos los técnicos de la disciplina, elaboraban los procedimientos para la coerción individual y colectiva de los cuerpos” (Foucault, 2003, p. 172).

La táctica aparece en los estatutos que dirigen las acciones en las instituciones ya nombradas (la casa, la calle, la escuela, la fábrica, el hospital, la cárcel, la iglesia) estatutos que en algunos casos aparecen de forma implícita a partir de las normas de comportamiento social que se imponen en cada grupos social, como también a partir de manuales de convivencia o protocolos de acción o seguridad. Como actuar en cada lugar, con qué frecuencia, bajo que señales y desde que gestos.

Saber cuál es el lugar que se ocupa dentro de escenario social, saber cómo funciona la escala social y por ende vincularse a tal movilidad social, son apenas algunas prácticas que evidencian como se componen y se articulan las fuerzas que gobiernan y las que se dejan gobernar. La táctica, arte de construir, con los cuerpos localizados, las actividades codificadas y las aptitudes formadas, unos aparatos donde el producto de las fuerzas diversas se encuentra aumentado por su

combinación calculada, es sin duda la forma más elevada de la práctica disciplinaria. (Foucault, 2003, p. 172).

Sin duda alguna y luego de mostrar los mecanismos que hacen efectiva, se puede pasar a responder hasta qué punto la era de la disciplina resulta determinista y por tanto absolutamente alienante desde los postulados específicos de “vigilar y castigar” y específicamente desde “los cuerpos dóciles”. El hombre-máquina como idea que este autor sigue desde el ángulo filosófico de los escritos cartesianos por un lado y los reglamentos militares, escolares y hospitalarios, por el otro, muestra la cruda radiografía desde la cual se construye la biopolítica como práctica que construye los cuerpos que gobierna.

Desde tales postulados la docilidad como actitud humana no resulta ser una mera cuestión de casualidad o de generación espontánea, más bien y por el contrario, la docilidad es el producto de todo un proceso fríamente y absolutamente calculado. La política como continuación de la guerra se evidencia en las prácticas modernas de abolición de la tortura y la pena de muerte (parcialmente), guerra que ataca a todo aquello que se sale de los parámetros admitidos por la sociedad disciplinaria, encierro en celdas de las cárceles u hospitales psiquiátricos para los anormales.

Si bien es cierto que el escenario político de la sociedad contemporánea nos muestra un gran abanico de posibilidades de acción política y esto se evidencia en la imposibilidad del control absoluto de la población tal cual lo describe Foucault, tal descripción desde tal texto, muestra que los mecanismos disciplinarios fueron pensados y puestos en práctica desde las diferentes facetas y dimensiones que se supone tiene cada individuo. La institucionalización del proceso educativo garantiza que el cuerpo sea absolutamente condicionado para responder ante cada una de las características que el mismo biopoder constituye.

Por ende y a partir del abandono del cuidado de sí por la constitución de unas condiciones que hagan posible la docilidad, resulta imposible la emancipación desde la condición corporal ya que a pesar de las posibilidades del ejercicio del poder como tecnología adecuada a cualquier fin (incluyendo la emancipación o resistencia), las condiciones dentro del proceso educativo en las que fue constituido tal cuerpo lo hacen en sí por definición: dócil, y por tanto absolutamente un cuerpo alienado y por ello determinado:

L'Homme-machine de La Mettrie es a la vez una reducción materialista del alma y una teoría general de la educación, en el centro de las cuales domina la noción de “docilidad” que une al cuerpo analizable el cuerpo manipulable. Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado. (Foucault, 2003, p. 140).

1.2. La carne desde la biopolítica afirmativa.

El escenario de la Segunda Guerra Mundial resulta ser para Espósito la forma más aterradora de la biopolítica, específicamente la biocracia nazi, sin embargo, es necesario aclarar que la biopolítica no es fruto de la ideología nazi, más bien resulta pertinente una lectura al contrario, y a pesar de la finalización de dicho fenómeno, la biopolítica está lejos de ver su fin, como se podría llegar a pensar a partir de fin del totalitarismo nazi:

La biopolítica no fue producto del nazismo, acaso el nazismo fue el resultado extremo y perverso de una particular versión de biopolítica. Los años que nos separan del derrumbe del régimen son la confirmación más ostensible: la relación entre política y vida no solo no ha decaído, sino que por el contrario, parece estar en constante incremento. (Espósito, 2011, p. 235)

Al respecto se puede reconocer, cómo en todos los escenarios de la vida pública se manifiesta un fuerte interés por la conservación de la vida, tanto así, que este autor advierte en tal fenómeno un aplastamiento de la política desde el discurso biológico. Al parecer, toda iniciativa de carácter público requiere como petición de principio al respeto: la conservación de la vida (por lo menos desde una postura antropocéntrica moderna de vida). De la politización de todo escenario en el ámbito de lo biológico que se manifestó en las primeras etapas de la modernidad, surge hoy un fenómeno que parece ser el nuevo foco de intervención desde las políticas públicas, “la biologización de lo político, hace de la conservación reproductiva de la vida el único proyecto provisto de legitimidad universal” (Espósito, 2011, p. 236).

Es precisamente tal coincidencia la que hace necesaria la estrecha relación entre las actuales manifestaciones de la biopolítica y el paradigma de inmunización, paradigma que fundamenta toda aquella medida requerida para la conservación de las formas de vida humanas que son aceptadas, por ello, desde los procesos de masificación de las políticas de reproducción hasta las políticas antiterroristas se ven tanto vinculadas como articuladas por dicho paradigma. La manifestación del exceso de defensa (como medio para justificar las acciones bélicas) da cuenta en todos los escenarios de la vida pública de una necesidad de relacionar en todos los procesos sociales la

inmunización como forma de defenderse de lo todo aquello que no se es, lo que aún no se ha incluido o universalizado inmunitariamente.

Por ello mismo resulta pertinente tener en cuenta aquellas posturas que permiten reconocer en la filosofía un ejercicio vital para el reconocimiento de la vida. Por ello aparece en la teoría de Espósito las reflexiones de Heidegger, las cuales resultan ser una de las bases de la filosofía del Bíos, puesto que además del quiebre frente a los esquemas clásicos de “la filosofía de la vida” (que se ven reflejados en autores como Dilthey, Rickert, Berson) resulta pertinente, ya no entender la facticidad de la vida desde la indagación filosófica, sino que es precisamente en tal revés donde se puede ver la filosofía desde la vida:

Significa que no es la filosofía el lugar de definición de la vida, sino que es la vida la raíz primigenia de la filosofía misma [...] el mundo no es el receptáculo, o el ambiente circunstante, sino el contenido de sentido de la vida, el único horizonte ontológico a partir del cual ella se nos torna accesible. (Espósito, 2011, p. 244)

Tal postura heideggeriana hace posible la superación de la confrontación entre vida y política desde la filosofía moderna, tal pensamiento político pone a la vida y también a la política en una misma línea conceptual. Para ello se requiere de un ejercicio de-constructivo desde el cual se pueda abrir la caja negra de la biopolítica moderna, ya no para conocerla sino ahora para desplegarla:

Quizá lo que hoy se requiere, al menos para quien hace de la filosofía su profesión, sea el camino inverso: no tanto pensar la vida en función de la política, sino pensar la política en la forma misma de la vida. En verdad, no es paso fácil: consistiría en referirse a la biopolítica no desde fuera –en la modalidad de la acepción o en la de rechazo–, sino desde su interior. Abrirla hasta hacer surgir algo que hasta hoy permaneció vedado a la mirada porque lo atenazaba su contrario. (Espósito, 2011, p. 22)

1.2.1. La subversión del cuerpo desde la carne.

Por todo lo anterior, parece importante, más que bordear o enfrentar desde afuera, penetrar a lo más profundo (los pliegues) de la biopolítica moderna para desde allí desplegar cada uno de los dispositivos bajo los cuales se ha llegado tanto a la semántica nazi como al actual paradigma de la inmunización, todo ello para “invertir uno por uno sus presupuestos bio-tanatológicos” (Espósito, 2011, p. 253). Es por ello relevante reconocer cuales son aquellas categorías que han hecho posible la biopolítica moderna, dado que es precisamente desde allí que se puede suponer una subversión de los valores que ellas representan:

Hay que intentar tomar esas mismas categorías de “vida”, “cuerpo” y “nacimiento”, y transformar su variante inmunitaria, esto es, autonegativa, imprimiéndoles una orientación abierta al sentido más originario e intenso de la *communitas*. Sólo de este modo –en el punto de cruce y de tensión entre las reflexiones contemporáneas que más se han adentrado en este camino- será posible trazar los primeros lineamientos de una biopolítica finalmente afirmativa: ya no sobre la vida, sino de la vida. Esto es, una que no superponga a la vida las categorías ya constituidas, y, a estas alturas, destituidas, de la política moderna, sino que inscriba en la política misma el poder innovador de una vida repensada sin descuidar su complejidad y articulación. (Espósito, 2011, p. 253)

Es por esto importante preguntarse ¿Cómo es posible tal inversión desde un supuesto adentro biopolítico? Y por ello ¿Qué significa pasar a pensar la carne como medio de despliegue de la biopolítica afirmativa? ¿Qué la diferencia del cuerpo? Para responder a lo anterior, en primera instancia parece fundamental reconocer como se hace posible la inversión de la “inmunitas” a la “*communitas*”, para luego pasar a mostrar como aparece la carne y cómo es posible una resignificación y deconstrucción de tal concepto para por ultimo cerrar el apartado, y con ello el capítulo viendo las grandes diferencias entre el cuerpo desde el análisis foucaultiano y la carne como propuesta política de Espósito.

1.2.2. La comunidad: De la inmunitas a la *communitas*

A lo largo de la historia de la filosofía se puede rastrear el tema de la comunidad, de hecho, pensar en filosofía política está absolutamente relacionado con la posibilidad de pensar aquello común que relaciona a los sujetos. Es precisamente esa inquietud la que dirige a Espósito a realizar su trabajo genealógico sobre el concepto de lo común, dado que tal recorrido puede llegar a mostrar la subversión de sentido de tal término a lo largo de la historia, además de ello tal genealogía hace evidente también lo contrario de lo común, es decir lo inmune. A continuación se realizará un breve recorrido por aquel trabajo para reconocer las bases etimológicas y políticas que dirigen el trabajo de tal pensador y con ello para saber precisamente en qué lugar se enmarca la discusión sobre el cuerpo y la carne como pretensión fundamental del presente trabajo.

