

# «DIFERENCIA-COMO-COLONIA», GUBERNAMENTALIDAD/BIOPOLÍTICA Y VIVIR BIEN (EN-COMÚN): DERIVACIONES DECOLONIALES DEL PENSAMIENTO DE DERRIDA, FOUCAULT Y LA CRÍTICA POSCOLONIAL<sup>1</sup>

LETICIA KATZER<sup>2</sup>

ORCID ID: [orcid.org/0000-0003-3233-7559](http://orcid.org/0000-0003-3233-7559)

Universidad Nacional de Cuyo-Conicet, Argentina

lkatzer@mendoza-conicet.gob.ar

Recibido: 20 de enero de 2016

Aceptado: 22 de agosto de 2016

## *Resumen:*

En este artículo proponemos en el cruce de y en simpatía con la deconstrucción, el pensamiento de Foucault, la crítica poscolonial, la antropología de la naturaleza y la ecología política pensar los riesgos de individualización epistémica que acechan a las formulaciones más abiertas sobre la subjetividad colonial/moderna. Mostramos una específica lectura de estos corpus teóricos desde un marco antropológico-filosófico e incursionamos en el potencial epistemológico de dicha lectura en la exploración del campo de la etnopolítica. Entendiendo el campo de la etnopolítica como «dominio de saber», este trabajo es un esfuerzo por indagar y analizar las formulaciones epistemológicas y jurídico-administrativas revisando críticamente sus supuestos y analizando sus efectos sobre las formas de comunalización de la vida-en-común.

*Palabras clave:* Etnopolítica, vida en común, deconstrucción, biopolítica, crítica poscolonial.

## “Difference-as-a-colony”, governmentality/biopolíticas and Good living (jointly): decolonial ramifications of Derrida, Foucault’s thinking and postcolonial criticism

### *Abstract:*

This paper puts forward —at the crossroads and in line with deconstruction, Foucault’s thinking, post-colonial criticism, the anthropology of nature and political ecology— in order to think about the risks of epistemic individuation stalking more open formulations

<sup>1</sup> En este artículo se presentan resultados de la investigación teórica llevada a cabo en el marco del plan de trabajo anual de Conicet, la cual articula como campos de reflexión la etnografía y la filosofía deconstructiva, foucaultiana y poscolonial.

<sup>2</sup> Licenciada en Antropología, doctora en Ciencias Naturales por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata Área Antropología, investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).



Paris - 2016  
*Johanna Orduz*

on modern/colonial subjectivity. We show a specific reading of those theoretical corpora within an anthropological-philosophical framework, and make inroads in the epistemological potential of this reading in exploring the field of ethnopolitics understood as a “domain of knowledge”. Therefore this work is an effort to inquire into and analyse epistemologic and juridical-administrative formulations, through a critical review to their assumptions, and analysing their effects on commonalization forms of life-in-common.  
*Key words:* Ethnopolitics, Life in Common, deconstruction, biopolitics, postcolonial critique.

### **«Diferença-como-Colônia», governamentalidade/biopolítica e Viver bem (em comum): derivações descoloniais do pensamento de Derrida, Foucault e a crítica pós-colonial**

*Resumo:*

O presente trabalho esforça-se por indagar e analisar as formulações epistemológicas e jurídico-administrativas, revisando criticamente seus pressupostos e os efeitos das formas de comunalização da vida-em-comum. Com esse fim, propomos, partindo do cruzamento e da simpatia acerca da desconstrução, do pensamento de Foucault, da crítica pós-colonial, da antropologia da natureza e da ecologia política, pensar nos riscos da individualização epistêmica que ameaçam as formulações mais abertas sobre as subjetividades colonial/moderna. Demonstra-se uma leitura específica desses corpos teóricos a partir de um quadro antropológico-filosófico. Incursiona-se no potencial epistemológico dessa leitura na exploração do campo da etnopolítica, entendido como um «domínio do saber».  
*Palavras-chave:* Etnopolítica, vida em comum, desconstrução, biopolítica, crítica pós-colonial.

### **Presentación**

Desde *De la Grammatologie* (1967) de Jacques Derrida y de lo que hoy conocemos como «crítica poscolonial» sabemos que la modernidad produjo una subjetividad colonial que objetivó al «otro» no-occidental de manera logocéntrica y etnocéntrica, de acuerdo a patrones epistémicos y supuestos metafísicos bien específicos. Esto en el campo de los estudios etnológicos y en el de las configuraciones etno-políticas ha tenido sus expresiones particulares. Puesto que las formas de organización/objetivación de la vida-en-común étnica, su legitimación y el grado de visibilización se hallan condicionados tanto por los marcos jurídico-administrativos como por las teorías y campos de saber que los describen, creemos que la revisión crítica debe apuntar al propio campo de saber académico, fundamentalmente al campo de las teorías de la cultura, la diversidad y la comunidad.

La multiplicación de corporalizaciones públicas de indígenas en «comunidades», asimilado con frecuencia a «etnogenesis» o «reetnización», es un proceso que en las últimas dos décadas ha tomado central interés y preocupación en Argentina

y en Latinoamérica (Bartolome, 1987; 2006; Cusicanqui, 1990; Radovich y Balazote, 1992; Tamagno, 1997; Pacheco de Oliveira, 1999; 2006; Barabas, 2003; Restrepo, 2004; Briones, 2005; Boccara, 2007; Escolar, 2007; Katzer, 2008). En la teoría etnológica y política contemporánea, la conceptualización de las acciones de adscriptos étnicos en términos de acciones orientadas por intereses constituye el núcleo conceptual de la definición de lo político. *Comunalizaciones, movimientos culturales, democracia plural radical, reivindicaciones de derechos colectivos diferenciados*, son todas ellas nociones que refieren a acciones colectivas sobre la base de *ethos comunes* en el ámbito de la esfera pública. La interpretación de tales expresiones como formas institucionalizadas y públicas de acción colectiva se funda en un concepto de vida política como «acción colectiva pública» en torno a una idea de «bien común» y a una definición de lo «común» como propiedad de un sujeto colectivo (Brow, J. (1990) Mouffe, Ch. (1999[1993]) Will Kymlicka (1996 [1995]) Touraine, A. (1997 [1996])).

Una línea que nuclea a antropólogos brasileros y mexicanos (Cardoso de Oliveira, R. 1996; Pacheco de Oliveira, J. 2006; Bartolomé, M. 2006, 2009) ha planteado la existencia de «comunidades étnicas» vistas a la vez como «grupos de interés», reflexionando sobre las actuales condiciones interculturales de los estados nacionales desde la recuperación y articulación de los postulados de Apel (1990) y Kymlicka (1996 [1995]) acerca de la «comunidad de comunicación» y la «ciudadanía diferenciada». Así han llamado a la construcción de una «comunidad de argumentación intercultural» entendida como acuerdos o consensos intersubjetivos, mediante los cuales se supone es construido el conocimiento etnográfico y donde se piensa que cada sujeto tiene una moralidad, eticidad, y propio modelo de desenvolvimiento con un potencial de «autonomía» y «autogestión».

Con diferentes líneas de exploración y perspectiva, en algunos casos asociados a los estudios de gubernamentalidad y biopolítica<sup>3</sup> (Souza Lima (1995), Amselle &

<sup>3</sup> Tal como señala Roberto Esposito en *Bios*, el término «biopolítica» es acuñado por el sueco Rudolph Kjellen en 1920 a quien también se debe la acuñación de la palabra «geopolítica» (1916) (Esposito, 2011 [2004], p. 27-28).

B'okolo (1999), Rose (1996), Ferguson & Gupta (2002) Fassin (2004), Rabinow & Rose (2006), Heller (1994), Heller & Puntischer (1996), Castro Gomez (2005) Boccara (2007), Werry (2008),

Restrepo (2004, 2013) Katzer (2009, 2012); en otros al marco de la «Antropología de la naturaleza» y la «ecología política» (Levi-Strauss, 1962; Guattari (1980), Latour, 2007 [1991]); Escobar, 1999, 2010; Descola, 2005; Cajigas, 2007) y la filosofía del «Buen vivir-Vivir bien» (Medina, 2001, Gudynas, 2011) el motivo «vida» circula asiduamente dando por supuesto, naturalizado y poco interrogado su carácter de espacialidad presente, objetivada, y objetivable, como su cualidad de bio-lógica. Porque más allá de los matices teóricos, si de algo se trata la teorización sobre la diversidad étnica/cultural es de la «diferenciación» de lo viviente, de su

comunalización. Entonces: ¿qué noción de «vida en común», comunidad y diferencia/diversidad arrastran estas teorías? ¿en qué axiomas o síntomas filosóficos se sostienen y dan fundamento a los modos-de-vida-en-común contemporáneos? ¿cuáles son sus implicancias epistemológicas y políticas? Estimamos destacable que la emergencia de estos procesos y teorizaciones reinstala el problema político-teórico de la comunidad, el cual evoca ser leído bajo nuevos léxicos y semánticas, por fuera de la lógica de la oposiciones tradicionales liberal-comunitaria, individuo-comunidad, propio y común.

Muchos creen ver en estas «presencias comunitarias» la «realización» de un nuevo modelo de subjetividad, de una ruptura con las ideas filosóficas del sujeto moderno, el arribo a la desuniversalización de las «formas coloniales del saber-ser-poder» y de las formas coloniales de producción de la naturaleza y la vida, y de la progresiva corporalización de modelos llamados «alternativos» de naturaleza y vida. Nuestro análisis va en otro sentido en dos aspectos centrales: 1) Estas presencias cuando se configuran como moradas amuralladas, como hogar, como lo más propio de sí, y se ligan a figuras representacionales, reinscriben el modelo de subjetividad colonial/moderno- el modelo del «ser-con» en el terreno de la etnicidad; 2) Hay muchas ausencias en estas presencias, hay algo que se escapa en esta subjetividad, que no se representa y que puede ser reconocido en otro modelo de subjetividad (del «ser-entre») como es el pensamiento nómada (Katzer, 2015). Con diversos nombres, tales como «modernidad tardía» (Touraine) «pluralismo radical» (Mouffe) «modernidad alternativa» (Escobar), con miradas de una radicalización y reconfiguración de la modernidad, la modernidad como «lógica» del «logos», de la «propiedad» y de la «presencia» no termina de desarmarse. Nuestra tesis es que tanto en las configuraciones de saber (teoría cultural, del pluralismo cultural y teorías de la comunidad) como en las formas jurídico-políticas, el léxico, el horizonte semántico y los axiomas resultan ser contiguos. El modelo de subjetividad étnica expresa y se vertebra en los marcos de la subjetividad moderna, de la lógica moderna y ésta se trama en el axioma gubernamental, biopolítico inmunitario y personal (Katzer 2009, 2014, 2015). En la configuración contemporánea de la etnicidad, tanto en el ámbito de la producción de saber etnológica/etnográfica como en la institucionalización, las «diferencias étnicas» -en tanto objetos etnográficos-y en tanto objetos jurídico-administrativos- («comunidades indígenas») constituyen dispositivos disciplinarios y biopolíticos puesto que canalizan y articulan en su funcionamiento y en su interrogación analítica, el control de aptitudes, fuerzas, capacidades, utilidad docilidad por un lado y procesos de regulación por otro. En este sentido, al reflexionar sobre las relaciones entre vida, sujeto y gobierno en el campo de la etnicidad, necesariamente debemos remontarnos a la revisión de la subjetividad moderna puesto que es de acuerdo a sus patrones el modo en que la vida étnica (o devenir étnico, en términos de Deleuze y Guattari (1980)) se interroga y se construye como objeto de saber y de poder.

Lejos de desestimar el proyecto que propuso estudiar las alternativas a la globalización neoliberal y al capitalismo global planteadas por los movimientos sociales/culturales/étnicos y por las organizaciones no gubernamentales en su lucha contra la exclusión y la discriminación en diferentes campos sociales y en diferentes países (Souza Santos, 2006), no implica dejar de reconocer que constituyen sólo una de las expresiones de todo el universo múltiple, y de advertir sobre el riesgo de universalizar y capturar otras multiplicidades bajo el manto de «subalterno», «otro», «alternativo», «paradigma otro», «dinámica del subalterno», «autogobierno», «autogestión» «diferenciación cultural y espiritual interna». A esta cuestionada «monocultura del saber» se le inscribe una «monocultura del otro», un monoculturalismo del otro que sigue siendo una monocultura del saber, un monoculturalismo. Los movimientos étnicos, vehiculizan una forma de saber y de poder, una forma de clasificación social, que ancla en las formas-jurídicas modernas, por un lado; y por otro, asume, en su presencia, la representatividad, la soberanía del «otro», una monocultura del otro.

Nuestra lectura es que ciertos liderazgos del pluralismo producen nuevas formas de colonialismo interno, promueven lo que en adelante denominaremos la *diferencia-como-colonia* con nuevas figuras, más allá de las geopolíticas del conocimiento occidente-no occidente. La colonialidad no se enmarca sólo en el ámbito de los dominios geopolíticos macro del sistema-mundo, occidente/no-occidente, también se ramifica a escala micro, y en perspectiva local, latinoamericana en universos aparentemente no eurocentrados y «alternativos». La corporalización en «comunidades indígenas» es un movimiento generado desde la diferencia-como-colonia, y los supuestos epistémicos en los que se basa producen «diferenciaciones» desde una lógica colonial. Lo mismo ocurre con las operaciones y mecánicas que se inscriben en el rótulo de «biodiversidad» (Cajigas, 2007; Escobar, 2010) o de «colectivos naturalezas-culturas» (Latour, 2007 [1991]) los cuales implican, en el modo en que aparecen definidas, la localización/individualización de universos «socio-naturales» que sutura, ocluye formas de subjetivación de lo viviente al tiempo que excluye otras.

