

EL SAQUEO DE LOS BIENES COMUNES TEÓRICOS: *COMMONWEALTH* DE HARDT Y NEGRI¹

MARK DRISCOLL²

Michael Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth*. Cambridge: Belknap P, 2011³

Hace unos meses vino a verme una estudiante de postgrado para hablar sobre su parte en estudios postcoloniales para sus exámenes de Ph.D. Hablando sobre las maneras como el pasado colonial japonés sigue afectando la vida cotidiana en Corea del Sur, ella mencionó que: «eso es lo que Hardt y Negri llaman la colonialidad del poder». Desconcertado, dije que ella debía haber omitido una cita o dos y la reprendí con sutileza diciéndole que la «colonialidad del poder» era una expresión que los intelectuales post-eurocéntricos no identificarían con la teoría europea a la que se adhería Antonio Negri, sino con intelectuales latinoamericanos, como el peruano Aníbal Quijano, el mexicano Enrique Dussel y el argentino Walter Dignolo. Con sorpresa me vi indignado, explicando que mucha parte de la obra previa de Hardt y Negri —a su modo historicista de «identificar la tendencia»— por lo general se oponía a la insistencia de esos subalternistas latinoamericanos en lo que respecta a que el pasado colonial sigue impactando aspectos cruciales de nuestro presente contemporáneo, aunque en el nuevo terreno político de la política democrática y las instituciones pluralistas. Preguntándome cómo había hecho ella una conexión como esa, me fui directo a mi copia sin abrir de *Commonwealth* esa noche al volver a casa.

Como Michael Hardt y yo estamos juntos en un grupo de estudio y tenemos amigos en común, me alivió al comienzo no encontrar signos de saqueo teórico después de mi apresurada «investigación en el lugar del crimen» de las partes I («República») y II («Modernidad») de *Commonwealth*. Sin duda, la proximidad de mi UNC, Chapel Hill a la Universidad de Duke donde enseña Hardt (y Antonio Negri aparece ocasionalmente en forma virtual por teleconferencia) debe haber llevado a mi estudiante de postgrado y a sus pares a asumir que gran parte de lo importante en la teoría crítica contemporánea emana de cerca de Duke, hogar de la autonomía italiana en el mundo anglófono. Sin embargo, mi alivio solo duró esa lectura rápida inicial. Volviendo a *Commonwealth* unos días después, mis ojos

¹ *Postmodern Culture*, Volumen 21, Número 1, septiembre 2010, E-ISSN: 1053-1920.

² Mark Driscoll es Profesor Titular de Estudios de Asia Oriental en la Universidad de Carolina, Chapel Hill. Es autor de dos libros sobre la historia cultural e intelectual del Este Asiático publicados con la Editorial de la Universidad de Duke, y ha publicado artículos en *Social Text*, *Cultural Studies*, y *Postcolonial Studies*. Agradezco a Arturo Escobar, Eunice Sahle, Diane Nelson, Michal Osterweil y Federico Luisetti por ayudarme a reflexionar cuidadosamente esta obra. mdriscoll@email.unc.edu.

³ Publicado como *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*. Madrid, Ediciones Akal, 2011.



HOJA

Fotografía de Martha Cabrera

se detuvieron en una expresión peculiar, «la colonialidad del biopoder». Aparece como una sección que encabeza varias páginas en la Parte II, «La modernidad (y los paisajes de la altermodernidad)», y se basa en su interpretación previa y la apropiación de la noción de biopolítica de Foucault. Lo que parecen querer decir con el neologismo «colonialidad del biopoder» (en adelante, COB) es que el poder moderno funciona en las poblaciones subordinadas en formas estructuralmente similares a aquellas en las que el poder colonial dominó a los pueblos indígenas. Justamente, pensé; veamos cómo diferencian Hardt y Negri su neologismo COB del concepto original en la crítica latinoamericana.

La colonialidad del poder (COP), junto con la noción asociada de «colonialidad», la usó originalmente Aníbal Quijano a comienzos de la década de 1990 para designar los aparatos del poder hegemónico que surgieron durante el periodo moderno, la era del colonialismo, cuya larga duración se extiende de la conquista del continente americano hasta el presente.⁴ En manos de Quijano y

⁴ Véanse “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Anuario Mariateguiano* 9 (1997): 113-121 y “Coloniality of power, Ethnocentrism, and Latin America”, *NEPANTLA* 1.3 (2000): 533-580.

