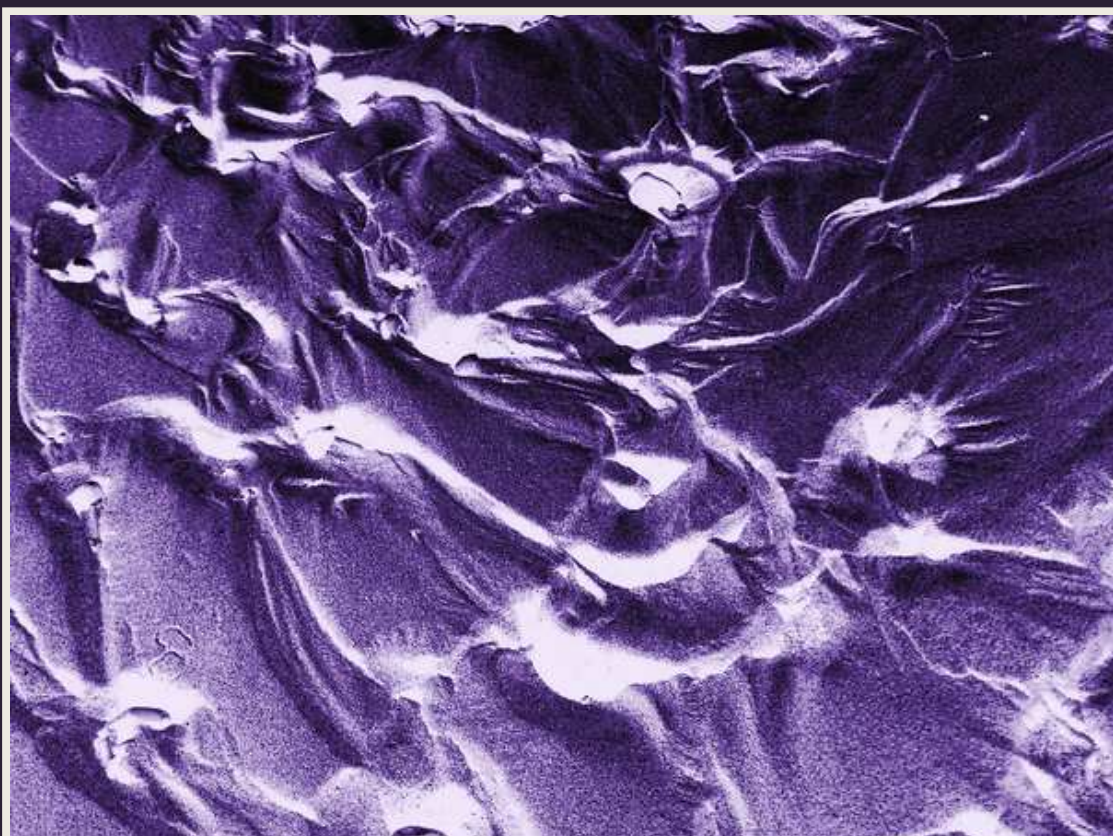


LAS TRES FIGURAS DE LA GEONTOLOGÍA

ELIZABETH POVINELLI



■ ARQUEOLOGÍAS DEL PORVENIR · TR. 05

LAS TRES FIGURAS DE LA GEONTOLOGÍA

ELIZABETH POVINELLI

Traducción al cuidado de Emmanuel Biset y Constanza Filloy
COLECCIÓN DE TRADUCCIONES · ARQUEOLOGIASDELPORVENIR.COM.AR

TEXTO ORIGINAL

Primer capítulo del libro: Povinelli, *Geontologies. A requiem to late liberalism*, Durham, Duke University Press, 2016.

LAS FIGURAS Y LAS TÁCTICAS

Por largo tiempo muchos han creído que Europa Occidental engendró y luego extendió a nivel mundial un régimen de poder descrito como biopolítica. Se pensaba que la biopolítica consistía en un “conjunto de mecanismos a través de los cuales los rasgos biológicos básicos de la especie humana se convertían en objeto de una estrategia política, de una estrategia general de poder”¹. Muchos creen que este régimen se inauguró a finales del siglo XVIII y principios del XIX, y que se consolidó durante la década de 1970. Antes de esto, en la era de los reyes europeos, reinaba una formación de poder muy diferente, a saber, el poder soberano. El poder soberano se definía por la actuación espectacular y pública del derecho a matar, a sustraer la vida y, en momentos de generosidad real, a dejar vivir. Era un régimen de pulgares soberanos, hacia arriba o hacia abajo, y se promulgaba sobre los cuerpos torturados, destripados, carbonizados y despedazados de los seres humanos, y a veces de los gatos². El poder real no era simplemente la reivindicación de un poder absoluto sobre la vida. Era un carnaval de la muerte. Las multitudes se reunían en una juerga bulliciosa de matanzas, jugando a los dados, y no en un silencio reverente en torno a la santidad de la vida. Su figura, descrita profusamente en la apertura de *Vigilar y Castigar* de Michel Foucault, era un acusado de regicidio descuartizado espectacularmente.

¿Qué tan diferente parece esa formación del poder a cómo concebimos ahora el poder legítimo, lo que le pedimos y, lo que al pedirle, hacemos que cree? ¿Y qué tan diferentes parecen las figuras a través de las cuales la formación contemporánea del poder despliega su poder? No vemos a los reyes y sus súbditos, ni a los cuerpos descuartizados, sino a los Estados y sus poblaciones, a los individuos y su gestión de la salud, a la pareja maltusiana, a la mujer histérica, al adulto perverso y al niño masturbador. Ciertamente, algunas formaciones sociales parecen indicar un retorno al poder soberano, como los Estados de seguridad de Estados Unidos y Europa y sus centros secretos de detención creados tras el 11-S, el 7/7, el 11-M (los atentados de los trenes de Madrid), Charlie Hebdo... Pero estas manifestaciones de un nuevo poder soberano duro están profundamente insinuadas en las operaciones del biopoder –a través de los ritmos medidos de algoritmos específicos y de experimentos en los medios sociales–, algo que Foucault anticipó en sus clases sobre seguridad, territorio y población³. ¿Es tan sorprendente, entonces, que algunos creen que una gran división separa el régimen actual de la biopolítica del antiguo orden de la soberanía? ¿O que algunos piensen que el poder disciplinario (con sus figuras de los campos, los cuarteles y las escuelas, y su regularización de la vida) y la biopolítica (con sus cuatro figuras de la sexualidad, su rastreo tecnológico del deseo a nivel del individuo y de la población, y su regulación de la vida) doblan sus espaldas ante este antiguo *dispositivo* soberano salvaje?

Foucault no fue el primero en darse cuenta de la transformación de la forma y el fundamento del poder en la larga historia de Europa Occidental y, en la medida en que moldeó los destinos de su alcance imperial y colonial, del poder desarrollado globalmente. Quizá la más famosa al respecto sea Hannah Arendt, que escribió casi veinte años antes que Foucault comenzara sus conferencias sobre el biopoder, y lamentó la aparición de lo “social” como referente y finalidad de la actividad política⁴. Arendt no contrastó la era de los reyes y las cortes europeas con el enfoque moderno del cuerpo social, sino que contrastó este último con la división griega clásica entre los ámbitos público y privado. Para Arendt, lo público era el espacio de la deliberación y la acción políticas, que se definía por su libertad y antagonismo con el reino de la necesidad. Lo público era la exclusión activa del ámbito de la necesidad –todo lo que tiene que ver con la vida física del cuerpo–, y esta exclusión constituía el ámbito público como tal. Para Arendt, el espacio de la necesidad comenzó a filtrarse en lo público durante los siglos XVIII y XIX, creando una nueva topología de lo público y lo privado. Llamó a este nuevo espacio “lo social”. En lugar de excluir las necesidades, los deseos y los anhelos corporales del pensamiento político, el Estado liberal “social” los abrazó, dejando suelto al *homo economicus* para que saqueara el foro público y se estableciera como la razón de ser de lo político. Desde entonces, el Estado liberal obtiene su legitimidad demostrando que anticipa, protege y mejora las necesidades, deseos y anhelos biológicos y psicológicos de sus ciudadanos.

Si Foucault no tuvo la primera palabra sobre el tema de la biopolítica, tampoco tuvo la última. Por muy desenfadada que fuera su célebre ocurrencia de que este siglo llevaría el nombre de “Deleuze”, sin duda se habría alegrado de ver la buena suerte que ha tenido su concepto de biopolítica, engendrando numerosos neologismos (biopoder, biopolítica,

tanatopolítica, necropolítica, formas afirmativas y negativas de biopoder, neuropolítica) y extendiéndose a la antropología, los estudios culturales y literarios, la teoría política, la filosofía crítica y la historia. Jacques Derrida y Donna Haraway exploran el concepto de autoinmunidad desde el punto de vista de la biopolítica⁵. Giorgio Agamben pondrá en conversación a Arendt y Foucault para estirar los orígenes de la aparición de la biopolítica hasta el derecho griego y romano⁶. Roberto Esposito contrarresta las lecturas negativas de Agamben argumentando que una forma afirmativa de biopolítica podría encontrarse en lecturas innovadoras de Martin Heidegger, Georges Canguilhem y Baruch Spinoza⁷. El concepto de biopolítica de Foucault también ha sido cuestionado por acusaciones de provincialismo narcisista⁸. Este provincialismo se hace evidente cuando la biopolítica se lee desde una historia global diferente, cuando la biopolítica recibe una geografía social diferente. Así, muchos autores del sur global han insistido en que es imposible escribir una historia de la biopolítica que empiece y termine en la historia europea, *incluso cuando* Europa Occidental es el marco de referencia. Achille Mbembe, por ejemplo, argumentó que las expresiones sádicas del nazismo alemán estaban relacionadas genealógicamente con los sadismos del colonialismo europeo. En el espacio colonial, “la instrumentalización generalizada de la existencia humana y la destrucción material de cuerpos y poblaciones humanas” fueron los precursores experimentales de los campos de exterminio en Europa⁹. Y antes de Mbembe, W. E. B. Du Bois argumentó que los orígenes materiales y discursivos del monumentalismo europeo, como los relucientes bulevares de Bruselas, se encontraban en los brutales regímenes coloniales del Congo¹⁰. Esta genealogía global tanto de la extracción como de la producción de materialidad y vida ha llevado a Rosi Braidotti a concluir que “el biopoder y la necropolítica son dos caras de la misma moneda”¹¹.