En esta línea de indagación problematizamos no tanto la relación etnia/clase social dentro de un sistema binario, como vemos en Bartolomé, L (1976) Bartolomé, 1987; Cardoso de Oliveira, 1992, Tamagno, 1997, Pacheco de Oliveira, 1999; Barabas, 2003) sino etnia y colonialidad, dominio étnico y colonialidad, es decir, los modos en que el colonialismo opera dentro del dominio de la etnicidad, en el sentido de las lógicas y mecanismos de dominación en el ámbito de la subjetivación étnica, de la institucionalización de fronteras étnicas, que complejizan aún más y exceden las articulaciones entre etnicidad y clase social. Porque la razón gubernamental -que es una razón económica- dentro de la cual se anexa el componente étnico como «objeto

político» y se estructuran las comunalizaciones étnicas, constituye una forma administrativa del colonialismo, una configuración específica de él. La razón gubernamental/biopolítica es una forma de razón colonial. En este marco nos preguntamos: ¿qué formas de relación entre vida, etnicidad y comunidad/sujeto ha forjado la modernidad/colonialidad? ¿cuáles son sus efectos de poder más inmediatos? ¿qué nuevas posibilidades de vida, campos de acción posibles instalan respecto a las poblaciones indígenas, los diversificados flujos culturales, redes sociales, nacionales, internacionales, públicos y privados, que involucran nuevos recursos, status, roles, normativas e instituciones? Pero fundamentalmente ¿qué trazos epistémicos están contenidos en estas redes y circuitos sociales que se van constituyendo e institucionalizando, y cuáles son sus alcances y límites? ¿es que la etnicidad expresa un contenido identificable, único, rigurosamente dominable? ¿es seguro que a dicho ámbito corresponda un referente de pertenencia describable como una totalidad? En los intersticios de estas preguntas, líneas teóricas aparentemente alejadas entre sí por sus locus geopolíticos diferenciados han ido presentando planteos y reflexiones epistemológicas buscando romper con la perspectiva antropocéntrica tradicional (tanto respecto a los saberes producidos –sus positividad– como a los marcos lógicos y metafísicos sobre los cuales éstos se producen) en el marco de una crítica de la modernidad y de una propuesta diferente a la de ésta dentro de una perspectiva «animal» y no antropocéntrica de la vida humana y de la «naturaleza», como es la deconstrucción, el programa foucaultiano, la «ecosofía» de Guattari, la crítica (pos-de)colonial y la antropología de la naturaleza/ecología política en la línea francesa y latinoamericana. Estos corpus han planteado cuestiones fundamentales que pueden traducirse al análisis del campo de la etnopolítica. En nuestra lectura, consideramos que la articulación de estos léxicos y horizontes semánticos (como su arquitectura (pos) estructuralista) brinda un terreno fértil de análisis para una propuesta epistemológica que complejiza los ángulos de registros y reflexiones. En este sentido, «entre» los bordes del estructuralismo, el posestructuralismo y la crítica latinoamericana rastreamos motivos de los siguientes espacios teóricos: 1) la espectropoética/filológica y el pensamiento biopolítico/animal derridiano; 2) la hermenéutica genealógica y la crítica biopolítica, de la gubernamentalidad y de la subjetividad de Foucault; 3) el «pensamiento de la comunidad» (en la línea francesa e italiana); 4) la crítica poscolonial/decolonial y 5) la antropología de la naturaleza y ecología política. Así, en el marco de lo que denominamos una «antropología de la biopolítica», este artículo tiene un doble propósito: 1) presentar una lectura específica de los corpus teóricos señalados, desde una matriz transdisciplinar antropológica-filosófica; 2) incursionar en el potencial epistemológico que tiene esta lectura en la exploración del ámbito de la etnopolítica

## Deconstrucción, estudios de gubernamentalidad y teoría poscolonial en las investigaciones contemporáneas de la etnicidad

Si bien en los últimos años la circulación de motivos derridianos y foucaultianos en el ámbito de las ciencias sociales y en investigaciones empíricas es notable, también es notable la ligereza con que son «usados» en términos de «caja de herramientas». La terminología de Foucault se traduce a fórmulas o esquemas generales, un simple «greffe», como señaló Fassin (2004). Y el programa derridiano, se convierte en un simple textualismo construido sobre la base de lecturas de su producción de los años 70 las cuales al mismo tiempo asimilan y reducen la «deconstrucción» a simple crítica o cuestionamiento, método o análisis del discurso, las más de las veces sin las referencias correspondientes.

En los estudios contemporáneos de la etnicidad las posiciones desconstruccionistas han constituido una piedra angular de la teoría postcolonial ya que ésta problematiza las articulaciones de la metafísica occidental con el proyecto colonial europeo (Restrepo, 2004, p. 101), la penetración del logocentrismo y la metafísica occidental en la alterización de lo no-europeo, en la forma de su individualización y ontologización. La asociación analítica entre la deconstrucción y la crítica del colonialismo, se remonta a lo que fuera llamado los estudios subalternos y poscoloniales (en las referencias principales de Spivak, Said y Bhabha y a lo que se denominó como *Writing culture* (Clifford y Marcus, 1986). Estos trabajos recogieron la producción de Derrida de los años 70 dentro de su crítica logocéntrica, la producción de la diferencia y la escritura sobre el «otro» en el marco del colonialismo. Es decir, se focalizaron en el aspecto textual de la «producción de la alteridad» que es lo que ha dominado en la academia norteamericana. Así, la incorporación de los planteos de Derrida como pensador de lo político, de la política de los espectros y la crítica biopolítica, de los desarrollos sobre la animalidad donde puntualiza la deconstrucción como experiencia y política de relación (la producción entre los años 90 y el 2004) es prácticamente nulo.

Si bien dentro de la llamada crítica decolonial hay numerosas referencias a Derrida, no se hallan profundamente analizadas ni debidamente referenciadas. Las deudas de la crítica poscolonial con Derrida y el postestructuralismo están muy naturalizadas y escasamente exploradas. Hay lecturas que lo alejan de la crítica epistemológica del colonialismo. Más aún, existe un naturalizado supuesto y prejuicio de una supuesta resistencia del autor a pensar sobre el colonialismo, o de simple textualismo. Por lo contrario, *L'autre cap* (1991) y *Le monoliguisme de l'otro* (1996) son obras que materializan explícitamente una crítica metafísica y epistemológica del colonialismo.

La incorporación de planteos derridianos en un sentido político como epicentro analítico dentro de la Antropología cultural y de los estudios étnicos tampoco tiene demasiado desarrollo. Dentro de los estudios étnicos, se encuentran en su



mayoría en los estudios asiáticos y religiosos (Macleod, Catriona & Durrheim, Kevin, 2002; Mandair, 2004; Korf, 2006; Nayak, 2006; Morris, 2007; Kuei-fen, 2009; Bell, 2010; Astore, 2012; Monticell, 2012; Werryn, 2008; Siegumfeldt, 2013; Watson, 2014).

En la lectura que hemos realizado de distintos trabajos antropológicos de matriz deconstructiva (Clifford y Marcus, 1986; Trouillot, 1993, 2003; Siegel, 1997; Sanchez, 2001, Asad, 2003; Spiers, 2008) como así también de lo reseñado en Morris (2007) es de notar que los motivos derridianos son periféricos al núcleo analítico a la vez que recortados mucho más al Derrida de la crítica literaria y mucho menos al Derrida político y de la animalidad. Recuperan la producción de Derrida de manera fragmentada, toman elementos muy puntuales, y vinculados a lenguaje, la escritura y su noción de «*différance*». Los materiales de investigación son en gran parte literarios, o se trata de lecturas teóricas y comentarios de autores. En el universo de la antropología refieren en gran parte a la escisión entre Derrida y Levi-Strauss, no dialogan con la crítica poscolonial, y la lectura de Derrida se sesga a la crítica de la escritura y del lenguaje.

La crítica biopolítica de Foucault en el campo de las investigaciones empíricas ha aportado un terreno fértil de discusión. Así, Heller (1994) ha señalado que en el contexto de las movilizaciones contemporáneas, la preponderancia del «*etnicismo*» (además del sexo y la raza) y su abordaje asociado a la crítica biopolítica, resulta que canaliza conceptos y movimientos que se centran sobre la diferencia como categoría principal de la política. Se trata, en nuestra lectura, de la producción de la diferencia y de la diferenciación de lo viviente. El punto de análisis es entonces la producción de la diferencia étnica en el campo de la producción teórica y de las formas de institucionalización jurídico-política. Las políticas de la etnia, como las del sexo y de la raza, expresan la producción de cuerpos biopolíticos, y en ella, el ejercicio de poder soberano. En esta línea de análisis, y tal como lo ha desplegado Fassin (2004) el aporte de la biopolítica a la comprensión de las sociedades contemporáneas se da en tres niveles. Primero, genealógico, por cuanto muestra como la vida ha devenido una apuesta central tanto en las políticas como en la definición de la misma política, en el sentido de que los vivientes ocupan un lugar cada vez más central en la acción pública. Foucault introduce el término en el año 76 para dar cuenta de la genealogía del orden político occidental, de la genealogía de la gubernamentalidad, de la modernidad; del pasaje del régimen de soberanía a un régimen de biopoder tendiente a la producción de la vida. Segundo, fenomenológico, por cuanto permite reunir dominios generalmente separados por los recortes administrativos y disciplinarios y realizar nuevas cartografías de la actividad humana, donde la ciencia, el trabajo, la salud pública y las decisiones e intervenciones en materia de gestión de cuerpos individuales y colectivos van juntos. Y un tercer nivel crítico, puesto que la biopolítica llama a una interrogación sobre la definición económica

del comportamiento. En tal sentido, es pertinente hablar de biopolítica sin esencializarla, en plural y en reconocimiento de sus reconfiguraciones históricas. Las biopolíticas proponen así una exigencia teórica para pensar la condición humana y particularmente los sistemas de normas y los juegos de significación que coloca en escena el gobierno de los seres humanos.

En el campo de las investigaciones sociales los recortes son de lo más variados. Dentro de de la iniciativa de articular analíticamente gubernamentalidad, colonialidad y etnicidad encontramos los trabajos de Pels (1997), Amselle & B'okolo (1999) Restrepo (2004, 2008) y Castro-Gómez (2005). Se ha analizado de manera microfísica la penetración de la lógica de la gubernamentalidad en el ámbito del sistema colonial (Castro-Gómez, 2005) y republicano (Souza Lima, 1995) a la vez que en el mundo contemporáneo (Restrepo, 2004, Boccara 2007, Katzer, 2009).

Respecto a las investigaciones sobre etnicidad contemporánea, se focalizan en las cuestiones genéticas, y/o el problema de la relación etnia/gubernamentalidad con más o menos desarrollo etnográfico en sus derivaciones microfísicas, según los casos. Rabinow y Rose (2006) vinculan el biopoder con la formación de colectividades biosociales – entre las que, sostienen, la categoría de etnicidad es un término- bajo la combinación de tres elementos que identifican con el biopoder: discursos de verdad, estrategias de intervención sobre la vida colectiva y modos de subjetivación, en términos de «comunidades biosociales» (biosociality). Werry (2008) habla de una «biopoética del gobierno», dentro del campo de los estudios étnicos de turismo y gubernamentalidad. Se presentan estudios sobre mecanismos gubernamentales de capitalización de la praxis indígena en contexto etnográfico (toda la microfísica de la etnogubernamentalidad) (Boccara, 2007; Katzer, 2009, 2012) y se analiza el mestizaje como dispositivo biopolítico (Katzer, 2009b). Schwartz-Marín y Restrepo (2013), complejizan la noción de «biocolonialidad del poder» de Cajigas (2007), entendiendo que la biopolítica opera a través de una matriz colonial de poder y para dar cuenta de la producción científica y estatal de «identidades genéticas/singularidades genéticas» (como son las afroindígenas colombianas) que se suponen necesitadas de preservación/conservación de la expropiación capitalista o libre circulación del biocapital, categoría asociada a la biomedicina y la constitución y manipulación de bases genéticas (Rose, 2006, Sunder Rajan, 2006). Dichas dinámicas han sido descritas como expresión de una llamada «gubernamentalidad transnacional» - en referencia formas de poder asociadas a aparatos gubernamentales globales (Ferguson y Gupta, 2002) e identificadas como biopolítica de las democracias liberales avanzadas, como la reestructuración de las formas de conducir la conducta propia de la gubernamentalidad neoliberal conforme a la biomedicina, la cual, al manipula elementos genéticos reintegrándolos en nuevos cuerpos, introducen nuevas formas de subjetivación (Rose, 1996, 2006). En estas lecturas es de notar la preeminencia que toma la genética y la dimensión genética-somática en las investigaciones empíricas sobre biopolítica y biocapital.

Nuestra lectura teórica e investigación empírica recoge interpretaciones de Agambem, Esposito, Derrida, y recupera la iniciativa de articular analíticamente gubernamentalidad, colonialidad y etnicidad. En primer lugar, no se halla centrado en el análisis y regulación genética, sino en la mecánica regulatoria jurídico-política de la vida-en-común étnica, el «gobierno de los modos de vida» como señaló Rose (2006), no en el sentido de la regulación genética sino de la regulación social, a través de instituciones, procedimientos, análisis y cálculos que tienen como fin inmunizar y maximizar la vida, en tanto cuerpo biológico y en tanto cuerpo político, en tanto colectivos o singularidades biosociales. Así, más que hablar de «colectividades» o «comunidades biosociales», se entiende aquí que la formación de una colectividad ya implica la penetración biopolítica y procesos de subjetivación de la vida-en-común, de una específica manera de conducirla, de regular y maximizar orientaciones, capacidades y potencialidades, sobre lo que se quiere que sea en función de patrones específicos. Porque Bios ya es política, ya se jerarquiza/diferenciación colectiva de Zoe. Por ello mismo, «biopolítica» -en el sentido que le dio Foucault- es una forma de zoopolítica, la moderna. Tercero, se desprende otro abordaje del biocapital, entendiéndolo como acervo de fuerza productiva, como conversión/individualización de la vida-en-común en propiedad de un sujeto. En este sentido la «bicolonialidad» o «biosociality» no es leída en términos de patrones genéticos-somáticos sino en términos de patrones de subjetivación, de regulación y maximización de la vida, orientados a la rentabilidad política y económica. La política sobre la vida no se vincula sólo a lo genético sino centralmente a la regulación de las formas de sociabilidad. Más que de la formación de colectividades biosociales, se trata de la colectivización/comunalización, o dicho de otro modo, de la individualización biosocial de la vida-en-común, porque decir «comunidades biosociales» es una tautología. Cuarto, la gubernamentalidad nunca estuvo cerrada a la forma de gobierno del Estado, más bien, retomando la sugerencia de Restrepo (2004, p. 292), su rearticulación a aparatos globales no implica el borramiento de las formas de poder ancladas en el Estado-Nación. Por último, dada esta distinción entre colectivo y vida en común, el análisis inscribe los registros de desubjetivación. Se entiende aquí entonces que la penetración de la gubernamentalidad en la esfera étnica implica una manera específica de conducirse la vida-en-común étnica, que hace carne, se materializa como «disciplina» en la figura soberana de «comunidad indígena»<sup>4</sup>. Finalmente, invertimos la mutua correspondencia entre biopolítica y matriz de poder colonial: la matriz colonial moderna/capitalista de poder opera a través de la biopolítica; ésta hace su especificidad, en relación a otras matrices coloniales.

<sup>4</sup> «Comunidad indígena» es la figura jurídico-política de Argentina, donde se sitúa nuestro trabajo etnográfico. Es el término que utilizamos a lo largo de todo el trabajo con ese mismo sentido.

En este sentido, nuestro trabajo es una crítica de la modernidad, en el ámbito de la subjetivación étnica, de la constitución del sujeto étnico, tanto en sus mecanismos de poder, de saber y de subjetivación.

### **La deconstrucción como crítica del colonialismo: pensamiento nómada/ animal y poética de los espectros**

Interpretamos a Derrida como un pensador de la política, explorando su obra desde su propuesta espectropoética, de pensamiento de la huella. Si bien la figura del espectro atraviesa toda su producción, nos focalizamos en la producción de los últimos quince años, que es donde la espectropoética se despliega y viene asociada a la cuestión de la hospitalidad, la inmunidad, la animalidad, la soberanía y la crítica biopolítica; donde puntualiza la deconstrucción como experiencia y política de relación. Nos centramos en la lectura de la deconstrucción en tanto crítica metafísica y epistemológica del colonialismo.

Entre las interpretaciones de Derrida que se focalizan en la espectrología y los desarrollos sobre la animalidad y la comunidad se encuentran los trabajos de De Peretti, 2008, 2013 [2008]; Cragolini, 2008, Hillis Miller, 2007; Negri, (2008 [1999]); Sprinker, (2008 [1999]) y los que vinculan la deconstrucción con la crítica epistemológica del colonialismo (crítica poscolonial), se encuentran los trabajos de Cixous, 1975, Spivak, 1999; Young, 2009 [2001], Wise, 2002; Gosh, 2004, Mandair, 2004; Carroll, 2006; Chow, 2008; Scott, 2012; Watson, 2014), coincidiendo en buena parte con intérpretes de origen no occidental (argelino) y que por tanto, imprimen en su análisis la experiencia colonial. En esta línea recuperamos la noción de «espectrología poscolonial» (Goch, 2004) que refiere a los efectos fantasmáticos de la violencia colonial y a la invisibilidad de las prácticas subalternas como así también la lectura del colonialismo como proceso político de construcciones fantasmáticas (Chow, 2008). Es de notarse que en su mayoría, los soportes de análisis de las interpretaciones de Derrida son literarios, y éstas se canalizan desde la narrativa, la cuestión de la lengua y el lenguaje.