Dussel, por nombrar a dos solamente, la COP consolida una matriz de poder que infiltra los dominios de la administración política, la producción social, la vida privada y la visión del

mundo epistemológica general. Las formas modernas que han asumido estos dominios prácticos son el Estado-nación, el capitalismo, la propiedad privada, la familia nuclear heterosexista y el eurocentrismo. A diferencia de la variedad más familiar de teoría postcolonial anglófona, que tiende a hacer énfasis en la influencia fracturada y filtrada del pasado colonial, la COP latinoamericana insiste en que los códigos materiales e ideológicos del colonialismo moderno continúan hegemonizando las maneras como se viven y se entienden epistemológicamente la sexualidad, la raza, el trabajo y la relación de los humanos con la naturaleza. En este sentido, la COP se refiere a un proceso de estructuración crucial del sistema mundo que articula estados naciones periféricos en el Sur global al *modus operandi* del Norte euro-estadounidense, lo que da como resultado una sorprendente homogeneidad de raza, género, y jerarquías laborales en el Norte y el Sur. Aun en un mundo postcolonial, el *poder* sigue siendo *colonial* cuando mantiene la fuerza para imponer un régimen euro-estadounidense sobre el resto del mundo. Solo mediante el desbaratamiento radical de la COP por el pensamiento y la práctica descoloniales, afirman los subalternistas latinoamericanos, puede superarse la violencia epistémica y material de la colonialidad. El concepto de COB usado por H & N está, a primera vista, haciendo una decodificación de la COP seguida de una recodificación mediante su laxa interpretación de Foucault, algo que analizaré más adelante. Sin embargo, al pasar veinte páginas o más después de su invocación de la «colonialidad del biopoder», mis sensores CSI detectaron la expresión original «colonialidad del poder» en la página 103, sin citarla. Aparece

más adelante en el mismo capítulo bajo el título de «altermodernidad», una vez más sin citarse. Algo agitado, volví sobre las notas a pie en ambos lugares y no encontré cita —una expoliación del espacio teórico común—.

La «colonialidad» sustantiva aparece una y otra vez en los dos capítulos de *Commonwealth* donde se usa colonialidad del poder/biopoder. Comenzando en la página inmediatamente después de la introducción que hacen de la COB, «colonialidad» es una expresión corta para colonialidad del poder/biopoder, que aparece en casi cada página subsiguiente hasta llegar a la página 103, cuando por primera vez se expropia y utiliza colonialidad del poder. Aunque parecería una expresión corta razonable para la engorrosa COB, es usada también en esta forma exactamente por los teóricos latinoamericanos, quizás de manera más significativa por el crítico y colega de Hardt, Walter Dignolo (*Historias locales/diseños globales*). En otras palabras, cuando H & N introducen su noción reformateada de COB, es difícil no verla como una especie de camuflaje para el saqueo del pensamiento crítico latinoamericano; la prueba de esto puede hallarse en el que hecho de que su neologismo COB se abandona en gran medida después de las primeras páginas y se reemplaza por las expresiones no citadas de COP y «colonialidad», ahora apropiadas como su propiedad teórica. Esta operación fue aparentemente lo que convenció a mi estudiante de postgrado de que la frase tenía origen en los cotos privados de Michael Hardt y Antonio Negri.

Lo que importa en esta (ex/a)propiación es que no solo se ha hecho una usurpación teórica de la expresión, sino también de la sustancia de la crítica latinoamericana. Mientras en su obra anterior H & N configuran las formas colonial del poder/conocimiento en un doblegamiento progresivo por parte de la subsunción real de las formas de dominio postmodernas, enterrando la colonialidad en lugar seguro en el pasado sin rastro en el presente, en *Commonwealth* las formas de colonialidad siguen impactando las jerarquías del poder. Usando una oposición binaria modernidad vs. anti-modernidad, escriben en su introducción de la COB, la «antimodernidad es mantenida bajo control en la relación de poder de la modernidad no solo mediante formas externas de subyugación —desde el látigo del propietario de esclavos y la espada del conquistador hasta la policía y las prisiones de la sociedad capitalista— sino también y sobre todo mediante mecanismos internos de subjetivación» (77). Mientras que en *Empire* su teoría historicista del dominio político (donde el mercantilismo colonial es trascendido por el capitalismo industrial, que a su vez es trascendido por el capitalismo postmoderno) les impide en buena parte ver las maneras como pueden coexistir formas de dominio diferentes y contradictorias en el mismo cronotopo, en *Commonwealth* el plagio de la teoría latinoamericana les permite configurar el látigo del amo de esclavos como homólogo de las estructuras carcelarias modernas, no como una secuencia lineal, en desarrollo.

La sustancia de la COP se convierte en vehículo importante para resolver el problema de la tendencia, la única debilidad reconocida en la autonomía italiana. Esto es particularmente curioso dado que los subalternistas latinoamericanos fueron unos de los primeros en criticar el vanguardismo y el eurocentrismo de *Empire*, atacándolo como la nueva versión de la teoría eurocéntrica centrada exclusivamente en los centros metropolitanos mientras ignora ampliamente situaciones periféricas en el Sur global. La sumarisima reducción de la teoría postcolonial a Homi Bhabha les permite a H & N definir en *Empire* el pensamiento postcolonial *tout court* no como un proyecto crítico más o menos relacionado con la ubicación de estructuras de dominación semejantes a las coloniales obstinadamente afincadas en situaciones democráticas, postcoloniales, sino como algo a la vez irrelevante en su imperfecta insistencia hermenéutica en la lectura de aspectos del pasado en el presente y, copiando el pliego suelto de Arif Dirlik contra el culturalismo de la teoría postcolonial anglófona, cómplice y solidario del capitalismo multicultural, postmoderno.