Pero, ¿son los conceptos de biopolítica, afirmativa o negativa, o de necropolítica, colonial o poscolonial, la formación de poder en la que opera –o ha operado– el liberalismo tardío? Si, parafraseando a Gilles Deleuze, los conceptos abren el entendimiento a lo que nos rodea pero no está en nuestro campo de visión, ¿reúne aún la biopolítica bajo sus alas conceptuales lo que hay que pensar si queremos entender el liberalismo tardío contemporáneo?¹² ¿Hemos estado tan embelesados por la imagen del poder trabajando a través de la vida que no nos hemos dado cuenta de los nuevos problemas, figuras, estrategias y conceptos que surgen a nuestro alrededor, sugiriendo otra formación del poder liberal tardío –o la revelación de una formación que es fundamental pero que está oculta por el concepto de biopoder? ¿Hemos estado tan centrados en explorar todas y cada una de las arrugas del pliegue biopolítico –la bioseguridad, la biospectralidad, la tanatopolítica– que nos hemos olvidado de advertir que las figuras del biopoder (la mujer histérica, la pareja maltusiana, el adulto perverso y el niño masturbador; los campos y los cuarteles, el panóptico y el confinamiento solitario), antes tan centrales para nuestra comprensión del poder contemporáneo, ahora parecen no ser tan decisivas, estar inflexionadas o dar paso a nuevas figuras: ¿El desierto, el animista, el virus? ¿Y es la vuelta a la soberanía nuestra única opción para entender el poder liberal tardío contemporáneo? Esta introducción y los capítulos siguientes intentan explicar cómo nuestra adhesión al concepto de biopoder está ocultando y revelando otra problemática, una formación que, a falta de un término mejor, llamo poder *geontológico* o *geontopoder*.

Así pues, permítanme decir unas palabras sobre lo que quiero decir con el poder geontológico, o geontopoder, aunque su alcance e importancia sólo pueden conocerse en los mundos inmanentes en los que sigue haciéndose y deshaciéndose – uno de los cuales aborda este libro–. La forma más sencilla de esbozar la diferencia entre el geontopoder y el biopoder es que el primero no opera a través del gobierno de la vida y las tácticas de la muerte, sino que es más bien un conjunto de discursos, afectos y tácticas utilizados en el liberalismo tardío para mantener o dar forma a la relación venidera de la distinción entre Vida y No Vida¹³. Este libro argumenta que, a medida que las clasificaciones previamente estables de la Vida y la No Vida se tambalean, nuevas figuras, tácticas y discursos de poder están desplazando al cuarteto biopolítico. Pero, ¿por qué utilizar estos términos en lugar de otros? ¿Por qué no utilizar el poder meteorológico, que podría referirse más estrechamente al concepto de cambio climático? ¿Por qué no acuñar el mal sonante término “gexistente”, dado que a lo largo de este libro utilizo el término “existente” para referirme a lo que podría describirse como vida, cosa, organismo y ser? ¿No semantizaría mejor gexistente mi afirmación, elaborada más adelante y en capítulos posteriores, que las ontologías occidentales son biontologías encubiertas –la metafísica occidental como medida de todas las formas de existencia por las cualidades de una forma de existencia (*bios*, *zoe*)– y que la biopolítica depende de que esta metafísica se mantenga firme? Al final decidí mantener el término *geontología* y sus términos asociados, como

geontopoder, porque quiero intensificar los componentes contrastantes de la no-vida (*geos*) y el ser (ontología) actualmente en juego en la gobernanza liberal tardía de la diferencia y los mercados. Así, la geontología pretende poner de relieve, por un lado, el recinto biontológico de la existencia (caracterizar a todos los existentes como dotados de las cualidades asociadas a la Vida). Y, por otro lado, pretende poner de manifiesto la dificultad de encontrar un lenguaje crítico para dar cuenta del momento en el que una forma de poder largamente autoevidente en ciertos regímenes del liberalismo tardío en las colonias se está haciendo visible a nivel global.

Permítanme subrayar este último punto. El geontopoder no es un poder que esté surgiendo ahora para sustituir a la biopolítica; el biopoder (el gobierno a través de la vida y la muerte) ha dependido durante mucho tiempo de un geontopoder subyacente (la diferencia entre lo vivo y lo inerte). Y, al igual que la necropolítica operó abiertamente en el África colonial para luego revelar su forma en Europa, el geopoder ha operado abiertamente durante mucho tiempo en el liberalismo tardío de las colonias y se ha insinuado en las operaciones ordinarias de su gobierno de la diferencia y los mercados. La atribución de una *incapacidad* a varios pueblos colonizados para diferenciar los tipos de cosas que tienen agencia, subjetividad e intencionalidad del tipo que emerge con la vida ha sido la base para arrojarlos a una mentalidad premoderna y a una diferencia posreconocida. Así pues, el objetivo de los conceptos de geontología y geopoder no es fundar una nueva ontología de los objetos, ni establecer una nueva metafísica del poder, ni adjudicar la posibilidad o imposibilidad de la capacidad humana de conocer la verdad del mundo de las cosas. Más bien son conceptos que pretenden ayudar a visibilizar las tácticas figuradas del liberalismo tardío a medida que se desmorona la *orientación biontológica y la distribución del poder* de larga data, perdiendo su eficacia como telón de fondo autoevidente de la razón. Y, más específicamente, pretenden iluminar el espacio estrecho en el que mis colegas indígenas se ven obligados a maniobrar cuando intentan mantener la relevancia de sus análisis críticos y sus prácticas de existencia¹⁴. En resumen, el geopoder no es un concepto en primer lugar y una aplicación a los mundos de mis amigos en segundo lugar, sino un concepto que emerge de lo que parece la gobernanza liberal tardía desde este espacio reducido.

Para comenzar a entender el trabajo del concepto de geontopoder en relación con el biopoder, permítanme volver a las tres formaciones de poder de Foucault y plantear dos sencillas preguntas, cuyas respuestas podrían parecer resueltas hace tiempo. En primer lugar, ¿las relaciones entre el poder soberano, el poder disciplinario y el biopoder son de implicación, distinción, determinación o pertenencia a un conjunto? Y, en segundo lugar, ¿pretendía Foucault que estos modos de poder fueran periodizaciones históricas, metafísicas del poder cuasi trascendentales o variaciones dentro de un marco histórico y social más amplio? Recordemos que, a pesar de nuestra certeza contemporánea de que un abismo separa soberanía, poder disciplinario y biopoder, Foucault parecía no estar seguro de si estaba viendo un concepto compartido que atravesaba las tres formaciones de poder o si veía tres formaciones específicas de poder, cada una con su propia unidad conceptual específica. Por un lado, escribe que el siglo XVIII fue testigo de “la *aparición* (*l'apparition*) – podría decirse la invención– de un nuevo mecanismo de poder que tenía procedimientos muy específicos, instrumentos completamente nuevos y formas muy diferentes”¹⁵. Sin embargo, Foucault también afirma que las formaciones de poder no se suceden como las cuentas de un rosario. Tampoco se ajustan a un modelo de *Aufhebung* hegeliano; la soberanía no se desdobra dialécticamente en el poder disciplinario y el poder disciplinario en la biopolítica. Más bien, las tres formaciones de poder están siempre presentes, aunque la forma en que se organizan y se expresan entre sí varía a lo largo del tiempo y el espacio social¹⁶. Por ejemplo, el fascismo alemán desplegó las tres formaciones de poder en su Holocausto: la figura de Hitler ejemplificaba el derecho del soberano a decidir quién era enemigo o amigo y, por tanto, podía ser asesinado o permitirle vivir; las cámaras de gas ejemplificaban la regularidad del poder disciplinario; y lo arío ejemplificaba la gobernanza a través del imaginario de la población y la higiene.

Podemos encontrar ejemplos más recientes. El presidente George W. Bush y su vicepresidente, Dick Cheney, reivindicaron firme y públicamente el derecho a las ejecuciones extrajudiciales (un derecho que también reclama el próximo presidente). Pero no promulgaron su autoridad en festivales públicos en los que las víctimas eran desenfundadas y descuartizadas, sino a través de operaciones especiales secretas con humanos y drones o en centros de detención ocultos. Y menos explícitas, y por tanto potencialmente más productivas, las nuevas tecnologías de los medios de comunicación, como Google y Facebook, movilizan algoritmos para rastrear las tendencias de la población a través de decisiones individuales, creando nuevas oportunidades para el capital y nuevos medios para securitizar la intersección del

placer individual y el bienestar de ciertas poblaciones, lo que Franco Berardi ha llamado “semiocapitalismo”¹⁷. Estas tácticas y estéticas modernas del poder soberano coexisten con lo que Henry Giroux, basándose en el trabajo crucial de Angela Davis sobre el complejo industrial penitenciario, ha argumentado que son las características centrales del poder contemporáneo de EE.UU.: la bioseguridad con su panoplia de bloques de encarcelamiento ordinario y las formas rigurosas de aislamiento¹⁸. Pero incluso aquí, donde la soberanía de EE.UU. parece manifestar su filo más agudo –la matanza sancionada por el Estado en las cárceles– los asesinatos están fuertemente orquestados con una estética y un ordenamiento afectivo totalmente diferentes de los días de los reyes. Esta forma de asesinato estatal cuenta con testigos, pero en lugar de vender productos, estos testigos se sientan detrás de una pared de cristal donde se corre discretamente una cortina mientras se prepara a la víctima para la muerte, o si surgen “complicaciones”, se cierra rápidamente. Las multitudes bulliciosas se mantienen fuera: los que celebran se mantienen a un lado de una barrera policial, los que celebran vigiliass de oración al otro lado. Otros ejemplos de la presencia conjunta de las tres formaciones de poder surgen en lugares menos obvios, como en los cambiantes anuncios públicos a los pasajeros cuando los vuelos de Qantas se acercan a suelo australiano. Mientras que antes el personal anunciaba que los pasajeros debían ser conscientes de las estrictas normas de cuarentena de animales y plantas del país, ahora anuncian las estrictas “leyes de bioseguridad” del país.

Y sin embargo, a través de estas mezclas de poder tan diferentes, seguimos utilizando el lenguaje de la soberanía, el poder disciplinario y la biopolítica como si estas formaciones fueran independientes entre sí y de la historia. Es como si, cuando nos metemos en sus corrientes, estas diversas formaciones nos arrastraran en diferentes direcciones. Por un lado, cada formación de poder parece expresar una relación, una estética y una táctica distintas, aunque, por otro lado, nos quedemos con la sensación de que alguna matriz conceptual compartida sin nombre subyace a las tres, o al menos al poder soberano por un lado y al disciplinario y al biopoder por otro. No soy la primera en notar esto. Alain Badiou señala que, cuando Foucault pasó de un enfoque arqueológico a uno genealógico, “una doctrina de «campos»” comenzó a sustituir a una secuencia de “singularidades epistémicas” de tal manera que Foucault fue devuelto “al concepto y a la filosofía”¹⁹. En otras palabras, aunque Badiou insiste en que Foucault no era “ni un filósofo ni un historiador ni una combinación bastarda de ambos”, también postula que algo parecido a un concepto metafísico comienza a emerger en su obra tardía, especialmente en su pensamiento sobre la biopolítica y la hermenéutica del yo y del otro. Para Badiou este concepto era el poder. Y es precisamente aquí donde se establece la diferencia entre biopolítica y geontopoder.

