

Soberanía, crueldad y biopolítica. Apuntes sobre el caso Ayotzinapa.



*Sovereignty, cruelty and biopolitics.
Notes about Ayotzinapa.*

NATALIA ELIZABETH TALAVERA BABY
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

--

natalia_2902@hotmail.com

RESUMEN El presente trabajo analiza el caso Ayotzinapa, en México, a la luz de los aportes del psicoanálisis y de la teoría crítica. Respecto al primer campo, interesa retomar la articulación de la soberanía, el poder y la crueldad, desarrollada en las conversaciones mantenidas entre Freud y Einstein, en 1932. En lo que atañe al campo de la teoría crítica, recurriremos a los trabajos deconstructivos de Derrida en torno a los planteamientos freudianos, y a su propuesta sobre el "acontecimiento". Asimismo, se retomarán los trabajos de Foucault sobre el concepto de "biopolítica", "racismo de Estado" y "poder disciplinario", y los aportes de Achille Mbembe sobre la "necropolítica". Presentamos la tesis de que la coexistencia entre lógicas de poder, que parecerían ser contradictorias -la soberanía y la crueldad, el biopoder y la necropolítica- es posible en la realidad actual del Estado mexicano.

23

PALABRAS CLAVES Ayotzinapa, Soberanía, Crueldad, Biopolítica, Necropoder, Necropolítica.

--

ABSTRACT This essay analyzes the Ayotzinapa case in the light of the contributions of psychoanalysis and the critical theory. Regarding the first

field, interested return the articulation of sovereignty, power and cruelty, developed in the conversation between Freud and Einstein, in 1932. In regard to critical theory field, we will appeal to Derrida's deconstructive works about Freud's approaches, and his proposal on the "event". Also, we will resume the Foucault's works about the "biopolitical", "State racism", and "disciplinary power" concepts, and the Achiller Mbembe's contributions about the "necropolitics". We present the current thesis that the coexistence between logics of power that would seem to be contradictories –sovereignty and cruelty, biopower and necropolitics- is able in the current situation of mexican state.

KEY WORDS Ayotzinapa, sovereignty, cruelty, biopolitics, necropower, necropolitics.



RECIBIDO 14/08/2015

APROBADO 07/12/2015



I. Presentación del caso Ayotzinapa

El 26 de septiembre de 2014, estudiantes pertenecientes a la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa “Raúl Isidro Burgos”, en el estado de Guerrero, habían organizado actividades en distintas zonas del estado para costear los gastos de una protesta que tendría lugar el 2 de octubre en la capital del país. En su movilización hasta el municipio de Iguala, fueron reprimidos brutalmente por la policía municipal, estatal y federal y por un grupo de civiles armados. De este enfrentamiento resultaron 25 heridos, 7 muertos y, hasta la fecha, 43 desaparecidos. Dentro de los cuerpos encontrados en el lugar del hecho estaban los restos del joven estudiante Julio César Mondragón, cuyo rostro había sido cruelmente desollado (Cano, 2014).

Ante la ineficacia de las autoridades, se organizó una búsqueda encabezada por los padres de los estudiantes desaparecidos y sus compañeros. Pronto, tal iniciativa adquirió la magnitud de una marcha nacional e internacional que, bajo la consigna “Vivos se los llevaron, vivos los queremos”, exigía justicia y la presentación *con vida* de los 43 normalistas (Gómez, 2014; Ocampo, 2014). Este hecho tuvo un impacto mundial, pero no fue suficiente para obligar al Estado mexicano a cumplir con el deber de impartir justicia. Como un intento de disimular su impunidad, primero apresó a 22 policías, presuntos sospechosos del tiroteo y del asesinato de tres estudiantes; después, se detuvo a José Luis Abarca, ex alcalde de Iguala.

Con el argumento de que el caso era “un asunto del ámbito local”, la Procuraduría General de la República (PGR), órgano estatal de impartición de justicia, se mantuvo al margen de las averiguaciones. En varias ocasiones, los padres de los 43 desaparecidos, sus compañeros y muchos simpatizantes exigieron al Secretario de Gobernación, Miguel Ángel Osorio Chong, la implicación de las fuerzas federales en la búsqueda de los normalistas (Ocampo, 2014). Pero en todos los casos, se obtuvo una respuesta negativa por parte de las autoridades (Martínez, 2014). No obstante, bajo la presión que ejercieron notablemente los medios de comunicación externos a los grandes monopolios televisivos de México, la PGR finalmente accedió a investigar el caso. En el proceso de búsqueda se hallaron innumerables fosas comunes, repartidas a lo largo y ancho del municipio de Iguala. Los cuerpos encontrados estaban calcinados,

por lo que era imposible identificarlos por medio del ADN. Fue así que el Centro de Derechos Humanos de Tlachinollán, en conjunto con los padres de los estudiantes desaparecidos, solicitó la ayuda del Equipo Argentino de Antropólogos Forenses (EAAF), reconocido mundialmente por su gran labor en la identificación de personas desaparecidas durante el tiempo de la dictadura en su país. Sin embargo, dicho grupo así como los familiares de las víctimas fueron tratados con hostilidad y obligados a mantenerse al margen de la investigación: no se les permitió acceder a las fosas clandestinas ni recabar muestras para su correcto examen. Todo el material que podían obtener debía ser entregado por las autoridades mexicanas (Camacho, 2014).

La desaparición de los normalistas y de otros sujetos sociales ha sido un *continuum* en la historia de México. Pone de manifiesto “la violencia del brutal neoliberalismo que en México se mantiene mediante el narcogobierno” (Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente, ERPI¹), en La jornada, 2014) y que sólo un análisis crítico puede revelar en su lógica y en su estructura.

En el siguiente trabajo articularé una reflexión sobre el caso Ayotzinapa y trataré de exponer con algunas categorías de la teoría crítica que el asunto puede ser explicado como el resultado de cierto estado contemporáneo que articula la vieja soberanía, la vieja crueldad, el derramamiento de sangre y la noción de biopolítica foucaultiana.

II. Soberanía y crueldad

El caso de Ayotzinapa se extiende más allá de lo anterior. No es un hecho aislado sino el eslabón de una larga cadena de violencia que ha caracterizado por muchos sexenios al estado mexicano, quien se vale de la tortura, la desaparición y la masacre de miles de personas como estrategias de control y dominación. Como ya lo había señalado Freud, “el Estado prohíbe al individuo recurrir a la injusticia, no porque quiera eliminarla, sino porque pretende monopolizarla como a la sal y al tabaco. El Estado beligerante se entrega a todas las injusticias y violencias que inflamarían a los individuos” (Freud, 1915: 281).

¹ Vieja guerrilla de los años setenta.

Para analizar este caso, es pertinente recurrir a algunos aportes de la teoría psicoanalítica que giran alrededor de las nociones de “Estado”, de “crueldad” y de “poder”. Uno de los textos en el que puede apreciarse la articulación de estos términos es *¿Por qué la guerra?* En él está contenida la correspondencia intercambiada entre Freud y Einstein, realizada en el año de 1932.