Importantes críticos latinoamericanos han ignorado en gran parte durante dos décadas la maniobra de designar formas novedosas de dominio político, cultural y económico con el significante «postmoderno», y en su lugar han acuñado la frase «modernidad/colonialidad» para subrayar las diferentes maneras como el pasado colonial se mantiene presente en las formas de poder contemporáneas. Aunque permanece en gran parte invisible para las presiones dominantes de la teoría y la crítica anglófonas, para los académicos y activistas post-eurocéntricos la «modernidad-colonialidad» se ha convertido en un concepto identificable en Latinoamérica que funciona para marginalizar mucha parte de la insistencia euro-estadounidense sobre la novedad radical del poder contemporáneo. En Ciudad de México, Quito y en Durham (Duke) y Chapel Hill, Carolina del Norte, surgieron grupos de investigación de modernidad-colonialidad donde Mignolo y el antropólogo colombiano Arturo Escobar fueron los coorganizadores de un grupo en el que yo participé durante varios años. Michael Hardt asistió por lo menos a dos de sus eventos.

La intervención político-teórica de la modernidad-colonialidad latinoamericana se basa en una variedad de teorías y prácticas de fundamento latinoamericano: la teología de la liberación de los años sesenta; los debates en la filosofía latinoamericana y la ciencia social en torno a ideas de la filosofía de la liberación y la ciencia social autónoma centrados en personas como Dussel, Rodolpho Kusch y Darcy Ribiero; la teoría de la dependencia; y, en los EE.UU., el grupo de Estudios

⁵ Escribir aun tan someramente sobre la modernidad-colonialidad habría sido imposible sin conversaciones con Arturo Escobar y Walter Mignolo.

Subalternos Latinoamericanos.⁵ Los investigadores sobre la modernidad-colonialidad hallan inspiración también en pensamientos tan distintos como la

filosofía africana, los estudios subalternos surasiáticos y la teoría feminista chicana. No obstante, como escribe Escobar en una pieza reciente sobre el programa de modernidad-colonialidad, «su principal motivación... es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, incluyendo el conocimiento subalterno de los grupos sociales explotados y oprimidos» (180). En el grupo de Duke/UNC, mucha parte del enfoque del paradigma de modernidad-colonialidad hasta aquí ha estado en el problema del potencial de la indigenidad, el pensamiento a través del prisma de la raza y el lugar. Sin embargo, existe una ausencia refrescante de códigos del salvaje noble y romántico en el pensamiento de indigenidad del grupo; se lee al indígena en una forma no esencializada, junto con otros sujetos racializados y localizados en puntos latinoamericanos —negros, blancos, creoles, asiáticos, campesinos y actores no humanos—. Los estudiosos de la modernidad-colonialidad hacen caso omiso de las nociones de esencia y de centramiento de la existencia —insertas en sistemas ecológicos, sociocultural y económicos específicos— y en lugar de ello se ocupan de la singularidad de cada situación. La ética del encuentro de situaciones singulares demanda un marco epistémico en constante cambio de parte del investigador involucrado, lo que Walter Mignolo llama *un paradigma otro*.

Como entiendo esto es que la modernidad-colonialidad no debe configurarse como una narrativa teórica maestra (como el marxismo, el foucaultianismo o la autonomía italiana) que conecta a tierra la identidad adecuada del investigador, ni como la siguiente etapa superior en la historia lineal del pensamiento moderno. Más bien, el marco de la modernidad-colonialidad sitúa su búsqueda en la especificidad histórica material de cada situación, necesariamente en el límite o en la frontera de sistemas de pensamiento establecidos. Como *un paradigma otro*, la modernidad-colonialidad implica el descentramiento de la identidad del investigador en su encuentro con una situación específica. No puede abordarse una situación desde los confines seguros de un sistema de pensamiento establecido, pues cada caso debe producir un código teórico singular, o un nuevo «otro paradigma». Lo que Mignolo llama «pensamiento fronterizo» es el estiramiento de un paradigma establecido hasta el punto de ruptura en la medida en que interactúa y se interseca con el animado dinamismo de una situación histórico-política. Entendida de esta forma, el bucle de retroalimentación inherente al marco de la modernidad-colonialidad constituye mutuamente la situación y la epistemología del investigador participante, descentrando ambos. La modernidad-colonialidad está emergiendo gradualmente como heredero principal de las importantes contribuciones latinoamericanas de la teoría de la dependencia, la teología/filosofía de la liberación, y la investigación acción participativa.