Antes que el poder, yo propondría que lo que une a las tres formaciones es una afirmación ontológica común pero antes no marcada, a saber, que hay una distinción entre la Vida y la No Vida que marca la diferencia. Ahora, y cada vez más globalmente, esta afirmación está identificada. Por ejemplo, la observación, antes poco notable, de que las tres formaciones de poder (el poder soberano, el poder disciplinario y el biopoder) sólo funcionan “en la medida en que el hombre es un ser vivo” (*une prise de pouvoir sur l'homme en tant qu'être vivant*) tropieza hoy con el espacio entre *en tant que* y *tant que*, entre el “en la medida en que” y el “en tanto que”. Esta frase, en otro tiempo quizá no muy rebuscada, es ahora difícil de evitar escuchar como un condicional epistemológico y ontológico: las tres formaciones funcionan *mientras* sigamos conceptualizando a los humanos como *seres vivos* y *mientras* los humanos *sigan existiendo*. Sí, la soberanía, la disciplina y la biopolítica escenifican, estetizan y publicitan los dramas de la vida y la muerte de manera diferente. Y, sí, a partir del siglo XVIII, las ciencias antropológicas y físicas pasaron a conceptualizar a los humanos como una única especie sujeta a una ley natural que rige la vida y la muerte de los individuos y las especies. Y, sí, estos nuevos discursos abrieron una nueva relación entre la forma en que la ley soberana organizaba sus poderes en torno a la vida y la muerte y la forma en que lo hacía la biopolítica. Y, sí, el rápido resumen de Foucault de esta transformación como una especie de inversión del derecho a matar y dejar vivir al poder de hacer vivir y dejar morir debería modificarse a la luz del hecho de que los Estados contemporáneos hacen vivir, dejan morir y matan. Y, sí, todo tipo de liberalismo parecen evidenciar una mancha biopolítica, desde el colonialismo hasta el liberalismo desarrollista, pasando por el neoliberalismo a secas²⁰. Pero algo está haciendo que estas afirmaciones se lean y experimenten irremediabilmente a través de un nuevo drama, no el drama de la vida y la muerte, sino una forma de muerte que comienza y termina en la No Vida –a saber, la extinción de los seres humanos, de la vida biológica y, como se suele decir, del propio planeta– que nos lleva a un tiempo anterior a la vida y la muerte de los individuos y las especies, un tiempo del geos, de la falta de alma. La frase modificadora “en la

medida en que” pone ahora en primer plano al *anthropos* como un elemento más del conjunto más amplio, no sólo de la vida animal, sino de toda la Vida, en contraposición al estado de No Vida original y radical, lo vital en relación con lo inerte, lo extinto en relación con lo estéril. En otras palabras, está cada vez más claro que el *anthropos* sigue siendo un elemento en el conjunto de la vida sólo en la medida en que la Vida puede mantener su distinción de la Muerte/Extinción y la No-Vida. También está claro que las estrategias del liberalismo tardío para gobernar la diferencia y los mercados sólo funcionan en la medida en que se mantienen estas distinciones. Y es precisamente porque podemos escuchar “en la medida” que sabemos que estos paréntesis son ahora visibles, discutibles, cargados y preocupantes. Es cierto que la afirmación “claramente, x humanos son más importantes que y rocas” sigue haciéndose, persuadiendo y deteniendo el discurso político. Pero lo que me interesa en este libro es la ligera vacilación, la pausa, la toma de aire que ahora puede interrumpir un asentimiento inmediato.

Esta es la fórmula que ahora se está deshaciendo:

Vida (vida {nacimiento, crecimiento, reproducción} v. muerte) v. No Vida

EL CONCEPTO Y SUS TERRITORIOS

Muchos atribuyen el desmoronamiento de la evidente distinción entre Vida y No Vida al reto que supone el cambio climático en la era geológica del Antropoceno. Desde que Eugene Stoermer acuñó por primera vez el término “Antropoceno” y Paul Crutzen lo popularizó, el Antropoceno ha significado un momento geológicamente definido en el que las fuerzas de la existencia humana empezaron a desbordar todas las demás formas y fuerzas biológicas, geológicas y meteorológicas y a desplazar el Holoceno. Es decir, el Antropoceno marca el momento en que la existencia humana se convirtió en la forma determinante de la existencia planetaria –y en una forma maligna– en lugar de ser simplemente el hecho de que los humanos afectan a su entorno. Es un concepto difícilmente incontrovertible. Incluso los geólogos que lo apoyan no se ponen de acuerdo sobre los criterios que deben utilizarse para datar su inicio. Se han propuesto muchos criterios y, por lo tanto, muchas fechas. Algunos la sitúan al principio de la revolución neolítica, cuando se inventó la agricultura y se disparó la población humana. Otros lo vinculan a la detonación de la bomba atómica, un acontecimiento que dejó sedimentos radiactivos en la estratigrafía y contribuyó a consolidar una noción de la Tierra (Gaia) como algo que podía ser destruido por la acción humana y a dramatizar la diferencia entre la Vida como fenómeno planetario y la No Vida como frialdad del espacio. Las reflexiones de Hannah Arendt en 1963 sobre el lanzamiento del Sputnik y la pérdida de contacto “entre el mundo de los sentidos y las apariencias y la cosmovisión física” serían importantes en este sentido; como también lo sería la hipótesis de Gaia de James Lovelock, publicada dos años más tarde a raíz de la revolucionaria imagen de la salida de la Tierra del Apolo 8, emitida en directo en la Nochebuena de 1968²¹. Otros sitúan el inicio del Antropoceno en la Revolución Industrial impulsada por el carbón. Mientras que la frase británica “como vender carbón a Newcastle” se registró por primera vez en 1538, recordándonos la larga historia del uso del carbón en Europa, la Revolución Industrial expandió masivamente los yacimientos de carbón de Lancashire, Somerset y Northumberland en el siglo XVIII, desencadenando una bomba enorme de carbono al liberar toneladas inauditas de hidrocarburos a la atmósfera y dando lugar a nuestra actual revolución climática y, quizás, a la sexta gran extinción²². Pero la explotación de los yacimientos de carbón también puso al descubierto grandes yacimientos fósiles estratificados que contribuyeron a impulsar la fundación de la cronología geológica moderna: la tierra como un conjunto de niveles estratificados del ser y del tiempo. En otras palabras, el concepto de Antropoceno es tanto un producto de los yacimientos de carbón como un análisis de su formación, en la medida en que los fósiles de los yacimientos de carbón ayudaron a producir y asegurar la disciplina moderna de la geología y, por contraste, la biología. Pero aunque las cuencas carboníferas ayudaron a crear las disciplinas modernas de la biología y la geología, la bomba de carbono que desencadenó también hizo que estas

distinciones disciplinarias fueran lentas y luego aparentemente repentinas. Desde la perspectiva del ciclo planetario del carbono, ¿qué diferencia hay entre Vida y No Vida? ¿Qué nuevas combinaciones y alianzas disciplinarias son necesarias bajo la presión del cambio climático antropogénico? Incluso más si el capital industrial fue la causa de la moderna disciplina de la geología y, por tanto, el origen secreto de la nueva era geológica y sus soportes disciplinarios, ¿por qué no nombramos y denunciemos eso antes que lo humano? De hecho, James Moore ha sugerido que lo que estamos llamando Antropoceno podría llamarse más precisamente Capitaloceno: lo que realmente estamos presenciando son las condiciones materiales de los últimos quinientos años de capitalismo²³. En la poética reformulación de Dennis Dimick, el Antropoceno y el cambio climático no reflejan nada más que la dependencia del capitalismo industrial del “antiguo sol”²⁴. Proliferan otros nombres: el Plantacioceno, el Angloceno, el Chthuluceno...

Cómo y por qué diversos estudiosos eligen una nomenclatura o cesura geohistórica en lugar de otra ayuda a iluminar cómo el geopoder se apoya en la vida natural y en la vida crítica, y los modos en que todas las formas específicas de existencia, ya sean humanas o de otro tipo, están siendo gobernadas en el liberalismo tardío. Como señalan los autores de un artículo reciente en *Nature*, los cambios en el sistema terrestre son heterogéneos y diacrónicos, geografías difusas y diferenciales que sólo aparecen como acontecimientos terrestres instantáneos cuando se ven desde la perspectiva de millones de años de compresión estratigráfica²⁵. Pero mientras que todos los marcadores estratigráficos necesitan un “marcador claro y fechable que documente un cambio global reconocible en el registro estratigráfico, junto con estratotipos auxiliares que documenten cambios a largo plazo en el sistema terrestre”, el Antropoceno presenta un problema específico en la medida en que no puede basarse “en depósitos minerales sólidos agregados («roca») para el límite”; se trata de “un horizonte de eventos que carece en gran medida de fósiles” y, por tanto, debe encontrar una base diferente para una sección y un punto de estratotipo de límite global (un GSSP) “para formalizar una unidad de tiempo que se extienda hasta el presente y, por tanto, incluya implícitamente una visión del futuro.”²⁶ ¿Cuál es la evidencia más clara, materialmente sustentable y socialmente desinteresada de esta nueva era geológica: la capa de carbono que dejó la Revolución Industrial, el CO₂ del clima cambiante, la firma atómica que siguió a la bomba atómica?

Los teóricos críticos contemporáneos pueden burlarse de la idea de que cualquiera de estos indicadores sean hechos desinteresados, pero veremos que, desde un ángulo específico e importante, la teoría crítica itera en lugar de impugnar los deseos clave de las ciencias naturales. Retomo este punto en el próximo capítulo. Aquí es útil simplemente señalar cómo cada forma de marcar a los protagonistas clave en el drama del Antropoceno da lugar a un conjunto diferente de problemas y antagonismos éticos, políticos y conceptuales, en lugar de que cualquiera de ellos abandone el dilema contemporáneo del geopoder. Por ejemplo, desde el punto de vista más literal, el Antropoceno contrapone el actor humano a otros actores biológicos, meteorológicos y geológicos. Lo humano emerge como una abstracción por un lado y el mundo no humano por otro. ¿Cuándo se convirtió *el ser humano* en la fuerza dominante del *mundo*? Esta forma de ordenar el mundo sólo tiene sentido desde la lógica disciplinar de la geología, una perspectiva disciplinar que se apoya en las lógicas de los tipos naturales y de las especies. Desde un punto de vista geológico, el planeta comenzó sin Vida, con No Vida, de la que, de alguna manera, surgieron tipos de Vida. Estos tipos evolucionaron hasta que uno amenazó con extinguir no sólo su propio tipo sino todos los tipos, devolviendo el planeta a una falta de vida original. En otras palabras, cuando la abstracción de lo humano se convierte en el protagonista del Antropoceno, un conjunto específico de personajes se agolpa en el escenario: los humanos, los no humanos, los muertos, los nunca vivos. Estos personajes representan un drama específico: el fin de los humanos provoca una ansiedad por el fin de la Vida y el fin de la Vida provoca una ansiedad por la transformación del orbe azul en el planeta rojo, la Tierra convirtiéndose en Marte, a menos que Marte acabe teniendo vida... Sin embargo, justo cuando las cosas se ponen espumosas, alguien del público suele interrumpir la obra para recordar a todo el mundo que la Vida y la No Vida y lo Humano y lo No Humano son abstracciones y distracciones del hecho de que *los humanos* no crearon este problema. Más bien lo hizo un modo específico de sociedad humana, e incluso allí, clases y razas y regiones específicas de humanos. Después de esta interrupción, el antagonismo cambia y los protagonistas no son ni los humanos y otras fuerzas biológicas, meteorológicas y geológicas, ni la Vida y la No Vida. El antagonismo es entre diversas formas de vida humana y sus diferentes efectos en el mundo dado.