Las interpretaciones de Derrida que recogen sus desarrollos sobre la animalidad y la biopolítica apuntan a repensar la diferencia y la polarización ontológica entre lo animal y lo humano, revisando la jerarquización que la anima como así también el antropocentrismo al que se somete la historia de la subjetividad (Cixous, 2006; Segarra, 2006; De Peretti, 2008, 2013 [2008]; Toadvine, 2010; Slater, 2012). Sherryl Vint (2010) -que articula estos planteos con la semántica de Foucault, Agamben y Esposito- agrega a la discusión la cuestión de cómo los animales y humanos son configurados desde el modelo biopolítico, que es el que designa los modos de vida. Con todo, es de notar el foco que se pone en cuestionar la jerarquización de lo humano frente a lo animal, buscando demostrar características en lo animal que se piensan monopolio de lo humano. Nuestra línea

de problematización recupera tal análisis pero va más en el sentido inverso, en el sentido de reinscribir la animalidad en lo humano, valorar, ponderar jerarquizar lo animal en la constitución de lo humano, que por definición de lo humano, de la subjetividad, le fue negado, expropiado por la «norma». Es decir, apuntamos a problematizar cómo en la definición de la subjetividad, de la humanidad, se excluye la animalidad, y a proponer una perspectiva animal y no antropocéntrica de la vida humana.

La deconstrucción no es cualquier crítica ni mero cuestionamiento; la deconstrucción no es un método de análisis textual (no refiere solo a la tarea interpretativa ni su material es sólo texto); la deconstrucción, como programa epistemológico y metafísico, tiene una historicidad y múltiples formas de expresión (gramatología, diseminación, espectrología, filolítica, pensamiento animal). La deconstrucción como modo de estar en el pensamiento es una forma específica de genealogía (la filolítica); es experiencia, experiencia de destrucción-de presupuestos, instituciones; es política, una política de amistad basada no en la asimilación, la apropiación de la alteridad, del sentido, de los otros, sino basada en la desapropiación, en una dinámica que no localiza, individualiza, asimila sino que mantiene al otro como otro, distante, lejano, asediante, inapropiable en una relación espectral. Si es que es una crítica se delinea como crítica del fantasma. Como señala Mónica Cragolini, para Derrida en «Dispersión de voces» la deconstrucción no es solo separar, desligar, sino también una manera de estar juntos. Es decir, es cierta manera de vida-en común. Esta afirmatividad que supone a la vez un arquitectura (la deconstrucción es un término que proviene de la arquitectura) implica la desarticulación de ciertos cimientos a pero también un mantener ensamblado lo que se construye. Por ello no es una arquitectura de la nada, de la pura ausencia y de la negatividad, como han supuesto ciertos críticos. Y es que no es posible ninguna construcción, producción, creación sin destrucción. En esta idea, a la que con frecuencia se refiere como deudas con Nietzsche, Freud y Heidegger, hay una deuda de la deconstrucción no reconocida, silenciada, no mencionada que es la deuda con la tesis de Sabina Spielrein «La destrucción como causa del nacimiento» (1912)<sup>5</sup>, tesis mencionada a nota al pie por Freud en *Más allá del principio del placer* y que el mismo Derrida desconoce, haciendo referencia en *La Carte Postale* (1980) sólo a la nota hecha por Freud.

En esta oportunidad presentamos la deconstrucción en torno a cuatro motivos

<sup>5</sup> El original: Sabine Spielrein, 1912. Die Destruktion als Ursachedes Werdens, *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*. 4: 465-503. Hay escritos compilados y traducidos en Aldo Carotenuto (1984 [1980]) *Una secreta Simetría*. Sabina Spielrein entre Freud y Jung. Barcelona: Gedisa. Traducción por Ramón Alcalde.

fundamentales: espectro y filolítica, (desplegados con mayor énfasis en la producción de los años 90, entre cuyos trabajos podemos citar *Spectres de Marx* (1993) *Politiques de l'amitie*. (1994), *Résistances de la psychanalize* (1996) y

*Le monolinguisme de l'autre* (1996) e inmunidad y animalidad (desplegados con

mayor énfasis en la producción de 1999-2003, entre cuyos trabajos podemos citar *L'animal que donc je suis* (1999), *De quoi demain... Dialogue (con Roudinesco)* (2001), *Séminaire La bête et le souverain* (2001-2003), «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» (2003).

La distinción entre fantasma y espectro no ha sido trabajada en los textos de lectura derridiana. Nosotros consideramos que existe una distinción crucial (Katzer y De Oto, 2013). Con «fantasma» (más ligado a «fantasía», a ideología) Derrida se refiere a fenomenalización, a monogenealogía y a soberanía. Fantasma porque la creencia, la ilusión de la «identidad» (en la forma de la nacionalidad, la ciudadanía, la etnicidad, la lengua) como una propiedad «disponible» para ser apropiada por un sujeto, el «origen» como su fundamento, y la representación como su unificación/consumación, son construcciones ideológicas. Fantasma envía a clausura por filiación y por trascendencia representativa, en una categoría, término, concepto y cuerpo individual. Ahora bien, en el plano vivencial/experiencial Derrida refiere a la superposición de pertenencias, de universos referenciales que nunca son apropiados de manera absoluta en tres universos distintos, étnico, religioso y el de la ciudadanía. En el marco de un relato autobiográfico, de su experiencia como argelino franco-maghebí, *Le monolinguisme de l'outre* (1996) nos habla de la experiencia de no-pertenencia a los «conjuntos» que se imponen como los «disponibles» para ser «apropiados» en el marco de la ciudadanía y lengua francesa<sup>6</sup> como así también de las «marcas» que dejan esas mismas exclusiones. Así franco-maghebí constituye una figura aporética de pertenencia sin pertenencia, un trastorno de la identidad; una figura asediada por múltiples huellas (lo que

<sup>6</sup> Derrida cuenta como a lo largo de su vida fue expropiado/privado de la ciudadanía francesa en dos oportunidades.

Derrida llamó *différance*) de referencias variadas: ser francés y no serlo, tener la ciudadanía francesa y no tenerla,

hablar el francés y no poseerlo como «lengua propia», ser maghebí sin poder serlo, es decir, lo que aconteció y lo que no aconteció. En este sentido, la figura del espectro refiere no al ámbito de lo ficcional, ideológico sino al de la experiencia, a la vivencia de la des-apropiación y la huella. Allí donde se reconoce la des-apropiación, se hace necesario, dice Derrida, «identificar para combatirlos, fantasmas, movimientos, «ideologías», «fetichizaciones» y simbo-lógicas de la apropiación», posibilitando su abordaje político en tanto fenómenos históricos de la apropiación (1996, p. 121). Porque los fenómenos de colonización/apropiación/asimilación se sustentan, reproducen y legitiman en la semántica metafísica y en el derecho de la propiedad/pureza/presencia (ídem). Derrida habla, de los apelativos fantasmales y de los efectos y derivaciones espectrales de la experiencia colonial en el marco de la ciudadanía, de la referencia étnica y de la referencia religiosa. Lo espectral de la subjetividad, refiere a la huella, a lo que no clausura en representación y en la forma de una relación que se arma no desde la forma de colonia, desde la asimilación y auto-clausura de sí, sino desde la desligazón y

la exteriorización: el otro en mí como huella y no como objeto fagocitable. No remite a la ausencia como modificación de la presencia, o como verdad velada a develarse, como sentido oculto a interpretarse o descifrarse, o como contenido inconsciente-reprimido a ser descubierto, sino a la ausencia radical; remite a la posibilidad estructural de ser irreductiblemente y más allá de la presencia de los referentes, los contextos y los sujetos. Habla de lo que no sucedió, de lo que no aconteció, de lo que no pudo ser y de aquello que aconteció y dejó su marca. Es lo que llama «resto», la marca espectral de lo que aconteció y de lo que no aconteció. La espectralidad como espacialidad epistémica reconoce como constitutiva de la subjetividad una referencia al otro que es radical, anárquica, abierta y asediante. El espectro no habita, no reside, no ocupa, no localiza ni puede ser localizado: los espectros merodean, frecuentan sin habitar de manera absoluta y permanente.

La «espectropoética», como vino a denominarla Derrida (1993) en tanto experiencia, política de memoria y poética/política de relación basada en el asedio y tejida por fuera de la axiomática de la representación, la apropiación y la igualdad, es entonces, un pensamiento nómada. El lenguaje de la espectropoética y del nomadismo es completamente extraño a las categorías de persona, identidad, representación, pertenencia, hogar, hábitat, habitación, residencia, radicación. La figura del espectro, como figura crítica epistémica y de la ontología envía a algo no presente, ni representado ni cerrado en un concepto, categoría, término, representación o cuerpo individual. Para esta trama ninguna referencia, ningún dominio es propio ni habitable: no hay hábitat ni hogar posible sin la diferencia de una nostalgia de no-pertenencia absoluta, de no radicación a modelos identitarios o referencias espaciales. El nomadismo/asedio entendido como la perfecta itinerancia espectral<sup>7</sup> es una forma de pensar y vivir que resiste al residir, al habitar, que reconoce que no hay hogar posible de ser habitado/ocupado en su totalidad.

Pero en la cultura de la diferencia, en toda clausura de sujeto, se delimita una morada a ser habitada, apropiada, dominada a la que se está obligado a «pertenecer», a radicarse y permanecer. Habitar, que significa colonizar tiene, siguiendo a Derrida, un «valor descaminante» (1996, p. 83). En este sentido Derrida hace una asociación entre cultura, diferencia, colonia, filiación y ocupación/habitación. Cultura y colonia tienen el mismo origen etimológico. *Colere* derivó en habitar (colono) y en cultivar (cultura). Colonia viene de *colonus*, labrador y habitante, y éste de *colere*, cultivar, habitar. En este sentido da cuenta de un fenómeno fantasmático: habitar, ocupar y apropiarse de un lugar que «no es propio» legitimada a posteriori en una filiación y pertenencia de origen (fantasma genealógico). En biología, colonia se define como asociación

<sup>7</sup> En *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (trad. por J. M. Alarcón y C. de Peretti, 1995) «hantise» se traduce como «ocupación espectral». En la medida en que Derrida (1994) se refiere a «hantise», como lo que se resiste a la «habitación/ocupación», prefiero traducir/definir «hantise» (asedio) como «itinerancia espectral», que es lo contrario a «ocupar», «habitar», «residir».

de organismos que proceden de un mismo progenitor y están claramente unidos entre sí. La estructura colonial de la cultura de la diferencia se halla revelada en su misma doble acepción. Es una colonialidad de la cultura, que se vuelve violenta, cuando aquélla se atribuye la universalidad y coloniza. En el mundo moderno, bajo el reinado del Uno, de la semejanza, de la igualdad, de la propiedad como forma de ser, como forma universal y universalizante de subjetividad, toda posibilidad otra es violentamente espectral. Esto no implica una renuncia a la idea de identidad cultural, a una pura negatividad y vacío como suponen algunos críticos. Como ha señalado John D. Caputo (1997) Derrida postula la diferenciación interna, el cultivo de una cultura de la auto-diferenciación y no una cultura de las colonias, reunida consigo misma en defensa, en protección autoinmunitaria ante el otro.

La filolítica es para Derrida un movimiento de disolución, es la experiencia de la disociación hiperanalítica de lo simple y lo originario que empuja a la desedimentación de subjetivaciones, en toda la gama de sus idealizaciones, presupuestos, instituciones, técnicas, dispositivos. No es la reconstrucción de un acontecimiento, de un sujeto y de lo que es ligado, reunido para poder presentarse y ser representado como acontecimiento. Implica una doble operación: por un lado, habla de lo que no sucedió, de lo que no aconteció, de lo que no pudo ser (lo que no se subjetivó, lo que no produjo subjetivación), y por otro, desliga, disocia lo que aconteció, lo que fantasmáticamente fue esencializado, lo que ficcional y sustancialmente fue reunido como identidad/comunidad/sujeto/acontecimiento.

Al lado de la fantasmagoría Derrida advierte de la estructura inmunitaria y autoinmunitaria, de una lógica de autoinmunización en la conformación de la «comunidad», puesto que cada comunidad se construye como pura, salvada, sacrosanta e incontaminada, y habitada al mismo tiempo por una tendencia de tornar esos mismos mecanismos protectivos contra sí, puesto que en su afán por preservarse y garantizar el dominio de sí, se encierra en sí misma destruyendo la vida-en-común-entre el otro. Esta autoinmunización moderna opera también en el marco de la construcción de lo humano, de de la subjetividad frente a la alteridad animal que nos es constitutiva. Lo humano se define por oposición a lo animal, a lo viviente, por cuanto lo humano, como el mundo de lo racional y político, se define por el dominio/expulsión de las pasiones, de las pulsiones, las cuales quedan subsumidas en una pura animalidad exterior a la subjetividad. «Animal» es lo que no tiene de humano y humano lo que no tiene de animal. A esta ficcional oposición para dar cuenta de una animalidad viviente des-diferenciada, o no singularizada en «El animal», la separación y sustancialización de «El Animal» y «El Hombre» es fantasmal, y a esta disociación Derrida responde con el motivo de «animot» para dar cuenta, en esa mezcla de animalidad/palabra, de que hay muchas estructuras de organización de lo viviente, fracturas, estructuras múltiples, y que lo humano es irreducible a la diferencia en tanto representación soberana.



## M. Foucault

Respecto al programa foucaultiano nuestra lectura se estructura en torno a cuatro elementos centrales: la arqueología del saber y la hermenéutica genealógica (producción de los años 1960 a 1975); las disciplinas (1974-1976) la biopolítica (76-78/79) la gubernamentalidad (78-79/80) y la hermenéutica del sujeto y prácticas de subjetivación (80-84). Recuperamos su propuesta epistemológica y metodológica como su crítica biopolítica y analítica de la subjetividad moderna para reflexionar sobre la traducción de los procesos de formación de conducta y prácticas de subjetivación.

Foucault organiza su crítica genealógica de la modernidad en torno a cuatro motivos o «invenciones» centrales: «episteme», «disciplinas», «gubernamentalidad» y «biopolítica» desde los cuales la «vida» se torna centro de interés, como objeto de saber-poder:

Tal como lo señala en *Le mots y les choses* (1966), la «episteme» es una trama conceptual, un sistema de pensamiento que atraviesa transversalmente todos los campos de saber en los que el hombre, la vida humana, son objeto de indagación. La modernidad toma por objeto la vida misma del hombre. En este sentido en «La bibliothèque fantastique», texto de 1970 (*Dits et Écrits*) propone una «epistemografía», la cual se refiere a la descripción de los discursos institucionalizados como discursos científicos y presenta tres niveles: «epistemonómico», «epistemocrítico» y «epistemológico», en el marco de una tarea genealógica-arqueológica para dar cuenta de las lógicas y reglas de a través de las cuales los discursos son ordenados y constituyen «formaciones discursivas» (como lo expone en «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie» (1968) (*Dits et Écrits*), *L'archéologie du savoir* (1969) *L'ordre du discours* (1971) y «Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971) (*Dits et Écrits*), *Il faut défendre la société*. (1975-1976) consolidando «dominios de saber », motivo que define en «*La vérité et les formes juridiques*» (1974).