El punto de partida de tal autor radica en reconocer en trabajos de diferentes corrientes (neocomunitarias, sociología organicista, éticas de la comunicación) del pensamiento comunitarista un mismo eje de sentido:

Lo que en verdad une a todas estas concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una propiedad de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una sustancia producida por su unión. En todo caso se concibe a la comunidad como una cualidad que se agrega a su naturaleza de sujetos,

haciéndolos también sujetos de comunidad [...] en efecto para todas estas filosofías la comunidad es un pleno o un todo [...] o, por otra parte, con una terminología distinta solo en apariencia, la comunidad es un bien, un valor, una esencia que se puede perder y reencontrar como algo que nos perteneció en otro tiempo y que por eso podría volver a pertenecer. (Espósito, 2012, p. 22)

El término latino *communitas* resulta ser el referente genealógico de lo que hoy en día se conoce como la comunidad, y desde tal lectura que éste filósofo hace, se puede evidenciar que al parecer existe un supuesto que reconoce en tal término una propiedad, significado que precisamente tal autor pretende poner en entre dicho.

Común tiene como significado en todas las lenguas neolatinas (*commun*, *comune*, *common*, *kommun*) precisamente todo lo contrario: “es lo que no es propio, que empieza allí donde lo propio termina, es lo que concierne a más de uno, a muchos o a todos, y que por tanto es público en contraposición a lo privado” (Espósito, 2012, p. 26). Pero además, es aquello que no es propio y que resulta siendo deber (que devienen según el estudio de Espósito, de términos como: *onus*, *officium* y *donum* que se derivan todas de *munus*, con lo cual, la aceptación de un *munus* o de algo en común, ese algo que se da como don (*domun*) con el que cuenta el sujeto, termina siendo una obligación (*onus*) con lo cual se hace necesario el deber como un don: es el don que se da porque se debe dar y no se puede no dar [...] no implica de ningún modo la estabilidad de una posesión, sino pérdida, sustracción, cesión. El *munus* es la obligación que se ha contraído con el otro” (Espósito, 2012, p. 28).

Por tanto, podemos pasar a pensar la comunidad no como aquello que se tiene en sentido de posesión sea ésta cultural, territorial o social sino como la obligación y por tanto como una entrega, como una deuda con el otro. Algo que no suma sino que resta y que es en sí una obligación. La obligatoriedad del individuo para con el otro, se encuentra en relación con su opuesto, es decir el exento o eximido: “La *communitas* está ligada al sacrificio de la *compensatio*, mientras que la *inmunitas* implica el beneficio de la *dispensatio*” (Espósito, 2012, p. 30). Los límites o barreras que se posibilitan desde la inmunidad se rompen desde la necesidad de lo común como deuda y sacrificio. La expropiación de todo aquello que se es (lo propio) pone al sujeto en el plano de lo impropio, de lo otro, específicamente en el plano de lo común: la diferencia:

Un vaciamiento, parcial o integral, de la propiedad en su contrario. Una despropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse. En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación [...] No encuentran sino el vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos [...] La comunidad no es un modo de ser-ni,

menos de hacer,- del sujeto individual. No es su proliferación o multiplicación. Pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacía, el exterior, un vértigo, una síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto. (Espósito, 2012, p. 39).

Ruptura total con la inmunidad como razón de vida de un algo social, poco viable desde dicho concepto. La idea de lo inmunitario como formación de límites que separan al individuo de su deuda y obligación social. Proyecto inmunitario que tal autor reconoce en la modernidad como práctica política. El individualismo como forma de protección y por tanto de aislamiento, como medio para liberarse de la deuda vinculante de la comunidad. Según Espósito, Hobbes aparece como una de las primeras figuras que hace posible el giro hermenéutico entre comunidad e inmunidad como idea moderna. Aquella cosa que hace comunes a los hombres es el hecho de podernos dar muerte entre sí. El don de la comunidad es el don de dar muerte. El origen violento de la sociedad moderna sólo puede ser dominado por medio de la inmunidad del contrato. Suprimir lo común resulta ser el medio para eliminar el don de muerte:

Contrato es ante todo lo que no es don, ausencia de munus, neutralización de sus frutos envenenados. Naturalmente la opción inmunitaria hobbesiana, y en general, moderna, no se realiza gratuitamente [...] Es más, tiene un precio, un terrible precio. Lo que se corta y se expulsa en la decisión soberana es el contenido mismo de la nueva forma, como resulta por otra parte inevitable, dado el carácter homeopático del remedio empleado: llenar el vacío del munus, con un vacío aún más radical [...] La vida es sacrificada a su conservación. Es una coincidencia de conservación y sacrificabilidad de la vida, la inmunización moderna alcanza el ápice de su propia potencia destructora. (Espósito, 2012, p. 42).

Por tales hechos aparece el paradigma inmunitario como medio para hacer posible la protección de la vida (de una parte específicamente) desde la negación de la misma, un cruce (entre vida y no vida) que según este autor resulta ser uno de los puntos que escapó a la teoría foucaultiana. Cruce que relaciona directamente vida con derecho, la inmunidad aparece según el lenguaje jurídico como “la exención temporal o definitiva de un sujeto respecto de determinadas obligaciones o responsabilidades que rigen normalmente para los demás” (Espósito, 2011, p. 73).

1.2.3. ¿Cómo la carne deja de ser cuerpo?

Los nacientes Estados de la sociedad moderna requerían de medios para dominar el estado de naturaleza de una carne múltiple, plural y rebelde. El cuerpo aparece como esa idea que unifica la diversidad de la carne y desde lo cual se hace posible el poder soberano. El cuerpo aparece como una idea que domina el discurso político en todas sus dimensiones, todo un modelo corporativo, que aparece desde el cuerpo político y su analogía con el cuerpo humano:

Que las estrategias del poder soberano se hayan dirigido directamente a la vida de los súbditos, a sus necesidades biológicas de protección, reproducción, desarrollo, no sólo no cuestiona, sino que potencia aún más, la semántica del cuerpo heredada de la teología política medieval: más que ninguna otra cosa, el cuerpo-en sentido individual y colectivo- refleja y favorece la dinámica de implicación recíproca entre política y vida. (Espósito, 2011, p. 265).

Representación corporal de la sociedad que legitima todas las prácticas políticas (demografía, higiene, salud, administración pública, educación) del discurso biopolítico característico desde la Modernidad, hecho que además articula, tanto las instituciones, como las funciones que cumple cada individuo dentro de la organización social. El alma no deja de pensarse como forma de gobernar el cuerpo, sólo que se le otorga un lugar dentro de la organización corporal: el cerebro humano. Desde un aparato altamente racional se debe cuidar tanto el cuerpo social como el individual como templo donde habita la condición que hace del individuo un ser humano: su capacidad racional, por ende no hay un carne carente de pensamiento y razonamiento, sino un cuerpo absolutamente estructurado y organizado donde cobra vida precisamente la estructura misma que hace posible el pensamiento.

Parece entonces importante para este pensador volver a pensar la carne pero ya no en términos teológicos y tal vez buscando dentro de las mismas grietas del modelo biopolítico moderno (específicamente en el paradigma inmunitario) con todo el ánimo de hacer posible una resurrección de la carne: “lo que resurja, hoy, podría ser no el cuerpo habitado por el espíritu, sino la carne en cuanto tal: un ser a la vez singular y común, genérico y específico, indiferenciado y diferente, que no sólo esté desprovisto de espíritu, sino que ya no tenga siquiera un cuerpo” (Espósito, 2011. 268). Y precisamente referirse a la no posesión de un cuerpo resulta ser el reto de tal postura, con lo cual no se refiere a estar desprovisto de la materialidad de la que ésta compuesto el sujeto, sino precisamente a las categorías y mecanismos bajo los cuales se hace posible la docilidad del individuo y que son fundamentadas desde la microfísica del poder.

La carne ya no puede ser atravesada por dichos mecanismos sobre todo por estar desprovista de su organización sistemática que tiene su base en la concepción de cuerpo, pero no por ello de su condición de vida. Resulta imposible educar o instruir aquello carente de funcionalidad orgánica. Sin embargo tal masa anárquica y múltiple, desordenada y desorientada, resulta ser el hecho común a la vitalidad del mundo, carne del hombre y carne animal, es decir, carne del mundo.

Por ello al cierre de este primer capítulo resulta atrevido pero coherente reconocer la carne como todo lo contrario del cuerpo, puesto que ésta, en el sentido afirmativo de la vida en Espósito, está desplegada ya de su genealogía cristiana y de su normativa moderna, la carne se postula como la posibilidad del reconocimiento de la multiplicidad, de la diferencia y por ello de lo otro. Un otro que es mundo y es vida, un poder que se despliega ya no desde las dinámicas del poder vertical del soberano hacia sus súbditos, sino que lo hace a lo largo de la sociedad desde la carne que se posiciona como el lugar del poder de la vida, ya no sobre ella sino desde ella, carne que posiciona el poder de aquello que resurge con la vida: el mundo.

Capítulo 2

La guardia indígena: la carne como acción política

Guardar, cuidar, defender, preservar, pervivir, soñar los propios sueños, oír las propias voces, reír las propias risas, cantar los propios cantos, llorar las propias lágrimas” es la razón de su existencia. CRIC: Fundamentación de la guardia indígena, 2010.

El 18 de Julio del 2012 el diario “El país” de circulación nacional y de fuerte influencia en el occidente colombiano titulaba en su sección de noticias judiciales: “Muerte de indígena en Cauca habría sido por un error militar: jefe Brigada 29 del Ejército” (Diario El país, 2012). Esta noticia se refiere a la muerte del joven indígena que hacía parte del resguardo Laguna-Siberia de Caldon, Cauca y que tenía como nombre Fabian Güetio de 21 años de edad, la cual trajo un enfrentamiento entre fuerza pública y población civil. La información de dicha noticia narra desde las palabras del líder indígena llamado James Yatacué, que tal joven se desplazaba hacia su parcela en las primeras horas de la mañana cuando una unidad móvil de las tropas de la brigada 29 que desarrollaban operaciones militares de control para evitar atentados de las FARC contra la población civil en dicho territorio. En dicho momento los militares que prestaban el servicio de centinelas dispararon hacia el joven luego de que supuestamente éste hizo caso omiso a la orden de detenerse para llevar a cabo un control de rutina.