Pero ninguna de estas formas de narrar a los protagonistas y antagonistas del geopoder proporciona una solución social o política clara. Por ejemplo, si nos centramos en el efecto que un modo de socialidad humana, digamos el

capitalismo liberal, está teniendo sobre otras formas de vida, ¿debemos democratizar la Vida de manera que todas las formas de existencia tengan voz y voto en el uso actual del planeta? ¿O deberían algunas formas de existencia recibir más credenciales, o más peso en la votación, que otras? Tomemos el reciente trabajo de la antropóloga Anna Tsing, en el que moviliza al hongo matsutake para defender una política del bienestar más inclusiva; un imaginario político que conceptualiza el bien como un mundo en el que los humanos y los no humanos prosperan por igual. Y, sin embargo, esta prosperidad se mide, tal vez como debe ser, de acuerdo con puntos de vista humanos específicos, lo que se hace evidente cuando otras especies de hongos entran en escena, por ejemplo, los hongos arbóreos que prosperan en los viveros agrícolas, como los hongos parásitos de la raíz del Hevea: *Rigidoporus lignosus* y *Phellinus noxius*. Puede que yo no quiera que el capitalismo basado en plantaciones sobreviva, pero *R. lignosus* y *P. noxius* ciertamente sí. *P. noxius* no es nocivo desde el punto de vista cualquiera, sino porque puede entenderse como la especie acompañante de una forma específica de existencia social humana, el agrocapitalismo. Entonces, ¿le negaré a *P. noxius* una credencial? ¿Qué tendrá que aceptar hacer y ser para que yo acepte darle una? ¿Qué otra cosa tendrá que acatar mi norma en esta nueva guerra del mundo: esos minerales, lagos, partículas de aire y corrientes que prosperan en una formación pero no en otra? La “sostenibilidad” puede convertirse rápidamente en un llamamiento a concebir un modo de (multi)existencia flexible a nuestros deseos, incluso cuando las alianzas políticas se vuelven muy confusas. Después de todo, *P. noxius* puede ser el mejor luchador de clase que tenemos ahora. Se come las condiciones de su ser y destruye lo que el capital proporciona como condición de su extensión normativa. Es cierto que se come toda una serie de otras formas de existencia en el proceso. Pero la lucha de clases no es un asunto pacífico.

Cuando nos cansemos de tratar de resolver este problema, podemos cambiar nuestro telescopio por unos prismáticos, mirando a través de los modos específicos de existencia humana en y a través de geografías sociales específicas. En otras palabras, podemos dejar de intentar encontrar una regla de oro para la inclusión universal que evite las injusticias locales y centrarnos en los problemas locales. Digamos que, en el caso de este libro, me juego una alianza con mis amigos y colegas indígenas del Territorio del Norte de Australia. Aquí vemos que no son los humanos los que han ejercido una fuerza tan maligna sobre la dimensión meteorológica, geológica y biológica de la tierra, sino sólo algunos modos de socialidad humana. Así empezamos a diferenciar un tipo de humano y sus modos de existencia de otro. Pero justo cuando pensamos que tenemos una ubicación –ésta frente a aquélla–, nuestro enfoque debe extenderse inmediatamente por encima y hacia fuera. La naturaleza global del cambio climático, del capital, de la toxicidad y de la discursividad exige inmediatamente que miremos hacia otro lugar que no sea el nuestro. Tenemos que seguir los flujos de las industrias tóxicas cuyos subproductos se filtran en los alimentos, los bosques y los acuíferos, y visitar las salas de tránsito viral que unen a las especies a través de los vectores de enfermedades. Al estirar lo local a través de estos tránsitos de filtración, no necesitamos escalar a lo humano o a lo global, pero no podemos permanecer en lo local. Sólo podemos permanecer *hereish*²⁷.

En otras palabras, el Antropoceno y el concepto de cambio climático que lo acompaña no deberían verse simplemente como acontecimientos meteorológicos y geológicos, sino como un conjunto de perturbaciones políticas y conceptuales que surgieron en la década de 1960 –el movimiento ecologista radical, la oposición indígena a la minería, el concepto de Gaia y de toda la Tierra– y estas perturbaciones están acelerando ahora el problema de cómo el liberalismo tardío gobernará la diferencia y los mercados a nivel mundial. Mi propósito no es adjudicar qué antagonismos y protagonistas elegimos, sino demostrar cómo el objeto de preocupación se ha instalado en y a través de competencias por la existencia, implicando cómo conceptualizamos la escala, el acontecimiento, la circulación y el ser. Independientemente de cómo los geólogos acaben datando la ruptura entre el Holoceno y el Antropoceno, el concepto de Antropoceno ya ha tenido un impacto dramático en la organización del pensamiento crítico, la política cultural y la gobernanza geopolítica en y a través del norte y el sur globales. Y este impacto conceptual es uno de los efectos y las causas del desmoronamiento de la evidente distinción entre Vida y No Vida, fundamental para la biopolítica. Como señala la geógrafa Kathryn Yusoff, la biopolítica está cada vez más “subtendida por la geología”²⁸ La posibilidad de que los seres humanos, o ciertas formas de existencia humana, sean una fuerza maligna tan abrumadora que la propia Vida se enfrente a la extinción planetaria ha cambiado los focos temáticos de las humanidades y las ciencias sociales humanísticas y las ciencias sociales cuantitativas y las ciencias naturales²⁹. El surgimiento del concepto geológico del Antropoceno y la modelización meteorológica del

ciclo del carbono, la aparición de nuevas ciencias naturales sintéticas como la biogeoquímica, la proliferación de nuevas ontologías del objeto (nuevos materialistas, materialistas especulativos, realistas especulativos y ontologías orientadas al objeto), todo ello apunta a la perforación de la frontera entre la autonomía de la Vida y su oposición y diferencia con la No Vida. Tomemos, por ejemplo, las humanidades.

A medida que el futuro de la vida humana –o del modo de vida humano– se ve sometido a la presión del calentamiento del planeta, la ontología ha resurgido como un problema central en la filosofía, la antropología, los estudios literarios y culturales, y en los estudios sobre ciencia y tecnología. Cada vez más, los teóricos críticos no sólo no pueden demostrar la superioridad de lo humano frente a otras formas de vida –de ahí el auge de la política y la teoría posthumanistas–, sino que también luchan por mantener una diferencia que marque la diferencia entre todas las formas de Vida y la categoría de No Vida. La teoría crítica ha presionado cada vez más sobre las distinciones ontológicas entre existencias biológicas, geológicas y meteorológicas, y una crítica posthumana está dando paso a una crítica posvida, del ser al ensamblaje, y del biopoder al geopoder. ¿Qué estatus deben tener los objetos en las distintas ontologías occidentales? ¿Hay objetos, existencias, o sólo ensamblajes difusos? ¿Son estos conjuntos difusos también vivos? Los antropólogos han intervenido en estas cuestiones más típicamente filosóficas transformando un antiguo interés por las epistemologías y cosmologías sociales y culturales en una preocupación por las ontologías múltiples³⁰. Pero tal vez estas disciplinas académicas sólo se están poniendo al día con una conversación iniciada en la literatura con *White Noise* de Don DeLillo, y ciertamente en la producción literaria de Margaret Atwood, comenzando con *The Handmaid's Tale*, y continuando con su Trilogía de MaddAdam. Actualmente todo un campo de estudios ecoliterarios examina las exploraciones ficticias, mediáticas y fílmicas del mundo que viene después de la extinción.

Y esto me lleva al segundo punto. A medida que nos vemos cada vez más atrapados por las reivindicaciones contrapuestas de las naturalezas precarias y las existencias enredadas, una proliferación salvaje de nuevos modelos conceptuales, figuras y tácticas está desplazando las figuras conceptuales y las tácticas de la biopolítica y la necropolítica. A efectos de explicación analítica, agrupo esta proliferación en torno a tres figuras: el desierto, el animista y el virus. Para entender el estatus de estas figuras, hay que tener en cuenta dos puntos. En primer lugar, a medida que lo geontológico va adquiriendo mayor protagonismo en el gobierno de nuestro pensamiento, las otras formas de existencia (los otros existentes) no pueden limitarse a incluirse en los modos en que hemos entendido las cualidades del ser y de la vida, sino que necesitarán, por un lado, desplazar la división de Vida y No Vida como tales y, por otro, separarse de las formas de gobierno del liberalismo tardío. En otras palabras, estas figuras, estáticas y discursos son *diagnósticos* y *síntomas* de la forma actual en que el liberalismo tardío gobierna la diferencia y los mercados en una geografía social diferencial. Por lo tanto, las tres figuras del geontopoder no son, desde una perspectiva, diferentes de las cuatro figuras del biopoder de Foucault. La mujer histérica (una histerización del cuerpo de la mujer), el niño masturbador (una pedagogización del sexo infantil), el adulto perverso (una psiquiatrización del placer perverso) y la pareja maltusiana (una socialización del comportamiento procreativo): Foucault se preocupó por estas figuras de la sexualidad y del género no porque pensara que eran la verdad reprimida de la existencia humana, sino porque pensaba que eran síntomas y diagnósticos de una formación moderna de poder. Estas cuatro figuras eran tanto expresiones del biopoder como ventanas a su funcionamiento. Aunque al presentar sus conferencias, recopiladas en *Defender la sociedad*, Foucault habló de la insurrección de los saberes sometidos, entender estas figuras como subyugadas en el sentido liberal de sujetos oprimidos sería un error. El problema no era cómo estas figuras y formas de vida podían liberarse del sometimiento, sino cómo entenderlas como indicios de un mundo posible más allá o de otra manera de su propia forma de existencia, cómo entenderlas como una estación de paso para la emergencia de algo más. ¿Cómo podrían la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja maltusiana y el adulto perverso convertirse en algo distinto de lo que eran? ¿Y cómo podría lo que surgiera de ellos sobrevivir a las condiciones de su nacimiento? ¿Cómo pudieron ser investidos con cualidades y características consideradas sensatas y convincentes antes de extinguirse como una monstruosidad?³¹