El diálogo inicia con una pregunta problemática de Einstein, a saber, si “¿Hay algún camino para evitar a la humanidad los estragos de la guerra?” (Freud, 1933: 183), pues el avance de la ciencia moderna, en especial de la física, parece no responder acertadamente al ideal de erradicar por completo los enfrentamientos bélicos; por el contrario, ha contribuido a su perfeccionamiento. El físico alemán no omite señalar una posible solución al problema. Sugiere “la creación, con el consenso internacional, de un cuerpo legislativo y judicial para dirimir cualquier conflicto que surgiera entre las naciones” (Ibíd., 184). Solución que, para ser efectiva, requiere que todos los estados nación estén dispuestos a renunciar absolutamente a su soberanía, pues la ligazón inquebrantable entre el derecho y el poder impide que sea de otra manera. No obstante, Einstein subraya que el hecho de que en la actualidad —hablamos de 1932— no haya rastro de “una organización supranacional” pone en evidencia la existencia de “factores psicológicos” que obstaculizan el alcance de un ideal utópico de paz. Sin mencionar, además, el insaciable “afán de poder que caracteriza a la clase gobernante de todas las naciones [y que] es hostil a cualquier limitación de la soberanía nacional” (Idem).

Freud concuerda con el planteamiento de Einstein acerca del nexo entre el derecho y el poder. Pero propone sustituir el término de “poder” por el de “violencia”. Aseverando que ésta es condición de aquél, sitúa a la violencia en el principio de los conflictos humanos. Para explicar esta relación, parte del mito de la horda primitiva, conformada por hombres que regulaban sus relaciones mediante la fuerza muscular: la voluntad del más fuerte definía la organización social de la horda. Posteriormente, con el avance de la técnica, los instrumentos y las armas sustituyen a la fuerza física y colocan a la capacidad intelectual por encima de la jerarquía. En ambos casos, el objetivo es la muerte del contrincante. Pero este fin puede

ser estorbado por la observación de que la esclavitud del enemigo puede ser de utilidad. “Entonces la violencia se contentará con someterlo en vez de matarlo. Es el comienzo del respeto por la vida” (Ibíd., 188). Este sistema social regido por la violencia pronto dio paso al derecho. La transición fue posible a partir “del hecho de que la mayor fortaleza de uno podía ser compensada por la unión de varios débiles” (Ibíd., 189). El derecho, entonces, es el poder de un grupo unido, de una comunidad, que se opone a la violencia de la voluntad individual. Pero el derecho es también una forma de violencia que se dirige a cualquier individuo que amenace la estabilidad y la cohesión colectivas. Por medio de sus leyes determina “la medida en que el individuo debe renunciar a la libertad personal de aplicar su fuerza como violencia, a fin de que sea posible una convivencia segura” (Idem).

Al igual que Einstein, Freud piensa en la necesidad de crear una institución capaz de centralizar la violencia y prevenir cualquier conflicto armado. Una institución a la que se le otorgue un poder incondicional, según las exigencias de un ideal universal. Este ideal que surge a raíz de lazos sentimentales o identificaciones no tiene la suficiente fuerza para unir a la humanidad entera. Y los continuos enfrentamientos y masacres que narra la historia son una demostración de ello. Pareciera ser que “en nuestra época no existe una idea a la que pudiera conferirse semejante autoridad unificadora”, y que el derecho, más que apoyarse en la ilusión de un mundo ideal, “no puede prescindir de apoyarse en la violencia” (Ibíd., 192).

La preocupación de Einstein sobre el tema se extiende a otro problema: “¿Cómo es que estos procedimientos logran despertar en los hombres tan salvaje entusiasmo, hasta llevarlos a sacrificar su vida? (Ibíd., 185). La única respuesta que encuentra es la de suponer que en el interior del hombre descansa “un apetito de odio y destrucción” (Idem). Por su parte, Freud responde que, según sus investigaciones psicoanalíticas, es posible afirmar la existencia de dos tipos de pulsiones: las pulsiones eróticas y las pulsiones destructivas o de aniquilamiento. Ambas son necesarias para el curso regular de la vida orgánica. De ninguna manera puede pensarse en su funcionamiento aislado; siempre están conectadas y, en la mayoría de los casos, una depende de la otra para alcanzar su meta. En este sentido, a la afirmación de Einstein de que la tendencia en el hombre al odio y a

la destrucción es la fuente originaria de todo gusto por la guerra, Freud añade la consideración de una mezcla pulsional: "cuando los hombres son exhortados a la guerra, puede que en ellos responda afirmativamente a ese llamado toda una serie de motivos, nobles y vulgares, unos de los que se habla en voz alta y otros que se callan" (Ibíd., 193). Esto también explica el hecho de que numerosos ideales humanos (religiosos, raciales, humanitarios, etc.) hayan funcionado como catapulta de inconfesables crueldades como la colonia de Latinoamérica o la santa inquisición; el holocausto, las dictaduras militares en el mundo y, más recientemente, la desaparición de los cuarenta y tres estudiantes de Ayotzinapa, en México, tema que aquí nos interesa.

Einstein concluye su intervención con una última pregunta: "¿es posible controlar la evolución mental del hombre como para ponerlo a salvo de las psicosis del odio y la destructividad?" (Ibíd., 185). La respuesta de Freud se apoya en el argumento sobre el lazo sentimental, apelando a la pulsión erótica. Sostiene que una comunidad, para permanecer unida y alejada de la guerra, debe mantener, por lo menos, uno de las dos formas de ligazón: el amor al prójimo y las relaciones de comunidad que se producen por la identificación con el semejante.² Pero, sobre todo e incluso prescindiendo de lo anterior, "lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubiera sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón" (Ibíd., 196). En otras palabras, todo lo que favorezca el desarrollo cultural se opondría al florecimiento de la guerra.

Derrida (2000) analizó la discusión anterior en una conferencia pronunciada en el Gran Anfiteatro de la Soborna ante los Estados Generales del Psicoanálisis. El tema principal de su exposición es la relación que entabla la crueldad con la soberanía en el discurso freudiano. La problemática es deconstruida por la dificultad para delimitar qué es la crueldad. Por un lado, se la ha definido en relación a su ascendencia latina *cruror*, *crudus*, *crudelitas*, cuyo significado apunta al crimen sangriento, al derramamiento de sangre. Pero por otro, en relación al término alemán

2 En la teoría psicoanalítica los términos "prójimo" y "semejante" no son sinónimos. Mientras el primero implica la construcción de un espacio de proximidad que involucra al objeto hostil; el segundo hace referencia a una espacialidad especular que pone en juego la identificación narcisista y la reconducción del otro al propio cuerpo (Eisenberg, 2015).

utilizado por Freud de *Grausamkeit* que significa “el deseo de hacer o de hacerse sufrir por sufrir” (Derrida, 2000: 10). Lo interesante de esta cuestión es que, siguiendo a Freud y a Nietzsche, para quienes la crueldad es “la esencia artera de la vida” (Idem), Derrida encuentra la concepción de que la crueldad es irreductible. En este sentido, si bien es cierto que algunas prácticas sangrientas han sido dejadas en el pasado —como los suplicios o las decapitaciones públicas—, “una crueldad psíquica los suplirá siempre inventando nuevos recursos” (Idem). Dicho en otras palabras, la crueldad tiene la capacidad para reinventarse infinitamente en formas diversas, tiene la habilidad de “resistir” a lo largo del tiempo. Y esa resistencia, a su vez, implica una paradoja. Al mismo tiempo que se la repele y niega, uno se opone a su abandono y a la renuncia del derecho a ejercerla, aunque sea sólo potencialmente. Porque un acto cruel sobre el otro hace del que lo ejecuta un soberano y de su experiencia un placer incalculable (Nietzsche, 2013).