El rápido desplazamiento de un numeroso grupo de indígenas encerró a tal unidad móvil y obligó a que las autoridades competentes (personería, defensoría del pueblo y fiscalía), se acercaran a evidenciar los móviles del suceso. Tal grupo evitó que dicha unidad evadiera o modificara la escena del asesinato. La forma de retener a la unidad móvil (de más o menos 30 militares) fue a partir de la posicionalidad corporal que éste numeroso grupo ejecutó junto con la ayuda de los bastones cubiertos de cintas de colores con los cuales se hacen reconocer como “la guardia indígena del pueblo Nasa”. La noticia tiene como eje central la declaración que el coronel Carlos Delgado (como jefe del Estado mayor de la brigada 29) hacía frente a tal suceso: “este hecho habría sido un error cometido por los militares que acampaban en la zona” (El país, 18 de julio del 2012). Los militares estuvieron retenidos aproximadamente medio día, tan solo fue posible que dicho escuadrón quedara liberado hasta que dichos militares reconocieron el error ante las autoridades (CTI de la fiscalía) que llevaron a cabo el levantamiento del cuerpo.

En un suceso anterior que envuelve a los mismos protagonistas, y con diferencia de apenas días, el mismo grupo de indígenas expulsó del cerro Berlín que está ubicado en la parte alta del municipio de Toribío a un grupo de cien militares que tenían su campamento en dicho cerro. El diario “El espectador” registra dicha noticia el día 17 de julio del 2012, donde enmarca tales hechos en un ultimátum que la asociación de cabildos indígenas del norte del Cauca (ACIN) hizo hacia todos los actores armados en dichos territorios. Tal ultimátum venció a la media noche del lunes 16 de julio del mismo año.

Por tanto, dice la noticia, un grupo de más o menos mil indígenas se movilizaron hacia el cerro e hicieron que tal unidad móvil se desplazara hacia la parte baja de Toribío a la espera de las órdenes de personal superior. La noticia evidencia la forma en la que los militares fueron agredidos (destrucción de trincheras y barricadas) al ser expulsados por la fuerza de la multitud del cerro tutelar donde custodiaban unas torres de telecomunicaciones. Tal noticia cierra mostrando precisamente la versión del jefe de dicha brigada: “El comandante de la Fuerza de Tarea Apolo, Jorge Humberto Jerez, denunció que los indígenas saquearon la base militar y quemaron las provisiones. Ver video de las agresiones” (El espectador, 17 de julio del 2012).

Por otra parte, el seis de noviembre del 2014 la revista “Semana” presenta un artículo en el cual desarrolla la problemática de la justicia que la organización indígena del pueblo Nasa pretende ejecutar sobre ocho guerrilleros capturados luego del asesinato de dos indígenas que desmontaron una valla alusiva al exjefe guerrillero Alfonso Cano. Los guerrilleros fueron capturados luego de una exhaustiva búsqueda por parte de una multitud de indígenas que se dieron a la tarea de capturar a la célula de las FARC que ejecutó a dichos indígenas que no permitieron propaganda subversiva en inmediaciones del pueblo de Toribío. El control de la guardia indígena se presentó desde el día 5 de noviembre cuando en inmediaciones de la institución educativa de la vereda Sesteadero, un grupo de guardias encontró a dicha célula subversiva ubicando en público dicha propaganda por lo cual les solicitaron el retiro de la misma. Al no acatar tal solicitud, los indígenas se permitieron retirar las vallas por lo que recibieron el hostigamiento que condujo a la muerte de Antonio Tumillá y Daniel Coicué.

En los tres casos presentados se reconocen dos situaciones comunes: la primera, la constante situación de confrontación entre población civil y grupos armados; la segunda, tal confrontación se presenta en una situación de asimetría dado que la guardia indígena como organización de

seguridad comunitaria no posee ningún tipo de arma bélica, mientras que, tanto el ejército nacional, como las FARC, además de contar con armas de fuego, también suele contar en alguna medida con la legitimidad para el uso de la fuerza en medio de un conflicto armado.

¿Cómo puede una organización comunitaria llevar a cabo este tipo de acciones que muestran el alto grado de poder que ejercen en una lucha que de antemano aparece como asimétrica? Es decir ¿Con qué tipo de herramientas cuenta dicha organización para afrontar a los actores armados en su propio territorio? Se parte de la siguiente hipótesis: El pueblo Nasa ha podido constituir una plataforma política que legitima tanto su lucha histórica como sus prácticas económicas, sociales y culturales, las cuales irrumpen con las políticas neoliberales que configuran la etapa más próxima del etnocidio de las diferentes comunidades ancestrales del territorio nacional. Tal plataforma tiene como herramienta de protección una organización denominada “la guardia indígena” que dentro de sus dinámicas de defensa cuenta con una forma de confrontación no violenta que involucra la posicionalidad física, es decir, la posicionalidad de lo que aquí se ha denominado “la carne”.

Para poder entender las dinámicas que han permitido el fortalecimiento de dichas prácticas políticas, se debe recurrir, en primera instancia, a un recuento de las luchas históricas que han propiciado el escenario de confrontación actual donde la plataforma política de los Nasa subyace como ejemplo de lucha no violenta, para luego llegar a describir las bases fundamentales de trabajo comunitario de dicha plataforma. Por último, se muestra que se puede reconocer en la carne una de las herramientas de vida que precisamente confronta con la herramienta primordial de los grupos armados: la fuerza de las armas, es decir, la fuerza de la muerte.

2.1. Nacimiento de la guardia indígena.

Las dinámicas de resistencia de los pueblos prehispánicos resultan tan complejas como diversas, sobre todo si se tiene en cuenta que la colonialidad como proyecto político es un fenómeno que además de hacer parte de la realidad social contemporánea, también mantiene vivos los preceptos que la hicieron posible como resultado de los procesos del colonialismo moderno. Por ello, los pueblos indígenas que han habitado las tierras de esta nación han tenido que ingeniarse tantas estrategias para evitar el exterminio y que responden a los mecanismos bajo las cuales se ha programado el etnocidio que desde los inicios de dicha situación se han presentado.

Los Nasa son un pueblo milenario que ha tenido su asentamiento sobre la zona sur del territorio nacional, específicamente han vivido en las montañas del norte del departamento del Cauca. Tal pueblo también ha sido conocido como “los paeces”, sin embargo, si se siguen las palabras de una autoridad de tal pueblo se puede encontrar el porqué de la distinción: “Lo que pasa es que la palabra Páez es puesta por los españoles. Nuestro nombre concreto es Nasa, no somos paeces porque paeces quiere decir “piojo venidero”, es un nombre que viene de afuera, de los españoles que le pusieron ese nombre a los nasas”. (Sandoval, 2008, p. 32). Tal detalle resulta fundamental para evidenciar el grado de conciencia y de resistencia que ante el valor del lenguaje llega a tener este pueblo.

Si se tienen en cuenta los datos del último censo (DANE, 2005) se encuentra que oficialmente se reconocieron 88 pueblos indígenas con un total de 1.378.884 personas, lo cual indica que tal población es un 3.4% del total de la población nacional, es decir, una minoría. Si además de ello se reconoce que el 80% de la población nacional vive en lugares urbanos del territorio nacional, con lo cual, se debe recalcar el papel que los grupos armados (legales e ilegales) juegan en una sociedad (y específicamente en las áreas rurales y apartadas de los grandes centros hegemónicos del poder) que a lo largo de todo el siglo XX no han dejado de transformar el conflicto social bajo el cual se ha constituido y que hoy día se posiciona como el conflicto armado interno más antiguo del continente.

La población Nasa no es ajena a tal problemática. Los 200.000 nasas (CRIC, 2015) que se ubican en pequeños poblados de no más de 3000 personas y que por ende conviven en el territorio rural del norte de Cauca están ubicados en una zona geoestratégicamente importante para los actores armados, dado que tales montañas comunican la zona sur del país con el centro del mismo y hacia el occidente se comunica con el océano pacífico.

Además de ser un lugar altamente productivo para diferentes tipos de cultivos (incluyendo la coca y la marihuana), es también pertinente para el procesamiento y el transporte de la cocaína, como a la vez, para el ingreso y salida de mercancía ilegal que grupos al margen de la ley necesitan movilizar, sobre todo si se tiene en cuenta el ambiente tan agreste como diverso. Todo ello junto con la presión que han ejercido los terratenientes de un territorio gobernado por las elites conservadoras junto con los procesos globales de tipo económico que resultan fundamentales en el

inicio del siglo XXI (plan Colombia y tratados de libre comercio) dan cuenta de la cruda realidad en la que se encuentra dicha población.

Sandoval (2008) en el seguimiento que hace a tales procesos de resistencia reconoce en datos de CECOIN (sistema de información sobre pueblos indígenas) que:

Para el período de 1974 a 2004, un total de 6.726 violaciones a los derechos humanos, correspondiendo a 1.869 asesinatos políticos contra autoridades y dirigentes indígenas (Villa, W. Houghton, 2005). Por su parte, el presidente del Comité Ejecutivo de la Organización Nacional Indígena de Colombia, Luís Evelis Andrade, en el Informe a la Sala Segunda de Revisión de la Honorable Corte Constitucional de la República de Colombia, afirmó que en los últimos quince años han sido desaparecidos 526 indígenas, y “La violencia política le ha quitado la vida a más de 2800 hombres y mujeres que resistían en nuestras comunidades, y ha desplazado y despojado de su territorio a más de 70 mil de nuestros hermanos y hermanas” (Bogotá, viernes 21 de septiembre de 2007). (Sandoval, 2008, p. 23)

Tales datos dan cuenta de la fuerte presión que los grupos armados de los diferentes frentes ejercen sobre tal población. Sin embargo, y a pesar de dicha presión, los Nasa siguen resistiendo en medio de la barbarie de su aniquilación social y cultural. Si se reconstruye la historia misma de tal proceso, se encontrará que en los más de 500 años han sido varios los momentos en los cuales la violencia se ha presentado como una opción para evitar el etnocidio cultural. Sin embargo, desde la constitución de la guardia indígena como mecanismo de protección de la vida nasa en el año 2000, ha sido cimentada la política de no violencia en tal organización (que se puede rastrear desde la constitución misma del Consejo Regional Indígena del Cauca en 1971).