Un enfoque similar puede adoptarse en relación con el Desierto, el Animista y el Virus. Cada una de estas figuras proporciona un mecanismo a través del cual podemos concebir las arquitecturas de la gobernanza geontológica, antaño presupuestas pero ahora vacilantes. De nuevo, estas figuras y discursos no son la salida ni la respuesta a la biopolítica. No son sujetos sometidos que esperan ser liberados. La geontología no es una crisis de la vida (*bios*) y la muerte (*thanatos*) a

nivel de la especie (extinción), o simplemente una crisis entre la Vida (*bios*) y la No Vida (*geos, meteoros*). El geopoder es un modo de gobernanza liberal tardío. Y es este modo de gobernanza el que está vacilando. Además, y este es el segundo punto, dado que el Desierto, el Animista y el Virus son herramientas, síntomas, figuras y diagnósticos de este modo de gobernanza liberal tardía, quizás más claramente aparente en el liberalismo tardío colonial que en otros lugares, podrían necesitar ser desplazados por otras figuras en otros lugares si estas otras figuras parecen más aparentes o relevantes para la gobernanza en estos espacios. Pero me parece que, al menos en el liberalismo tardío colonial, la geontología y sus tres figuras se ubican justo dentro de la puerta entre la gobernanza dada y sus otros, tratando de bloquear la entrada y la salida y de restringir la forma y la extensión de sus habitaciones interiores. O podemos pensar en estas figuras como una colección de fantasmas gobernantes que existen entre dos mundos en el liberalismo tardío colonial: el mundo en el que las oposiciones dependientes de la vida (*bios*) y la muerte (*thanatos*) y de la Vida (*bios*) y la No Vida (*geos, meteoros*) son sensibles y dramáticas y el mundo en el que estos recintos ya no son, o nunca han sido, relevantes, sensibles o prácticos.

Por ejemplo, el Desierto y su imaginario central, el Carbono. El desierto comprende discursos, tácticas y figuras que reestabilizan la distinción entre vida y no vida. Representa todas las cosas percibidas y concebidas como desprovistas de vida y, por consiguiente, todas las cosas que podrían, con el despliegue correcto de conocimientos tecnológicos o una administración adecuada, volver a ser hospitalarias para la vida. En otras palabras, el Desierto se aferra a la distinción entre la Vida y la No Vida y dramatiza la posibilidad de que la Vida esté siempre amenazada por las arenas movedizas y desecantes de la No Vida. El desierto es el espacio donde la vida estuvo, no está ahora, pero podría estar si los conocimientos, las técnicas y los recursos se gestionaran adecuadamente. El Imaginario del Carbono se encuentra en el centro de esta figura y es, por tanto, la clave para el mantenimiento del geopoder. El Imaginario del Carbono aloja la superioridad de la Vida en el Ser mediante la transposición de conceptos biológicos como el metabolismo y sus eventos clave, como el nacimiento, el crecimiento-reproducción, la muerte, y conceptos ontológicos, como el acontecimiento, el *conatus/affectus* y la finitud. Evidentemente, la biología y la ontología no operan en el mismo campo discursivo, ni se cruzan sin más. Sin embargo, como sostengo con más detalle en el siguiente capítulo, el imaginario del carbono refuerza un lugar de encuentro con cicatrices en el que cada uno puede intercambiar intensidades conceptuales, emociones, maravillas, ansiedades, quizás terrores, de lo otro de la vida, a saber, lo inerte, lo inanimado, lo estéril. En este espacio cicatrizado, lo ontológico se revela como biontología. El ser siempre ha estado dominado por la Vida y los deseos de la Vida.

Así pues, el Desierto no se refiere de forma literal al ecosistema que, por falta de agua, es hostil a la vida. El desierto es el afecto que motiva la búsqueda de otras instancias de vida en el universo y las tecnologías para sembrar planetas con vida; colorea el imaginario contemporáneo de los campos petrolíferos del norte de África; e impulsa el miedo a que todos los lugares no sean pronto más que el escenario de una película de *Mad Max*. El desierto también se vislumbra tanto en la categoría geológica del fósil, en la medida en que consideramos que los fósiles han estado cargados de vida, que han perdido esa vida, pero que, como forma de combustible, pueden proporcionar las condiciones para una forma específica de vida –el capital contemporáneo, hipermoderno e informatizado– y una nueva forma de muerte masiva y extinción total; como en los llamados a una solución capital o tecnológica al cambio climático antropogénico. No es de extrañar, pues, que el Desierto sea el material para nuevas obras teóricas, científicas, literarias, artísticas y mediáticas, desde las películas de *Mad Max* y la ciencia ficción de *Martian Time-Slip* de Philip K. Dick hasta la poética de *Well Then There Now* de Juliana Spahr.

En el corazón de la figura del Animista se encuentra el imaginario indígena. Mientras que el Desierto agudiza el drama del peligro constante de la Vida en relación con la No-Vida, el Animista insiste en que la diferencia entre la Vida y la No-Vida no es un problema porque todas las formas de existencia tienen en su interior una fuerza vital que las anima y las afecta. Ciertas poblaciones sociales e históricas están acusadas de haber tenido siempre esta visión animista: estas poblaciones se encuentran principalmente en estados coloniales, pero también incluyen a las poblaciones pre-cristianas y pre-islámicas a nivel global, el sujeto de reciclaje contemporáneo³², el nuevo paganismo, los estudios de ciencia y tecnología basados en el actante, y ciertas formas de representar y percibir una variedad de nuevos sujetos cognitivos. Por ejemplo, el diagnóstico psico-cognitivo de ciertas formas de autismo y Asperger son susceptibles de caer dentro del animismo. Temple Grandin es una figura ejemplar aquí, no sólo por su orientación a la vida no humana (vacas), sino

también por su defensa de aquellas cogniciones alternativas que permiten una orientación a las formas de existencia no-vital. El animista también ha animado una serie de exploraciones artísticas de modos no humanos e inorgánicos de agencia, subjetividad y ensamblaje, como en la novela de Laline Paul *The bees* y en la película italiana *Le Quattro Volte*. El animista es, en otras palabras, todo aquel que ve una equivalencia entre todas las formas de vida o que puede ver vida donde otros verían falta de vida.

La expresión teórica del animista está más desarrollada en las filosofías críticas contemporáneas del vitalismo. Algunos nuevos vitalistas han explotado los principios de Spinoza del *conatus* (lo que existe, ya sea vivo o no, se esfuerza por perseverar en el ser) y del *affectus* (la capacidad de afectar y ser afectado) para hacer añicos la división entre Vida y No Vida; aunque otros, como John Carriero, han insistido en que Spinoza aceptaba acriticamente que las cosas vivas son “más avanzadas” que las no vivas y “que hay más en un gato que en una roca”³³. El pragmatista estadounidense Charles Sanders Peirce también ha inspirado nuevos estudios vitalistas; por ejemplo, Brian Massumi lleva mucho tiempo investigando la semiótica de Peirce como base para extender el afecto a los seres no vivos³⁴. Sin duda, el interés por el “materialismo vitalista”, por citar el trabajo de Jane Bennett, no pretende estar interesado en la vida per se. Más bien busca entender la distribución de cuasi-agencias y actantes a través de materiales no humanos y humanos de manera que perturben los conceptos de sujeto, objeto y predicado. Y sin embargo, es justo aquí donde vislumbramos el poder del imaginario del carbono: la sutura de las formas dominantes del espacio conceptual en el liberalismo tardío mediante las transposiciones recíprocas de los conceptos biológicos de nacimiento, crecimiento-reproducción y muerte y los conceptos ontológicos de acontecimiento, *conatus/affectus* y finitud. Los nuevos vitalismos se aprovechan de la larga imposición en la sombra de Occidente de las cualidades de una de sus categorías (Vida, *Leben*) sobre la dinámica clave de su concepto de existencia (Ser, *Dasein*). Eliminado del recinto de la vida, *Leben* como *Dasein* vaga libremente como una forma de vitalidad unívoca. ¿Cómo, al hacer esto, no permitimos que lo que la No-Vida está representando afecte a lo que es Vida? ¿Cuáles son las trampas que esta respuesta estratégica le plantea a la teoría crítica? ¿Cómo esta adscripción de las cualidades que apreciamos en una forma de existencia a todas las formas de existencia restablece, encubierta o abiertamente, la jerarquía de la vida?³⁵

Por último, el Virus y su imaginario central del terrorista permiten vislumbrar una persistente y errante radicalización potencial del Desierto, el Animista y sus imaginarios clave del Carbono y la Indigeneidad. El Virus es la figura de aquello que busca trastocar los arreglos actuales de Vida y No-Vida al afirmar que es una diferencia que no hace diferencia *no porque* todo esté vivo, sea vital y potente, ni porque todo sea inerte, replicativo, inmóvil, inerte, latente y resistente. Dado que la división de Vida y No Vida no define ni contiene al Virus, éste puede utilizar e ignorar esta división con el único propósito de desviar las energías de las disposiciones de la existencia para extenderse. El Virus copia, duplica y permanece latente mientras se ajusta, experimenta y prueba continuamente sus circunstancias. Confunde y nivela la diferencia entre la Vida y la No-Vida mientras aprovecha cuidadosamente los aspectos más mínimos de su diferenciación. Vislumbramos el Virus cada vez que alguien sugiere que hay que abordar el tamaño de la población humana a raíz del cambio climático; que una montaña de granito glacial acoge los efectos del aire acondicionado sobre la vida; que los humanos son kudzu; o que la extinción humana es deseable y debe acelerarse. El Virus es también el Ébola y el vertedero, la infección bacteriana resistente a los medicamentos que se cuece en las grandes explotaciones de salmón y aves de corral, y la energía nuclear; la persona que se parece a “nosotros” mientras coloca una bomba. Quizás lo más espectacular sea que el Virus se encuentra en la cultura popular en la figura del zombi: la Vida convertida en No-Vida y transformada en un nuevo tipo de guerra de especies: los agresivos muertos vivientes en descomposición contra el último reducto de la Vida. Así, la diferencia entre el Desierto y el Virus tiene que ver con la agencia y la intencionalidad de la Vida y la No Vida no humanas. Mientras que el Desierto es un estado inerte que da la bienvenida a un arreglo tecnológico, el Virus es un enemigo activo construido a partir del ensamblaje colectivo producido por el geopoder liberal tardío. Tras las crisis del liberalismo tardío posteriores al 11-S, la caída de los mercados financieros y el cambio climático antropogénico, el Virus se ha asociado principalmente con el Islam fundamentalista y el movimiento verde radical. Y gran parte del pensamiento crítico se ha centrado en la relación entre la biopolítica y la bioseguridad a raíz de estas crisis. Pero este enfoque en la bioseguridad ha ocultado la reorientación sistémica de la bioseguridad en torno a la geoseguridad y la meteoseguridad: los efectos sociales y ecológicos del cambio climático³⁶. Así, el Virus es también el otro político interno

del reconocimiento: los ecologistas que habitan las zonas fronterizas entre los activistas y los terroristas a través de las fronteras estatales y la vigilancia interestatal. Pero aunque a primera vista el Virus pueda parecer la salida radical del geopoder, ser el Virus es estar sometido a una abyección intensa y a ataques, y vivir en las proximidades del Virus es habitar en una crisis existencial.