La articulación entre soberanía y crueldad presente en los aportes freudianos sobre el último dualismo pulsional despierta en Derrida una serie de cuestiones que interesa trabajar aquí. En primer lugar se pregunta por la posibilidad de un “más allá” de los dos principios psicoanalíticos: el principio de placer y el principio de realidad; pero también por la posibilidad de un “más allá” de la pulsión de muerte y de la pulsión de poder, ésta última entendida como dominio soberano. Y en segundo lugar se pregunta si respecto a ese “más allá” de los principios y de las pulsiones puede dibujarse una “respuesta decidible”. A partir de estos cuestionamientos Derrida se detiene en lo que él llama “dos sustantivos comunes” y, además, dos formas paradigmáticas de lo que resiste: la soberanía y la crueldad.

Derrida propone pensar la soberanía y el dominio en conjunto con el concepto psicoanalítico de *Bemächtigungstrieb*, “pulsión de dominio, de poder o de posesión” (Derrida, 2000: 44). Este término puede rastrearse desde 1905, en *Tres ensayos de teoría sexual*, hasta *Más allá del principio de placer*, en donde adquiere un papel central para comprender la ambivalencia amor-odio y para explicar, con la construcción hipotética de un sadismo originario, el desencadenamiento de la crueldad. La soberanía y la pulsión de poder habilitan lo que Derrida (2000) llama el “poder performativo que organiza, vía cierta fe jurada, todo el orden de lo que Lacan llamó lo

simbólico” (Ibíd., 45). La soberanía conserva los vestigios de “una cierta metafísica onto-teológica”, que implica la suposición de “autonomía y omnipotencia del sujeto –individual o estatal–, libertad, voluntad egológica, intencionalidad consciente” (Ibíd., 19). Asimismo, la pulsión de poder habilita la autoridad del ‘Yo puedo’ como principio absoluto de soberanía que trasciende todo acto singular, pero que al mismo tiempo lo permite y garantiza. El acto performativo, es un acto de lenguaje que Derrida emparenta con “el orden de la promesa, de la fe jurada y, por lo tanto, de la ley, de lo simbólico” (Ibíd., 79). Además de la auto-posición soberana o de la autoridad del “Yo puedo, *I can, I may*”, la performatividad también involucra “la responsabilidad ética, jurídica, política”, es decir, un “yo debo” (Idem).

El filósofo francés recurre al intercambio de cartas entre Einstein y Freud³ “a fin de cruzar esos léxicos de la crueldad, la soberanía y la resistencia” (Ibíd., 30). Para Einstein existe un fuerte lazo entre fuerza y derecho. Derrida encuentra el soporte de esta unión en la pulsión de dominio que Einstein describe como “poderosas fuerzas psicológicas”. En este sentido, la soberanía de toda clase gobernante descansa en una pulsión de poder. A esta pulsión de poder, tanto Freud como Einstein, agregan una pulsión de crueldad (en términos psicoanalíticos, pulsión de muerte) que se pone en evidencia en la disposición de los seres humanos para matarse unos a otros. Si la pulsión de muerte es, como señala Freud, constitutiva e inseparable de la pulsión de dominio, entonces habría que suponer que la soberanía y la crueldad son irreductibles. En este sentido, la crueldad no podrá ser erradicada por ninguna política; cualquier política de tinte progresista “sólo podrá domesticarla, diferirla, aprender a negociar, a transigir, indirectamente pero sin ilusión, con ella” (Ibíd., 35).

Derrida se remite a un trabajo de René Major para destacar una ambigüedad de Freud sobre la crueldad. Por un lado, el psicoanalista plantea una ética y una política que condenan la crueldad y buscan la forma

3 Si bien Derrida (2000) analiza la manera en que el pensamiento de Einstein se articula con el de Freud respecto al tema de la soberanía, la crueldad y el poder, no omite mencionar la importancia de considerar el campo epistemológico desde donde parten los argumentos, ya que entre los saberes de la *physis* y de la *psyché* hay oposiciones, en muchos sentidos, irreductibles que determinan el modo de plantear y de pensar el problema.

de erradicarla, pero, por otro lado, se afirma la imposibilidad de acabar con el mal, dado el carácter constitutivo, y por lo tanto indestructible, de la pulsión de muerte. Derrida subraya la insistencia de Freud por inscribir a la crueldad “en una lógica psicoanalítica de pulsiones destructivas indisociables de la pulsión de muerte” (Ibíd., 65). Aludiendo a “las atrocidades de la historia” y a ciertos aparatos de poder que contribuyeron en gran medida a la proliferación de prácticas crueles, Freud parece sugerir que “en el desarrollo de una relación de poder, la crueldad ha de estar estructuralmente vinculada a la soberanía, es decir, tanto a una autoridad auto-constituyente como a un sistema de convenciones autorizadas que dependería de ésta” (Senatore, 2011: 155). Freud reconoce la autoridad auto-constituyente en la conformación de la comunidad, que resulta, como señalamos anteriormente, de la transición de la violencia al derecho. Es decir, cuando la fuerza es apropiada por un grupo unido y es usada en detrimento de la violencia y la voluntad individuales. Pero esta fuerza unificada parece no haber alcanzado el desarrollo de una organización mundial y de un derecho internacional que supere la autoridad de los estados individuales, ya que “los Estados separados no están dispuestos a renunciar a la soberanía de su propio poder” (Derrida, 2000: 67).⁴ Y ¿Cómo hacerlo si el odio y la destrucción son pulsiones indesarraigables y con ellas la soberanía? La crueldad estaría sujeta sólo a cambios y devenires, y en tanto “rasgo indestructible de la naturaleza humana” (Freud, 1930: 111), tampoco tendría un término oponible, sólo habría “diferencias de crueldad, diferencias de modalidad, de calidad, de intensidad, de actividad o de reactividad dentro de la misma crueldad” (Derrida, 2000: 68). Es por ello que para Freud el único método capaz de emplearse contra estas pulsiones indestructibles es “una política de diversión indirecta: hacer de manera tal que estas pulsiones crueles sean desviadas, diferidas y que no encuentren su expresión en la guerra” (Idem). La pulsión de Eros entraría en juego en esta indirección funcionando como el término oponible de la

32

4 Es interesante notar la actualidad de esta afirmación freudiana. No hace mucho tiempo hemos sido testigos de la incapacidad por parte de la Organización de las Naciones Unidas para detener al Estado norteamericano de aplicar la pena de muerte sobre el mexicano Miguel Ángel Paredes Almanza, el pasado 28 de octubre de 2014 (Notimex, 2014).

pulsión de muerte.⁵ Si bien Freud plantea la necesidad de mantener una posición neutral y no moral respecto a la crueldad, la soberanía y la pulsión erótica, continúa “arraigando en la vida, en la vida orgánica, en la economía autoprotectora de la vida orgánica [...] toda la racionalidad ético-política en nombre de la cual propone someter o restringir las fuerzas pulsionales” (Ibíd., 73). Es desde esta vida orgánica que justifica el derecho a la vida. Freud busca someter lo incalculable y a-económico de la pulsión de muerte al cálculo de “una economía de lo posible” en tanto dominio performativo del “Yo puedo” (Ibíd., 76).