Si se siguen las palabras de Sandoval se encuentra que tal organización se ha destacado por:

Su lucha histórica, por la recuperación de sus tierras, sus movilizaciones y por su influencia en el movimiento indígena nacional. Los mismos que han obtenido entre otras, las siguientes distinciones: Premio Nacional de Paz (2000); Premio Ecuatorial por el cuidado ambiental, la superación de la pobreza y la defensa de la identidad, otorgado por el PNUD (2004) Premio nacional al mejor plan de desarrollo (1998-2000), y el reconocimiento de varios de sus líderes como Maestros en sabiduría por la UNESCO. (Sandoval, 2008, p. 13)

El 16 de diciembre de 1991, y en plena lucha por la recuperación del territorio, son asesinados 21 indígenas en lo que es conocido como la masacre del Nilo, hecho que el 16 de diciembre de 1992 es reconocido como masacre con participación activa de fuerzas del Estado y por lo cual la comisión interamericana de derechos humanos obliga al Estado colombiano a

devolver 15.663 hectáreas de tierra. Sin embargo la difícil situación de orden público de final de siglo que radicalizó las problemáticas de violencia.

Por un lado, se incrementó la acción de grupos autodenominados “Autodefensas Unidas de Colombia” que según Sandoval, empiezan a aparecer en la zona del norte Cauca (Santander de Quilichao) donde se hacen explícitas las amenazas panfletarias y los murales de confrontación, la desaparición de personas y la masacres colectivas (Sandoval, 2008, p. 52). Por otro, se reconoce el fortalecimiento de la guerrilla de las FARC que en pleno proceso de paz aumenta su pie de fuerza y hace posible su reestructuración. Por último, y luego del convenio trasnacional para la erradicación de cultivos ilícitos, aparecen las violentas prácticas del plan Colombia, las cuales involucran diferentes formas de incursión en el territorio ancestral y de desplazamiento forzado por presión vía tierra (erradicación manual) y por aire (fumigaciones de glifosato).

Dicha presión conllevó a que el CRIC comience a pensar en estrategias básicas de defensa del territorio y es por ello que aparece el proyecto de “plan de vida”, el cual articula las proyecciones en ámbitos económicos, sociales y culturales con la organización de un grupo de apoyo que permita el control y la vigilancia del propio territorio teniendo en cuenta según el CRIC, que:

La guardia tiene como objetivo seguir el camino de vigilancia, control, alarma, protección y defensa de nuestra tierra en coordinación con las autoridades tradicionales y la comunidad, siendo así, guardianes de nuestra vida que promueven siempre la defensa de los derechos [...] La Guardia Indígena se concibe como organismo ancestral propio y como un instrumento de resistencia, unidad y autonomía en defensa del territorio y del plan de vida de las comunidades indígenas. No es una estructura policial, sino un mecanismo humanitario y de resistencia civil. (CRIC, 2015).

Por ello mismo, la guardia aparece en el año 2000 cuando un grupo organizado de indígenas empieza a desmontar las cocinas de producción de cocaína en Jambaló, puesto que a partir de la constitución de centros de producción de cocaína es desde donde empiezan a aparecer los diferentes actores armados. Con tal desistalación se hace visible el poder de la organización denominada “guardia indígena”, que además de ello comienza a llevar a cabo controles nocturnos que conllevan a las primeras confrontaciones no armadas con fuerzas militares del Estado, guerrilla y paramilitares. Perdomo (2006) describe el nacimiento de tal organización de la siguiente forma:

Dijimos que la guardia tenía que ser un organismo defensor del derecho a la vida, defensor de los derechos humanos. Debe ser un organismo que defienda pero que también denuncie públicamente cualquier actor que sea, de derecha o de izquierda, porque aquí también la izquierda nos ha hecho

daño. Así empezó la guardia indígena en el norte del Cauca, y ahora la mayoría de los cabildos la están implementando. (Perdomo, 2006, p. 25).

2.2. Los Nasa a través del tiempo.

El proceso que propició el actual escenario de resistencia activa y pacífica de la comunidad Nasa en el departamento del Cauca es el producto de la convergencia de múltiples dinámicas que configuraron un contexto de vulnerabilidad de la vida y de los derechos básicos de un pueblo que cuenta con una larga historia de lucha. Como anteriormente se señala, el etnocidio cultural que desde la conquista se viene presentando ha propiciado que aquellos pueblos construyan estrategias que permitan en primera instancia la defensa legítima de sus propios territorios, como también la denuncia de cualquier tipo de acción en contra de los derechos humanos.

En este sentido la reconstrucción de las diferentes etapas que han constituido la presente lucha y que dan cuenta de una memoria histórica, hace parte de la posibilidad de enmarcar sus acciones dentro del largo proceso que constituye las actuales circunstancias. Por ello mismo tal proceso resulta fundamental dado que como dice Bonfil al respecto: “La memoria histórica se convierte en un recurso fundamental que permite, por una parte, mantener vivo el recuerdo de los agravios y las desventuras y, por otra, colocar la etapa de sometimiento como una situación transitoria, reversible (Bonfil, 1994, p. 189).

Dentro de tal reconstrucción el CRIC ha recopilado las enseñanzas que han dejado algunos de los ejemplos más notables de la presente lucha. Aparecen así los escenarios que permitieron que las historias de La Cacica Gaitana, Juan Tama y Quintín Lame sean la base de la construcción de la plataforma política de dicho consejo y que además de ello se articulen dichos procesos de resistencia a la configuración de una organización que vele por la seguridad de toda su población desde la perspectiva de la no violencia y por ello de la no utilización de armas bélicas. Por esto, y en consonancia con la perspectiva de Sandoval (2008) “El histórico papel de la cultura de la resistencia indígena constituye todo un proceso de de-construcción de la institucionalidad oficial de los poderes violentos, así como también un proceso de re-construcción de la etnicidad Nasa” (Sandoval, 2008, p. 65).

A continuación se exponen las historias de los personajes que configuran la base histórica del movimiento de resistencia indígena. Con esto no se espera negar la vasta historia de las confrontaciones que entre dichos momentos se presentaron. Se espera únicamente reconstruir los

casos que la misma historia Nasa reconoce como puntos cruciales en la legitimación de la lucha ancestral. Para ello se tomarán datos proporcionados por los documentos del CRIC, junto con el apoyo bibliográfico de los textos “Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada” y “Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia” de Acosta (1996) y Rojas (2000) respectivamente.

2.2.1. La Cacica Gaitana.

Esta cacica, que también es conocida como “Guaitipan”, resulta ser una de las más importante heroínas de la resistencia indígena en contra de invasión española de la “conquista” iniciada a finales del siglo XV. La resistencia propiciada por parte de dicha cacica junto con su comunidad (pueblo Yalcón) se dio entre los años 1539 y 1540, cuando Sebastián de Belalcazar (como jefe de la conquista en gran parte de lo que hoy conocemos como la nación colombiana) asignó a Pedro de Añasco para que funde una villa en Timaná (hoy territorio del departamento del Huila) que sirviera para articular la comunicación entre las zonas divididas por el río Magdalena (comunicación entre las villas de la cordillera central en cabeza de Popayán y las villas de la cordillera oriental).

Añasco cita entonces a los jefes indígenas de la zona, pero al conocer que había una comunidad liderada por una mujer (la cacica), se negó a comunicación alguna con dicha líder por lo cual citó al segundo al mando (que era su hijo), el cual se negó asimismo a acudir a dicha cita por dicho irrespeto propiciado hacia la autoridad de su madre y por ello fue asesinado. Es entonces cuando la gaitana convence y organiza a varios de los pueblos de la zona (los Yalcón, Timanaes, Avirama, Pinao, Guanaca y Paez) que según los escritos de Acosta (1996) contaba con más de 6000 guerreros para que a la mañana siguiente atacaran a los apenas 20 españoles que se encontraban en cerca de Timaná. En la mañana siguiente mueren 17 de ellos, 3 huyen a contar lo sucedido y Añasco es paseado por la zona hasta morir, luego de que la cacica lo captura y saca los ojos del mismo.

La cacica logra la unión de estas comunidades y por ello mismo que tal organización supere el hecho de venganza contra Añasco, por lo cual, tal organización comenzó a atacar a los grupos de colonos que se transportaban entre Popayán y Bogotá. Al conocer el levantamiento de tales comunidades indígenas, Juan de Ampudia como colono que gobernaba en Popayán se organiza junto con su tropa de más o menos cien hombres que van con el objetivo de eliminar dicho

levantamiento, con tan mala suerte que los indígenas se encuentran tan organizados como motivados por lo que dicha resistencia los derrota y Ampudia muere al recibir una lanza en el pecho, con lo cual la cacica logró la articulación de todas las comunidades indígenas de la zona y por ello se organizó el gran ataque con más de diez mil hombres contra las fuerzas de la conquista. Sin embargo y según Acosta (1996) la traición del cacique Matambo produjo planes que permitieron la defensa colona.

El liderazgo de la cacica y la fortaleza que mostraron los indígenas permitió que comunidades un poco más lejanas como los pijaos y los panaes se unieran a su lucha y aunque la pérdida de batallas y hombres permitió el control de la zona por parte de los colonos, es evidente que las comunidades del norte del Cauca, el sur del Huila y algunas zonas del Tolima han podido resistir desde la organización que en dicho tiempo comenzó con el liderazgo de una mujer: la cacica.