Como espero que quede claro, el capitalismo tiene una relación específica con el desierto, el animista y el virus en la medida en que el capitalismo considera que todas las cosas tienen el potencial de crear ganancia; es decir, nada es inherentemente inerte, todo es vital desde el punto de vista de la capitalización, y cualquier cosa puede convertirse en algo más con el ángulo innovador adecuado. De hecho, puede decirse que los capitalistas son los más puros de los animistas. Dicho esto, el capital industrial depende de y, junto con los Estados, vigila enérgicamente las separaciones entre las formas de existencia para que ciertos tipos de existencia puedan ser sometidos a diferentes tipos de extracciones. Así, incluso cuando los activistas y académicos nivelan la relación entre la vida animal y entre los objetos (incluidos los sujetos humanos), los Estados aprueban leyes que protegen los derechos de las empresas y corporaciones a utilizar animales y tierras y criminalizan las tácticas de activismo ecológico y medioambiental. En otras palabras, al igual que el Virus que se aprovecha pero no se aferra en última instancia a la diferencia entre Vida y No Vida, el Capital considera todos los modos de existencia como si fueran vitales y exige que no todos los modos de existencia sean iguales desde el punto de vista de la extracción de valor.

LA EVIDENCIA, EL MÉTODO, LOS CAPÍTULO, EL TÍTULO

Puede parecer extraño para algunos que este libro comience por el biopoder. Rara vez, si es que alguna vez, he movilizado el concepto de biopolítica o biopoder para analizar el liberalismo tardío colonial. Esta ausencia no es una ausencia de conocimiento o un simple rechazo del concepto en sí. Tampoco han estado nunca lejos de mi pensamiento Foucault, Mbembe y otros autores autoras cruciales para los debates sobre el necro y el biopoder. Más bien, y esto es muy importante, nunca tuve claro si el concepto de biopolítica era el concepto necesario para analizar la expresión de la gobernanza liberal en los espacios coloniales en los que se han desarrollado mi pensamiento y mi vida, a saber, una colaboración familiar de más de treinta años con hombres y mujeres indígenas en el Top End of the Northern Territory, Australia³⁷. De hecho, el gobierno biopolítico de las poblaciones indígenas, aunque ciertamente presente y concebible, siempre me resultó menos convincente que la gestión de los existentes a través de la separación de lo que tiene y está impregnado de la dinámica de la vida (nacimiento, crecimiento, finitud, agencia, intencionalidad, autopoiesis o, al menos, cambio) y lo que el liberalismo colonial trata como desprovisto de esas características. ¿Las rocas escuchan y actúan intencionadamente sobre la base de este aparato sensorial? Los principales actores del Estado liberal tardío colonial responden: “absolutamente no”. ¿Constituyen ciertas poblaciones dentro del liberalismo colonial formas seguras de un otro cultural al creer que lo hacen absolutamente, y actúan sobre la base de esta creencia? Absolutamente. Utilizar la creencia de que la No-Vida actúa de formas disponibles sólo para la Vida era una forma segura de “el Otro” porque, durante bastante tiempo, el liberalismo colonial podía contener fácilmente tal creencia entre los paréntesis de lo imposible, si no de lo absurdo. A medida que el geopoder se revela como un poder de diferenciación y control más que de verdad y referencia, no está claro si este mismo poder de creencia es tan fácil de contener. En otras palabras, no creo que el geontopoder sea simplemente la consecuencia conceptual de una nueva Edad Geológica de lo Humano, a saber, el Antropoceno y el cambio climático, y por tanto una nueva etapa del liberalismo tardío. Tal vez el Antropoceno y el cambio climático hayan hecho visible el geopoder a personas que antes no se veían afectadas por él. Pero su funcionamiento siempre ha sido una arquitectura aparente de la gobernanza de la diferencia y los mercados en el liberalismo tardío colonial.

En lugar del biopoder o el geontopoder, me ha interesado sobre todo cómo los discursos y los afectos que se acumulan en torno al tiempo del sujeto (el sujeto autológico) y las sociedades (la sociedad genealógica) actúan como

formas de disciplina que dividen en lugar de describir las formas sociales en el liberalismo tardío. Y me ha interesado cómo los discursos específicos de y los afectos que se acumulan en torno a una forma de acontecimiento específica –el big bang, lo nuevo, lo extraordinario, lo que claramente rompe el tiempo y el espacio, creando un nuevo Aquí y Ahora, Allí y Entonces– desvían la ética y la política liberales de formas de daño más rencorosas y corrosivas. En otras palabras, me ha interesado el cuasi-acontecimiento, una forma de acontecer que nunca perfora el horizonte del aquí y el ahora y el allí y el entonces y que, sin embargo, constituye la base de las formas de existencia para permanecer en su lugar o alterarlo. El cuasi-acontecimiento sólo está siempre *aquí* y *ahora* y, por tanto, nos pide que centremos nuestra atención en las fuerzas de condensación, manifestación y resistencia más que en los límites de los objetos. Esta forma de acontecimiento a menudo se enrosca alrededor y dentro de la tensión de lo otro, impidiendo, redirigiendo y agotando la emergencia de un otro. Las apenas perceptibles pero intensas luchas diarias de muchas personas para permanecer en el ámbito de la pobreza extrema en lugar de caer en algo peor, por ejemplo, sólo arañan ligeramente la retina del discurso ético y político dominante porque el esfuerzo de resistencia y su increíble energía creativa aparecen como nada, pereza o lo inalcanzable –o, como dicen dos candidatos republicanos a la presidencia de EE.UU., sólo buscan conseguir cosas gratis³⁸.

Originalmente concebí este libro como el tercero y último de una trilogía sobre el liberalismo tardío, empezando por *Empire of Love*, pasando por *Economies of Abandonment* y terminando con *Geontologies*. Sin embargo, al final me di cuenta de que estaba reescribiendo, de forma seria e inesperada, mi primer libro, *Labor's Lot*, y completando así una larga reflexión sobre la gobernanza en el liberalismo tardío colonial. De hecho, a lo largo de estos capítulos hago referencias implícitas y explícitas a algunos de estos trabajos anteriores, incluyendo *Labor's Lot* y los ensayos “Do Rocks Listen?” y “Might Be Something”. Así, éste parece el último capítulo de un libro bastante largo que comenzó en 1984, cuando llegué por primera vez a Belyuen, una pequeña comunidad indígena en la península de Cox, en el Territorio del Norte de Australia. Entonces no era antropóloga, ni tampoco una aspirante a antropóloga. Tenía una licenciatura en filosofía bajo la tutela de William O’Grady, alumno de Hannah Arendt. Convertirme en antropóloga se convirtió en una trayectoria para mí a petición de los residentes más antiguos de Belyuen que, en aquel momento, estaban inmersos en uno de los reclamos de tierras más largos y disputados de Australia. La legislación sobre derechos de la tierra exigía que, si presentaban un reclamo de tierras, debían estar representados por un abogado y un antropólogo. Belyuen se creó originalmente como Asentamiento Aborigen de Delissaville en la década de 1940, un lugar en el que se podía internar a varios grupos indígenas locales. En 1976, el asentamiento de Delissaville recibió el autogobierno y pasó a llamarse Comunidad de Belyuen en virtud de la Ley de Derechos sobre la Tierra. Al mismo tiempo, las tierras circundantes de la Commonwealth fueron objeto de un reclamo de tierras. El reclamo fue finalmente atendido en 1989, pero el Comisario de Tierras determinó que no existían propietarios aborígenes tradicionales en la zona reclamada. Esta sentencia fue impugnada y el reclamo se volvió a examinar en 1995, momento en el que se determinó que una pequeña subsección de la comunidad Belyuen cumplía la definición legislativa de propietario tradicional aborigen según la Ley de Derechos sobre la Tierra.

Desde entonces, he participado en innumerables proyectos pequeños y grandes con estos hombres y mujeres mayores, y ahora con sus hijos, nietos, bisnietos y tataranietos. Pero mi vida académica ha consistido principalmente no en producir textos etnográficos que expliquen su cultura y su sociedad a los demás, sino en ayudar a analizar cómo aparece el poder liberal tardío cuando se encuentra desde sus vidas. Mi objeto de análisis, en otras palabras, no son ellos, sino el liberalismo tardío colonial. Como resultado, la principal evidencia de mis afirmaciones proviene de los tipos de fuerzas liberales tardías que se mueven a través de sus vidas y de la parte de nuestras vidas que hemos vivido juntos. Más recientemente, estas fuerzas y formas de liberalismo tardío se acumulan en torno a un colectivo de medios de comunicación alternativos, organizado por el concepto de “Karrabing”. En el momento de escribir este libro, la principal expresión mediática del Karrabing es un colectivo cinematográfico y tres grandes proyectos cinematográficos, pero a lo largo de este libro, esbozado con más detalle en el capítulo 6, también me refiero a nuestro proyecto mediático original, un proyecto de realidad aumentada basado en GPS/GIS. Permítanme que les explique un poco los antecedentes de este proyecto inacabado. En 2005 empecé a discutir con amigos y colegas indígenas mayores sobre lo que debía hacer con el enorme archivo que se iba acumulando lentamente en varias oficinas. Algunos me sugirieron que trabajara con la Northern Territory Library, que estaba ayudando a las comunidades a crear archivos digitales locales “de ladrillo y

mortero”: archivos comunitarios almacenados en ordenadores específicos con programas informáticos que permitían a los miembros de las comunidades locales organizar la visualización en función de las normas locales de género, edad, clan y rituales. La Northern Territory Library modeló estos archivos digitales a partir del software Ara Irititja, desarrollado en las tierras de los Pitjatjarra, para dar a los grupos locales un mejor control de la producción y circulación de sus historias de audio, vídeo y pintura. Mientras comprendíamos mejor cómo podríamos utilizar este software, también exploré otros formatos basados en SIG a través de nuevas iniciativas digitales en Estados Unidos, en particular la revista *Vectors*³⁹.

