

El fetichismo de la biocidadanía

Biocitizenship fetishism

Nicolás Montalva Rivera^{1,2} <http://orcid.org/0000-0001-8612-663X>

¹ Universidad de Tarapacá, Departamento de Antropología. Arica, CHILE.

² Universidad Mayor, Centro de Investigación en Sociedad y Salud. Santiago, CHILE.

Email: nicolas.montalva@umayor.cl

Resumen

La noción de un giro único de la modernidad occidental en las formas de articular la relación entre política y vida biológica ha traído la idea de un paisaje político dominado por discursos de autoridad promovidos por un conjunto de disciplinas, técnicas y tecnologías biológicas. La emergencia de un concepto de ciudadanías biológicas parece una herramienta analítica requerida para las ciencias sociales. Este artículo pone limitaciones al alcance de una herramienta analítica de este tipo. Basado en experiencias con pastores de cabras trashumantes del Norte Chico chileno y grupos urbanos que abogan por una dieta libre de leche, la biocidadanía no parece ser un buen descriptor de la agencia política entre las comunidades de pastores de cabras, e incluso cuando parece serlo, la articulación biológica de la ciudadanía se muestra como el producto artificial de un proceso de fetichización por medio de un recurso de naturalización que llamamos atavismo. Discutimos que un proceso similar afecta al concepto mismo de biopolítica, fetichizado a través de la idea etnocéntrica de una singularidad especial de la modernidad occidental, la cual inhibe a las ciencias sociales de cualquier meta orientada a entender las sociedades y priva a los ciudadanos de los medios para cambiarlas.

Palabras claves: biopolítica, pastoralismo, atavismo, excepcionalismo, ciudadanía.

Abstract

The notion of a unique turn of Western modernity in the ways of engagement between politics and life has brought the idea of a political landscape dominated by authoritative discourses promoted by an array of biological disciplines, techniques and technologies. Under such a scenario, the emergence of a concept of biological citizenships seems a required analytical tool for social sciences. This article poses a limitation to the reach of such analytical tools. Based on experiences with mobile goat herders from de Chilean *Norte Chico*, and urban advocates of milk-free diets, biocitizenship does not seem to be a good descriptor of political agency among the communities of goat herders, and even when it seems to be, the biological engagement of citizenship turns out to be artificial and product of a fetishization process through a resource of naturalization termed atavism. Additionally, we argue that a similar process affects the concept of biopolitics itself, fetishized through the ethnocentric idea of a special uniqueness of Western modernity, which in turns deprives social sciences of any goal oriented to understand societies and deprives citizens of means to change them.

Keywords: biopolitics, pastoralism, atavism, exceptionalism, citizenship.

Recibido: 1 octubre 2016. Aceptado: 19 mayo 2017

Introducción

Según un vendedor de quesos en la feria de Canela (provincia de Choapa, región de Coquimbo, Chile), el Servicio Agrícola y Ganadero (SAG) sube a la cordillera para capturar “leones” (pumas) y llevarlos a cotas más bajas con el propósito de mermar las cabezas de ganado de los crianceros trashumantes como él; todo lo anterior dentro de lo que a este y a otros informantes les parece una estrategia generalizada para acabar con el estilo de vida asociado a la forma de producción propia de los grupos de pastores de Coquimbo. Este artículo discute los conceptos de biociudadanía, confrontando la disidencia entre grupos de crianceros respecto a cómo reaccionar a los esfuerzos externos (estatales y privados) por controlar sus formas de producción y estrategias de subsistencia, y mediante esa estrategia, controlar sus formas de vida.

Los grupos de crianceros de cabras del Norte Chico son generalmente parte de poblaciones agropastoralistas caracterizadas por un sistema comunitario de tenencia de la tierra, conocidas como comunidades agrícolas. Las comunidades agrícolas poseen la propiedad colectiva de largas extensiones de terreno de baja productividad en el semiárido de Chile, las cuales cuentan con asentamientos en forma de villas y caseríos dispersos mayoritariamente en la región de Coquimbo, destinados principalmente al pastoreo de ganado caprino. En esta región existen alrededor de 180 comunidades, con una población total de aproximadamente 30 mil personas que controlan colectivamente cerca de un millón de hectáreas con escasas fuentes de irrigación, poca tierra arable, y con reducida capacidad de carga ganadera (Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias, INIA, 2005). Esta zona intermedia entre el desierto y los valles de Chile central tiene un promedio de precipitaciones que fluctúa entre 100 y 200 mm anuales, por lo que la actividad de los comuneros está constantemente amenazada por sequías (Bahamondes, 2003). Algunas características especiales del modo de vida de las comunidades agrícolas son su sistema de manejo y tenencia de la tierra, su organización territorial, su dependencia de múltiples fuentes de ingreso provenientes de migración laboral temporal y el pastoralismo trashumante (Alexander, 2008; Castro y Bahamondes, 1984, 1986; Gallardo, 2002).