La configuración de dominios de saber viene articulada a otras innovaciones tecnológicas. En *Surveiller et punir* (1975) muestra cómo las «disciplinas» en tanto una estrategia de ejercicio de poder microfísica surgida a mediados de siglo XVIII constituyen «métodos», «fórmulas generales de dominación», que permiten el control microfísico del cuerpo y que garantizan la sujeción de sus fuerzas y la imposición de una relación de docilidad-utilidad; una estrategia basada en la fabricación de cuerpos como maquinarias dóciles y útiles productivamente. En «Les mailles du pouvoir» (1981-82 [1976]) Foucault define la disciplina como una tecnología individualizante del poder, como el mecanismo de poder a través del cual se controla el cuerpo social en todos los detalles y en sus átomos, los individuos. A esta forma de poder se articula la

«gubernamentalidad» y la «biopolítica». La noción de «gubernamentalidad» es formulada por Foucault por primera vez en la cuarta clase del curso de 1978, y refiere a los micropoderes, a la microfísica, al juego de relaciones de poder en su dinámica y movilidad que define al «gobierno» como «gobierno de la población», como práctica consistente en «conducir conductas», cuestión que se perfila en el curso de 1975 *Les anormaux* y que es tratada de manera contigua en los cursos del 79 (*Naissance de la biopolitique*) y escritos de los años 80<sup>8</sup>. La cuarta invención es el nacimiento de la biopolítica, la producción de un «cuerpo biopolítico». «Biopolítica» es un motivo introducido por Michel Foucault en 1976, en el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, «La volonté du savoir», «Les mailles du pouvoir» (1981 [1976]), *Defendre la société* (1976), *Bio-politique* y *biohistoire* (1976) para dar cuenta del pasaje de un régimen de soberanía a un régimen de biopoder, tendiente a una «normalización» de la vida, bajo forma del control de las poblaciones.

### Pensamiento de la comunidad

El pensamiento de la comunidad en la línea francesa (Bataille, Blanchot, Derrida, Nancy) e italiana (Cacciari, Agamben, Esposito) expone los problemas que plantea la noción tradicional o moderna de comunidad. Inspirados en la idea de la «comunidad de los que no tienen comunidad» de Bataille, en los años 80 se produce una intensa reflexión sobre la cuestión comunitaria en Europa, tal como lo muestra Blanchot (2002 [1983]) es su libro *La comunidad inconfesable*. Esposito en la «genealogía de la comunidad» que presenta en *Communitas* recorre el léxico comunitario desde Hobbes a Bataille pasando por Rousseau, Kant y Heidegger y en *Inmunitas* refiere al paradigma inmunitario/biopolítico como el modelo en que la modernidad piensa y hace «lo común». El «pensamiento de la comunidad» muestra cómo la comunidad se define como propiedad común de un agregado de sujetos, replegado sobre sí, de manera inmunitaria, inmunizados/protegidos ante el contacto del otro en la clausura de la representación soberana. Resultado de la deconstrucción de la noción moderna de sujeto y de lo que Esposito (2009 [2007])<sup>9</sup> ha denominado la diferenciación personal de la vida humana, la escisión ontológica entre el mundo artificial y el mundo de lo viviente mediante el «dispositivo» de la «persona», expone otro modelo de comunidad, que responde a otro modelo de subjetividad: la subjetividad exteriorizada, «desobrada», deposeída de «obra».

<sup>8</sup> Véase Michel Foucault (1982) "The Subject an Power" (Le sujet et le pouvoir) en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 208-226 Dits et Ecrits: tomo II, texto n° 306.

<sup>9</sup> Para más detalles sobre esta idea véase Karzer (2015) «Entre universalismos y particularismos: teorías de lo común a propósito de la etnopolítica contemporánea».

Esposito (2009 [2007]) nos habla de «Tercera Persona». La propuesta del autor es la de sustraer a la vida del dominio de la persona y reconducirla al ser singular e impersonal de la *communitas*, en tanto vida-en-común de lo viviente, carente de cualquier propiedad y clausura representativa, de la tercera persona. La característica de la tercera persona es precisamente, según el autor, su condición de ajenidad, exterioridad, de no-persona, puesto que no necesita de un otro, para referenciarse; escapa a esa relación de intercambio referenciado sólo en la actualidad y en el contexto espacio-temporal presente de su ejecución.

Agamben (1996 [1990]) nos habla del «ser-cualsea», aquel que no expresa propiedad común ni pertenencia alguna, como miembro de una clase o conjunto, sino que es en su ser-tal. Ser que expresa su singularidad no por su ligazón a una cualidad y propiedad común, a una identidad. Esta figura del «cualsea», dice Agamben, es la figura de la pura singularidad, sin ningún concepto que la determine. Este «cualsea» vacío de propiedad o concepto no es otra cosa que una exterioridad, una pura exposición: la exposición al otro; el sí como otro

Cacciari (1999 [1997]) nos habla de «Archipiélago», en tanto se piensa que a través de las variaciones, de las ramificaciones, en el marco de un nomadismo, de un naufragio constante que remite a otros y a otros, la identidad se reencuentra en su otro de sí.

Derrida (1994) nos habla de la «comunidad de amigos» como «comunidad de espectros», en donde llama a fundar una política de amistad regida por una «política de la separación». El amigo no es el que está más próximo a mí, el más semejante, el más asimilable, sino más bien el más lejano, el más diferente, el más enemigo. Amigos son los que se aman, no en su similitud, en su posesión mutua, sino en su disociación. En esta relación, los otros, no son nunca «accesibles», nunca son puestos bajo el signo de la disponibilidad.

Jean-Luc Nancy nos habla de «comunidad enfrentada/desobrada» (2002 [1983]) y de «sociación» (2003[1998]), para dar cuenta de nuestra condición de ser-en-común y para distinguirla de «asociación» (contrato, agrupamiento conjunto de individuos unidos por una «propiedad común»).

Así, el ser-cualsea, el ser-entre, el nómada-peregrino, el amigo-espectro, la sociación, la *communitas*-impersona, constituyen figuras que desobjetivan la comunidad y definen lo común por fuera de la lógica de la propiedad, la presencia y la pertenencia. La «comunidad de amigos» es esa que se inaugura no en la disponibilidad del otro, sino por el amor espectral, en la lejanía, en la extrañeza, en la no-apropiación del otro, esa que combate contra toda comunidad de la propiedad y del rebaño.

## Crítica del colonialismo

Si bien la crítica del colonialismo emerge en los años 50/60, coyuntura en que la estructura de poder colonial se vuelve objeto de preocupación<sup>10</sup>, se reconoce

<sup>10</sup> Un texto clave es *Peau noire, masques blancs* (Fanon, F. 2008 [1952-1965]).

aquí un antecedente clave ya a fines de siglo XIX, en el trabajo del historiador americano Frederick Jackson Turner

presentado en la *American Historical Association* en 1893 y publicado en 1920 *The Significance of the Frontier in American History*, donde plantea la colonización como expansión, control y antagonismo de las fronteras entendiendo por frontera la forma histórica de expansión y colonización europea de otras regiones. Desde la antropología cultural/social y la teoría etnológica los antecedentes se remontan a las producciones del Rhodes-Livingston Institute, en la labor intelectual de Max Glukman (1958) quien propuso la categoría de «situación social», entendida como el conjunto de configuraciones e interrelaciones entre diversos grupos y elementos culturales siguiéndole la noción de «situación colonial» de Balandier (1963).

En el marco de una crítica a la relación entre antropología y colonialismo (Leclerc, 1972, Asad, 1973, Wolf, 1987 [1982], Stocking, 1991), se ubica la estructura del poder colonial como constitutiva del objeto de estudio antropológico (Asad, 1973), emergiendo el género de la noción de «colonial ethnography» para dar cuenta del condicionamiento de la especificidad de la producción de conocimiento y práctica etnográfica por parte de las interacciones situacionales coloniales (Stocking, 1991). En el marco de esta motivación y bajo la inspiración de la producción de Derrida de los años 70, surgió la crítica de *Writing culture* (Clifford y Marcus, 1986) cuya línea de indagación es la «poética y política de las etnografías» en términos de sus tramas metafísicas representacionales y de la tensión presencia-ausencia, que tendrán continuidad en las producciones de Fabian (1991), Thomas (1991), Rapport y Overing (2000), Trouillot (1995, 2003). Del lado de la antropología francesa, Amselle (1999) y Bazin (1999) han problematizado la categoría de «etnia» en tanto «invención colonial» devenida en «objeto colonial».

Un antecedente clave lo constituye también el trabajo de Worsley (1964) y Menendez (1972) por la precisa relación que establecieron entre colonialismo, racismo y razón económica, en un esfuerzo por analizar su aspecto subjetivante, en el sentido de los procesos de estigmatización y universalización de patrones de personalidad. Worsley, sostuvo que el imperialismo europeo produjo «la creación del mundo como un solo sistema social» de la toma de conocimiento de su incorporación dentro de un solo mundo (subjetivación) y de la colonización de la personalidad (la estigmatización del otro). A esta dimensión subjetiva del colonialismo, Said (1978) se referiría como «invención del otro», Spivak (1988) «subalternización» y Bhabha (1990) «discursos coloniales».

La línea decolonial refiere a la colonialidad en tres dimensiones: el poder, el saber y el ser (Mignolo, 2000; Lander, 2000; Quijano, 2002; Maldonado Torres (2007) dominación, jerarquización e invisibilización de formas de conocimiento, Cusicanqui, ha trabajado sobre los aportes epistemológicos de la historia oral (1990), en su potencial crítico y estatus de autoridad de saber, en relación a las «epistemologías coloniales» (2003). En esta línea se inscriben los planteamientos de Boaventura de Souza Santos (2006) de una «sociología de las ausencias» y una «ecología de los saberes». Boaventura (2010) confronta la ciencia moderna con la ecología de los saberes.

Más que un proceso de «deshumanización» al que el grupo modernidad/colonialidad refiere la «heterogeneidad colonial» que se identifica con las múltiples formas de «subalternización» basadas en la idea moderna de raza (Maldonado Torres, 2007) entendemos que se trata de la animalización sobre la base de una idea naturalizada de humano como persona; es decir, el problema no es la deshumanización sino la humanización, qué se construye como humano.

### ***Antropología de la naturaleza y ecología política***

Desde la idea de «la periferia como naturaleza», arribamos al corpus en que agrupamos los desarrollos de la Antropología de la naturaleza (Levi-Strauss, 1962; Latour, 2007 [1991]); Descola, 2005; Cajigas, 2007) la «ecosofía» de Guattari (1980) y la ecología política en línea del pensamiento del «Vivir Bien» (Bolivia) y del «Buen Vivir» (Ecuador) (Medina, 2001, 2002, 2008, 2011; Acosta, 2008; Walsh, 2010; Gudynas, 2011; Quijano, 2011; Latta, 2014; Guardiola & García-Quero 2014 ). Tal como lo señalara Guattari (1980) en *Les trois ecologies* «la revolución no sólo deberá concernir a las relaciones de fuerzas visibles a gran escala sino también a los campos moleculares de sensibilidad y deseo». Así, revisar los campos micropolíticos del deseo y la sensibilidad implica repensar y reubicar la relación de lo humano entre-la-animidad. Guattari (1980) enmarca los procesos de subjetivación con la exterioridad social-animal-vegetal-cósmica y la pregunta por el «cómo se va a vivir» refiere a que la «referencia ecosófica» indica líneas de recomposición de prácticas humanas dentro de dominios muy variados. El autor llama «ecosofía» a una articulación ético-política entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana (ecosofía ambiental, social y mental, respectivamente).

Escobar entiende por «ecología política alternativa» al enfoque configurado por movimientos sociales de la biodiversidad articulada con la defensa cultural y territorial, un «marco de ecología política alternativo» (Escobar, 1999, p. 234) o «modernidad alternativa» (Escobar, 1999, p. 347). La propuesta de análisis del autor es poner de relieve las construcciones de naturaleza y cultura inscriptas en las «estrategias políticas» que canalizan los movimientos sociales

de identidades étnicas colectivas. Según el autor el programa de investigación modernidad/colonialidad necesitaría una nueva arena de discusión: el patrón de poder colonial sobre la naturaleza. Avanzando en este sentido Cajigas (2007, p. 169) habla de una «colonialidad de las naturalezas», de una «biocolonialidad del poder», para referirse a «la actual producción de la naturaleza en el marco del capitalismo posfordista».

Ahora bien desde nuestra lectura, estos modelos no solo implican modos de «apropiación» de recursos «naturales» si no centralmente modos de vida en común, dentro de los cuales se piensan o no en tanto «recursos disponibles» elementos que se encuentran en circulación. En los intentos por relevar sistemas clasificatorios con el propósito de derribar la barrera entre naturaleza y cultura, la terminan reinscribiendo dentro de nuevas figuras: la «naturaleza» como objeto disponible de un sujeto inscripto en el orden de la cultura.

Es muy sugerente el planteo de Escobar; de lo que nos distanciamos es de la asociación entre prácticas político-culturales de los movimientos sociales con «estrategias de localización de subalternos» (Escobar, 2010). Hay un supuesto poco interrogado acerca del carácter universal que se le confiere a la palabra «estrategia» como manera de estar/situarse en el mundo y las disputas. La llamada «estrategia de los subalternos» que identifica a movimientos étnicos, es sólo una manera; preferimos aquí distinguirlo de «iniciativas». La «estrategia» pertenece al léxico moderno productivista, y a la lógica gubernamental (es decir, la razón económica), de la rentabilidad. El merodeo, muy afuera del lenguaje de la «táctica y estrategia», es resistencia por definición (y no por oposición). ¿Acaso no es la localización y la estrategia un supuesto biopolítico? En este sentido nos resulta más preciso hablar de «iniciativas» en lugar de estrategias y demandas, puesto que hay muchas prácticas étnicas que no corporalizan públicamente en la forma de una «demanda», que no necesariamente delimitan estrategias: se trata de distintas formas de dirección muchas de las cuales no se inscriben en la lógica del cálculo racional del interés que necesariamente acompaña a la «estrategia».

En este marco se inscribe también la filosofía del «Vivir Bien» y del «Buen vivir», la cual se basa en la concepción indígena, en la cual naturaleza, comunidad e individuo son parte de la misma dimensión material y espiritual (Medina, 2001). No se definen como «alternativas» al desarrollo, sino como un principio ético-político, en el primer caso y como un conjunto de derechos, en el segundo (Gudynas, 2011). No se trata de «desarrollos alternativos» sino de alternativas al desarrollo. El Buen Vivir está articulado con el «régimen de desarrollo», aunque sosteniendo que el desarrollo debe servir al buen vivir. Se trata de una transformación de cómo se interpreta y valora la Naturaleza: pasa a ser un sujeto de derechos, rompiendo con la perspectiva antropocéntrica tradicional, otorgándosele un valor central a los saberes indígenas y a la «cultura

de la vida» (armonía con la naturaleza) frente a la idea de «bienestar occidental» (Gudynas, 2011). El Buen Vivir quiere «salir» del proyecto Moderno europeo. Si bien compartimos esta propuesta, no coincidimos con los fundamentos epistemológicos y filosóficos en los que se basa, puesto que termina reproduciendo y restituyendo con otras figuras la lógica de la propiedad y del poder soberano. En la narrativa se coloca a la naturaleza en una trascendentalidad soberana; se convierte a la «naturaleza» en un «sujeto de derecho», como centro de imputación jurídica y los seres naturales como «pertenencias».