La vida orgánica o biológica, de la cual Freud sujeta el movimiento de una racionalidad destinada a someter las pulsiones destructivas y a garantizar el derecho a la vida, conserva la marca de “los principios de la soberanía y la crueldad” (Senatore, 2011: 156). Es por ello que, para Derrida, esta concepción freudiana de la vida “es incapaz de fundamentar ningún compromiso ético-político contra la crueldad misma” (Ibíd., 163). Y mucho menos de pensar en una vida sin crueldad y de tomar una “posición deconstructiva” que la favorezca. La vida sin crueldad implicaría ese “más allá” de los principios psicoanalíticos y de la pulsión de muerte. Eso imposible y sin traducción que “permanece intocado por cualquier acto singular de poder, de posición o performativo, y que, por ello, no es susceptible de ser considerado como un principio soberano o auto-ponente” (Ibíd., 153). Derrida define lo imposible como “el acontecimiento de lo otro”, “heteronomía” o “ley del otro”, un exceso que derrota la economía simbólica del acto performativo, puesto que se ubica más allá de toda convención y de todo acto instituyente. El acontecimiento es “lo que adviene o de quien llega, de la llegada del que llega, que es siempre una revolución. Esta última, el acontecimiento, el quién y el qué de lo que adviene, prescribe por adelantado la pregunta, que respecto de ello llega demasiado tarde” (Derrida, 2000: 48). El acontecimiento es la apertura incondicional de toda una cadena metonímica de actos performativos; si bien refiere a un más allá de todo referente es, a su vez, el hiato que posibilita la referencia en general.

⁵ Es importante subrayar la contradicción que Derrida encuentra en este enunciado freudiano: si la crueldad es indestructible y, por lo tanto, no conoce fin ¿cómo es posible que tenga un término oponible? Aún cuando la problemática es interesante, por cuestiones de espacio y de argumentación no la retomaremos aquí.

Este “más allá” derrideano excede la economía de la vida biológica y, por lo tanto, “consiste en un compromiso con lo incondicional sin soberanía ni crueldad (Senatore, 2011: 160).

De acuerdo con la deconstrucción derridiana en torno a los planteamientos de Einstein y de Freud, la soberanía y la crueldad no pueden prescindir la una de la otra. Si retomamos esta cuestión para analizar la situación en México, podríamos pensar que en la actualidad vivimos la experiencia dolorosa de una soberanía que ejercita su crueldad sin reservas. Los cuerpos abandonados a orillas de las carreteras o enterrados en fosas comunes, y que generalmente llevan los signos de la tortura y de la humillación podrían ser una muestra de ello. Pero también habría que preguntarse si son estos los vestigios de una crueldad sin principio ni fin, o si más bien estamos saludando la llegada de lo que Derrida llama el “huesped”, el acontecimiento. Es decir, si la soberanía y la crueldad no han cedido, en su “respeto por la vida”, a otra lógica, aquella que Foucault denomina “biopolítica”.

~

34

~

III. Biopolítica

Foucault (2007) plantea que el poder soberano se caracterizó por el derecho de vida y muerte. Este privilegio puede situarse en el antiguo derecho romano de la *patria potestas*, que autorizaba al padre de familia a dar muerte a sus hijos y a sus esclavos, porque si él pudo dar la vida, era también capaz de quitarla. Pero a partir de la teoría clásica sobre la soberanía, el derecho sobre la vida y la muerte se atenúa considerablemente. Dicho privilegio ya no es absoluto e incondicional, ahora sólo entra en vigor en aquellos casos en que la vida del soberano corre peligro. De este modo, cualquier guerra que haga en su propia defensa será legítima y por tanto podrá exigir a sus súbditos que tomen parte en ella: “sin ‘proponerse directamente su muerte’, es lícito para él ‘exponer sus vidas’: en este sentido ejerce sobre ellos un derecho ‘indirecto’ de vida y muerte” (Foucault, 2007: 163). Y si el peligro es interno, el soberano podrá descargar su ira sobre el traidor: “a título de castigo, lo matará” (Idem). Tanto para el derecho absoluto de dar muerte como para el derecho condicionado del soberano, lo que se mantiene

como una constante es la disimetría: “El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar” (Ibíd., 164).

En el siglo XIX, el derecho de dar muerte pasa a sostenerse sobre un poder que exige la administración de la vida. El lugar del soberano es reemplazado por un cuerpo social interesado en mantenerse a salvo y en garantizar su desarrollo. El poder de dar muerte sirve de complemento a un poder disciplinario que busca controlar, regular y aumentar la vida de la población mediante la producción de instituciones, saberes y prácticas encargadas del cuidado del cuerpo social. De este modo, “el cuerpo de los individuos es sometido a una serie de mecanismos de poder. El resultado es que se defiende la vida de una sociedad, autorizando el exterminio de otras” (Villegas, 2014: 283). Tal es así que en la Modernidad “el principio de matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados” (Foucault, 2007: 166). Este proceso de transformación que parte de la soberanía antigua hasta el momento en el que la vida se introduce en el dominio y los cálculos de un “poder-saber” que busca transformarla, es denominado por Foucault como “biopolítica”.

La pena de muerte es una cuestión que Foucault (2002) retoma para pensar el problema de la gestión de la vida.⁶ El autor plantea que una de las principales razones por las cuales la aplicación de la pena de muerte se ha enfrentado a algunas dificultades no es el surgimiento de sentimientos humanitarios sino la lógica propia del poder disciplinario: un Estado que vela por el cuidado y la vida de una población entraría en serias contradicciones si se arrogara el derecho de dar muerte a uno de sus integrantes. Y si en algunas naciones, como efectivamente pasa en Estados Unidos, la pena de muerte se lleva a cabo, no es “sino invocando menos la enormidad del crimen que la monstruosidad del criminal, su incorregibilidad, y la salvaguarda de la sociedad. Se mata legítimamente a quienes significan para los demás una especie de peligro biológico” (Foucault, 2007: 167). En el caso

6 “[...] en efecto, cuando un biopoder quería hacer la guerra, ¿cómo podía articular la voluntad de destruir al adversario y el riesgo que corría de matar a los mismos individuos cuya vida debía, por definición, proteger, ordenar, multiplicar? Podríamos decir lo mismo con respecto a la criminalidad. Si ésta se pensó en términos de racismo, fue igualmente a partir del momento en que, en un mecanismo de biopoder, se planteó la necesidad de dar muerte o apartar a un criminal. Lo mismo vale para la locura y las diversas anomalías” (Foucault, 2002: 233).

específico de Ayotzinapa la violencia contra los estudiantes, su desaparición y su eventual muerte son justificadas por un discurso que los inscribe en el imaginario de la delincuencia, el crimen y la peligrosidad (Foucault, 2005). Las dos empresas televisivas más importantes del país, Televisa y TV Azteca, representaron tales hechos como un resultado necesario e inevitable, pues se trataba, ni más ni menos, de “grupos delictivos y rebeldes que atentaban contra el orden social” según la imaginación mediática. En otras palabras, los estudiantes y sus reclamos fueron criminalizados, justificando, con ello, la violencia policiaca:

El Frente Nacional de Lucha por el Socialismo (FNLS) destacó que las “masacres” de los normalistas de Ayotzinapa y la de Tlatlaya,⁷ en el estado de México, “expresan la continuidad de la represión sistemática, de la limpieza social y de la criminalización de la pobreza y de la protesta popular; se ejecuta extrajudicialmente por motivos políticos y sociales, presentando los casos como supuestos enfrentamientos con el crimen organizado (Henríquez, 2014).