Es asombroso —dada la relación de Michael Hardt con la crítica de la modernidad-colonialidad latinoamericana (un miembro herético, Alberto Moreiras, enseñó en el Departamento de Literatura de Hardt por más de una década; Mignolo es una

figura central en las humanidades en Duke; Escobar es Profesor Universitario Distinguido a veinte minutos de camino en UNC, Chapel Hill; y la importante revista subalterna latinoamericana *Nepantla* residió en Duke durante varios años)— que la frase «modernidad-colonialidad» aparece también en *Commonwealth* sin referencia a Quijano, Dussel o cualquier otro a ese respecto. Más aún, su empleo por parte de H & N repite la misma operación de (ex/a)propiación de la COP en cuanto parecen disimular el plagio de modernidad-colonialidad simplemente anexándole un significante extra a modernidad-colonialidad —«la raza». Pero antes de hacerlo, quieren que sus lectores sepan que son los propietarios intelectuales de pensar juntos la modernidad y la colonialidad: «Anteriormente dijimos que sin colonialidad no hay modernidad, y aquí podemos ver que la raza desempeña un rol constitutivo similar. Los tres juntos funcionan como un complejo —modernidad, colonialidad, racismo— donde cada uno sirve como soporte necesario para los otros» (74). Ellos dijeron que sin colonialidad no hay modernidad; no Mignolo, Dussel, Quijano, ni alguno de los grupos de investigación de modernidad-colonialidad. Después de reclamar el código modernidad-colonialidad como su propiedad privada, H & N no usan la expresión en su forma reconocible conectada por guiones cortos o largos. Pero, como en el caso de la COP, la pretensión se cae después de unas cuantas páginas; comenzando en la página 90 usan modernidad-colonialidad en una de las formas estándares usadas por los críticos latinoamericanos.⁶ El espacio teórico común ha sido saqueado de nuevo.

Como los lectores post-eurocéntricos sin duda tienen registrado, aun el recodificado

⁶ Modernidad/colonialidad y modernidad-colonialidad parecen ser usadas de manera intercambiable por los académicos latinoamericanos.

«modernidad-colonialidad-racismo» es una extrapolación estándar para críticos latinoamericanos, en especial para Walter Mignolo (*The Idea of Latin*

America 88). Es frustrante que los teóricos hasta ahora reacios a conceder mucha agencia política a la raza (*Empire* apoyó involuntariamente la ideología «post-racial» o «de ceguera racial» de dominio liberal blanco en el Norte global) se atribuyeran el mérito por introducir la raza en las discusiones de la imbricación de la modernidad con el colonialismo. Aun así, dicho esto, ¿no podríamos volver atrás por un momento y, concediéndoles el beneficio de la duda, admitir que la modernidad-colonialidad latinoamericana es suficientemente reconocida en los círculos anglófonos de la teoría crítica que no hay por ello necesidad de citarla? Cada quien tendrá que responder esa pregunta por sí mismo(a). Pero aun si fuera este el caso —y por mi parte, no creo que la modernidad-colonialidad tenga una presencia sobresaliente en los círculos teóricos euro-estadounidenses—, podríamos contrastar la ausencia de citas y reconocimiento en los ejemplos de la teoría crítica latinoamericana con ejemplos de los teóricos europeos como Badiou, Žižek y Agamben, donde no solo se citan las fuentes primarias, sino

que además se reconocen las obras secundarias. Me parece que en estos casos de saqueo del espacio teórico común, H & N confían implícitamente en el eurocentrismo de sus lectores, asumiendo (y reproduciendo) la ignorancia del trabajo hecho por los subalternistas latinoamericanos, para hacer pasar la COP, la colonialidad y la modernidad/colonialidad como propiedad intelectual suya.

Debo añadir aquí que no es del todo correcto alegar que H & N ignoran a los teóricos asentados en Latinoamérica. Llamen la atención sobre estudiosos de la lengua española que usan y *citan* el trabajo de H & N: «un grupo de estudiosos bolivianos contemporáneos. . . usan el término ‘forma multitud’, en contraste con el antiguo forma clase, para designar las luchas internamente diferenciadas de la altermodernidad» (110). El elogio de académicos latinoamericanos, como el sociólogo boliviano Álvaro García Linera, quien emplea el logo multitud de H & N —«estos académicos contemporáneos la entienden [la multitud] como la protagonista de un proyecto político coherente»— les permite pretender que su teoría de la multitud es superior para analizar la especificidad de la sociedad latinoamericana que, digamos, las claridades del teórico más influyente de la *sociedad abigarrada* híbrida de Latinoamérica, René Zavaleta.

Limitar la discusión de los teóricos latinoamericanos contemporáneos a quienes los citan de manera deferente a ellos y a su obra parece alentar a H & N a tomar aún más de las teorías latinoamericanas. Su argumento de que los estragos de la modernidad europea le dieron un dinamismo productivo y positivo a las sociedades indígenas mayormente estáticas en la (genocida) *Conquista* parece homóloga a la noción implícita de que la única teoría latinoamericana que vale la pena analizar es la que entra en contacto con su teoría. Si no lo hace, como los ejemplos ofrecidos anteriormente, queda la posibilidad de expropiarla. En mi opinión, eso es lo que sucede cuando, en una innovación real en su pensamiento en un capítulo llamado «Razón biopolítica», introducen *su* idea de las «ontologías múltiples». Invocando al antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, escriben que «algunos antropólogos contemporáneos, siguiendo un camino paralelo al nuestro, llegan a una conclusión similar acerca del papel del común en una racionalidad alternativa y biopolítica, que trascienda la división entre naturaleza y cultura» (123). Describiendo someramente el trabajo de Viveiros de Castro sobre los amerindios del Amazonas brasileño (publicado por primera vez en 1986, seguida de una traducción al inglés en 1992), H & N escriben que, de manera distinta al planteamiento de la filosofía moderna de «una naturaleza y muchas culturas, aquí hay una cultura (todas son en cierto sentido humanas) per muchas naturalezas (ocupando mundos diferentes). Viveiros de Castro descubre así, en contraste con el ‘multiculturalismo’ de la filosofía moderna, un ‘multinaturalismo’ amerindio» (123).