2.2.2. Juan Tama.

Hacia 1635 la corona española reconoce los territorios indígenas denominados Nasa y que tienen sus asentamientos en la zona norte del Cauca: Jambaló, Vitoncó, San Francisco de Caldone, Quichaya y Pitayó. Tal reconocimiento fue posible por la argumentación que Juan Tama como líder indígena dio a la corona teniendo en cuenta la ley colonial. Este líder entendió que era fundamental reconocer los mecanismos bajo los cuales funcionaba la ley colona para así mismo poder fundamentar la legitimidad de dichos pueblos sobre dichos territorios. Y aunque la victoria fue poca en relación con la pérdida del poder por la inserción de la iglesia y las autoridades coloniales, su gran legado se reconoce en el hecho mismo de impulsar por medio de la ley, la legitimidad de las comunidades indígenas sobre sus territorios ancestrales.

Además de ello, Tama también impulsó la configuración de los principios y leyes de las comunidades Nasa. La posibilidad de articular los legados culturales con las dinámicas del derecho fue el motor que condujo a una estructuración del pensamiento indígena en la lucha por resistir a las políticas de aniquilación generadas por la corona española.

2.2.3. Quintín Lame.

Fue un líder indígena que configuró uno de los grandes movimientos de resistencia indígena en el siglo XX en Colombia. Luego de la violación de su hermana en la guerra de 1885,

del asesinato de su hermano en la guerra de los mil días y de su paso en 1901 por el ejército donde tuvo que evidenciar la injusticia de la lucha conservadora en contra del rebelde Victoriano Lorenzo en Panamá, este indígena nacido en 1880 en el municipio de Ortega (Tolima) es elegido en 1910 como representante indígena de los pueblos del Cauca y por ello mismo viaja a Bogotá para llevar a cabo la defensa de los territorios indígenas. En 1914 lidera un levantamiento de los pueblos indígenas del Cauca y trata de vincular a pueblos del Tolima, Huila y Valle. Por ello fue arrestado en mayo de 1915. Sin embargo, el movimiento indígena siguió creciendo hasta constituirse como guerra racial (Rojas, 2000). En 1921 fue liberado y se integró al movimiento indígena Pijao y en 1924 escribe su libro titulado “El pensamiento del indio que se educó en las selvas colombianas” y sobre el año 1938 obtiene la restitución de los resguardos de Ortega y Chaparral.

2.2.4. Nacimiento del CRIC.

En el año 1971 nace en Toribío el consejo regional indígena del Cauca retomando la aplicación de la ley 89 de 1890 y teniendo como base las enseñanzas dejadas en el legado histórico que la Cacica Gaitana, Juan Tama y Quintin Lame habían permitido con sus diferentes formas de luchas. Los 10 principios bajos cuales se funda este consejo tienen como ejes fundamentales: el primero; la protección del territorio Nasa, el segundo; la recuperación de la cultura ancestral, y el tercero; la estructuración de la plataforma política que legitime la lucha indígena: formas de educación, ejecución de economías alternativas, aplicación de leyes tradicionales de estos pueblos.

Desde dichos tiempos se funda el comité ejecutivo, se crean las reglas que lo rigen y la estructuración del consejo en cabildos (115), resguardos (84), asociaciones (11) y zonas (8) que configuran la organización de los 8 pueblos Nasa (Guambiano Yanaconas, Coconucos, Epiraras – siapiraras (Emberas), Totoroes, Inganos y Guanacos). Tal consejo fundamentó desde dichos tiempos aquellos objetivos que resultan hasta ahora tan vigentes como activos los cuales son:

1. Reconstruir y fortalecer los planes o proyectos de vida de los pueblos indígenas del cauca.
2. Reivindicar y desarrollar nuestros derechos constitucionales, económicos, sociales y culturales.
3. Fortalecer el proceso de autonomía territorial, ambiental, política, económica, educativa, salud y derecho propio. (CRIC, 2015).

2.3. Lo común como labor horizontal de la acción del poder de la guardia.

El paso de las luchas armadas de los primeros tiempos de la Cacica Gaitana o las fuertes luchas ejercidas por parte de la insurrección de Quintín Lame son ejemplo que han permitido que se mantenga en parte la idea de una lucha armada. No son lejanos y resulta pertinente reconocer los escenarios de nacimiento y constitución del primer ejército de autodefensas indígenas considerado en el escenario nacional como el grupo indígena guerrillero “Quintín Lame” con amplio desarrollo en los años setenta y que llegó a su fin a través de diálogos con el gobierno nacional, como tampoco lo son, la insurrección de los autodenominados “Nietos de Quintín Lame” que más que un grupo subversivo, es un movimiento social que reconoce los mecanismos de confrontación legales pero que además de ello se permite a partir del incumplimiento del Estado en cuanto a la devolución de tierras y la presión que ejerce el ejército en la zona, la confrontación directa y violenta con las fuerzas del Estado.

Tales rupturas en cuanto a la consolidación de formas no violentas de resistencia indígena dan cuenta que dichos procesos no se han afianzado a partir de la homogeneidad que puede llegar a suponerse en el interior de una sociedad jerarquizada a partir de las posturas tradicionalistas desde la cosmovisión ancestral de dichos pueblos. Por el contrario, tal afianzamiento ha sido producto del debate y del diálogo de pueblos que de fondo comparten historias y costumbres comunes pero que no necesariamente funcionan de igual forma. Por ello la construcción de una plataforma política común que constituyó la articulación de diferentes comunidades resultó ser un logro importante a la hora de permitir una fuerte resistencia ante los actores armados. Pero ¿Cómo funciona tal plataforma? ¿Qué la hace común? Es decir ¿Cómo piensa “lo común” este colectivo de pueblos?

En el momento coyuntural en el que aparece la guardia indígena (entre finales del siglo XX y comienzos del XXI), ésta se presenta como una estrategia en el proyecto comunitario denominado plan de vida que, como dice Sandoval, “corresponde a una decisión comunitaria de resistencia pacífica, con miras a hacer realidad la autonomía y la autodeterminación en sus etnoregiones” (Sandoval, 2008, p. 61). Esta decisión articula a la organización comunitaria (resguardos, cabildos, asociaciones, zonas) con las prácticas específicas que pueden permitir que los procesos de autodeterminación sean reales en el campo social. Tal autodeterminación se presenta como ejercicio político que pretende descolonizar las dinámicas que por múltiples factores se han

mantenido a lo largo de la historia (como por ejemplo el idioma, la religión y la propiedad sobre la tierra) como también aquellas que pretenden vincularse desde la proyección estatal (formas de educación, de siembra, de economía y de legislación).

Por lo anterior, el plan de vida cobija proyecciones en diferentes aspectos (económicos, sociales, políticos, culturales, medio ambientales) a lo cual a continuación se enumerarán las proyecciones (plan de vida) más consolidadas de la plataforma política. De todas ellas se tendrán en cuenta las dinámicas específicas de la guardia indígena. No obstante es importante que todas las proyecciones se articulan entre sí tratando de buscar soluciones holísticas a problemáticas complejas:

Proyectos del plan de vida, (CRIC, 2015):

- Escuela de derecho propio.
- Escuela de medicina tradicional.
- Etnoeducación: con énfasis en la reapropiación de las lenguas nativas y las costumbres ancestrales.
- Seguridad alimentaria: Producción agrícola desde el policultivo.
- Proyecto de economías alternativas: creación y organización de economías propias y solidarias desde las empresas comunitarias, grupos asociativos, tiendas comunitarias, reapropiación del trueque.
- Proyecto cultural: “Tejiendo Vida” es un proyecto sociocultural constituido por los programas de Educación, Salud y Mujer con el fin de liderar la reconstrucción de los procesos culturales, la identidad y las relaciones de interculturalidad de los pueblos Nasa, rescatando valores, prácticas y formas de pensamiento propio a sabiendas que son éstos los que dan sentido y significado a dicho proyecto de vida.
- La guardia indígena: protección y control del territorio, acompañamiento de procesos humanitarios y solidarios de defensa de la vida en coordinación con autoridades, programas y proyectos propios.

De todas las proyecciones se retomará la relación que aqueja el presente apartado y es precisamente entender cómo funciona ‘lo común’ dentro de las dinámicas de la guardia indígena.

Cabe resaltar que la organización antes expuesta se dinamiza desde la participación activa en las asambleas que continuamente permiten, además de la construcción de los proyectos, el fortalecimiento y la ejecución de las directrices bajo las cuales funciona la guardia.

Si se retoma una de las características bajo las cuales Espósito expone los fundamentos de una biopolítica afirmativa, se encuentra que es en la particular lectura que éste hace de la noción de *communitas* donde radica una posibilidad de salida de las dinámicas del biopoder expuestas por Foucault. *Communitas* entendido ya no como bien, valor, propiedad o esencia, sino como, deuda donde lo propio termina, como deber entendido éste como el don que se deriva de la vida en comunidad. Por lo anterior se rastreará en qué medida tal noción aparece en las prácticas de la guardia, haciendo la salvedad de que no se pretende encontrar en la fundamentación Nasa una lectura directa de los escritos de Espósito, sino que se espera ver en qué medida la comprensión que este autor hace a la noción de “común” se encuentra en las prácticas Nasa y que dichas prácticas por ello superan las dinámicas internas de un biopoder que podrían hacer parte del legado colonial.

Dice el CRIC acerca de la legitimidad del poder ejercido por la guardia: “La guardia deriva su mandato de las propias asambleas, por lo que depende directamente de las autoridades indígenas” (La guardia indígena, CRIC, 2015). Ello quiere decir que además de haber una regulación interna también se presentan las pertinentes directrices que regulan dicho poder. Pero además es una organización que pertenece a todos y a la cual todos pertenecen, dado que si se acepta el seguimiento que Sandoval (2008) realiza, se entenderá lo anterior, puesto que :

Niños, mujeres, jóvenes, hombres y viejos conforman la guardia en los territorios indígenas [...] Hablar de la guardia indígena es prácticamente pensar en que los pueblos indígenas existan y tengan vida. Para pertenecer a la guardia dice Muelas, hay que: tener la voluntad y la capacidad que va a ser primero que los demás y ser primero que los demás implica hasta no comer, pero que los demás coman, no dormir pero que los demás duerman, no tener ayudas económicas pero que los demás las tengan, me muero yo pero que los demás tengan que vivir. (Sandoval, 2008, p. 70)

Con lo anterior se encuentra una primera característica en cuanto a lo común y es que cuando el comunero está primero, Muelas (en Sandoval, 2008, 84) se refiere a que está primero para el deber. Ser primero en este caso es diferente a pensar en el bien propio individual. Ser primero es entonces la deuda que se tiene con la comunidad, es decir, es el tránsito de lo propio (la vida propia) hacia el dar en lo no propio (la comunidad) entendida como el mundo de los otros que requieren de tal ayuda.