Se ha criminalizado la protesta social. Hacer pintas es ahora violencia, manifestarse, tomar casetas o cerrar calles es terrorismo y se vocifera contra quienes protestan pero se calla ante el robo, el saqueo y los crímenes del narco gobierno (ERPI, en La Jornada, 2014).

En la lógica del biopoder, la ley es sustituida por el juego de la norma. Y esto por la simple razón de que el arma de la ley es la muerte, mientras que la norma implica mecanismos continuos de regulación y corrección del cuerpo vivo. El juego de la muerte en el campo de la soberanía ha dejado de ser indispensable, lo que se impone ahora es la necesidad de “distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad” (Foucault, 2007: 174). Lo que antaño era una manifestación asesina, en la lógica del nuevo biopoder se transforma en una normatividad reguladora: “Una sociedad normalizada fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (Ibíd., 175). En este sentido, para Foucault el derecho –no sólo en tanto ley,

⁷ El 30 de junio de 2014 La Secretaría de la Defensa Nacional informó que tras el enfrentamiento con presuntos delinquentes en el municipio de Tlatlaya, en el Estado de México, resultaron 22 personas muertas, 21 hombres y una mujer menor de edad. Investigaciones independientes de la PGR, realizadas en su mayor parte por periodistas, revelaron que la masacre no fue consecuencia de un cruce de balas, sino el resultado de una ejecución deliberada (Aristegui, 2014).

sino también como el conjunto de aparatos, instituciones y reglamentos encargados de su aplicación— ya no puede pensarse como el medio por el que se ponen en acción relaciones de soberanía, sino como aquello que vehiculiza las relaciones de dominación.

A mediados del siglo XIX surge la política del racismo “en su forma moderna, estatal, biologizante” (Ibíd., 181), de la cual el nazismo es un ejemplo. La condición que posibilitó su aparición fue la combinación entre la soberanía —preocupada particularmente por la sangre y la ley— y el dispositivo del poder disciplinario —interesado en el control de la vida y la población. La política del racismo fue una reedición —condicionada por la idea de la ‘pureza’ de la raza— de lo que en el siglo XVII comenzó a gestarse como la idea de una lucha ininterrumpida de razas. Pero con un cambio sustancial: el racismo reemplazó el tema de la guerra histórica por el tema biológico de la lucha por la vida. La lucha biológica se abrió paso entre la batalla bélica. Asimismo, si la guerra de razas implicaba un modo binario de dividir la sociedad —ya sea por diferencias étnicas, de idioma, de fuerza o de violencia— esta nueva transcripción en la biología permitió el desarrollo de un “racismo biológico social”, basado en la idea de que:

La otra raza, en el fondo, no es la que vino de otra parte, la que triunfó y dominó por un tiempo, sino la que se infiltra permanentemente y sin descanso en el cuerpo social o, mejor, se recrea constantemente en el tejido social y a partir de él. En otras palabras: lo que vemos como polaridad, como ruptura binaria en la sociedad, no es el enfrentamiento de dos razas recíprocamente exteriores; es el desdoblamiento de una única raza en una superraza y una subraza (Foucault, 2002: 65).

De este modo, el combate que habrá de librarse será entre una raza que se asume como la verdadera, la más poderosa y la normativa, contra “una serie de elementos heterogéneos, pero que no le son esenciales, que no dividen el cuerpo social, el cuerpo viviente de la sociedad, en dos partes, sino que en cierto modo son accidentales” (Ibíd., 80); contra una subraza considerada desviada y, por lo tanto, peligrosa para el patrimonio biológico. Surge, de este modo, toda una serie de figuras como la del enfermo, la del extranjero infiltrado —y agregaríamos la del indígena, la del criminal, la del

estudiante, etc.— y con ellas, toda una variedad de discursos e instituciones cuya finalidad es construir un saber en torno a la degeneración, que legitime prácticas de exclusión, eliminación y normalización de la población. Y bajo esta nueva luz, el discurso sustituirá su formulación inicial: “Tenemos que defendernos contra la sociedad” —es decir, contra los enemigos externos y contra los aparatos estatales, legales y políticos que les sirven de instrumento—, por una nueva: “Tenemos que defender la sociedad contra todos los peligros biológicos de esta otra raza, de esta subraza, de esta contraraza que, a disgusto, estamos construyendo” (Ibid., 65). De este modo, a principios del siglo XX surge lo que Foucault considera una de las dimensiones fundamentales de la normalización social, a saber, el “racismo de Estado”. La sociedad ejercerá un racismo contra sí misma, sobre sus propios componentes y productos; un racismo interno centrado en la búsqueda de un continuo estado de purificación.

La masacre del pasado 26 de septiembre es el efecto de ‘un racismo de Estado’. La subraza que se infiltra paulatinamente en la forma de individuos provenientes de zonas rurales, con muy escasos recursos y con una postura política distinta ha de ser exterminada para asegurar la vida, los bienes y el control del cuerpo social en general.

Las fosas encontradas guardan en su interior los restos de cuerpos que han sido tratados como se trata un pedazo de carne; echados y amontonados como basura; quemados como si con ello se buscara evitar la propagación de una plaga o el contagio de un virus mortal. Otros han sido desaparecidos, no están vivos ni están muertos, vagan como fantasmas⁸

8 En *Espectros de Marx*, Derrida (1995) define al fantasma como aquello que interviene entre la vida y la muerte. Aprender a vivir “con” los fantasmas sería una forma más justa de vivir, e implicaría “una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones” (12). Los fantasmas conforman una heterogeneidad que desarticula la lógica temporal y espacial del presente, ellos no están presentes, tampoco están entre, afuera ni dentro de nosotros. Derrida (1995) piensa al fantasma en relación a la justicia. Señala que la condición de posibilidad de una ética y de una política descansa en el reconocimiento y el respeto por esos otros que no están [...] como nosotros. Es decir, la justicia sería aquello que va más allá o más acá de una temporalidad y un espacio normativos que sólo incluyen a los vivos, a todos nosotros, sujetos del aquí y ahora: “Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya [...]. Sin esta no contemporaneidad a sí del presente vivo, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que no están ahí, aquellos que no están ya o no están todavía presentes y vivos, ¿qué

errantes en el recuerdo y la pena de sus familias, y de una sociedad paralizada por el temor.