Aunque su lectura admirablemente amplia los introduce en muchas áreas diferentes, quedé sorprendido por esta invocación de un oscuro antropólogo latinoamericano cuyo campo de trabajo principal de finales de los setenta y comienzos de los ochenta parecería estar por fuera de su dominio intelectual. Más tarde, un amigo me recordó que el joven antropólogo argentino Mario Blaser estaba en la UNC en un post-doctorado de dos años y que había presentado su trabajo en la UNC, Chapel Hill (una vez en una reunión del grupo de modernidad-colonialidad) y en Duke sobre los grupos indígenas en Brasil —fundamentándose de manera explícita en Viveiros de Castro— y sus «ontologías relacionales». En ese tiempo, Blaser estaba desarrollando esta noción en lo que comenzó a llamar las «ontologías múltiples» de los amerindios en el Amazonas. Aunque Blaser solo había publicado dos piezas cuando presentó su trabajo sobre Viveiros de Castro en Duke y en UNC en 2007 y 2008, estaba terminando el borrador de su interesante libro *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond* (Duke University Press, 2010). En otras palabras, el trabajo de Blaser estuvo en circulación por la Universidad de Duke durante varios años, en forma pública y privada.

Me detengo en esto porque la aparente expropiación que hacen H & N del concepto de ontologías múltiples les permite deslindarse de la unicidad ontológica desarrollada en *Empire* y en *Multitude*, donde los humanos eran básicamente «los mismos» en el plano del ser/devenir. En contraste, en *Commonwealth*, las cosas vivientes se interpretan como diferentes ontológicamente, lo que les permite a H & N ir más allá de la fácil crítica de la política identitaria presente en su anterior trabajo, donde se configuraba la identidad como epifenoménica y derivada de una sustancia ontológica compartida. La noción expropiada de «ontologías múltiples» les permite tomar más en serio las afirmaciones políticas basadas en la raza y la sexualidad. Aunque estas pretensiones siguen siendo descartadas en su mayor parte por H & N en *Commonwealth*, tienen el potencial de contribuir al espacio público común cuando se repiensa el ser fijo (homosexual, negro, etc.) como un devenir transformador. Es claro que H & N dedicaron una buena cantidad de tiempo en los últimos años a repensar las maneras como la limitada insistencia en la identificación de la tendencia había constreñido su reflexión sobre la raza y la sexualidad, y esto lo aplaudo de buena gana. Su nueva reflexión debería aceptar de manera más suficiente su génesis en el espacio teórico común.

La apropiación de la propiedad teórica (Theory Proper)

Además de la expropiación de la teoría menos conocida, *Commonwealth* privatiza el espacio teórico común de otras maneras. Una de ellas es el desacato a la singularidad/especificidad de un tema trascendental en el conjunto de obras de un pensador europeo y su articulación como parte de su propiedad. Posiblemente, esto sucede primero con la teoría del evento de Alain Badiou. Las nociones de

«evento» y «eventos» son prominentes en *Commonwealth*, en tanto que no son tan prevalentes en *Empire* y *Multitude*. No obstante, dado que Badiou ha surgido como figura filosófica central en el pensamiento crítico anglófono desde la publicación de *Multitude* en 2004, se lee como si H & N sintieran una necesidad fraticida de marginalizarlo y, al hacerlo, apropiarse de su descubrimiento más importante. Logran esto en una forma bastante subrepticia: urdiendo una noción foucaultiana del evento, sin soporte textual de la obra de Foucault. Esto les permite acto seguido irse contra la conservadora «teoría retrospectiva del evento» de Badiou con el revolucionario «vínculo entre la libertad y el poder que recalca Foucault desde adentro del evento» (60).