Una segunda característica aparece con la remuneración y los grados de poder dentro de la organización. El CRIC dice al respecto: “Los guardias no reciben remuneración alguna, es un esfuerzo voluntario y consciente en defensa de su cosmovisión y de la pluriculturalidad” (La guardia indígena, CRIC, 2015). Ello justificado según Muelas porque: Es un aporte voluntario que le hacemos a la comunidad [...] No se paga un salario a un guardia porque se pierde el sentido de voluntad. (Sandoval, 2008, 85), Además de ello la estructura involucra tanta gente como es posible que por ello mismo la premisa “todos somos guardia” resulta totalmente coherente.

Aparece un coordinador general de la guardia y así mismo un coordinador del resguardo como de la vereda. Por cada vereda debe haber mínimo diez comuneros activos y los tiempos para la función de coordinador dependen de las asambleas específicas de los resguardos, con lo que se garantiza la participación (y por ello se evita la representación) del grueso de la base comunitaria en las dinámicas de control y poder en tal organización. Tal construcción de la estructura de poder junto con el no pago por el cumplimiento de la función garantiza la identificación con lo común evitando así mismo la radical diferenciación entre lo público y lo privado que fecunda en las estructuras de poder moderno. En palabras de Sandoval, tal dinámica asegura:

Una identidad colectiva que corresponde a una misión y visión común, generadora de nuevos códigos y creencias compartidas frente a las violencias edifica en lo más profundo de sus integrantes el sentido de vida y de compromiso con la resistencia no violenta asumida también como pensamiento alternativo. (Sandoval, 2008, p. 79)

Aparece otro de los rasgos que fija lo común dentro del ejercicio del poder de la guardia, y es el hecho de reconocerse como organismo que vela por cualquier manifestación de vida indiferentemente de los tintes ideológicos a los que puede llegar a representar tal o cual persona. Es decir, que sin ánimo de seguir enfoques o tendencias políticas, estas personas tienen como labor el cuidado de la vida. De ello se da cuenta además que por medio del seguimiento de varias de sus acciones humanitarias (evitar toma de pueblos por parte de FARC o AUC. Evitar secuestro de alcaldes, liberar a extranjeros secuestrados por las FARC, evitar confrontaciones entre actores armados en medio de población civil) también a partir de la estructuración de sus funciones:

Entre las labores humanitarias se cuentan la búsqueda de desaparecidos, liberación de personas secuestradas y detenidas, acompañamiento y apoyo permanente a los cabildos, traslado de heridos y primeros auxilios, seguridad y protección de las movilizaciones, marchas, congresos, asambleas permanentes, protección de los sitios sagrados, entre otras. Además, alertan a la

comunidad con un eficaz sistema de comunicación, que permite avisar oportunamente sobre riesgos de bombardeo, masacre o quedar en medio del combate. (CRIC, 2015).

Por último, se presenta el fenómeno social denominado “minga”. La minga resulta ser una práctica social bajo la cual se fortalece la comunidad a partir del trabajo colectivo. La tradicionalidad del esfuerzo mancomunado para cumplir objetivos comunes se ha retomado como forma política de lucha comunitaria. Vitonás (2007), como autoridad y por tanto representante indígena de la ACIN, describe esta tradición histórica de la siguiente forma: “Consistía en citar una gran cantidad de personas vecinas, dependiendo del tamaño del animal a compartir y del tipo de trabajo que se fuera a realizar [...] lo importante era poder reunirse para compartir trabajo, alimentos, y en la tarde chicha de maíz, era una convivencia tradicional” (Vitonás, 2007, p. 23).

Es así como la minga se ha convertido en una acción que configura una forma de trabajo común, partiendo del hecho mismo de compartir labores comida y palabras. Además de ello, también aparece un fenómeno que irrumpe con las formas bajo las cuales funciona la economía occidental: no hay cobro en dicha labor, cada quien se desenvuelve en las labores que mejor trabaja, todas las personas (niños, niñas, jóvenes, abuelos) se vinculan de la forma que pueden. Por todo ello, la minga se ha retomado de la tradicionalidad histórica a la posibilidad política, dicha nueva dimensión de la minga es descrita por Sandoval así:

La minga para los indígenas presenta superlativa importancia no solo cultural, sino también social y de perspectivas políticas para el movimiento en resistencia, puesto que permite colectivizar el proceso, compartir conocimientos, experiencias y estrategias comunitarias particulares de acuerdo a las formas propias de pensar, concebir y entender el mundo Nasa para poder actuar en la complejidad de sus realidades. (Sandoval, 2008, p. 62)

Con lo anterior se muestran cuatro aspectos que llegan a dar cuenta de la forma en la que se entiende lo común en la labor de guardia: desde el deber como función primera, pasando por el no pago por tal labor y la participación activa de toda la comunidad, hasta la labor humanitaria sin tener como premisa la defensa de unos sobre otros y por último a partir de la constitución de una práctica que vincula el trabajo comunitario con tradición oral y las costumbres de alimentación y de vida. Lo común aparece en el pensamiento Nasa muy en relación con las posturas neolatinas que Espósito rastrea del término, es decir, siempre teniendo presente que antes que una ganancia, lo común es una pérdida del valor de lo privado o de lo particular.

Desde tales prácticas se evidencia que efectivamente se pierde poder en los términos individuales del mismo pero que así mismo tal pérdida produce poder en la colectividad. Lo común aparece como la labor que permite la victoria de la vida sobre el poder desde la muerte que las armas de los diferentes grupos armados pueden llegar a producir. La comunidad Nasa como articulación de diferentes pueblos ancestrales permite así mismo alejarse de la esencialidad ontológica para articular las diferentes formas de lucha que desde las perspectivas del otro (entendiendo al otro como un pueblo que en sus diferencias puede llegar a estar sufriendo los mismos flagelos) se pueden presentar como camino común que vincula esfuerzos mancomunados en un mismo objetivo: evitar que las políticas desde la muerte triunfen sobre las políticas de la vida.

2.4. El posicionamiento físico como posicionamiento de la carne.

Los tres casos con los que se inicia el presente capítulo son apenas una pequeña muestra de la situación de confrontación entre agentes armados y agentes civiles no armados. Sin embargo, dicha situación resulta ser la dura y diaria realidad en los territorios donde los Nasa tienen presencia organizativa. Por tanto, tales casos se exponen dada su relevancia en cuanto a la capacidad organizativa, pero además porque demuestran la fortaleza de unas personas que son víctimas directas de un conflicto armado (y además de ello de unas políticas, que como ya se argumentó, históricamente han fomentado el etnocidio) pero que han podido superar la circunstancia de una victimización pasiva para afrontar tal escenario de conflicto donde ellos aparecen tan frágiles y débiles dada la proporción entre poder y herramientas bélicas en las que se desenvuelven las dinámicas políticas.

El 11 de julio del 2012 la BBC titula en una de sus noticias internacionales lo siguiente: “Los indígenas colombianos que se oponen al ejército y a la guerrilla”, noticia con la cual este medio hace un seguimiento a la situación de conflicto que se viene exponiendo. Dicho reportaje se presenta luego del ataque que las FARC perpetraron sobre el municipio de Toribio. En él se presenta la situación en la que se desenvuelve el conflicto entre guerrilla y ejército donde los Nasa juegan un papel central, dado que como lo dice dicha noticia:

El último ataque de las FARC contra la estación de policía del pueblo, que empezó el viernes pasado, dejó diez muertos, más de cien heridos y numerosas casas afectadas. Y los enfrentamientos sólo terminaron luego de que las comunidades indígenas que pueblan la zona se movilizaran para hacerles llegar el mismo mensaje a ejército y guerrilleros: respeten nuestros territorios y llévense de aquí su guerra. Centenares de indígenas nasas, paeses y guambianos subieron a las montañas que

rodean al pueblo para exigirle a los guerrilleros que se fueran. Y otros tantos se encargaron de desmontar las barricadas que protegen a la estación de policía de Toribío. (Wallace, 2012)

Tal marco de referencia muestra como es percibida la situación que se presenta en territorio Nasa: Un enfrentamiento armado que dejó diez muertos y más de cien heridos y que solo fue terminado cuando apareció la guardia indígena. Tal aparición se presenta a partir de la organización que anteriormente se describía, pero además de ello, a partir de la confrontación no violenta en medio de acciones violentas. La guardia aparece como autoridad legítima en territorio indígena que enfrenta con tres herramientas: un radio de telecomunicaciones que funciona como medio para hacer posible la movilización a los escenarios de confrontación, un bastón de mando fabricado con madera de “chonta” y adornado con cintas de múltiples colores que simboliza el poder de una guardia que defiende tierras ancestrales, y con un posicionamiento físico no violento.

Tal posicionamiento resulta ser lo que para el presente trabajo se ha descrito como la carne, carne que funciona como acción política que afirma el poder de la vida sobre el poder de la violencia. La carne como acción política aparece como estrategia Nasa que enfrenta al violento no con violencia sino con presencia. La presencia física de la guardia supone una vigilancia no violenta pero sí activa que enmarca una forma distinta de hacer poder. La carne de la guardia es la carne de la autoridad legítima en medio de un territorio en disputa. En medio de un conflicto histórico se suele pensar que todos los actores armados que se enfrentan en el campo de combate hacen parte de una misma clase de personas: las personas puestas al servicio de la guerra como “carne de cañón”. Sin embargo en el presente caso los Nasa desde su confrontación no violenta entienden dicha situación de forma distinta:

Es duro aceptar que el enemigo no tiene compasión, pero ponerse al otro lado (violento), no habría bandera para empuñar como guardia indígena. Consideramos que algún día el pueblo colombiano y la sociedad entenderán que estamos haciendo exigencias justas de nuestros derechos. Somos conscientes que cuando los ejércitos de ocupación (los paramilitares, la guerrilla y las fuerzas militares) matan líderes, matan conocimiento, estrategias, liderazgo, propuestas, esperanza. A diferencia de los ejércitos de ocupación que mueren son las bases, a nosotros nos matan son líderes. (Sandoval, 2008, p. 67)

La carne que ponen los Nasa es la carne de la comunidad, entendida como la carne de una autoridad que se enmarca dentro de la propuesta de guardia indígena compuesta por todos como deuda del comunero con la comunidad. Por ello, como deber que si requiere de poner su vida por encima de la de los violentos para cuidar de todos, lo hace. La muerte de las bases en los ejércitos

de ocupación de la que habla Muelas en el texto de Sandoval, es la muerte de los cuerpos disciplinados descritos por Foucault. La presencia de dichos ejércitos de ocupación que resultan tan obedientes como eficientes para las dinámicas de la biopolítica moderna, es resistida por medio de la carne que se presenta desde la posicionalidad física ante los flagelos de la violencia.