Pero varias mujeres y hombres tuvieron otra sugerencia: quemarlo. Si la forma de existencia registrada en mi archivo sólo era relevante como memoria de archivo, entonces esta forma de existencia había sido abandonada y debía recibir un *kapuk* (una forma de entierro). En otras palabras, pensaban que mi archivo debía ser tratado como todos los demás restos de cosas que existían de una forma y que ahora existirían de otra. Había que cavar un agujero, cantar mientras se quemaban los restos, y luego cubrirlos con tierra y sellarlos. Durante muchos años, algunos sabrían lo que contenía este agujero ahora sin rastro. Durante un periodo de tiempo más largo, otros podrían tener una vaga sensación de que el lugar era significativo. El conocimiento no desaparecería. Más bien se transformaría en el suelo bajo nuestros pies, algo que pisamos pero no atendemos.

En enero de 2007, justo cuando estábamos acumulando un buen caudal, estalló un disturbio violento en la comunidad. La causa de la revuelta fue socialmente compleja, ya que los rencores personales se mezclaron con el legado de un reclamo de tierras que causaba divisiones. Volveré a hablar de esto más adelante, en el capítulo 3. De momento, basta con señalar que, acosados por las motosierras y las piquetas, treinta personas –hijos y nietos de los principales colaboradores del archivo, ya fallecidos– se alejaron de Belyuen y de trabajos bien remunerados. La prensa local se hizo eco del motín, y el gobierno laborista local, deseoso de demostrar su compromiso con el bienestar de los indígenas y de evitar la mala prensa, prometió a este grupo viviendas y puestos de trabajo en su “país tradicional”, situado a unos trescientos kilómetros al sur, en una pequeña estación exterior con poca infraestructura.

Sin embargo, sólo dos meses después de este motín de promesas, el gobierno federal obligó a publicar un informe encargado por el mismo gobierno del Northern Territory. El informe, *Ampe Akelyernemane Meke Mekarle* (Los niños pequeños son sagrados), examinaba las condiciones sociales de los niños indígenas que viven en comunidades remotas. Aunque detallaba una serie de problemas en las comunidades indígenas, una afirmación no cuantificada en particular desencadenó un pánico sexual nacional que transformó la forma en que el gobierno federal australiano gobernaba a los indígenas; a saber, que en las peores situaciones los niños indígenas sufrían abusos sexuales. El gobierno federal conservador utilizó esta afirmación como base para justificar una agresiva reorganización de los derechos sobre la tierra, que incluía la modificación de las competencias de piezas legislativas clave como la Aboriginal Land Rights Act. Se adquirieron tierras por la fuerza. Se autorizó a la policía a confiscar las computadoras de la comunidad. Se ordenó a los médicos que realizaran exámenes sexuales obligatorios a los niños. Y se congelaron o retiraron los fondos a las comunidades indígenas rurales y remotas. Si los indígenas querían financiación para su “estilo de vida” cultural, tenían que encontrarla en el mercado. Podrían arrendar sus tierras a la minería, el desarrollo y el turismo. O podrían emigrar a las ciudades y conseguir trabajos mal pagos.

Fue a raíz de esta masiva reorganización neoliberal de la gobernanza australiana de la vida indígena, sin viviendas ni empleos, y en el frágil ecosistema costero del noroeste de Australia, que mis amigos y yo creamos el proyecto social alternativo llamado Karrabing. En emiyengal, *karrabing* se refiere al punto en el que la marea ha llegado a su punto más bajo. La marea ha bajado. Allí permanecerá hasta que dé la vuelta, volviendo a la orilla hasta alcanzar el *karrakal*. Karrabing no tiene las connotaciones negativas de la frase inglesa “low tide”. No hay nada “bajo” en que la marea llegue a karrabing. Surgen todo tipo de potencialidades. En la región costera que va de Nganthawudi a Milik, un karrabing profundo abre un paso más corto entre el continente y las islas. En algunos lugares, los arrecifes se elevan a medida que el agua retrocede. Se descubre una carretera. Aunque me incluya, el Karrabing es un grupo indígena supermayoritario. Sus normas de gobierno establecen que todos los miembros no indígenas, a diferencia de los miembros indígenas, entre los que me incluyo, deben traer bienes tangibles como condición para ser miembro. Estas normas pretenden reconocer que,

independientemente de las relaciones afectivas entre los miembros, el liberalismo tardío colonial carga y recompensa a las personas de forma diferente en función de su ubicación dentro de las divisiones del imperio.

A efectos de este libro, quizá el aspecto más importante de la Corporación Indígena Karrabing es que no se ajusta a las lógicas y fantasías de la era de los derechos sobre la tierra. De hecho, Karrabing rechaza explícitamente las formas estatales de tenencia de la tierra y de reconocimiento del grupo –a saber, el imaginario antropológico del clan, el tótem y el territorio–, aunque mantiene, a través de sus miembros individuales, modos de pertenencia a países específicos. Así pues, aunque la mayoría de los miembros de Karrabing están emparentados con la familia de Roy Yarrowin y Ruby Yarrowin, ni la descendencia ni el matrimonio definen la composición interna o el imaginario social de Karrabing. En cambio, la pertenencia está formada por una orientación inmanente a la experiencia, definida por quién se levanta para los proyectos de Karrabing. En otras palabras, el Karrabing mantiene una constante relación de improvisación con la geontología liberal tardía. Sintoniza continuamente sus formas y fuerzas mientras busca una manera de mantener y mejorar una forma y un modo de existir. Y existe mientras sus miembros se sientan orientados y obligados a sus proyectos.

Puede sorprender a los lectores que ninguno de los siguientes capítulos se desarrolle explícitamente en torno a una u otra de las tres figuras del geopoder. A lo largo del libro, el geopoder y sus tres figuras parpadean y centellean como luces fantasma en las aguas del océano. El animista indígena (la política de reconocimiento y su inversión), el desierto capitalista (la minería y la soberanía tóxica) y el virus incumplidor (el Karrabing) rondan el sentido de la gobernanza del liberalismo tardío que aquí se explora. Y sin embargo, afirmo que cada una de estas figuras es la que crea la restringida maniobrabilidad del Karrabing indígena. Esto no debería ser demasiado sorprendente. Después de todo, uno de los primeros campos de batalla por los derechos territoriales de los indígenas en Australia fue la minería de bauxita en el Yolngu country en Arnhem Land, que amenazaba con transformar los verdes humedales en desiertos tóxicos. Wali Wunungmurra, uno de los firmantes originales de la “Bark Petition” al Parlamento australiano, que exigía que se reconociera al pueblo yolngu como propietario, dijo: “A finales de la década de 1950, los yolngu se dieron cuenta de que había gente que buscaba minerales en la zona de la península de Gove y, poco después, descubrieron que se habían firmado contratos de explotación minera en una zona considerable de nuestra tierra tradicional. Nuestra respuesta, en 1963, fue enviar una petición enmarcada en una corteza pintada al Gobierno de la Commonwealth”⁴⁰. A lo largo de la década de 1970, se establecieron importantes marcos legislativos para mediar en la relación entre los pueblos indígenas, el capital (en un principio principalmente la minería y el pastoreo, pero poco a poco el desarrollo de la tierra y el turismo) y el Estado a través de la figura del animista (totemista). No obstante, en lugar de organizar este libro en torno a estas tres figuras, lo he organizado en torno al compromiso de mis colegas con seis modos de existencia diferentes y su deseo de que la conservación de las mismas sea el principal foco de este análisis: formas de existencia a las que a menudo se hace referencia como formaciones de ensueño o totémicas: una formación rocosa y mineral (capítulo 2); un conjunto de huesos y fósiles (capítulo 3); un arroyo estuarino (capítulo 4); una formación de niebla (capítulo 5); y un conjunto de presas de roca y arrecifes marinos (capítulo 6). Organizar mi discusión de esta manera evita una relación demasiado fetichista con las figuras, estrategias y discursos cuya unidad aparece sólo a través de los diferentes modos de gobernanza geontológica. Y me permite estar más cerca de la forma en que las maniobras de mis colegas de Karrabing proporcionan la base para este análisis del geontopoder.

El siguiente capítulo comienza con un caso de profanación presentado contra OM Manganese por haber destruido intencionadamente parte de “Two Women Sitting Dow”, una roca y un mineral de ensueño. Comienzo ahí para esbozar en los términos más amplios el espacio restringido entre la vida natural y la vida crítica, es decir, el Imaginario del Carbono que une las ciencias naturales y las críticas a través de los conceptos homólogos de nacimiento, crecimiento-reproducción, muerte, y acontecimiento, *conatus/affectus*, finitud. Cada uno de los capítulos siguientes triangula la analítica del Karrabing con una serie de posiciones teóricas críticas (ontologías orientadas al objeto y realismos especulativos, normatividad, Logos, capital informacional) no para elegir una u otra o para permitir que los modos de existencia no humanos hablen, sino para demostrar el estrecho espacio de maniobra en el que tanto el Karrabing como estos modos de existencia están confinados en lugar de encontrarse dentro de los lenguajes críticos de los que disponemos. Mientras que todos los capítulos siguientes modelan la relación entre el geopoder y el liberalismo tardío, el

capítulo 7 habla específicamente de cómo la gestión de los existentes crea y depende del tiempo de los existentes y de cómo el apego a una forma de acontecimiento ético y político mitiga una forma más crucial de *acontecimiento* geográfico, a saber, las lentas y dispersas acumulaciones de soberanías tóxicas. De aquí en adelante, examino la gobernanza de la diferencia y los mercados en el liberalismo tardío mientras la naturaleza autoevidente del imaginario biontológico del carbono sacude violentamente y revela sus fundamentos geontológicos.

Debido a la historia del uso de la existencia totémica como medio de gobernar a los “pueblos totémicos”, permítanme hacer una advertencia sobre las figuras-objeto que organizan cada uno de los siguientes capítulos. Rara vez, o nunca, he utilizado el concepto de animismo o totemismo (*durlg*, *therrawin*, *Dreaming*) para tipificar la analítica de mis amigos y colegas indígenas. Como señala Tim Ingold, una división antropológica separa a los indígenas australianos de los inuit norteamericanos sobre la base de sus “tendencias totémicas y animistas”⁴¹. Los indígenas australianos (totemistas), afirma, ven la tierra y los antepasados como la fuente previa de la vida, mientras que los inuit (animistas) se centran en los espíritus individuales como capaces de perpetuar la vida y la existencia. Sea cual sea la diferencia entre ellos, es difícil encontrar dos términos más cargados en la historia de la antropología que animismo y totemismo. Estos conceptos nacieron y operan dentro de una geografía (post)colonial en la que algunos humanos fueron representados como incapaces de ordenar las relaciones causales apropiadas entre objetos y sujetos, agencias y pasividades, vida orgánica e inorgánica, y así controlar el lenguaje y la experiencia a través de la razón autorreflexiva. Debido a esta historia en curso, a lo largo de mi trabajo he intentado demostrar cómo estos conceptos-ideas funcionan como un mecanismo de control y disciplina, incluso cuando los diferencio de la analítica de la existencia de mis colegas indígenas.