Lo que para mí es el desacato más significativo hacia la especificidad de la obra de un pensador, seguido de una apropiación, es el tratamiento del texto del mismo Foucault. La crucial noción de biopolítica de Foucault se distingue como lo que Roland Barthes llama «significante sin frenos», dado que nunca se detiene en ningún significado particular. Aunque la «biopolítica» se estaba asentando en una especie de entendimiento consensual en la teoría crítica anglófona alrededor de la época de *Empire* —el poder de crear, administrar y mantener (*faire vivre*) la vida de una población específica mediante la medicina moderna y otras instituciones estatales de asistencia social, a la par haciendo morir o dejando morir (*laisser mourir*) poblaciones indeseables en la misma política del cuerpo—, la publicación de *Naissance de la Biopolitique* de Foucault en francés en 2004 y en inglés en 2008 desestabilizó la comprensión previa de ello. Aunque algunas de las primeras alusiones al biopoder en inglés aparecieron en *History of Sexuality, Vol. 1* en relación con el mantenimiento de vidas (*faire vivre*) de poblaciones selectas de alemanes por parte de los nazis mientras se hacía morir a los judíos (*laisser mourir*), la publicación en 2004 de *Naissance de la Biopolitique* —lo que parecía la elaboración más completa de la biopolítica— complica y se opone al sentido anterior. Mientras se muestra que los nazis ejemplificaron el ejercicio del biopoder en el trabajo de 1975, en febrero de 1979 se interpreta a los nazis como el «campo de la adversidad» contra el cual se construyen las consideraciones biopolíticas de los neoliberales alemanes.

En mi lectura, la clave para entender este cambio debe hallarse en las conferencias que dictó Foucault en 1977 y 1978, publicadas en inglés en 2007 como *Security, Territory, Population* (Driscoll 13-16). Allí, Foucault delinea con claridad una nueva forma de poder “no-disciplinario” que aparece más o menos como una secuencia histórica tras la intrusión de los poderes disciplinarios en los vasos capilares mismos del comportamiento humano. En oposición a la producción de cuerpos dóciles y sujetos ortopédicos en el dominio disciplinario, el poder no disciplinario *se retira* del campo social y reorienta su atención a las poblaciones. Pero al centrar su atención en éstas, el poder biopolítico o no disciplinario no se ocupa de todos los sujetos, solo de aquellos que selecciona para hacer vivir (*faire vivre*). El poder no disciplinario

no se ocupa de los sujetos no elegidos para hacer vivir; el suyo es un modo liberal de *laissez faire* (Foucault, *Security, Territory, Population* 66-74) La conexión con sus reflexiones sobre la biopolítica dos años antes en *Society Must be Defended* radica en el giro semántico del *laissez mourir* al *laissez faire*. Foucault regresa a la reflexión sobre la biopolítica dos años después de las conferencias que constituyeron *Society*, pero ahora el énfasis en matar o «dejar que mueran ciertos grupos» (*laissez mourir*) abre paso a una visión profética de que la emergente gubernamentalidad neoliberal es indiferente respecto a mucha parte de conducta individual —tiene su principio en su *laissez fairismo* de los sujetos. Este abandono de muchos sujetos (y de partes de todos los demás) por parte del poder hegemónico en las conferencias de 1978-1979 sigue siendo un tema de reflexión vigente para los estudiosos de Foucault.

Para abordar el problema de la configuración histórica de la biopolítica, haríamos bien en recordar que gran parte de los escritos de Foucault en los años setenta estaban diseñados para invertir supuestos comunes del pensamiento crítico en Europa occidental. Su máquina genealógica revaluó la comprensión de la «sexualidad», el «poder» y la «verdad», y las liberó de los confines sartreanos y de su Escuela de Frankfurt. ¿Por qué no han considerado los teóricos que eso es lo que trata de hacer Foucault con su análisis del neoliberalismo en *Naissance de la Biopolitique*? En mi lectura, el neoliberalismo no lo interpreta Foucault como algo más terrible que el nazismo —como han afirmado recientemente algunos seguidores de Negri—, sino como un régimen de dominio biopolítico en el que a algunos sujetos todo el tiempo y a todos los sujetos algo de tiempo se los deja hacer (*laissez faire*) y se los libera de los confines carcelarios del poder disciplinario. Aunque los estudiosos de humanidades de izquierda se liberaron de la necesidad de validación empírica aluden con frecuencia al corto ensayo de Gilles Deleuze en 1990, «Post-scriptum sobre las sociedades de control», para resolver el problema de lo que viene después del poder disciplinario (una de las razones por las que mis amigos científicos sociales dejan de escuchar en este punto), la evidencia generada de los textos de Foucault apunta a algo muy diferente: mientras pueda dentro de los protocolos de su modo genealógico, está *afirmando* aspectos de la gubernamentalidad neoliberal. Y ¿por qué no iba a hacerlo? Hace alarde de su antimarxismo en varios lugares en *The Birth of Biopolitics*, en especial donde pone a hablar al notorio ideólogo del libre mercado Gary Becker apartes de la teoría del valor de Marx (223-226). Dado que parte del trabajo de Foucault publicado en los volúmenes 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad* y en las últimas conferencias revela místicos, filósofos desprestigiados como los cínicos, sujetos sin importancia y comunidades heréticas dedicadas a la experimentación con tecnologías del ser tan lejanas como es posible de los centros de poder hegemónico, ¿por qué no iba a afirmar con cautela Foucault una forma de poder que, al menos en teoría, no se ocupa de vigilar o disciplinar a sujetos marginales sino en dejarlos hacer (*laissez faire*)?