La desaparición deliberada y el posible asesinato de los estudiantes por parte del Estado participa de la lógica del biopoder porque evoca la amenaza y la incorregibilidad de un grupo guerrillero o comunista que significa no sólo un peligro biológico —pues son pobres y más directamente vinculados a grupos indígenas— sino también uno ideológico— porque su orientación es socialista y porque exigen la igualdad de oportunidades. El poder se localiza entre la mecánica disciplinaria que regula los cuerpos (saberes, instituciones y prácticas de normalización) y la soberanía que los ejecuta.

Las vejaciones y la masacre de comunidades indígenas y de grupos vulnerables en México forman parte de las estrategias estatales, cuyos dispositivos de control son el resultado de una lógica, estructural y estructurante, de relaciones de poder en la cual no es posible ubicar a un sujeto específico con pretensiones determinadas. Son los efectos de procedimientos de poder los que afectan a los individuos más allá de sus propias intenciones. Y habría que decir, incluso, que los dispositivos disciplinarios dirigidos al cuerpo individual o una biopolítica que administra la vida poblacional extienden sus efectos a la subjetividad. Las prácticas de encierro, la vigilancia omnipresente, la intrusión del ojo médico y de la escucha psicológica y la invasión de los medios de comunicación y de entretenimiento (*facebook*, *twitter*, etc.) en los espacios íntimos de la

sentido tendría plantear la pregunta “¿dónde?”, “¿dónde mañana?” (*whither?*)” (Derrida, 1995: 13). El acontecimiento, la bienvenida a un mañana posible, implicaría el encuentro con una justicia que no limitara su campo de acción a los presentemente vivos ni a la efectividad de un empirismo y de una ontología. El fantasma o, en nuestro caso, el desaparecido es una figura problemática que pone en cuestión al saber: “ese ser-ahí de un ausente o de un desaparecido no depende ya del saber [...]. No se sabe si está vivo o muerto” (Derrida, 1995, p. 20). El desaparecido casi es innombrable, es esa cosa que viene a desafiar y a desarticular el discurso y el saber de las disciplinas (el psicoanálisis, la ontología, la semántica o la filosofía, etc.). Hablar del espectro es algo que no puede hacerse desde el lugar del intelectual o del experto, porque el fantasma excede cualquier límite objetivo que pone en juego el papel de la mirada. Del fantasma sólo se puede hablar desde “la singularidad de un lugar de habla, de un lugar de experiencias y de un vínculo de filiación, lugares y vínculos desde los cuales, y únicamente desde los cuales, puede uno dirigirse al fantasma” (Ibid., 26). Es desde el lugar de los padres de los 43 y de una sociedad identificada con la causa y con la experiencia de ser diariamente sometida y violentada que se podrá decir algo de, con y a los desaparecidos. No es la academia, ni la cámara de diputados ni el poder judicial ni el poder ejecutivo. Porque no se trata de construir un saber en torno a la ausencia, sino un decir que haga justicia.

sociedad y de sus individuos, vuelven a los cuerpos y a las mentes dóciles y vulnerables (Foucault, 2005). A tal grado, que la normalización no sólo opera en la fuerza, el tiempo y la constitución de la materialidad biológica de la vida, sino también en los límites de una subjetividad que hace de la crueldad, la violencia y la impunidad hechos cotidianos sin historia.

La soberanía articulada con la crueldad y el poder disciplinario de la biopolítica conviven sin excluirse en la realidad del estado y el pueblo mexicanos, pues aun cuando presenciemos la realidad del poder disciplinario y de una biopolítica que controla las poblaciones, también es cierto que el Estado y el crimen organizado se disputan diariamente el poder de hacer vivir y dejar morir. La actualidad de las reflexiones de Einstein y de Freud se hace presente en la permanencia del vínculo entre el derecho y la violencia. Pero lo que ambos autores permitieron vislumbrar es la realidad de esos “factores psicológicos”. Ya sea un elemento estructural o no de la vida, “el deseo de hacer o de hacerse sufrir por sufrir”, que Freud bautiza con el nombre de pulsión de muerte, es un elemento que no podemos omitir a la hora de pensar las prácticas sociales y estatales. Esa crueldad psíquica, que Derrida retoma del discurso psicoanalítico y de la genealogía nietzscheana, trasciende los límites corporales. La “mala conciencia”, “el sentimiento inconsciente de culpa” o la “necesidad de castigo” son algunas formas de nombrar eso que Freud conceptualiza como el masoquismo primario.

La crueldad psíquica, en todo caso, puede ser también una herramienta de control disciplinario. Pensemos en los padres de los cuarenta y tres desaparecidos y en la población en general ¿qué fantasías corren por sus mentes ante el posible destino de los estudiantes? ¿Acaso, en algunas ocasiones, no se tiende a imaginar lo peor y a torturarse con ello? El agujero que abre la ausencia de un cuerpo⁹ despierta los impulsos más sádicos de una población, de una familia que, ante la imposibilidad de proyectarlos al exterior –dada su vulnerabilidad, producto de una historia de injusticias– los dirige contra sí misma: “Juan Bautista Melchor sólo tiene un pensamiento desde hace tres semanas: “¿Dónde tendrán a Benjamín?

9 “Nada sería peor, para el trabajo del duelo, que la confusión o la duda: *es preciso saber* quién está enterrado y dónde –y es preciso (saber..., asegurarse de) que, en lo que queda de él, *él queda ahí*. ¿Que se quede ahí y no se mueva ya!” (Derrida, 1995: 23).

¿Quién lo tiene, dónde? ¿Le darán de comer? ¿Lo hacen sufrir?” (Petrich, 2014). Entonces el miedo por lo que pudo o por lo que podría ser se convierte en una forma sutil y eficiente de control social.¹⁰ No sólo para inmovilizar, sino para poner a unos contra los otros.

Nadie quería hablar con ellos. La gente vive aterrada. Cuando se acercaban preguntando casa por casa [dónde estaban los 43 estudiantes], cerraban las tiendas, bajaban las cortinas, cuenta un miembro de la asociación de ex alumnos de la emblemática escuela normal. Ya ni los busquen, les dijo el dueño de una vulcanizadora (Cano, 2014).

Ya sea que decidamos pensar a la crueldad en su irreductibilidad o en la posibilidad de erradicarla, lo cierto es que la soberanía encuentra en ella un suelo firme sobre el cual sostenerse. Ahora bien, si el acto de dar muerte y de dejar vivir es, por definición, el ejercicio soberano por excelencia ¿De qué manera se puede pensar a la biopolítica y al poder disciplinario coexistiendo con una soberanía estatal? Podríamos responder hipotéticamente que la crueldad ejercida sobre un cuerpo y el acto de matar se presentan como garantías que aseguran la vida y la dominación del cuerpo social, en la medida en que sus resultados, intencional o accidentalmente expuestos, generan un efecto terrorífico que paraliza todo actuar subversivo (por supuesto, con algunas excepciones). O probablemente, más que —o además de— la coexistencia de una soberanía y de un biopoder, lo que la situación mexicana nos muestra es la alternancia entre lo que Achille Mbembe (2003) denomina ‘necropolítica del poder’ y los mecanismos disciplinarios de una lógica que busca gestionar la vida.