Aunque rechazo la práctica de tipificar los mundos de vida indígenas, al igual que mis colegas, lucho constantemente por encontrar lenguajes y prácticas para sus análisis de la existencia. Y esto se debe a que, como intenté mostrar en *Cunning of Recognition* y *Empire of Love*, el liberalismo tardío colonial no es tanto un espejo invertido como un espejo de feria, que distorsiona los mundos de vida en lugar de invertirlos. De hecho, hay formas de existencia que podrían describirse como tótems. Así, muchos de mis amigos utilizan ahora la palabra “tótem” como traducción de *durlg* (Batjemahl; *therrawin*, Emiyengal). Y cada uno de los siguientes capítulos gira, de hecho, en torno a una forma diferente de existencia de *durlg* o *therrawin*: formación rocosa, ensenada de estuario, niebla, fósil y arrecife. Pero lo hago para destacar cómo el liberalismo tardío intenta controlar la expresión y la trayectoria que toma su analítica de la existencia, es decir, para insistir en que se ajusten al imaginario del animista, una forma que se ha hecho compatible con los Estados y los mercados liberales. El propósito de estas extensiones y distensiones topológicas no es reclamar lo que *son* los existentes para *ellos*, sino cómo todos mis amigos y sus existentes luchan improvisadamente por *manifestarse y perdurar* en el liberalismo tardío colonial contemporáneo.

Es a esta improvisación a la que, en fidelidad a la naturaleza alternativa del propio proyecto social, este libro se refiere pero se niega a definir. Y sin embargo, cuatro principios surgirán como una especie de manifiesto sucio a la analítica del Karrabing.

1.Las cosas existen gracias a un esfuerzo de atención mutua. Este esfuerzo no está en

la mente sino en la actividad de la resistencia.

2.Las cosas no nacen ni mueren, aunque pueden apartarse y cambiar de estado.

3.Al alejarse los unos de los otros, los existentes se desentienden del cuidado de los

demás. Por lo tanto, la tierra no está muriendo. Pero la tierra puede estar alejándose de ciertas formas de existencia. En esta forma de pensar el Desierto no es aquello en lo que la vida no existe. Un desierto es aquel en el que una serie de existentes han retirado el cuidado de los tipos de existentes que son los humanos y, por tanto, han convertido a los humanos en otra forma de existencia: hueso, momia, ceniza, tierra.

4.Debemos desdramatizar la vida humana al tiempo que asumimos la

responsabilidad de lo que hacemos. Esta desdramatización y responsabilización simultáneas pueden permitirnos abrir nuevas preguntas. En lugar de la Vida y la No Vida, nos preguntaremos qué formaciones estamos manteniendo o extinguiendo.

UNA NOTA FINAL: ¿Por qué réquiem? El título y la organización del libro pretenden

indicar un cierto tono afectivo pero también un cierto punto teórico. Han existido y siguen existiendo una variedad de arreglos de existencia alternativos a la actual forma liberal tardía de gobernar las existencias. Pero tanto si se adopta alguna de ellas como si no, el tipo de cambio necesario para evitar lo que muchos creen que es la consecuencia de la expansión humana contemporánea basada en el carbono –o el avasallamiento de todas las demás formas de existencia por parte del capital liberal tardío– tendrá que ser tan significativo que lo que somos deje de serlo. Esto, por supuesto, no es lo que dice el liberalismo tardío. Dice que podemos cambiar y ser lo mismo, es más, incluso más de lo que ya somos. Por lo tanto, es un réquiem: ni desesperado ni esperanzador. Puede sonar enojado, pero no resignado. Es un hecho, pero también está calculado para producir algún tipo de afecto. Mi amigo, el poeta Thomas Sleight, sugirió el término para esta intersección de afectos: un réquiem.

NOTAS

1. Foucault, *Security, Territory, Population*, 1. [Hemos optado por dejar todas las referencias originales del libro].
2. Damton, *Great Cat Massacre*.
3. Ver, por ejemplo, Masco, *Theater of Operations*.
4. Arendt, *On the Human Condition*.
5. Ver Derrida, *Beast and the Sovereign*, Volume 1; y Haraway, "Biopolitics of Postmodern Bodies."
6. Agamben, *Homo Sacer*.
7. Ver Esposito, *Bios*; y Campbell, *Improper Life*.
8. Ver, con fines comparativos, Chakrabarty, *Provincializing Europe*.
9. Mbembe, "Necropolitics," 14. See also Braidotti, "Bio-Power and Necro-Politics".
10. Levering Lewis, W. E. B. *Du Bois*, ver especialmente , 394–396.
11. Braidotti, "Bio-Power and Necro-Politics."
12. Entiendo "concepto" en el sentido amplio en el que Gilles Deleuze y William James enfocaron el trabajo de conceptualización, es decir, actualizar una serie de cuasi-acontecimientos en un umbral. Ver James, *Pragmatism*; Deleuze y Guattari, *What Is Philosophy?*; y Stengers, "Gilles Deleuze's Last Message".
13. Así, los conceptos de geontología (ser no-vivo) y geontopoder (el poder de y sobre los seres no-vivos) pretenden indicar la fase actual del pensamiento y la práctica que definen el liberalismo tardío, una fase que simultáneamente reconsolidada esta distinción y asiste su desenmascaramiento.
14. Argumentaré que una parte crucial de lo que está formando este espacio estrecho es una homología entre la vida natural y la vida crítica como técnicas, vocabularios y medios afectivos para crear formas de existencia –una homología marcada entre el drama de la vida natural del nacimiento, el crecimiento y la reproducción, y la muerte y el drama de los eventos de la vida crítica *conatus* y *affectus* y la finitud. Esta homología no se produce en abstracto, sino a través de las formas liberales tardías de gobernar la diferencia y los mercados.
15. Foucault, *Society Must Be Defended*, 35.
16. Ver Esposito, *Bios*, 57.

17. Ver Berardi, *Precarious Rhapsody*. Ver también de Macedo Duarte, "Hannah Arendt, Biopolitics and the Problem of Violence"; and Blencowe, "Foucault's and Arendt's 'Insider View' of Biopolitics."
18. Giroux, *Youth in a Suspect Society*, 83; Davis, *Abolition Democracy*. Ver también Gilmore, *Golden Gulag*; y Masco, *Theater of Operations*.
19. Badiou, *Adventure of French Philosophy*, 87, 93, 97.
20. Ver ejemplos en: Morgenson, "Biopolitics of Settler Colonialism"; y Mezzadra, Reid, y Samaddar, *Biopolitics of Development*.
21. Arendt, "Conquest of Space and the Stature of Man"; Lovelock, "Physical Basis for Life Detection Experiments." Ver también DeLoughrey, "Satellite Planetary and the Ends of the Earth."
22. Para algunas perspectivas sobre los profundos enredos de conocimiento, capital y procesos biológicos que se produjeron a causa del descubrimiento de estos fósiles y combustibles fósiles, ver Pinkus, "Humans and Fuel, Bios and Zoe"; y Yusoff, "Geologic Life."
23. Moore, *Capitalocene*, Part 1.
24. Joel Achenbach, "Welcome to the Anthropocene," *Washington Post*, 3 August 2010, reconstruyendo una conferencia en el Foro ambiental de Aspen, dictada por Dennis Dimick, *National Geographic*, <http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2010/08/02/AR2010080203751.html>, accedido el 14 de mayo de 2014.
25. Lewis y Maslin, "Defining the Anthropocene."
26. Lewis y Maslin, "Defining the Anthropocene."
27. N. de la T. La autora utiliza el neologismo 'hereish', es decir, más o menos aquí.
28. Yusoff, "Geological Subjects."
29. Para ver algunos ejemplos del lento cambio de lo humano a lo no humano a la no vida, see Haraway, *Crystals, Fabrics, and Fields*; Chakrabarty, "Climate of History: Four Theses"; Colebrook, *Death of the PostHuman*; Cohen, "Introduction"; Grusin, *Nonhuman Turn*; and Thacker, *After Life*.
30. Ver ejemplo en., Myhre, "What the Beer Shows"; Vigh y Sausdal, "From Essence back to Existence"; Holbraad, "Power of Powder"; de la Cadena, "Indigenous Cosmopolitics in the Andes"; y Descola, *Ecology of Others*.
31. Elaboro los puntos anteriores en Povinelli, "Will to Be Otherwise/The Effort of Endurance"
32. Ver ejemplo en Hird et al., "Making Waste Management Public."
33. Carriero, "Conatus and Perfection in Spinoza," 74.
34. Massumi, *Ontopower*. Ver también Bennett, "Vitalist Stopover on the Way to a New Materialism"; Saldanha, *Sexual Difference*; and Chen, *Animacies*.
35. Por ejemplo, Elizabeth Grosz ha intentado recientemente situar el concepto de diferencia en la obra de Charles Darwin y, más ampliamente, en el giro posthumano contemporáneo. A través de una rica lectura de los escritos de Darwin, Bergson y Deleuze, Grosz evacúa la diferencia entre la Vida y la No-Vida, lo orgánico y lo inorgánico, atribuyendo un "dinamismo restringido" que late en ambos. También diferencia lo inorgánico y lo orgánico elevando una forma de reproducción orgánica, el dimorfismo sexual, por encima de todas las demás sobre la base de su complejidad; es singularmente "dinámica, abierta, ontológica". Grosz, *Becoming Undone*, 116.
36. Nafeez Ahmed, "Pentagon Bracing for Public Dissent over Climate and Energy Shocks," *Guardian*, 14 June 2013, <http://www.theguardian.com/environment/earth-insight/2013/jun/14/climatechange-energy-shocks-nsa-prism>, accedido el 7 de febrero de 2016.
37. Ver ejemplos en Morgenson, "Biopolitics of Settler Colonialism"; y Griffith, "Biopolitical Correspondences."
38. Me refiero a las declaraciones de Jeb Bush en la Sociedad Histórica de Keene, Massachusetts, en 2015, haciéndose eco de los comentarios anteriores de Mitt Romney al dirigirse a la NAACP en 2012. Véase Max Ehrenfreund, "Jeb Bush Suggests Black Voters Get 'Free Stuff,'" *Washington Post*, 30 de septiembre de 2015, <http://www.washingtonpost.com/news/wonkblog/wp/2015/09/30/jeb-bushsays-black-voters-get-free-stuff-so-does-he/>; and Matt Taibbi, "Romney's 'Free Stuff' Speech Is New Low," *Rolling Stone*, 13 de Julio de 2012, <http://www.rollingstone.com/politics/news/romneys-free-stuff-speech-is-anew-low-20120713>.
39. Povinelli, "Digital Futures."
40. Wunungmurra, "Journey Goes Full Circle from Bark Petition to Blue Mud Bay."
41. Ingold, "Totemism, Animism and the Depiction of Animals." Para un estudio que echa por tierra el típico encierro del animismo en las creencias culturales, véase Kohn, *How Forests Think*.