Sea cual sea la conclusión de este encuentro con los textos de Foucault, es una auténtica lectura minuciosa comparada con la rendición extraordinaria de la noción foucaultiana de biopolítica que hacen Hardt y Negri. Su negativa a ocuparse éticamente de la especificidad de la biopolítica les permite simplemente inventar una oposición en Foucault entre el biopoder y la biopolítica, como en el siguiente pasaje de *Multitude*:

anteriormente hablamos del «biopoder» para explicar cómo el actual régimen bélico no solo nos amenaza con la muerte sino que también gobierna la vida, produciendo y reproduciendo todos los aspectos de la sociedad. Ahora pasaremos del biopoder a la producción biopolítica... El biopoder se levanta sobre la sociedad, trascendente, como una autoridad soberana e impone su orden. La producción biopolítica, en contraste, es immanente a la sociedad y crea relaciones y formas sociales mediante formas de trabajo en cooperación (94-95).

H & N no justifica esta diferencia con evidencia de Foucault, que tiene a usar el biopoder y la biopolítica de manera intercambiable. ¿Qué está pasando aquí?

La designación del poder contemporáneo en *Empire* es resultado del revolucionario encuentro de Negri con Spinoza a finales de los años setenta y ochenta. Comenzando con la *Savage Anomaly* (1981) y concluyendo con *Insurgencias* (1992), Negri explica en detalle la diferencia entre *potentia* (poder creativo, revolucionario) y *potestas* (la autoridad soberana muerta) en Spinoza. Localizando este binario en Maquiavelo y Hobbes también, Negri encuentra una manera de señalar la resistencia en sociedades euro-estadounidenses que han sido completamente subsumidas por el capital. La *potentia* corresponde al poder ontológico de la multitud, mientras que *Empire* cojea junto a ella apoyado por la *potestas* óptica. La apropiación que hacen H & N de la biopolítica de Foucault puede leerse como una nueva versión más a la moda del antiguo descubrimiento de Negri: el biopoder=*potestas* mientras que la biopolítica=*potentia*. Sin embargo, se las han arreglado para apropiarse como propiedad intelectual suya la que puede ser la noción más importante en el pensamiento crítico contemporáneo —la biopolítica—. No se trata de negar el derecho de H & N a relacionarse de manera crítica y creativa en el pensamiento contemporáneo, que es algo que hacen muy bien. Pero el encuentro con Foucault en lo que respecta a su noción de biopolítica me parece que tiene que ver más con la consolidación de la identidad filosófica de Antonio Negri que con liberar el pensamiento para hacer diferentes tipos de trabajo político.

Mi *Commonwealth* privada

El tipo de apropiación de Badiou y Foucault también les pasa a otros, pero por motivos de espacio, paso al último de los tres modos de privatización del espacio teórico común que encuentro en *Commonwealth* —la excesiva autocitación—.

Uno de los principales temas de H & N en *Commonwealth* es la superación de los regímenes de identidad que están inextricablemente ligados a la propiedad y que actúan contra el espacio común. Se insta a negros, homosexuales, pobres e indígenas a deponer las identidades fijas como una contribución a la vertiginosa utopía de devenir comunes. El interdicto de sacrificar la identidad fija como paso necesario en la reivindicación del espacio público común debería, cuando menos, inspirar una demostración de alguna versión de autocrítica por parte de los autores de *Commonwealth*. ¿Las interacciones con otras singularidades han impulsado a H & N a identificarlas como algo radicalmente otro? ¿Cómo los han obligado los antagonismos conflictuales con otros teóricos a transformar su pensamiento? Me sorprende no haber podido ubicar ninguna admisión de error o de insuficiencia teórica en *Multitude* o en *Commonwealth*. De hecho, amplias secciones de *Multitude* están dedicadas a mostrar lo equivocados que estaban los críticos de *Empire*, y, en cierto sentido, lo equivocado que estuvo el mundo geopolítico posterior al 11 de septiembre por no adherirse a su narrativa maestra de él en *Empire*. Aun cuando sus lecturas de los conceptos teóricos o políticos importantes hayan cambiado considerablemente en la década que ocuparon *Empire* y *Commonwealth* (por ejemplo, su rechazo a la teoría de los sistemas mundo en *Empire* ha cambiado considerablemente y para mejor en *Commonwealth*), no entendemos cómo ha sucedido tal cosa —su pensamiento siempre parece haber ya evolucionado—. En contraposición a su exigencia del proceso transformador de todo ser identitario, tenemos la fuerte sospecha de que su ser como teóricos no ha mutado en absoluto —el ser fijo domina el flujo del devenir en la formación identitaria de los mismos H & N.

El interés de H & N por su propiedad intelectual particular puede verse en cuarenta y dos autocitaciones en las notas a pie, que comprenden todo un *curriculum vitae* de la obra de Antonio Negri durante los últimos quince años. Además de las muchas referencias a su obra anterior en el cuerpo del texto, las cuarenta y dos citas revelan una especie de pánico por la identidad, que vinculan varios de los puntos principales en *Commonwealth* no con otras singularidades en una multitud teórica, sino consigo mismos. El efecto es que se fortifican sus identidades como teóricos expertos y se rechazan lo que insisten en que cada quien debería comprometerse a hacer: el flujo de devenir otro. Aparentemente, el Ser es para ellos y el devenir es para todos los demás. Añado que un libro llamado *Commonwealth* no debería ser vendido por una editorial corporativo-universitaria, sino que debería circular (aun por partes) gratis en línea.