Wallace sigue de cerca este movimiento de resistencia pacífica, que para el caso descrito de los ocho guerrilleros capturados por el asesinato de dos comuneros que desmontaron la propaganda guerrillera, narra en un artículo del 10 de noviembre del 2014 en la BBC mundo la forma como se presenta el fenómeno de la justicia indígena al respecto. El juicio hecho a estos guerrilleros en el municipio de Toribio tuvo como castigos desde la condena a 60 años del responsable directo de dichos asesinatos hasta el castigo de 20 fuetazos a dos jóvenes guerrilleros de 14 y 17 años que apoyaron periféricamente tales hechos. Desde la ejecución de los fuetazos hasta la vigilancia de los encarcelados en cárceles estatales ha sido propiciada por autoridades indígenas, mostrando así mismo un proceso alterno pero completo de la forma como se reconoce tanto la autoridad como la justicia para los Nasa. Sandoval se pregunta al respecto:

¿Cómo rescata una guardia sin armas con unos bastoncitos de madera, a indígenas secuestrados y detenidos por hombres guerreros que se aprestan para matar todo vestigio de vida? Los Nasa responden: “la forma de rescatar es el movimiento masivo, la montonera, así el enemigo éste armado hasta los dientes. Somos jóvenes, niños, adultos, mayores. Se obliga a que el armado respete. (Sandoval, 2008, p. 75)

A lo largo del presente capítulo se ha tenido que reconstruir todo el proceso que los Nasa han llevado a cabo para permitir que la resistencia pacífica sea el fenómeno que a través del presente trabajo se asocia con el concepto que Espósito denomina: biopolítica afirmativa. De todo el seguimiento que permitió tal asociación se debe aclarar que nunca aparece alguna relación directa que articule el conocimiento de las teorías de dicho filósofo con las prácticas políticas de dicha comunidad. La posibilidad de explicar la resistencia pacífica Nasa desde los conceptos de carne, communitas y biopolítica afirmativa se presenta como una forma de evidenciar lo que en la teoría explica Espósito pero además como una forma de conceptualizar dichas prácticas que tan importante función cumplen en las filosofía política contemporánea.

El largo camino que se recorrió desde los ejemplos con los que se empezó el capítulo requería de una profunda pero sintética exposición que permitiera reconocer la magnitud de dicho fenómeno: El nacimiento de la guardia indígena como respuesta ante la violencia sin tregua de los

diferentes actores armados, el proceso histórico que legitima la resistencia dichos pueblos ancestrales en nuestros tiempos, la posibilidad de un sentido alterno ante el concepto “común” que enmarcan una forma distinta de entender la vida política de dicho entorno, para por último llegar a manifestación de la carne desde la acción política como posicionamiento físico.

Tal camino resulta fundamental para reconocer que la carne como acción política en estos casos no es tan solo producto de un enfrentamiento fortuito y casual, sino que más bien es producto de un proceso que articula múltiples factores, los cuales, permiten que en un enfrentamiento con poderes asimétricos el actor que parece de más vulnerable pueda doblegar a los actores armados que han perpetuado la violencia como forma de ejercer el poder.

Aproximaciones finales

Los límites de la carne

La humanidad se vuelve el terreno operativo de una separación violenta entre dos formas de vida radicalmente contrapuestas y destinadas una al mejoramiento de la otra a través de su esclavitud o muerte. La vida misma es dividida entre una vida superior, y tendencialmente inmortal, y una inferior al punto de no merecer ser vivida. El cuerpo se vuelve al mismo tiempo el único sujeto y el único objeto de una política identificada con la medicina y, aún más, con la cirugía racial. (Espósito, 2011, p. 28)

A lo largo del presente trabajo se han podido seguir las bases conceptuales del cuerpo y de la carne desde el horizonte de sentido biopolítico (Foucault y Espósito) y por ello mismo, visualizar tanto su relación como su distinción desde una diáda como eje interpretativo: la vida como poder. Así mismo, se rastrearon en el escenario nacional algunos casos (expuestos como un mismo fenómeno) donde aparecen las acciones políticas que llegan a caracterizarse como las prácticas del cuerpo y de la carne. Todo ello, en un contexto en el cual el monopolio de la violencia es tan volátil como difuso, en cuanto a la lucha por el mismo entre los actores armados en disputa. Por esta razón, una serie de pueblos ancestrales decidieron configurar una plataforma política que permite la defensa tanto del territorio como de la población civil mediante el enfrentamiento posicional denominado “guardia indígena”.

De lo anterior se puede evidenciar de cada uno de los apartados, primero, que el proceso que llega a configurar las prácticas tanto del cuerpo como de la carne resultan ser tan diferentes como los mecanismos que las permiten. Mientras que en el proceso disciplinario se requiere de un proceso que fraccione tanto las capacidades del sujeto hasta el punto de hacer efectivo la sujeción política, en el caso de la carne se requiere de un proceso que articule al sujeto con las posibilidades de acción del otro, es decir, que la carne solo se hace posible como elemento común entre la diferencia como realidad social. Segundo, que en el límite entre la vida y la muerte en el que se desenvuelve la existencia de las comunidades indígenas del norte del Cauca, aparece la carne como forma de enfrentar aquellos procesos disciplinares que configuraron ejércitos enteros de cuerpos disciplinados para la guerra pero dóciles ante el ejercicio del poder bélico que permiten contra la población civil.

Sin embargo, y teniendo en cuenta el ejercicio de delimitación como de especulación que se puede llegar a permitir la filosofía a la hora de conceptualizar, resulta interesante preguntarse

¿qué límites llega a tener la carne como categoría política?, es decir ¿cuáles son pueden ser sus alcances? y por ello mismo ¿qué implicaciones puede tener el ejercicio conceptual de la carne por sobre el de cuerpo?

La apertura con la que se retoma el concepto de carne a partir de la fenomenología de Merleau Ponty desde la cual el sujeto se abre al mundo de la vida permite instalar en la carne la potencia de la percepción y por ello mismo en la forma en la que se presenta el mundo. Un mundo que para la corriente fenoménica es un horizonte en el que se hacen y se deshacen las cosas, y por tanto, el lugar en el que se presentan los deslizamientos que permite en toda su porosidad la expresión de la carne, que es en sí la carne de sí mismo, o sea, del mundo. (Merleau Ponty, 1964, p. 138).

La configuración de una potencia preceptiva (como potencia de la carne) permite reconocer entonces la capacidad de abrir nuevos horizontes, es decir, de abrir todos los horizontes posibles y que por ende coexistan como formas alternas en las que se puede actualizar el sujeto. Toda la fuerza con la que dicho concepto se extrae de la corriente fenoménica para trabajarse desde el ejercicio de la crítica, permite que la carne aparezca en el escenario de la biopolítica como el elemento que irrumpe con la pasividad con la que el cuerpo se configura desde las estrategias disciplinares.

Desde la clásica dicotomía entre mente y cuerpo, el ejercicio de la carne no tiene lugar, dadas las incomodidades que la misma presenta a la hora de permitir un ejercicio efectivo de gubernamentalidad sobre la vida. Por ello, la carne no pretende ser la dicotomía contemporánea entre sí misma y el cuerpo. Más bien ésta se presenta como la subversión de dicha dicotomía que permite la estabilidad política desde la idea moral, epistémica y estética del binarismo (verdadero-falso, bueno-malo, feo-bello, alma-cuerpo, mente cuerpo), con lo cual puede permitir ya no el poder sobre la vida sino desde la vida misma como elemento básico de la existencia biológica y política, y por ende, como elemento básico del poder, que para este momento debe ya superar la hobbesiana práctica del Estado Leviatán sobre sus súbditos.

Existe entonces un común denominador entre carne y cuerpo o entre biopolítica afirmativa y moderna. Este común denominador permite tal subversión y por ende la fractura de la estabilidad del ejercicio gubernamental sobre la vida, y es la vida el eje común que se empodera desde su realidad básica: la existencia. Aparece así la clásica dicotomía entre vida biológica y vida política o entre *Bios* y *Zoe* que según el mismo Espósito se politiza en la era moderna: “La unidad de la

vida no se articula más en el dualismo entre alma y cuerpo –al que refería el concepto cristiano de ‘persona’, y, por otras cuestiones, también el sujeto cartesiano– sino en el desnivel biológico entre vida orgánica y vida animal” (Espósito, 2014, p. 22).

Resulta hoy imposible encontrar una postura política que no se relacione con un cuidado de la vida en cualquiera de las acepciones que ésta pueda tener. Un ejemplo claro es el recorrido histórico y evolutivo por la construcción de los derechos humanos que ahora se extiende hacia las distintas formas de vida desde los postulados de la ecología como forma de preservar la vida en todas sus manifestaciones. Esa “biologización de la política” o “politización de la vida”, llamada así por Espósito, configuró los escenarios tanatopolíticos de los regímenes totalitarios del siglo XX, pero también los de la proyección neoliberal donde el cuerpo queda encerrado en su propia materialidad positiva.