Las ontologías de la naturaleza ha sido un tema central de la Antropología francesa. Trabajos como los de Latour (1991) y Descola (2003 [2001-2002]) han apuntado a poner de manifiesto la crisis de la oposición naturaleza-cultura y su insistencia en la idea de naturaleza como construcción cultural en el marco de la tesis de que no hay un principio universal de escisión ontológica entre la naturaleza y la cultura y que esa separación es manifestación de un particular sistema de objetivación del mundo, el moderno occidental. Históricamente, el sistema de clasificación indígena, denominado por Lévi-Strauss como «pensamiento salvaje» o «pensamiento *en estado salvaje*»<sup>11</sup> (1986 [1962]) no opone mundo natural y mundo humano, más bien existe la creencia de que los grupos humanos forman una «comunidad viviente» con las especies naturales, animales y vegetales, en las cuales son hallados puntos instrumentalizados como «emblemas sociológicos» de la sociedad, y cuya máxima expresión es el totemismo. En esta misma línea, Latour (2007 [1991]) sostiene que la ubicación de la naturaleza en carácter de trascendente o immanente es una construcción de la «constitución moderna», y que tanto naturaleza como sociedad constituyen cuasi-objetivos, colectivos, es decir, en su tesis hay tantas naturalezas cuantas culturas hay, formando colectivos naturalezas-culturas.

### **Re-visitas teóricas: pensamiento nómada vs diferencia-como-colonia**

Frente a la ligereza con que en ocasiones son recuperados los «postulados» del (pos) estructuralismo, que lo reducen a la mera enunciación de la relación discurso-poder en la creación de la realidad social y en el estudio de la cultura (las más de las veces sin las referencias correspondientes), y a diferencia de las lecturas que lo alejan de la crítica histórica y del colonialismo, lo leemos como pensamiento

<sup>11</sup> Según Lévi-Strauss el pensamiento salvaje no es un pensamiento práctico y subjetivo -una ciencia de lo concreto, una ciencia aplicada- que se opone a un pensamiento teórico y objetivo -el de la ciencia moderna- sino un pensamiento bien abstracto estructurado desde una «lógica de los sensible», no domesticada por operadores científicos. «Salvaje» no remite a temporalidad, a primitivo o arcaico, sino más bien a un «estado» o a un modelo diferente al pensamiento domesticado por una razón instrumental.

genealógico y crítico del colonialismo occidental. Tal como lo ha señalado Young (2009) «el posestructuralismo ha venido del Sur» y sus principales referencias (Fanon, Memmi, Bourdieu, Althusser, Lyotard, Derrida, Cixous) son de procedencia argelina. En «*Rekishiheno kaiki*» («*Revenir à la histoire*») (1972) Foucault sostiene que el estructuralismo

a diferencia de lo que sostienen sus prejuiciosos críticos es una corriente teórica de análisis y método histórico. Frente a frecuentes lecturas que alejan al posestructuralismo de la crítica del colonialismo y desconocen su impronta en los estudios poscoloniales, nos movemos entre las ligas que los conectan. En este sentido constituye también una preocupación volver al legado estructuralista, y posestructuralista para hacerlos vivir «de otro modo» (como dirían Derrida y Roudinesco) como así también hacer vivir de otro modo al propio campo de la crítica poscolonial. Una de las ligas fundamentales ha sido la cuestión de las configuraciones históricas de la relación vida-política y naturaleza-cultura que inaugura *La pensée Sauvage* de Levis-Strauss, que se continúa en la producción de Philippe Descola (2005) y Bruno Latour (2007 [1991]) y que en lenguaje derridiano queda traducido a «pensamiento animal».

La deconstrucción no es textualismo. Es una perspectiva material, empírica. Tal como lo señala Deleuze (1968) en *Différence et répétition* lo diverso (y no la diferencia) es lo dado como razón de lo sensible, y el pensamiento nómada refiere a la lógica de la circulación microfísica por los campos moleculares de sensibilidad. El pensamiento nómada de Derrida, Deleuze y Guattari, Cacciari y Gros confluye en el valor caminante, del naufragio, de la circulación háptica. Puede leerse como pensamiento en-estado-salvaje (no domesticado por la razón moderna), como Vivir Bien (en común). Como señala Frédéric Gros (2014) en *Andar una filosofía*, «andar» constituye la simple circulación silenciosa fuera de cualquier sometimiento técnico. Este andar, o merodear busca en la conexión sensible abrir el campo de lo viviente y despojarlo de las ataduras a las que lo somete la modernidad. Tal como lo han señalado Deleuze y Guattari (1980) el trayecto nómada distribuye la vida en un espacio abierto, un espacio liso, sin cálculo analítico que sólo está marcado por «trazos», por huellas; en cambio la lógica sedentaria del espacio estriado es la lógica de la distribución en espacios cerrados, analíticamente fraccionados y cuya comunicación interna y externa, se halla plenamente regulada, es el pensamiento de la diferencia estriada, de la diferencia-como-colonia. «Liso» y «estriado» son modos de estar en el mundo, modos de situarnos en nuestra condición de vivientes.

La crítica biopolítica y el pensamiento de la animalidad que nuclea los desarrollos derridianos, de Agamben y de Esposito<sup>12</sup>, nos ubica en la cuestión de qué se concibe como humano, cómo se clasifica a lo viviente, a la masa viviente, qué criterios operan en su clasificación, en su «diferenciación». Lo que está claro es que vida envía a la cuestión de la comunidad y a la cuestión del espectro, porque es vida-en-común y resto: si hay algo que cualifica a lo viviente es que es vivir en común, como resto de «otro», presente-ausente. Hay *differance* no bien hay huella viviente -la cual es una

<sup>12</sup> Además de los textos derridianos citados, se encuentra el trabajo de Giorgio Agamben *Lo abierto. El hombre y el animal* (2006[2002]) y Roberto Esposito *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal* (2009 [2007]).



relación vida-muerte, presencia-ausencia- hay una relación con la cuestión de la animalidad, con la difusión de los límites que el pensamiento occidental colonial estableció entre «lo humano» y «lo animal», lo personal y lo viviente.

Desde que la «vida» es objetivada y vuelta blanco de imputación jurídica, sus formas de articulación a subjetivación y gobierno son de trama colonial, pero en su configuración moderna, tiene unas especificidades susceptibles de ser identificadas y analizadas. La colonialidad está donde hay escisión sujeto/objeto, vida-derecho escisión humano/animal, persona-vida, sociedad/naturaleza, cultura/naturaleza, sujeto/objeto. Acá se inscribe, en la lectura de Agamben (1997) y Derrida (2001-2002), la tensión aristotélica Bios-zoe y la oposición vida-política por el derecho romano en la lectura de Esposito (2009 [2007]). Tanto en la definición aristotélica como en la tradición jurídica romana está la idea de una soberanía de la persona-espacialidad espiritual-sobre la masa corpórea, animal, viviente: la cosa viviente es objeto de derecho de un sujeto de derecho, el cual se define a su vez como propietario, vale decir, soberano de sí mismo, de su cuerpo y su propia mente. El cuerpo, la masa viviente, se define como externo a la persona, como algo sobre lo que la persona ejerce su dominio propietario. Tanto en su delimitación como «disponible» para su sujeto, para su administración, modificación, perfeccionamiento, aniquilación, mercantilización, como «indisponible» bajo propiedad de Dios, Estado o Naturaleza, supone la reducción del cuerpo, la masa animal, a cosa y la producción de poder soberano. Se trata de la escisión de una *Zoe* (vida como propiedad de los organismos, según Foucault 1981; y *Bios* (existencia como objeto de una técnica) y el sometimiento del *Bios* al Logos en la Grecia Antigua que ya expresa una lógica colonial: la vida como objeto de saber que constituirá el basamento de la subjetivación moderna. Es en la filosofía antigua donde la vida se define como totalidad a ser observada y conocida desde el Logos que habita en el alma como principio divino, la vida como vida soberana, una vida en posesión de sí misma en la que ningún fragmento escapa al ejercicio de su poder y su soberanía sobre sí misma, y en esta misma semántica, en los límites de la filosofía antigua, siguiendo a Foucault, la formulación de la vida por los cínicos como vida natural, esa al margen de las convenciones, vida desnuda, vida bestial, vida de despojamiento y de animalidad, como desafío y ejercicio en la práctica de la animalidad, como reivindicación y afirmación de la necesidad de una vida otra : la vida que hace la diferencia, que a la vez es para el pensamiento antiguo lo más difícil de aceptar<sup>13</sup>.

La colonialidad moderna es aquella que trama un sistema-mundo capitalista (Worsley, 1967; Ortiz, 1996, Quijano, 1988, 2000, Mignolo, 2000). La especificidad de la matriz colonial moderna reside en la especificidad de la tecnología de poder y en la especificidad de la estructuración de los fundamentos metafísicos: se trata de la lógica de la gubernamentalidad

<sup>13</sup> Desarrollado en el curso de 1984 *El coraje de la verdad*.

y de la biopolítica, sustentados a su vez en una ontología de la propiedad, la pureza y la presencia. Es decir, se trata de colonizar la vida, pero de colonizarla de acuerdo a fórmulas específicas: aquellas estructuradas y estructurantes de un sistema mundial de maximización productiva. La pregunta reside no sólo en qué vive sino también en cómo vive, dentro de un concepto productivista de vida. Lo relevante es la vida humana por su potencial productivo. Así, la objetivación de la vida, su delimitación como «nuda vida», su escisión y por tanto su constitución como objeto de apropiación y regulación jurídica de una persona, pasa a ser el basamento sobre el cual se produce al sujeto humano como «viviente productivo», a ser administrado/gestionado/dominado.

Buscamos así desnaturalizar la universalización del dispositivo personal, de la gubernamentalidad y la biopolítica como umbrales de particularización/diferenciación de lo viviente, de la vida en común. Frente al modelo moderno oposicional que disocia naturaleza/cultura, vida/política animal/humano basado en el presupuesto de que existe genéricamente una masa natural/física naturalmente dispuesta, disponible como objeto de apropiación de un supuesto sujeto, que se encuentra por afuera, como no constitutivo, e implantado, y que vemos expresado en los criterios de teorización cultural, los desarrollos derridianos sobre la animalidad, la filosofía impersonal y el «pensamiento de la comunidad» resultan un terreno fértil de reflexión en otro sentido, aquel que busca reunificar lo que ficcional y sustancialmente es escindido. El punto es la posibilidad de pensar al hombre no ya desde su alteridad respecto a su origen animal, en la lógica del homoeconomicus, el sujeto del interés, sino «entre» la animalidad que le es constitutiva; un modo de pensar y estar en el mundo, de concebir y vivenciar la vida-en-común por fuera de la lógica del cálculo, por fuera del cálculo racional del interés.

Recuperando el trabajo de Foucault consistente en analizar los modos a través de los cuales, los seres humanos son construidos en sujetos reinscribimos el problema de la individualidad, de la identidad en relación con el problema del «poder individualizante» en el ámbito de la etnopolítica. Cómo se traduce el problema de la individualidad, cómo se ejerce el «poder individualizante» en el ámbito de la subejtivación étnica, identificándolo con la figura de «fantasma» derridiana. Así, consideramos central la distinción entre fantasma y espectro porque más allá de los diferentes motivos a los que se asocian, Derrida conecta la cuestión del fantasma con el colonialismo y la figura del espectro con una figura de la vida-en-común: el primero refiere al orden representacional/ficcional (más ligado a la figura de fantasía del psicoanálisis freudiano-lacaniano), el segundo, a un orden empírico, de lo vivencial, de la sensibilidad.

Esta forma de poder individualizadora se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna una individualidad, atándolo en su propia identidad sobre si, y le impone una ley de verdad sobre si que está obligado él

mismo y los otros a reconocer. *La individualización es realizada a partir de una triple disociación/escisión/exclusión epistemológica, ontológica y política*: 1) escisión entre naturaleza y cultura, su objetivación-sustancialización; 2) reducción de lo subjetivo al orden de lo racional 3) subsunción, exteriorización de la pasión/animalidad por fuera del sujeto, de la política.

El esfuerzo se halla puesto precisamente en las búsquedas por tramas-otras que posibiliten pensar vivencias, experiencias que el modo moderno/colonial de lo que Derrida ha denominado «la metafísica de la presencia, de la propiedad y la pureza», no hace posible pensar. La etnopolítica en el dominio de la espectralidad es un campo inestable que se ofrece a la vez como una resistencia a los impulsos totalizadores y homogeneizantes tanto en lo político como en lo epistemológico. Lo cual conduce al punto central de reflexión y que remite al potencial analítico y político del resto/huella/espectro, como lugar de desligazón, de desarticulación del sujeto como figura de atadura, de sujeción a una referencia entendida como total y absolutamente disponible y apropiable, la «referencia étnica». En ese resto, como la figura del espectro, se identifica al sujeto, suponiendo la constitución del sujeto étnico como «ser-entre»<sup>14</sup> y el proceso de identificación como un proceso melancólico (Derrida, 1996, Cragnolini, 2001).

Siguiendo esta analítica, por las connotaciones reductivas/coloniales a las que se asocia la «diferencia», y puesto que hay multiplicidades no del todo diferenciadas/colonizadas, para dar cuenta de la alteridad, de la vida en común optamos por la

<sup>14</sup> La idea de sujeto como «ser-entre» dibujado desde una distancia espectral con la alteridad se halla formulada en Cragnolini (2001).

noción de singularidad/multiplicidad/diferencia de Derrida, pensando en la diferenciación más allá de todo

límite, como huella. La gubernamentalidad implica, en una operación de poder de individualización/totalización, la construcción de un orden normativo de lo humano, por medio del cual se produce la diferencia, la diferenciación de lo viviente, la configuración de la *diferencia-como-colonia*, la diferenciación personal de la vida humana, su localización, organización e individualización. Porque precisamente sólo se puede dominar, instrumentalizar y exprimir su fuerza de aquello que se halla diferenciado, vale decir, estriado/individualizado/totalizado. La vida, como vida indiferenciada, como multiplicidad indomitable, constituye una amenaza para la modernidad. Por ello se vuelve objeto de localización y control. La diferencia es una forma, la colonial, de objetivar, entificar lo múltiple, de darle forma. Tal como señala Deleuze (1968) la diferencia, sometida al régimen de la representación, es por lo que lo dado se nos aparece como diverso, pero no es lo diverso. La multiplicidad vuelta diferencia es la multiplicidad colonizada. La relación colonial es posible por cuanto hay una previa idea de diferencia. Si seguimos el análisis de Agnes Heller (1994) respecto al «etnicismo» contemporáneo, la «diferencia» como categoría principal de la política» constituye el centro de

los «conceptos y movimientos» que conforman la «biopolítica» (pIX). Por otra parte, el establecimiento de la diferencia colonial como mecanismo clasificatorio y de articulación social, aunque su base, no es específico de la modernidad, sino que constituye un criterio originado en la Civilización occidental antigua que la modernidad le da su configuración más plena y totalizadora. Cuando se dice que el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial (Quijano, 1992) agregamos que el criterio es el de la diferencia; es el criterio de la diferencia el que posibilita la ontologización/objetivación/dominación, y ésta la arena que hace posible la relación colonial; criterio que además no es una novedad moderna sino que se origina en la semántica antigua. En este sentido la configuración y naturalización de la idea de «raza» que sostiene a la clasificación social jerárquica de la población mundial, que inaugura la modernidad, se asienta de primeras en el principio de la diferencia. En este sentido es el principio de la diferencia (biológica, social, étnica, sexual) como criterio de estructuración de la vida (en común) lo que hace posible que se constituyan las razas, -y luego las clases, el sexo- como criterios de clasificación social y que se asienten en relaciones de dominación y/o explotación. La especificidad de la diferencia-como-colonia moderna es su objetivación como población viviente a optimizarse su potencial productivo. El colonialismo moderno reside en la objetivación/diferenciación y dominio de «poblaciones» para la expropiación de su capital/competencia, en tanto cuerpo biológico y cuerpo político. Resumiendo: a) toda diferencia es por esencia colonial, es base de la lógica colonial, pero no toda diferencia se halla racializada; b) la diferencia-como-colonia no es específica de la modernidad, sino que se origina en la Antigüedad, y en la modernidad se configura de una manera específica y plena.