Como lo señalé anteriormente, una de las fortalezas de *Commonwealth* es que pluraliza la ontología, argumentando por medio de Viveiros de Castro (o, al parecer, por medio de la lectura que hace Mario Blaser de De Castro) que el ser es múltiple. En el plano de la geopolítica, H & N usan a Saskia Sassen para teorizar las

maneras como se engranan e intercambian constantemente lo local, lo nacional y lo global. De nuevo, faltos de interés ante el registro de cómo ha cambiado su reflexión sobre este tópico, plantean en diferentes contextos la multiplicidad de la sustancia, bien sea natural, política o tecno-material. Sin embargo, en *Commonwealth* se niegan a aplicar tal multiplicidad de sustancia a lo real de la globalidad. Su insistencia en la pluralidad podría conducirlos lógicamente a considerar algo como la trinidad de lo común/público/privado como un tipo similar de sustancia entrelazada, donde tendría que pensarse la subjetividad como mutuamente determinada por los tres reinos sociales. La posibilidad del cambio político tendría que llegar a un límite intersticial en algún punto dentro de estos tres reinos, como lo ha afirmado Ernesto Laclau en un contexto algo diferente. Pensado así, habría necesariamente más pensamiento y acción públicos no determinados exclusivamente por el espacio público tendencializado. Aunque personalmente me agradan las muchas aseveraciones que hacen sobre el espacio público —y debe afirmarse con claridad que ellos han llevado adelante el pensamiento crítico en términos de la filosofía del espacio público común—, ellos terminan restringiendo su análisis a este dominio exclusivamente. Como alguien que trabaja en una universidad pública con cada vez menos personal de planta, diría que la lucha política justo ahora para el profesorado de izquierdas debe orientarse a ampliar lo público decreciente contra los ataques locales, nacionales y globales que sufre.⁷ Saltar sobre el dominio de lo público a algunos

⁷ Al respecto, véase la magnífica intervención de Christopher Newfield.

espacios públicos comunes utópicos parece un peligroso romanticismo desde esta perspectiva. Más aún,

nuevos grupos activistas como UK Uncut y US Uncut han tenido algún éxito en sus argumentos a favor de la centralidad de lo público en contraposición a los ataques que le hacen los intereses privatizadores de políticos del libre mercado. Algunos de sus logros deben atribuirse a su rechazo al utopismo de una noción idealizada del espacio público.

Para concluir, de buen grado admitiré que mi susceptibilidad a los problemas en *Commonwealth* es una señal de que este tío aún reside en la República de la Propiedad. Sí, he invertido en el dominio de lo privado al igual que en los compromisos políticos con lo público y en los compromisos filosóficos con el espacio público común. Antes de deponer mis placeres privados y mis deberes con lo público, y de dedicarme al flujo desterritorializante del devenir común, quiero cierta determinación honesta de los distintos contenidos de cada uno de los tres dominios. Espero que sea justo pedirles a los CEO relativamente privilegiados de la teoría cultural contemporánea, como Hardt y Negri más reflexión sobre los placeres y peligros de los tres dominios. Si continúan negándose a respetar la alteridad y la singularidad en el espacio teórico común, yo por mi parte no siento

deseos de conectarme con ellos en ninguna multitud, aun cuando sea en el nivel de una multitud teórica. Al menos en la esfera de lo público, aún hay un precio que pagar por el saqueo.

Bibliografía

Driscoll, Mark. 2010. *Absolute Erotic, Absolute Grotesque: The Living, Dead, and Undead in Japan's Imperialism, 1895-1945*. Durham: Duke UP.

Escobar, Arturo. 2007. "World and Knowledges Otherwise': The Latin American modernity/coloniality Research Program". *Cultural Studies* 21.2-3: 179-210.

Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics*. Trad. Graham Burchell. Londres: Palgrave.

Foucault, Michel. 2007. *Security, Territory, Population*. Trad. Graham Burchell. Londres: Palgrave.

Gordon, Lewis. 1995. *Fanon and the Crisis of European Man*. Nueva York: Routledge.

Hardt, Michael and Antonio Negri. 2004. *Multitude: war and democracy in the age of Empire*. Nueva York: Penguin Group.

Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflections on the Revolution of our Time*. Londres: Verso.

Quijano, Aníbal. 1997. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Anuario Mariateguiano* 9: 113-121.

Quijano, Aníbal. 2000. "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America". *Nepantla* 1.3: 533-580.

Mignolo, Walter. 2005. *The Idea of Latin America*. Malden: Blackwell.

Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton UP.

Newfield, Christopher. 2008. *Unmaking the Public University: The Forty-Year Assault on the Middle Class*. Cambridge: Harvard UP.