Sin embargo, tal configuración tiene en su revés la posibilidad de una afirmación de la vida desde la vitalización del ejercicio político: la carne como forma de poder que reconoce en la diversidad y en la diferencia el eje fundamental de la vida, (abandonando así las premisas que legitimaban formas superiores o inferiores de la misma), pero que además encuentra en tal exceso de sentido del término “vida” la oportunidad de desplegar toda la potencia de la política como afirmación de todas las formas de vida, teniendo como propósito el despliegue de los límites que la biopolítica moderna implantó:

En este caso, la biopolítica –aquel nudo que a comienzos de la edad moderna se había cerrado entre la vida biológica y la política –no es solo una opción entre otras, sino al mismo tiempo el destino y el recurso de la humanidad futura. Ciertamente, no podemos retroceder antes que ella. La biopolítica es el horizonte de nuestro tiempo. Se trata de darle contenidos nuevos respecto a aquellos que le han sido dados en los últimos dos siglos. ¿Estaremos en condiciones de hacerlo? De esto dependerá el destino de las nuevas generaciones. (Espósito, 2011, p. 32)

Tales nuevos contenidos son en sí los límites que aquí se plantean. En el caso que aqueja el presente trabajo los límites de la carne son los límites de la acción política, son los límites de una acción que se encarna en lo que la modernidad denominó “el cuerpo” como concepto orgánico y analógico entre el sistema social y el sistema biológico, que entrecruza el eje biológico al político y viceversa. La posibilidad que se presente en el presente texto en cuanto a la organización social comunitaria de los Nasa, permite reconocer un ejercicio de la carne que se articula al ejercicio político de la resistencia comunitaria. Como bien lo plantean Hardt y Negri (2004), el nacimiento

de las formas de contrapoder en el seno del sistema mismo (del imperio) reconoce una producción que supera las posturas modernas: “es la carne verdadera de la producción posmoderna” (Hardt y Negri, 2004, p. 129).

Lejos de haber expuesto y trabajado las categorías de estos autores en el presente texto, se retoma los postulados citados en la introducción que articulan el presente esfuerzo con el de estos teóricos. La carne expuesta en el ejercicio comunitario del ejemplo Nasa ratifica desde las categorías de Espósito (carne y comunidades) la distinción entre categorías como “pueblo”, “masa” y “multitud”. Los Nasa en el ejercicio de la política, dejaron de presentarse como “pueblo” en la medida en que se alejaron de esa postura unitaria de tipo artificial bajo la cual se consolida tal categoría desde postulados modernos. Tampoco se presentan como una masa en cuanto a la productividad capitalista bajo la cual funciona tal categoría (Negri y Zolo, 2002, p. 13). En cambio, aparece la carne de los Nasa, como el ejercicio de hibridación (metamorfosis biopolítica en Negri, 2004) en cuanto al proceso que ha permitido la plataforma política que hoy legitima la defensa del territorio y de la vida que allí circunda desde el posicionamiento físico aquí descrito.

A pesar del seguimiento y el entendimiento de dichos fenómenos desde las categorías de Espósito, su relación con los postulados de Negri resulta inevitable. Aún más cuando dichos autores comparten las posturas y conceptos, sobre todo, porque multitud y carne juegan desde distintas orillas un mismo rol y una misma función y por ende, poseen los mismos límites, aunque no por ello se espera que se articulen como unidad desde el ejercicio sistémico del conocimiento moderno, sino que más bien que se identifiquen como comunes¹:

Cuando la carne de la multitud queda aprisionada y convertida en el cuerpo del capital global, se encuentra al mismo tiempo dentro y en contra del proceso de globalización capitalista (...) La producción biopolítica de la multitud tiende a movilizar lo que comparte en común y lo que produce en común contra el poder imperial del capital global (Hardt y Negri, 2004, p. 129).

Diferentes son los movimientos sociales que se pueden identificar desde lo que aquí se denomina como carne y desde lo que en Hardt y Negri se denomina como multitud: Los Indignados en Europa y Estados Unidos, La Primavera Árabe, Yo Soy 132 y la Lucha zapatista en México, Los sin tierra en Brasil, Los movimientos estudiantiles latinoamericanos (sobre todo los últimos fenómenos registrados en Chile, Colombia y México), son, entre otros, algunos movimientos que

¹ Entendiendo por común, lo que en los dos capítulos (págs. 30-46) anteriores se ha rastreado de la teoría de Espósito.

a pesar de sus grandes diferencias, permiten reconocer formas sociales de resistencia ante formas de poder que se manifiestan en alguna medida como totalitarias.

Pensar entonces la carne es pensar en la necesidad de ligar el ejercicio social de organización comunitaria o el ejercicio del poder físico con la fuerza que se puede permitir desde el posicionamiento físico, y por ende, de la necesidad de construir contenidos desde la vida y su manifestación primera: la carne como forma de poder básico y elemental: vida biológica y vida política integrada y articulada. La distinción entre estas dos se permite entre la dicotomía cuerpo-mente y por ende se despliega en el mismo momento en que tanto uno como otro no son dos cosas distintas sino la misma estructura que legitima la vida como poder y el poder de la vida. Los contenidos que se pueden construir pueden partir precisamente del desarrollo de los conceptos trabajados en el presente trabajo. Tales contenidos requieren así mismo ser tratados en trabajos posteriores y posiblemente requiere también enfoques alternos que configuren una lectura más compleja de las dinámicas de la carne, por ejemplo el tratamiento desde una estética de la carne o la construcción de procesos educativos de la carne, resultan ser problemas interesantes a la hora de permitirse nuevos estudios al respecto.

Referencias Bibliográficas:

- Acosta, J. (2004). *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada*. Librería Colombiana, Bogotá. Biblioteca Virtual del Banco de la República.
- Agamben, G. (2003). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Mujica, J. 2007. *Economía política del cuerpo*. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder, Promsex, Lima.
- Butler, J. (2007). *Los cuerpos que importan*. Barcelona, Paidós.
- Castro Gómez, S. (2010). *Historía de la gubernamentalidad*. Bogota D.C., Siglo del hombre Editores.
- Castro. E, (2004), *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Esposito, R:
 (2011), *Bíos, biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrurtu Editores.
 (2002). *Inmunitas, protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrurtu Editores.
 (1998). *Communitas, origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrurtu Editores.
- Ferrater Mora, J. (1967). *Diccionario filosófico*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.
- Foucault, M:
 (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós Ibérica.
 (2002). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo veintiuno editores.
 (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, Siglo veintiuno editores.
- Ocampo, D, (2010). *Límites de tres tecnologías políticas en la obra de Michel Foucault (1973 -1979): tanatopolítica, anatomopolítica y biopolítica*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitud*. Barcelona: Debate
- Merleau Ponty, M, (1970). *Lo invisible y lo invisible*. Barcelona, Seix Barral.
- Pedraza, Zandra:

1999. En cuerpo y alma. Visiones del progreso y de la felicidad. Bogotá D.C: Universidad de Los Andes.

2004b, El régimen biopolítica en América Latina. Cuerpo y pensamiento social, Iberoamericana. América Latina-España-Portugal. Instituto Ibero-Americano: Berlín, núm. 15, pp. 7-19.

2007, Políticas y estéticas del cuerpo: la modernidad en América Latina, en Zandra Pedraza (comp.), Política y estéticas del cuerpo en América Latina. Universidad de los Andes-CESO: Bogotá, pp. 7-39

Pedraz, M. 2006. Arqueología de la educación física y otros ensayos. Armenia: editorial kinesis.

Rojas, José María (2000). «Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia». Análisis político (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia) 41: 80 |página= y |páginas= redundantes (ayuda). ISSN 0121-4705. Consultado el 19 de marzo de 2014.

Platón, (1988). La Republica. Gredos: Madrid

Sandoval, Eduardo. (2008). La guardia indígena Nasa y de la resistencia pacífica. Editorial Codice Ltda. Bogotá.

On line:

Aristóteles. Metafísica. Disponible en: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/651.pdf>

Castro y Grosfoguel, (2007). El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Recuperado de: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>

Capital humano. Página oficial del DANE, consultado en: http://www.dane.gov.co/censo/files/presentaciones/capital_humano.pdf

Estructura política del CRIC. Página oficial del CRIC, consultado en <http://www.cric-colombia.org/portal/consejeria/estructura-politica-del-cric/>

Expectativa por juicio de indígenas a guerrilleros de las FARC. Página oficial de la revista Semana, consultado en: <http://www.semana.com/nacion/articulo/indigenas-enjuiciaran-miembros-de-las-farc-detenidos/408240-3>

Indígenas expulsan a 100 soldados de base militar del Cauca. Página oficial del diario El Espectador, consultado en: <http://www.elespectador.com/noticias/judicial/indigenas-expulsan-100-soldados-de-base-militar-del-cau-articulo-360673>

“Muerte de indígena en Cauca habría sido por un error militar”: jefe Brigada 29 del Ejército. Página oficial del diario El País, consultado en:

<http://www.elpais.com.co/elpais/judicial/noticias/ejercito-reporta-muerte-persona-en-hechos-confusos-en-caldono-cauca>

Negri, A. y Zolo, D. (2002). El Imperio y la Multitud. Un diálogo sobre el Nuevo Orden de la Globalización. DaReset. Publicado en Internet por Rebelión y obtenido el 6 de junio de 2009 desde <http://www.scribd.com/doc/8549570/Toni-Negri-Danilo-Zolo-El-Imperio-y-la-Multitud>.

Origen del CRIC. Página oficial del CRIC, consultado en <http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/origen-del-cric/>

Página oficial de la Asociación Nacional de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN): <http://nasaacin.org/>

Pedraza, Z. (2004). El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social. Recuperado de: <http://journals.iai.spkberlin.de/index.php/iberoamericana/article/viewFile/1027/707>

Planes de vida. Página oficial de la ACIN, consultado en: <http://www.nasaacin.org/>

Plataforma de lucha. Página oficial del CRIC, consultado en <http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/>

Sistema de decisión y control, Página oficial del Cric, consultado en <http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/sistema-de-decision-y-control/>

Wallace, Arturo. Los indígenas colombianos que se oponen al ejército y a la guerrilla. Página oficial de la BBC Mundo, consultada en: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/07/120711_colombia_toribio_indigeneas_conflicto_a_w.shtml

Wallace, Arturo. ¿Cómo indígenas colombianos le hacen frente a las FARC con latigazos? Página oficial de la BBC Mundo. Consultado en: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/11/141110_colombia_juicio_indigena_guerrilla_cauca_aw