### **Epistemografía y espectrografía en el dominio de la subjetivación étnica**

El posicionamiento que marcamos y que nos coloca en el terreno de las geopolíticas del conocimiento (Mignolo y Quijano), es decir, la organización de la producción de conocimiento sobre la base de la diferencia como colonia centricando y entronizando lugares de enunciación y tipos de saberes producidos, como subordinando/inferiorizando e invisibilizando saberes producidos en otros lugares; implica tanto una forma específica de conocimiento como criterios de legitimidad. En el marco de las relaciones modernas/coloniales, toda forma jurídico-política, de «corporalización pública» tiene un fundamento epistemográfico, todo fundamento epistemográfico su expresión jurídico-política. Esto quiere decir que hay una expresión «jurídico-política» de las configuraciones epistémicas modernas y ella es la gubernamentalidad: en tanto horizonte narrativo y práctica, en tanto régimen de poder y forma de racionalidad es la que delimita la eficacia, la competencia y la legitimidad de las prácticas sociales en el mundo contemporáneo. Las epistemografías dan sustento, fundamento y legitimidad a las formas de corporalización o no-corporalización pública. Nuestro

interrogante es acerca de los fundamentos epistemográficos en el campo de la etnopolítica contemporánea, en sus formas intitucionalizadas/comunalizadas y no institucionalizadas/no communalizadas.

Consideramos que la forma narrativa y jurídico-política que asume la lógica colonial en su versión moderna en el ámbito de la subjetivación étnica es la forma biopolítica, gubernamental, personal e inmunitaria. En este sentido la definimos como «biopoética<sup>15</sup> colonial». En lo que respecta al campo del saber, se produce un

<sup>15</sup> El término «biopoética» aparece en el libro *Biopoetics: Evolutionary Explorations in the Arts* (1999) de Brett Cooke y Frederick Turner, en el libro *Human Nature in Utopia. Zamyatin's We* (2002) de Brett Cooke y en el artículo de Margaret Werry (2008) "Tourism, race and the state of nature. On the bio-poetics of government".

saber útil para la gestión de la población étnica y en lo que respecta al campo del poder, se apunta a la administración de la población étnica, bajo figuras jurídico-políticas específicas. Se produce un saber útil para la gestión de la población

étnica, que sostiene y fundamenta la administración, o mejor dicho los criterios y principios de administración de la población étnica.

Por ello, la producción de saber sobre la base de la diferencia-como-colonia excede la polarización colonial Occidente/no-occidente. Incluso en clave de «pluralismo cultural», dentro de los marcos de la geopolítica no-occidental, las posibilidades de subjetivación se ven estructuradas en un nivel epistémico de acuerdo a fórmulas y patrones específicos, se ven sujetas a un régimen de poder y un régimen de verdad, en el marco del «gobierno de la individualización», de una forma de poder que hace sujetos individuales.

Estas geopolíticas del conocimiento implican la construcción de dominios históricos/dominios de saber en el sentido de una articulación de teorías, prácticas e instituciones (Gramsci, (1976 [1963]) Bourdieu (2002 [1966]), Foucault, 1969, 1971, Said, 1983, Williams, 1997[1989]). Un dominio histórico es para Levi-Strauss (1962), un sistema de códigos particulares resultado de la abstracción/totalización por parte del agente del devenir histórico que decodifica los «hechos históricos» transformándolos en acontecimientos significativos. Un «dominio de saber», es para Foucault (1974), un campo regulado de acuerdo a fórmulas bien específicas, y que responden a lógicas institucionales y de poder. Se trata de una articulación de prácticas y saberes específicos que se hayan regulados por una trama particular, una episteme.

Estas geopolíticas del conocimiento construyen dominios de saber estructurados por dispositivos y reglas que marca la misma lógica colonial. Desde este lugar la propuesta es abordar la etnopolítica como «dominio histórico», como «dominio saber» en sentido foucaultiano y levi-traussiano del término, es decir, una totalización histórica y una articulación de prácticas y saberes que incluyen además procedimientos, instituciones, roles, funciones teorías y lógicas tramados

en un orden de jerarquía abordable entonces de modo genealógico-arqueológico y filolítico. Son las categorías, léxicos académicos y jurídicos que habilitan, abren u ocuyen formas en que lo común puede expresarse en el campo de la etnicidad y prácticas que dan cuenta de esa apertura o cierre. Implica entonces las configuraciones de saber (teorías de la cultura, del pluralismo cultural -entre las que se incluyen los modos de relación con los otros en la experiencia etnográfica- y teorías de la comunidad,) y el ámbito de las configuraciones de poder (las formas jurídico-políticas, la etnocomunalización jurídica). Como todo campo histórico constituido, delimita y es delimitado por una red de fuerzas organizada en una jerarquía y orden de subordinación sujeta a la trama colonial de la modernidad. Así, hay jerarquías que lo atraviesan y los puntos de vista y prácticas que tienen llegada al espacio público, vale decir, los más visibles, universalizados y legítimos son aquellos que vehiculizan quienes están en posiciones de jerarquía, vale decir, los académicos, agentes de gobierno y ciertos dirigentes indígenas, aquellos que están integrados al formato jurídico y estatal<sup>16</sup>. En este sentido, su abordaje implica lo que denominamos una *etnografía de la gubernamentalidad*.

La hipótesis es que en tanto dominio histórico/de saber, la etnopolítica aparece regulada mediante fórmulas bien específicas que expresan la forma de conducta definida en el seno de la gubernamentalidad: la individualización de la vida en común como «propiedad colectiva» en función de la razón económica y su constitución en un cuerpo político y biológico competente y rentable. Del lado de las configuraciones de saber, hay un patrón narrativo que vertebra las nociones de *comunalización* (Brow, 1990), *movimientos culturales* (Touraine, 1997 [1996]) *democracia plural radical* (Mouffe, 1999 [1993]), *reivindicaciones de derechos colectivos diferenciados* (Kymlicka, 1996 [1995]), *comunidad de argumentación intercultural* (Cardoso de Oliveira, 1996; Pacheco de Oliveira, 2006; Bartolomé, 2006, 2009 ). En todas estas nociones, la conceptualización de las acciones de adscriptos étnicos en términos de acciones orientadas por intereses y pertenencias constituye el núcleo conceptual de la definición de lo político. «Lo común»

<sup>16</sup> Cuando decimos «integrados» nos referimos a la identificación con las lógicas de funcionamiento jurídico-político moderno, aun cuando se trata de instituciones indígenas a-estatales o contra-estatales. Como señaló Derrida: «La ironía es que la institución por excelencia, el Estado termina siempre reconociendo a las contrainstituciones y ése es el momento en que, elegidas, escogidas o confirmadas, se vuelven orden y legión» (Discurso de recepción de la Legión de Honor, julio de 1992, Archivos del IMEC. Citado en Benoît Peeters, *Derrida*, p. 541).

<sup>17</sup> Esta hipótesis se encuentra desarrollada en el artículo «Entre universalismos y particularismos. Notas sobre «teorías de lo común» a propósito de la etnopolítica contemporánea» (Katzer, 2014).

queda definido como individuo, como propiedad de una individualidad más vasta<sup>17</sup>. Las formas alternas de vida-en-común quedan capturadas y subsumidas en una persona – la persona del sujeto étnico-; en un sujeto, una posición subjetiva definida por la propiedad disponible para los individuos (la cultura étnica), por la pertenencia a una referencia absoluta y la definición de un «interés» común. Del lado de las configuraciones de poder, implica

la corporalización pública, es decir, el nucleamiento de adscriptos étnicos en la forma admisible por la ley, admisible por los aparatos administrativos y disciplinarios, que es a la vez la configuración de un sujeto colectivo a partir de la definición de derechos diferenciados en función de grupo sobre la base de orientaciones culturales y *ethos* comunes. La comunalización étnica es entonces la clausura fantasmal en una representación/categoría y un cuerpo individual. Este es el proceso que se lee con frecuencia como «emergencia étnica». Sin embargo, no se trata de emergencia, sino de su corporalización pública, siendo ésta a la vez una de las múltiples formas (la legítima, la dispuesta por los marcos de la Ley) en que el devenir étnico y sus lógicas de vida-en-común se expresa.

El axioma o síntoma filosófico que sostiene la trayectoria de la comunalización es la «metafísica de la propiedad, la presencia y la pureza» en el marco del modelo del «ser-con», que implica poner-en- relación colectivos individualizados, reinscribiendo en una relación de pertenencia y propiedad, la lógica del sí mismo traducida al paradigma biopolítico-inmunitario: puesto que toda conexión común, con el otro implica conflicto, se apunta a la aniquilación de lo múltiple a través de la entificación/esencialización afirmativa de la comunidad en función de la supervivencia individual y su maximización productiva. En este modelo, la relación gente/espacio/naturaleza es una relación instrumental, mediada por la lógica sedentaria de la radicación, el arraigo, la adaptación y el cálculo analítico, con vistas a un «rendimiento» tanto político como económico; la vida étnica es territorializada en la forma del «hábitat». Este término que proviene de las ciencias naturales, refiere a la ocupación/colonización de una población en un espacio que garantiza su reproducción y permanencia en el tiempo. Habitar es radicarse, puesto que la continuidad, permanencia y regularidad la da la radicación.

La etnogubernamentalidad define al « gobierno », la conducción de la conducta, la forma de vida-en-común de la población identificada como «comunidad indígena». Aparecen así en el ámbito de la etnocomunalización jurídica los principales elementos que Foucault señala como constitutivos del «gobierno»: una idea de poder fundada en la representación de la voluntad de los individuos, el aparato del estado gubernamentalizado, con instituciones específicas (el órgano indigenista); una técnica general del gobierno de los hombres consistente en la organización disciplinaria (la creación de la figura jurídico-política de «comunidad» como disciplina; la presencia de técnicas de manejo de las poblaciones, de regulación biopolítica en función de maximizar la productividad (creación de la comunidad indígena en tanto sujeto de interés).

En estas configuraciones epistémicas y jurídico-políticas se delimita, la «comunidad indígena» en tanto objeto de saber/poder como: a) cuerpo-organismo-institución (anatomopolítica), es decir, la operación de individualización, la delimitación de conjuntos institucionales orgánicos, sus reglas y el disciplinamiento de los

cuerpos-individuos a través de dichas reglas b) población (biopolítica), es decir, la totalización de un conjunto bio-socio-cultural bajo el presupuesto de la existencia de un colectivo- autónomo, autoregulado y homeostático, en el marco de una mecánica regulatoria atenta al control de los procesos internos de regulación y de los acontecimientos de la masa poblacional.

La instalación del «régimen de comunidades indígenas» constituye un proceso en el cual el poder soberano y la biopolítica se vuelven a poner en contacto en el ámbito de la etnopolítica: la «comunidad indígena» se define como un conjunto orgánico-institucional, por medio del cual se prevee la utilidad y docilidad de los adscriptos étnicos y su individualización, dotándola de capacidad, de decisión soberana; y en tanto que «masa viviente» se establece el control de sus movimientos. Las «comunidades indígenas» pueden entenderse como «disciplinas», dado que 1) constituyen «bloques» cuyo funcionamiento se halla ajustado y regulado de acuerdo a fórmulas establecidas; 2) en tanto «personas jurídicas» son el resultado de un proceso de ajuste entre actividades productivas, recursos de comunicación y juego de relaciones de poder: hay toda una jerarquía representativa, (presidentes, delegados, comisiones) funciones y roles regidos de acuerdo a las leyes y modalidades de la cooperativa o asociación civil; 3) Es un soberano, una persona artificial no solo porque no tiene que representarse a sí mismo sino porque representa a toda otra persona. Y así como es un agente de personalización es por ello mismo, agente de despersonalización, cuando priva a otras personas de aquello que es constitutivo de la personalidad: la soberanía, la capacidad/posibilidad de decisión, por un lado, y los atributos de esa personalidad en tanto configuración de un ser viviente en particular: quienes no están «en las comunidades indígenas» no son reconocidos como indígenas; 4) Esta personalización soberana, produce a los sujetos jurídicos, desde un completo sometimiento, porque más que sujetos de, se trata de sujetos a una trascendencia soberana de la persona que los interpreta, son desposeídos de toda posibilidad decisoria. A través de esta forma jurídico-política, las cuestiones conflictivas quedan relegadas y enterradas en el espacio privado y se instala la creencia de que existe una esfera pública de argumentación racional no excluyente resultado de un consenso no coercitivo.

A la individualización, a la construcción del sujeto individual, a la subjetivación -que producida por formas de poder específicas y bajo imposición de una forma de verdad, marca los contornos de lo permitido, de lo posible, de lo legítimo del poder ser- se le sitúa, como reverso luchas que cuestionan ese mismo estatus de individuo. Los niveles de individuación implican dos dimensiones: narrativa-textual y organizacional, puesto que la individuación, si bien nunca se termina de materializar, se hace, en las prácticas y formas de sociabilidad institucionalizadas: hay una verdad sobre los sujetos, un saber sobre el sujeto, se le impone una esencia, y se intenta ajustar a los seres vivos, a esa esencia por medio de prácticas y formas



de sociabilidad. Entre la posición subjetiva abstracta y la identificación (que es selectiva) hay un resto. Tal como lo han mostrado diversos autores, hay una tensión entre subjetivación/desubjetivación e identidad/identificación (Bhabha, 1994, Hall, (2003 [1996]), Derrida, 1996, Balibar, 2005 [1997]: Cragnolini, 2001; Agamben, 2003). Así, siguiendo a Agamben ([2003] 2007), el sujeto se encuentra en un campo de fuerzas que va de uno a otro polo, la subjetivación y la desubjetivación «El sujeto no es más que el resto, la no-coincidencia de estos dos procesos» (Agamben, [2003] 2007, p. 17), los restos no articulados de la hegemonía. Las dinámicas, rutinas e iniciativas concretas se modelan en redes que restan a la vez no identificables y apropiables de manera absoluta en relación a las referencias. Por lo tanto, a la vez que se esgrimen en una lógica colonial hay restos espectrales no identificables en ningún universo. Es decir que ningún dominio étnico es reducible a «individualidad presente».

A la comunalización de la vida-en-común en la forma de la individualización/localización y constitución de un cuerpo individual, soberano, en el dispositivo de la persona (la personalización jurídica) se articulan otras dos, a saber, la «descomunalización» (la desarticulación de la «comunidad» constituida, la «salida» de las comunidades en búsquedas de nuevos criterios de nucleamiento) y la trayectoria a-comunal, no institucional, a- formal, impersonal en la cual la vida-en-común no comunaliza, no clausura en una representación categorial, un cuerpo individual, una persona jurídica. En esta trayectoria, la relación hombre, espacio y naturaleza no es una relación instrumental de propiedad y de pertenencia, sino de asedio, de circulación. No hay estructuración analítica del espacio, sino que es «campo abierto y libre», y la naturaleza no es por tanto ni objeto de apropiación e imputación jurídico-política por un soberano (la comunidad) ni tampoco ella misma un sujeto soberano. Por cuanto no comunaliza, no corporaliza en los marcos de la Ley, ésta es la trayectoria menos conocida, las más invisibilizada, la menos legítima, la espectral<sup>18</sup>.