En su análisis sobre el estado de excepción,¹¹ la enemistad y el estado de sitio, el autor africano muestra que en la economía del biopoder, el racismo no sólo tiene la función de gestionar la vida, sino que también, y sobre todo, ha de encargarse de regular la distribución de la muerte y de hacer posible

¹⁰ Y lo mismo sucede ante los efectos más explícitos del poder. Es el caso del estudiante Julio César Mondragón, quien el pasado 26 de septiembre fue asesinado por las fuerzas armadas. El cuerpo del joven fue encontrado con signos evidentes de tortura: su rostro había sido desollado. Y su imagen, catalogada ya como un “icono del terror”, se filtró rápidamente por las redes sociales.

¹¹ Para profundizar en el tema del estado de excepción, el lector puede consultar los trabajos de Giorgio Agamben.

que el asesinato se convierta en una función del Estado. Respecto a su análisis sobre la colonización de África, Mbembe (2003) señala que “en el pensamiento filosófico y las prácticas políticas e imaginarios europeos, la colonia representa el lugar donde la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder fuera de la ley (*ab legibus solutus*)” (23);¹² un espacio en donde la paz adquiere el rostro de una guerra sin fin. Valiéndose de los aportes de Frantz Fanon, Mbembe describe las verdaderas implicaciones del necropoder. Este consiste en dividir el espacio en compartimentos,¹³ en fijar límites y fronteras internas resguardadas y personificadas por cuarteles y comisarías; en regular esta espacialidad por medio de un lenguaje de fuerza pura, de la presencia frecuente e inmediata y de la acción directa. El necropoder se basa en el principio de la “exclusividad recíproca”. Pero, para Mbembe lo más importante es el modo en que opera y, citando a Fanon, dice:

El pueblo que pertenece a la gente colonizada [...] es un lugar de mala fama, poblado por hombres de mala reputación. Nacen allí, importa poco dónde o cómo; mueren allí, no importa dónde ni cómo. Es un mundo sin amplitud; los hombres viven ahí uno encima del otro. El pueblo natal es un pueblo hambriento, con hambre de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. El pueblo natal es una ciudad en cuclillas, una ciudad de rodillas (Mbembe, 2003: 26).¹⁴

El contexto de las Normales Rurales de Guerrero comparte esta misma realidad. Al igual que las comunidades africanas, están sumidas en la pobreza y la desesperación. Han sido pueblos sometidos por siglos, forzados a permanecer de rodillas y que, sin embargo, aún resisten.

La Escuela Normal Rural de Ayotzinapa vio la luz por primera vez en 1926. Fue creada con el objetivo de que las comunidades más pobres e inermes de México pudieran acceder a la educación: “Esos muchachos,

12 “A fact remains, though: in modern philosophical thought and European political practice and imaginary, the colony represents the site where sovereignty consists fundamentally in the exercise of a power outside the law (*ab legibus solutus*)” (Traducción propia).

13 En México las fosas clandestinas desempeñan perfectamente esa función.

14 “The town belonging to the colonized people [...] is a place of ill fame, peopled by men of evil repute. They are born there, it matters little where or how; they die there, it matters not where, nor how. It is a world without spaciousness; men live there on top of each other. The native town is a hungry town, starved of bread, of meat, of shoes, of coal, of light. The native town is a crouching village, a town on its knees” (Traducción propia).

como promotores de educación, se van a meter ahí donde los maestros no llegan. Iba a las comunidades del municipio de Chilapa. Esto es lo que a él le gusta. Por eso quiere ser maestro” (Relato del señor Juan Bautista Melchor, abuelo del normalista desaparecido Benjamín Ascencio Bautista) (Petrich, 2014). Esta institución, al igual que la Normal de Warisata en el altiplano boliviano, fundada cinco años después, se creó sobre una perspectiva emancipadora, solidaria, productiva e indígena: “‘Nosotros vamos a ser de esos médicos que van a donde está el pueblo, no al revés, esperar a que el pueblo llegue adonde estamos nosotros’. Esa es, dice, la filosofía de su universidad. Lo mismo que la de las normales rurales: son los maestros campesinos los que van a donde hay necesidad de educación” (Relato de José Alberto Riqueño, estudiante de primer grado, indígena nahua de Cuautenango) (Petrich, 2014).

Durante el siglo XX, la Normal de Ayotzinapa fue la cuna de varios luchadores sociales, guerrilleros, maestros comunistas y dirigentes campesinos con orientación marxista —entre los que cabe destacar a Lucio Cabañas y Genaro Vázquez, líderes de la guerrilla en la montaña de Guerrero en la década de los sesenta y que fueron maestros egresados de esta misma escuela (Miranda, 2014). Actualmente los alumnos de la Normal se organizan por medio de la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM), fundada en 1935.

La situación actual de las Escuelas Normales Rurales en México podría caracterizarse como un extremo abandono por parte del gobierno. Muchas de estas instituciones han desaparecido con el tiempo y otras hoy luchan por sobrevivir.

Todos los años, los alumnos de las escuelas normales rurales salen a exigir a los gobernantes estatales la apertura de convocatorias de nuevo ingreso y la asignación de recursos que les permita seguir operando como instituciones educativas. Sin embargo, cada año la respuesta del Estado es la misma: la represión violenta y el asesinato deliberado. La desaparición de los 43 estudiantes es el hecho más reciente. El 12 de diciembre de 2011 fueron baleados y asesinados dos normalistas, a manos de la policía estatal, cuando realizaban un bloqueo en la Autopista del sol, punto de conexión entre la Ciudad de México y el puerto de Acapulco.

La extrema pobreza que forma parte de la dolorosa realidad de las escuelas rurales, la total indiferencia de ciertos sectores acomodados de la población y la violencia con la que el Estado intenta silenciar los gritos de agonía de los pueblos oprimidos ponen en evidencia la actualidad de una necropolítica que legitima el derecho soberano de dar muerte y de una biopolítica que administra la vida de los que “valen”.

Las comunidades indígenas y de extrema pobreza en México comparten la suerte de las poblaciones africanas que describe Mbembe. Tampoco importa cómo ni dónde nacieron, cuando se trata de aplicar el derecho de matar sobre sus cuerpos, pierden su nombre, su historia y su humanidad. La soberanía que se pone en juego aquí “significa la capacidad de definir quién importa y quién no, quién es ‘desechable’ y quién no lo es” (Mbembe, 2003: 26).¹⁵

La noción de necropolítica y de necropoder son herramientas teóricas que nos permiten dar cuenta de las diversas formas en que las armas son desplegadas a favor del interés de generar la máxima destrucción de seres humanos —y agreguemos también de seres animales y de la vida en general— y de crear lo que Mbembe (2003) llama *death-worlds*. Una nueva y única forma de existencia social en la cual innumerables poblaciones diariamente son sometidas a circunstancias de vida tales que les confieren la condición de existir como muertos vivientes. La necropolítica y el necropoder podrían leerse, quizá, como nuevas formas de crueldad ‘no soberana’ que, en su apatía¹⁶ racional, anulan toda singularidad y toda forma de lazo social.