El orden de jerarquía y subordinación delimita los parámetros de comunalización y corporalización pública y articula de manera colonial las distintas trayectorias de subjetivación étnica. Así, es necesario distinguir analíticamente «comunidad» (forma jurídico-política), comunalización (configuración de un sujeto como colectivo) y vida-en-común (vivir común de lo viviente). Y bajo esta distinción no hablamos en nombre de un «grupo étnico» sino más bien de un dominio etnopolítico, de la configuración de un sujeto étnico que articula variadas trayectorias de vida-en-común y movimientos de subjetivación y de-subjetivación una sobre la superposición entre las lógicas y mecanismos «fantasmales» a través de los cuales estas trayectorias son reconocidas y legitimadas (las posiciones abstractas, unidades representativas, al que el

<sup>18</sup> Para detalles descriptivos etnográficos y teóricos sobre esta hipótesis véase «La etnicidad como acontecimiento. Una etnografía de las trayectorias de subjetivación y des-comunalización étnica Huarpe en Mendoza y San Luis» (Katzner, 2015).

individuo se ve obligado a pertenecer) y las reelaboraciones «espectrales» que en las prácticas sociales concretas se hacen de ellas. En este sentido también la personalización soberana de la «comunidad indígena» produce una tensión, una brecha entre derecho (y derechos) y justicia. Lo justo para las iniciativas nativas no coincide con las formulaciones legislativas, siendo identificado con frecuencia el «camino de la Ley» con el camino de la injusticia.

Tanto la teoría cultural como las teorías y figuras jurídico-políticas de la etnopolítica vinculadas a las matrices del pluralismo cultural neoliberal se constituyen en tanto «dominio de saber» como «totalizaciones» a la vez que una red de fuerzas organizada en una jerarquía y orden de subordinación. Leído de este modo, la propuesta derridiana apunta a un movimiento de su «destotalización» en tanto que «acontecimiento presente» e «individualidad presente». Toda totalización envuelve una operación genealógica, y por el mismo motivo, coloca en el centro de problematización a las «políticas de relación» y a las «formas de memoria», tanto en el ámbito de la propia práctica intelectual y de las configuraciones de saber cómo en el ámbito de las formaciones jurídico-políticas en las que se forman los marcos de legitimidad de institucionalización de la multiplicidad étnica. El mismo proceso de «diferenciación étnica» en ambas dimensiones, teórica y jurídico-política hace de la vida-en-común un cuerpo, un sujeto constituido de acuerdo a patrones y criterios bien específicos demarcados por la lógica colonial/moderna.

La propuesta analítica es la de realizar registros locales desde un «cuadro de referencia situacional», en el marco de un enfoque procesual y microfísico que «eventualiza» (ver Restrepo, 2008) la etnicidad tanto por el itinerario que marca la etnogubernamentalidad como así también por fuera de sus límites. La gubernamentalidad es un acontecimiento en el que la gestión de la diferencia cultural étnica se torna un asunto científico y un asunto de Estado, un problema de saber-poder, disponiendo parámetros jurídico-políticos y normativos universalizantes restrictivos y excluyentes de muchos criterios y rutinas nativas, que restan invisibilizadas y desprovistas de legitimidad. En esta dirección delimitamos la etnopolítica como unidad de análisis, propiciando un abordaje genealógico/arqueológico, en el modo en que lo han sugerido Restrepo (2004, 2008) y Castro-Gomez (2005) pero anexando a la vez -por cuanto constituyen dominios históricos marcados por la articulación de diferentes trayectorias, unas más legítimas, más visibles, más públicas que otras- la propuesta de lectura genealógica filolítica derridiana (Katzner, 2015). Esta perspectiva puede acercarnos a una «ruptura epistemológica» (Bourdieu, 2008) en varios sentidos:

- en un sentido hermenéutico-genealógico, buscando entender las complejas tramas de subjetivación étnica, en toda su lógica estratégica diversa, dentro del registro de la inscripción colonial local/microfísica.

- en un sentido político, que implica desde la crítica biopolítica/colonial, entender la comunalización como una forma de realización de lógica colonial, de ejercicio de poder individualizante en la lógica del interés,- crítica genealógica de la gubernamentalidad. Siguiendo la lectura de Foucault en «*Que-est-que ce la lumière?*», por cuanto la individualización y la totalización son efectos de las figuras de poder del pastado y la razón de estado, la crítica debe estar apuntada a la crítica de las raíces de la racionalidad política, la crítica genealógica de la gubernamentalidad. Apuntar a estudiar los cuerpos que los efectos de poder constituyen como sujetos (en nuestro caso, los sujetos étnicos, toda la micromecánica disciplinaria que produce al sujeto étnico).
- en un sentido deconstructivo-filológico: atender a la genealogía de lo que no acontece en tanto producido por un sujeto soberano y por la analítica de la desobjetivación, que es un movimiento de desligazón, desedimentación de lo que ficcional, esencial y estratégicamente es reunido, individualizado, corporalizado como unidad soberana-representativa (como es la «comunidad indígena»). La genealogía en sentido foucaultiano, en tanto genealogía de la subjetivación provee un marco para un solo registro, el de la trayectoria de la comunalización; la genealogía filológica que propone Derrida, explora lo que hay de resto en la subjetivación, lo que no acontece como «sujeto personal», lo que no comunaliza o descomunaliza.

Nuestra lectura genealógica se nutre entonces de la propuesta metodológica foucaultiana, derridiana y decolonial. Según Foucault, la arqueología constituye el método para analizar discursividades locales, y la genealogía constituye la finalidad, el modo de relación, la táctica que, a partir de dicha exploración, permite desmontar y exponer las formas de subjetivación (de producción de subjetividades) en sus dinámicas y lógicas de poder. La genealogía es, en cierta forma, el despliegue microfísico de los enfrentamientos entre los «discursos ordenados» (formaciones discursivas) y los saberes subsumidos a la vez que no articulados a éstas (la epistemografía). En tal sentido, recuperamos la propuesta de Castro-Gómez (2005) de una «arqueología del colonialismo», que implica explorar las lógicas, dispositivos, reglas de regulación y recursos materiales con los que se produce la subjetividad en situación colonial. Tal perspectiva se nutre de la propuesta de agrupar las categorías de modernidad y colonialidad como contrararas de un mismo proceso, pero también la propuesta de desmenuzar en toda su microfísica la manera específica en que la lógica colonial se expresa y se organiza en el modo moderno, tal como lo ha expuesto el (pos) estructuralismo. A partir del contexto específico de la colonialidad etnopolítica latinoamericana, el modelo decolonial nos permite poner en diálogo el paradigma de modernidad con los discursos, positividad y relaciones de poder propias de la experiencia colonial latinoamericana, a la vez que el modelo foucaultiano y derridiano nos

permite inscribir dicho diálogo en sus derivaciones microfísicas, en toda la micromecánica de poder, dispositivos e instituciones biopolíticas intervinientes en la trayectoria de la subjetivación, de la producción de sujetos individuales y en sus derivaciones deconstructivas, de manera desontologizada, por fuera del léxico epistemológico y metafísico de la propiedad y la presencia, y en la trayectoria de la desubjetivación, de la desligazón y descomposición de los cuerpos orgánicos que implica la filolítica. Es la epistemografía y morfología del dominio de saber etnopolítico, es decir, las prácticas discursivas, normas y positividades que lo constituyen. Porque si se pierde de vista la analítica microfísica, si vuelven a reinscribirse totalizaciones en el marco de las teorías sobre la diversidad, si por el afán por descentrar y «provincializar», se individualiza y ocluye la alteridad en un cuerpo orgánico, si se universaliza como un Otro Soberano, una particular forma de vida-en-común, entonces el logocentrismo, la universalización cartográfica vuelve a reinscribirse de manera molecular bajo máscara de «diverso».

Es decir que el itinerario que siguen nuestras reflexiones sitúa por un lado las formas epistémicas diferenciadas de estructurar y pensar la «diversidad étnica» y por otro las formas diferenciadas de genealogías a las que responden. Articular el sentido de «crítica» de Said<sup>19</sup>, la lectura genealógica foucaultiana y la filolítica derridiana

<sup>19</sup> Idea de crítica desarrollada en *The World, the Text, and the Critic* (1983).

permite abordar qué situaciones, que configuraciones sociales e históricas e intereses políticos están implicados en la

existencia misma de las «comunidades de interpretación» en tanto que «discursos coloniales» a la vez que desarmar su estatus de «totalidad» totalizante. Para Bhabha (1990) el «discurso colonial» es un aparato de producción y negación a la vez de las diferencias culturales creando una «población sujeto» a través de la producción de saberes particulares en función de los cuales ejerce la vigilancia. Lo entiende como una forma de gubernamentalidad, dado que implica demarcar un sujeto a través de la apropiación, dirección y dominación de las actividades. Así, recuperamos la propuesta de abordar las formas históricas en que trabaja el discurso colonial, y cómo se traduce esto a la etnopolítica.

### Consideraciones finales

La experiencia, la vivencia de la vida-en-común se halla mediatizada por los marcos culturales, y la matriz de conocimiento que delimita; ésta es la que organiza, encuadra y direcciona el modo de vivir, vivenciar, experimentar la condición humana de *communitas*, la existencia comunitaria. Cada figura de «sujeto» es una configuración de poder, una configuración cultural. Y cada modelo cultural constituye un patrón de patrón de subjetivación», de personalidad, un «patrón normativo» que define como debe ser y actuar el sujeto. Con el advenimiento de la modernidad, «lo común», la vida-en-común y su forma de subjetivación, se organiza, se estructura y expresa de una manera particular y de acuerdo a

patrones bien específicos. La modernidad objetiva al sujeto, construye al ser humano como sujeto en los marcos de una particular trama colonial. Se trata del proceso por el cual la vida-en-común entra en la regulación jurídico-política por medio del dispositivo personal, el régimen inmunitario-biopolítico y la lógica de la gubernamentalidad. Constituye el orden cultural general que ha delimitado las formas de clasificación social, de legalidad y gobernabilidad autorizadas por la ley, definiendo el tipo de actor, la forma de institución como el contenido de memoria posible, y con la legitimidad de instalarse públicamente.

En esta lógica regulatoria y como en todo dominio y referencia subjetivos, hay «restos» no articulados, dinámicas, prácticas, formas de sociabilidad, modos de vida-en-común no reconocidos en la normatividad, que no se articulan con las formas coloniales/modernas de subjetivación étnica, que se inscriben en formas de vida-en-común nómades y que son irreducibles a la comunalización, a la corporalización pública. Es el ámbito de la espectropoética, la espectropolítica y el pensamiento nómada. Lo que se eventualiza no se reduce ni a la personalidad de un sujeto enunciativo-responsable-representativo (la «comunidad indígena»), ni a la objetividad de un estado inmanente de cosas («pertenencias» y «sentidos de pertenencias» que se suponen «propias»), ni a la trascendentalidad de un concepto abstracto («comunidad étnica-política/ Naturaleza»). En este sentido, «colectivo» es irreducible a *communitas*, ésta lo excede, puesto que no se teje ni en la lógica de la individualización, del interés ni en la estrategia. Una cosa es decir que en determinadas situaciones se crean intereses y estrategias al interior del «grupo» (e intereses y estrategias diferentes); otra, es colocar el interés como atributo natural del grupo/sujeto colectivo, como creador del grupo. En cualquier caso, no existe un unívoco interés y no es el interés lo que vertebra a todos los itinerarios étnicos, sino una ética, una motivación, un proyecto de vida múltiple.

Dentro del campo de reflexiones, nos movemos entonces en dos dimensiones simultáneamente: el de las lógicas epistémicas de configuraciones de los dominios de saber y formas-jurídico-políticas – y los criterios oposicionales y sustanciales a los que se ajustan y de los cuales son expresión, que disocian vida/política. Es decir, cómo los dominios de saber regulan una formación discursiva respecto al modo de pensar la relación vida-política, cultura-naturaleza, animal-humano, ser-devenir y cómo estos modos de concebir esas relaciones se expresan de manera diferencial en los devenires étnicos.

Situamos los motivos «subalterno», «otro», «alternativo», en tanto «colectividad» ante algunas advertencias: a) entendemos que la formación de un colectivo- la comunalización- ya implica la penetración biopolítica y procesos de subjetivación/ personalización de la vida-en-común, de una manera específica de conducirla, sobre lo que se quiere que sea, a voluntad y en un función de patrones específicos; b) no esencializar y dicotomizar dominante/subalterno como bloques o pares en

una oposición, sino ver los niveles y dimensiones de cada uno dentro de cada dominio, que limitan modos específicos de definición y articulación entre agencia dominantes y agencias subalternas; dominantes y subalternos son definidos por dominio en el que se inscriben; c) las reconfiguraciones contemporáneas de la etnicidad, más que romper con los viejos esencialismos logocéntricos, lo vuelven a reinscribir sobre la base de la definición de lo colectivo por la propiedad común, y lo común como propiedad colectiva.

Así, rearticuladas con la matriz derridiana y foucaultiana, la trama de la Antropología de la naturaleza y la crítica epistemológica del colonialismo posibilita no reinscribir en términos teóricos la alteridad en nuevas individualidades, posibilita descentrar la dimensión representativa de las formas de vida-en-común, apuntando al registro de lo que «no hace texto» y motiva el registro etnográfico de distintas trayectorias de subjetivación de la vida-en-común en el ámbito de la etnicidad (y no sólo el de la comunalización). Pensamos así, motivos, prácticas, que permitan reposicionar lo político en la vida étnica, en el devenir étnico, que permitan articular/legitimar modos de articulación de lo viviente, por fuera de la ontología, la sustancialidad y la normatividad, por fuera de la diferenciación/localización/individualización, por fuera de la lógica de la apropiación y por fuera del signo del capital y la productividad. Porque vivir bien es vivir-en-común, entre la animalidad indiferenciada que nos es constitutiva. De este modo, la apuesta va orientada a descentralizar y federalizar las instituciones indigenistas y de reconocimiento de la diversidad como así también descentralizar los dispositivos de representatividad y gobierno étnicos. El desafío es orientarnos a desmontar de modernidad a los axiomas filosóficos de las teorías y figuras jurídico-administrativas y a desgubernamentalizar/decolonizar el Estado. Como dijo Derrida el Estado es una deuda de lo político.

## Bibliografía

Amselle, J.-L. & M' Bokolo, E. (1999). Prefacio. En: Amselle, J.-L. & M' Bokolo, E. (eds.) *Au coeur de l'ethnie.*, pp. I-IX. Seg edición. París: La Découverte.

Amselle, J.-L. (1999 [1985]). Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique. En: Amselle, J.-L. & M' Bokolo, E. (eds.) *Au coeur de l'ethnie*, pp. 7-45. París: La Découverte.

Apel, K.O. (1990). Is de Ethics of the ideal Communication Community a Utopia? On the relationship between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia. En: S. Benhabid & F. Dallmayr (orgs) *The Communicative Ethics Controversy* Cambridge, MA: the MIT Press.

Asad, T. (1973). Introduction. En: *Anthropology & the colonial Encounter*. New York: Humanities Press.

- Agamben, G. (2006 [2002]) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2003) *Stato di eccezione*. Seg edición. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (1997) *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Le seuil
- Agamben, G. (1996 [1990]) *La comunidad que viene*. Buenos Aires: Pretexto.
- Bartolomé, L. J. (1976). Sobre el concepto de articulación social. *Desarrollo económico*, 20 (78).
- Bartolomé, M. (2009). Prólogo. En: *Pueblos Indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Tamagno 2009 (Comp) La Plata: Biblos.
- Bartolomé, M. (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Bartolomé, M. (1987). Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina. *Suplemento antropológico*, 12 (2).
- Balandier, G. (1951). La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI, 44-79.
- Balibar, É. (2005 [1997]). *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona: Gedisa.
- Barabas, A. (2003). *Diálogos con el territorio* (coord.). Tomos I a IV. Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México. México: INAH.
- Bhabha, H. (1990) The Other Question, Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism. En: Russell Ferguson, Martha Gever, Thinh Minhha y Comell West (eds.) *Out There, Marginalization and Contemporary Cultures*. New York: Mit Press.
- Blanchot, M. (2002 [1983]). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena libros.
- Bocara, G. (2007). Chile y «sus» pueblos indígenas. De la invisibilización-subalternización del indígena a la nueva conquista espiritual de las fronteras del capitalismo globalizado (siglos XIX-XXI). *Sociedades en movimiento. Los Pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*. (pp. 261-273). Tandil: IEHS.
- Bourdieu, P. (2002 [1966]). *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Montessor.
- Bourdieu y otros (2008 [1973]). *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En: Briones, C. *Cartografías Argentinas*. Buenos Aires: Antropofagia.

- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63 (I), 1-6.
- Cacciari, M. (1999 [1997]). *El Archipiélago. Figuras del otro en Occidente*. Buenos Aires: Eudeba.
- Cajigas, J.C. (2007). La biocolonialidad del poder. Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo. En: Grosfoguel, R. y Castro-Gómez, S. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 169-93). Bogotá: Siglo XXI.
- Cardoso de Oliveira, R. (1996). *Ensaio antropológico sobre moral y ética*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.
- Cardoso de Oliveira, R. (1992). *Etnicidad y estructura social*. Ciesas: México.
- Carotenuto, A. (1984 [1980]). *Una secreta Simetría. Sabina Spielrein entre Freud y Jung*. Barcelona: Gedisa.
- Carrol, D. (2006). Remains of Algeria: Justice, Hospitality, Politics. *MLN*, 121(4): 808-827.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Chow, R. (2008). Reading Derrida on Being Monolingual. *New Literary History* 39 (2), 217-231.
- Cixous, H. (2006 [1998].) *Reveries of the Wild Woman*. New York: Routledge.
- Cixous, H. et C. Clément, (1975) *La jeune née*. Paris: UGE.
- Clifford, J. y Marcus, G. (1986). *Writing culture: the poetics and politics of the ethnography. Literature and art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cooke, B. (2002). *Human Nature in Utopia. Zamyatin's We*. Evanston, IL: Northwestern University Press
- Cooke, B. & Turner, F. (1999). *Biopoetics: evolutionary Explorations in the Arts*. Lexington: KY.
- Cragolini, M. (2001). Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano. *Revista de la sociedad española de estudios sobre Nietzsche*. 1.
- Cusicanqui, S.R. (1990). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales*, 11: 49-75.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux (capitalisme y schizophrénie)*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.



Derrida, J. (2006 [1999]). *L'animal que donc je suis* [ *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, [Trad. Cast *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trad Cristina de Peretti y Cristina Rodriguez Marciel. Madrid: Trotta.

Derrida, J. (2003). Auto-immunités, suicides réels et symboliques, en J. Derrida & J. Habermas *Le concept du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre) avec Giovanna Borradori*, Paris : Galilée. «Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales» (entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en Nueva York), en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. de Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos, Taurus, Buenos Aires, 2004. Disponible en : <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm>.

Derrida, J. (2001-2002). *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. I. Paris: Galilée.

Derrida, J. (2001 [2000]). *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós.

Derrida, J. (1996). *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée. [Trad cast. *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires: Manantial.

Derrida, J. (1996) *Le monolinguisme de l'autre*. Paris : Galilée

Derrida, J. (1996). *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (trad. por J. M. Alarcón y C. de Peretti ). Madrid: Trotta.

Derrida, J. (1994). *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1991). *L'autre cap*. Paris: Minuit [Trad castellano: *El otro cabo: la democracia para otro día*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1992 ].

Derrida, J. (1980). *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Aubier-Flammarion

Derrida, J. (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Minuit. [Trad. Cast. *De la gramatología*, México: Siglo XXI.

Derrida Jacques & Caputo, J.D. (2009 [1997]). *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires: Prometeo.

Derrida, J. & Roudinesco, É. (2009 [2001]). *Y mañana, qué*. Trad. Víctor Golstein Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

De Peretti, C. (2008). A propósito de los animales (algunas reflexiones a partir de los textos de Jacques Derrida). En Cragnolini, Mónica (comp) *Por amor a Derrida*. (pp. 17-48). Buenos Aires: La Zebra.

- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.  
DOI : 10.3917/deba.114.0086
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vidas, redes*. Popayán: Envión.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Esposito, R. (2011 [2004]). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2005 [2002]). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2003 [1998]). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2000[2007]). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fabian, J. (1991). Presence and Representation. En: *Time and the work of anthropology: The Key Concepts*. (pp. 236-45). Londres y Nova Iroque: Routledge.
- Fanon, F. [1952-1965]). *Peau noire, masques blancs*. Montréal, edición electrónica de Émilie Tremblay, 2008. (a partir de la edición impresa, prefacio y postfacio de Francis Jeanson, París, Editions du Seuil, 1965).
- Fassin, D. (2004). Biopolitique. En : D. Lecourt (dir) *Dictionnaire de la pensée médicale*, (pp 176-179). Paris: PUF.
- Fehér F. & Heller, A. (1994). *Biopolitics*. Hants: European Centre Vienna-Avebury.
- Ferguson, J. & Akhil, G. (2002). Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality. *American Ethnologist*. 29 (4), 981-1002.
- Foucault, M. (2010 [1984]). *El coraje de la verdad*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2004 [1978-1979]). *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France. Paris: Gallimard
- Foucault, M. (1984). Le souci de la vérité. *Le Nouvel Observateur*, n° 1006, 17-23 f, pp. 74-75 Dits et Ecrits : tomo II, texto n° 347. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1982). The Subject and Power/Le sujet et le pouvoir. En Dreyfus, H. et Rabinow, P. *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, (pp. 208-226). Chicago: The University of Chicago Press. En *Dits et Ecrits* : tomo II, texto n° 306. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1981 [1976]). Les mailles du pouvoir. Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de Bahía, 1976, *Barbârie*, n° 4, año 1981, pp. 23-27. En *Dits et Ecrits* : tomo II, texto n° 297. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1978). La gouvernementalité. *Cours au collège de France, année 1977-1978 : sécurité, territoire, population*, 4, ta lección 1° febr 1978. n° 167-168, septe-octobre, pp. 12-29. *Dits et Ecrits* : tome II, texto n° 239. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1976). Bio-histoire et bio-politique. *Le Monde*, n° 9869, 17-18 oct, p. 5, *Dits et Ecrits* : tomo II, texto n° 179. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1975-1976). *Il faut défendre la société*. *Annuaire du collège de France, 76e année, Histoire des systèmes de pensée, año 1975-1976*, (pp. 361-366). *Dits et Ecrits*: tomo II, texto n° 187. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1974). La vérité et les formes juridiques. *Cadernos da P. U. C.*, n° 16, juin, pp. 5-133 (discusión con M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto (conferencias de la universidad católica de Rio de Janeiro, del 21 al 25 de mayo de 1973). *Dits et Ecrits* : tome I, texte n° 139. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1972). *Rekisho heno kaiki* » (*Revenir à la histoire*), *Paideia* n° 11 (Conferencia pronunciada en la Universidad de Keio el 9 de octubre de 1970) *Dits et Ecrits*, tomo I, texto n° 103. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours. Leçon inaugurale du Collège de France, 1970*. Paris: Gallimard

Foucault, M. (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. *Hommage à Jean Hyppolite, Paris, PUF, coll. «Epiméthée»*, (pp. 145-172). *Dits et Ecrits*, tomo I, texto n° 84. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1970). La bibliothèque fantastique. En Debray-Genette (R.) Firmin-Didot/Didier, coll. *Miroir de la critique*, En: *Dits et Ecrits*, tomo I, texto n° 75. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1968). Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie. *Cahiers pour l'analyse*, n° 9 : *Généalogie des sciences*, été 1968 pp. 9-40. En : *Dits et Ecrits* : tomo I, texto n° 59. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1966). *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard

Gluckman, G. (1987[1958]). Analise de uma situação social na Zululândia moderna. En: *Feldman-Bianco, Bela Antropologia das sociedades contemporâneas*, (pp. 227-344). San Pablo: Pesser & Bertelli.

Ghosh, B. (2004). On Grafting the Vernacular: The Consequences of Postcolonial Spectrology. *Boundary* (2)197-218.

Gramsci, A. (1976 [1963]). *La formación de los intelectuales*. Versión al español de Ángel González Vega. México: Grijalbo.

- Gros, F. (2014). *Andar una filosofía*. Buenos Aires: Alfaguara
- Guattari, F. (1980). *Les trois écologies*. Paris: Galilee.
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en movimiento*. Publicación Internacional de la Agencia Latinoamericana de Información. Ecuador, 462, febrero 2011, año XXXV.
- Hall, S. (2003 [1996]). ¿Quién necesita «identidad»? En S. Hall y Paul del Gay. *Cuestiones de identidad*, (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Heller, A. & Puntischer Riek-Mann, S. (ed.) (1996). *Biopolitics. The politics of the body, race and nature*, Hants: European Centre Vienna-Avebury.
- Hillis Miller, J. (2007). Derrida Enisled. *Critical Inquiry*, 33 (2): 248-276.
- Katzer, L. (2015). Márgenes de la etnicidad. De fantasmas, espectros y nomadológica indígena. *Tabula Rasa*. 22: 31-51.
- Katzer, L. (2014). La colonialidad etnopolítica entre sus restos. Lectura desde la espectropoética. En: Catelli, L. y Lucero, M.E. (Eds.). *Materialidades (pos)coloniales y de la (de)colonialidad latinoamericana*. Rosario: UNR Editora.
- Katzer, L. (2014). Entre universalismos y particularismos. Notas sobre «lo común» en torno a la etnopolítica contemporánea. *Revista estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*. Incihusa-Conicet 16 (1): 45-52.
- Katzer, L. (2012). Razón gubernamental, biopolítica y mecanismos de capitalización de la praxis indígena en Mendoza. *Revista espacios nueva serie 7*: 173-189.
- Katzer, L. (2009). El mestizaje como dispositivo biopolítico. En: Tamagno (comp) *pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, (pp. 59-75). La Plata: Biblos.
- Katzer, L. (2008). Narrativas, historia, poder. La invisibilidad/visibilidad pública huarpe en la provincia de mendoza. *Cuadernos del INAPL*. 22, 123-133.
- Katzer, L. & De Oto, A. (2013). Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio). *Tabula Rasa*. 18: 127-143.
- Kymlicka, W. (1996 [1995]). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Levi-Strauss, C. (1962). *La pensée Sauvage*. Paris: Librairie Plon.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 127-167). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Medina, J. (2001). *La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: GTZ y Federación Asociaciones Municipales de Bolivia.

- Menéndez, E. (1972). Racismo, colonialismo y violencia científica. *Revista Transformaciones*.
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press
- Nancy, J.L. (2003 [1998]). Conloquium. En: Esposito, R. *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, (pp. 9-19). Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, J.L. (2002 [1983]). La comunidad afrontada. Posfacio. En: Blanchot. *La comunidad inconcesable*, (pp 97-120). Madrid: Arena libros.
- Ortiz, R. (1996). Modernidad-mundo e identidad. En: *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Pacheco de Oliveira, J. (2006). Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo. En: Pacheco de Oliveira, J. *Hacia una Antropología del indigenismo*, (pp. 181-200). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Pacheco de Oliveira, J. (1999). *A viagem da volta. Etnicidade politica e reelaboracao cultural no nordeste indígena*. Contracapa. 1° edic. Rio de Janeiro: Contracapa.
- Pels, P. (1997). The Anthropology of colonialism: culture, History and the Emergence of Western Governmentality. *Annu. Rev. Anthropol.* 26:163-83.
- Peeters, B. (2013 [2010]). *Derrida*. Buenos Aires: FCE.
- Restrepo, E. (2008). Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault. *Tábula Rasa*. (8): 111-132.
- Restrepo, E. (2004). Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las Colombias Negras. En Restrepo, E. y Rojas, A. (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, (pp. 271-301). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Schwartz-Marín, E. & Restrepo, E. (2013). Biocoloniality, governance and the protection of 'genetic identities' in Mexico and Colombia. *Sociology*. 47: 993
- Slater, M.B. (2012). Rethinking human-animal ontological differences: Derrida's 'Animot' and Cixous' 'Fips'. *Contemporary French and Francophone Studies*. Vol. 16 (5): 685-693.
- Spielrein, S. (1912). Die Destruktion als Ursachedes Werdens. *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*. 4: 465-503.
- Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak? En: Nelson, C. y Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, (pp. 271-313) Londres: Macmillan.
- Sprinker, M. (ed). (2008 [1999]). *Ghostly demarcations*: London/New York: Verso.
- Stocking, G. (1991). Maclay, Kubary, Malinowski: Archetypes from the dreamtimes of Anthropology. En: *Colonial situations. Essays on the contextualization of ethnographic Knowledge* (History of Anthropology, vol. 7), (pp. 3-67). Madison: The University of Wisconsin Press.

- Souza Santos, B. de (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sunder Rajan, K. (2006). *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Tamagno, L. (1997). La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena en la ciudad. Identidades y utopías. En: Rubens Bayardo-Mónica Lacarrieu (comp.). *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires: Ciccus.
- Thomas, N. (1991). Against ethnography. En: *Cultural Anthropology*. 6 (3): 306-322.
- Touraine, A. (1997 [1996]). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México: FCE.
- Trouillot, M.R. (2003). Anthropology and the Savage Slot: the poetics and politics of otherness. En: *Global transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Toadvine, T. (2010). Life beyond Biologism. *Research in Phenomenology*. 40: 243-266.
- Vint, S. (2010). Animal Studies in the Era of Biopower. *Science Fiction Studies* Vol. 37.
- Watson, M.C. (2014). Derrida, Stengers, Latour, and Subalternist Cosmopolitics. *Theory, Culture & Society*. 31(1): 75-98.
- Werry, M. (2008). Tourism, race and the state of nature. On the bio-poetics of government. *Cultural Studies*, 22 (3-4): 391-411.
- Wise, C. (2002). Saying 'Yes' to Africa: Jacques Derrida's *Specters of Marx*. *Research in African Literatures*. 33 (4).
- Worsley, P. (1970 [1964]). *The third world*. Nature of human society series. Chicago: The University of Chicago press.
- Wolf, E. (1982). *Europa y la gente sin historia*. México: F.C.E.
- Young, R. (2009 [2001]). Subjectivité et histoire: Derrida en Algérie *Littérature*, 154, 135-148. Texto original : *Postcolonialism, an Historical Introduction*, Oxford et Malden, Massachusetts, Blackwell Publishers.