IV. Conclusiones

México es un país construido sobre la base de la colonización europea. En consecuencia, su territorio es el escenario de una multiplicidad de

¹⁵ “In this case, sovereignty means the capacity to do who matters and who does not, who is *disposable* and who is not” (Traducción propia).

¹⁶ A partir de una lectura personal sobre las obras de Sade, Bataille (2008) define a la crueldad como un estado de apatía absoluta que “consiste en arruinar los afectos “parasitarios” [y en] oponerse a la espontaneidad de cualquier pasión” (p. 178). Es decir, el sujeto apático es quien se ha vuelto insensible, quien ha logrado destruir todo en su interior y quien, sobre todo, se identifica con esa destructividad. En este sentido, “la crueldad no es más que la negación de uno mismo, llevada tan lejos que se transforma en explosión destructora” (Bataille, 2008, p. 178).

realidades, contradictorias en muchos sentidos, que conviven sin excluirse. Tal es así que lógicas de soberanía occidentales pueden coexistir con antiguas instituciones tradicionales —por ejemplo, indígenas— y, sobre todo, con nuevas modalidades de dominación como la biopolítica, el poder disciplinario y la necropolítica.

En México, aún es posible presenciar prácticas de crueldad ejercidas por un Estado que, al mismo tiempo que vela por la defensa y la gestión de la vida de una población, se arroga el derecho de administrar la muerte de los que valen poco o nada.

V. Bibliografía

- Bataille, G. (2008). *El erotismo*. (A. Vicens & M. P. Sarazin, Trad.). México: Fábula Tusquets Editores. (Trabajo originalmente publicado en 1957)
- Bustos, J. (1984). Estructura jurídica y Estado en América Latina. En G. Rusch & O. Kirchheimer (1984), *Pena y estructura social*. (E. García, Trad.). Bogotá: TEMIS. (Trabajo originalmente publicado en 1939)
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. (J. M. Alarcon & C. Peretti, Trad.). Madrid: Trotta. (Trabajo originalmente publicado en 1993)
- . (2000). *Estados del ánimo del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Eisenberg, E. (2015). *Modos clínicos del dolor psíquico*. Buenos Aires: Eudeba.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad*. (H. Pons, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo originalmente publicado en 1997)
- Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar*. (A. Garzón, Trad.). México: Siglo XXI. (Trabajo originalmente publicado en 1975).
- . (2007). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. (U. Guiñazú, Trad.). México: Siglo XXI. (Trabajo originalmente publicado en 1976)
- Freud, S. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. VII, (J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- . (1915). De guerra y muerte. Temas de actualidad. En *Obras completas*

de Sigmund Freud. Vol. XIV, (J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

—. (1920). Más allá del principio de placer. En *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XVIII, (J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

—. (1930). El malestar en la cultura. En *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XXI, (J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

—. (1933). ¿Por qué la guerra?. En *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XXII, (J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

Mbembe, A. (2003). Necropolitics, [archivo PDF] *Public Culture*, 15(1): 11-40. Recuperado de <https://racismandnationalconsciousnessresources.files.wordpress.com/2008/11/achille-mbembe-necropolitics.pdf>

Nietzsche, F. (2013). *La genealogía de la moral*. (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo originalmente publicado en 1887)

46

Senatore, M. (2011). Vida sin crueldad (Jacques Derrida acerca de psicoanálisis e ilustración), [archivo PDF] *Revista Pléyade*, 7: 149-164. Recuperado de http://www.academia.edu/2482678/Vida_sin_crueldad_Jacques_Derrida_acerca_de psicoanálisis_e_ilustración

Villegas, A. (2014). La discusión sobre el animal político. En L. Flores & R. Gómez (Eds.), *Apropiaciones contemporáneas de la filosofía antigua*. México: Afinita Editorial.

VI. Referencias hemerográficas

Aristegui Noticias (2014, Octubre 22). Tlatlaya: Cronología básica, del 30 de junio al 21 de octubre. *Aristegui Noticias*. Recuperado de <http://aristeguinoticias.com/2210/mexico/cronologia-del-caso-tlatlaya-desde-el-30-de-junio-al-21-de-octubre/>

Camacho, F. (2014, Octubre 10). AI califica de “caótica y hostil” la investigación en caso Ayotzinapa. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/10/ai-califica-de-201ccaotica-y-hostil201d-la-investigacion-en-caso-ayotzinapa-2306.html>

Cano, A. (2014, Octubre 2). Aterrado, Julio César Mondragón se echó a correr; al otro día apareció sin rostro. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2014/10/02/politica/011n1pol>

Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI). (2014, Octubre 9). Por ataque a normalistas, crea ERPI "brigada de ajusticiamiento" contra 'Guerreros Unidos'. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/09/llama-erpi-a-crear-brigada-de-ajusticiamiento-contr-responsables-en-caso-ayotzinapa-9913.html>

Gómez, C. (2014, Octubre 2). Exigen activistas en Londres presentación con vida de los normalistas. *La jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/02/activistas-en-londres-se-manifestaron-para-exigir-presentacion-con-vida-de-normalistas-5149.html>

Henríquez, E. (2014, Octubre 6). FNLS exige castigo para responsables de "masacre" de normalistas. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/06/fnls-exige-castigo-para-responsables-de-201cmasacre201d-de-normalistas-113.html>

Martínez, F. (2014, Octubre 3). PGR no ha atraído caso de Ayotzinapa porque "es asunto de ámbito local". *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/03/pgr-no-ha-atraido-caso-de-ayotzinapa-porque-201ces-asunto-de-ambito-local201d-sg-4746.html>

Miranda, B. (2014, Noviembre 16). Las normales de Warisata y Ayotzinapa: puentes. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2014/11/16/sem-boris.html>

Notimex (2014, Octubre 28). Aplica Texas pena de muerte a hijo de inmigrantes mexicanos. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/28/ejecuta-texas-pena-de-muerte-a-hijo-de-inmigrantes-mexicanos-8372.html>

Ocampo, S. (2014, Septiembre 28). Padres de familia inician la búsqueda de 57 desaparecidos. *La Jornada*. Recuperado de <http://>

www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/09/28/buscan-a-55-estudiantes-desaparecidos-tras-balacera-contr-normalistas-de-ayotzinapa-6219.html

Ocampo, S. y Briseño, H. (2014, Septiembre 29). Marchan para exigir presentación de desaparecidos en Iguala. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/09/29/marchan-en-chilpancingo-para-exigir-presentacion-de-50-estudiantes-7264.html>

Ordorika, I. y Gilly, A. (2014, Octubre 6). Ayotzinapa, crimen de Estado. *Aristegui Noticias*. Recuperado de <http://aristeginoticias.com/0610/mexico/ayotzinapa-crimen-de-estado-articulo-de-imanol-ordorika-y-adolfo-gilly/>

Petrich, B. (2014, Octubre 21). El gobierno busca a los normalistas de Ayotzinapa en donde sabe que no están. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2014/10/21/politica/007n1pol>

Poy, L. (2014, Octubre 1). Piden estudiantes de Ayotzinapa esclarecimiento de ataque contra compañeros. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/01/piden-estudiantes-de-ayotzinapa-esclarecimiento-de-ataque-contr-companeros-6585.html>