A pesar de que la dependencia de múltiples fuentes de ingreso constituya una de las características principales de estas comunidades, el pastoralismo trashumante tiene una importancia especial tanto desde el punto de vista histórico como económico. Desde una perspectiva histórica, los orígenes del sistema comunitario asociado al pastoralismo del Norte Chico son motivo de debate. Existen varias hipótesis en la literatura, las más comunes trazan el origen del pastoralismo en una herencia de los modos de subsistencia prehispánicos y castellanos de pastoralismo comunitario (Santander, 1993), la transformación paulatina de mercederos de tierra ganaderos en comunidades de pastores durante la Conquista y la Colonia (Gallardo, 2002), o un origen más tardío a fines de la Colonia, cuando peones e inquilinos habrían formado el sistema de pastoralismo comunitario tras el deterioro de la zona y su abandono por parte de sus patrones (Castro y Bahamondes, 1986).

Desde el punto de vista económico, cerca del 85% de las tierras de una comunidad promedio son campos comunes no cercados, usados colectivamente para el pastoreo, donde las cabras son la especie más común (72%). La región de Coquimbo concentra el 57% de las cabezas de ganado caprino del país, y las autoridades estiman un sobrepastoreo de un 263% en relación al tamaño máximo de los rebaños recomendado para la capacidad de carga por hectárea de la zona (INIA, 2005). La carne, el cuero y el queso son destinados al mercado, principalmente mediante la venta informal en la carretera durante los periodos de mayor tráfico vehicular. La venta de queso es una importante fuente de dinero para las comunidades, que lo utilizan para comprar bienes que no pueden producir por sí mismas (p.e., ropa, útiles escolares, abarrotes, artículos de aseo, cuajo artificial, etc.). La mayoría de los crianceros planean los alumbramientos de su ganado una vez al año, alrededor de agosto y septiembre. Tradicionalmente, durante los años secos con poca disponibilidad de praderas, las familias completas cruzaban el ganado a través de la cordillera de los Andes para pastar en las praderas argentinas. Los crianceros y sus familias solían vivir entre noviembre y marzo en la cordillera. Durante estos viajes, las cabras eran ordeñadas y se preparaban los quesos en “rucos” instalados en las veranadas. Los quesos eran vendidos durante el viaje de regreso a las invernadas, en el territorio de

las comunidades agrícolas. Esta forma de pastoralismo trashumante era la norma en el pasado, pero es poco común hoy en día. Pocos crianceros practican la trashumancia en la actualidad, y quienes lo hacen la reservan solo para años particularmente secos. Es en este contexto en el que las ciencias sociales y las políticas públicas han predicho durante años la desaparición del pastoralismo en la región de Coquimbo, actividad que se resiste a morir (Livenais y Aranda, 2003).

El pastoralismo versus el mundo

El fin del pastoralismo es presentado por diferentes actores externos como responsabilidad directa de la propia economía pastoralista sobre la base de una racionalización instrumental ecológica. Un estudio del Instituto de Investigaciones Agropecuarias (2005) señala la imposibilidad ecológica del pastoralismo trashumante:

Considerando 4 meses de transhumancia de todo el ganado de las comunidades agrícolas (diciembre a marzo), la cantidad de masa ganadera y de UPE [unidades productivas equivalentes] analizadas anteriormente, se podría incrementar en alrededor de un 50%. Sin embargo, dado el bajísimo potencial productivo de la actividad caprina en todo el secano regional y en especial en las comunidades agrícolas, este incremento porcentual de ganado por efecto de la transhumancia no cambia el análisis descrito, en cuanto a que la actividad caprina de secano es sustentable y rentable para muy pocas familias (con trashumancia para 825 familias). Por otra parte, la superficie de secano no comunitario disponible para el ganado trashumante no es suficiente como para soportar toda la presión de pastoreo que ejercería dicho ganado en los 4 meses de pastoreo. Ello debido a que esta superficie también tiene una muy baja capacidad sustentadora y además, casi el 100% de esta superficie corresponde a grandes propiedades privadas, fundos y haciendas del secano, propietarios que, o bien no aceptan el talaje de caprinos o en su defecto,

cobran por el derecho a talaje, incrementando los costos de producción del rubro. En definitiva, no existe la suficiente cantidad y calidad de pradera natural para sostener el ganado trashumante y ello explica la alta degradación de las praderas naturales de las veranadas, por causa de una sobrecarga animal a que han estado sometidas por décadas (INIA, 2005, p. 121).

Se aprecia la aparición de un discurso científico-técnico en el que se atribuye al modo de vida de los crianceros la responsabilidad por las condiciones ecológicas de la región, las cuales, en última instancia, resultarán en el fin del pastoralismo trashumante. Así, un estudio de la Cepal presenta un diagnóstico similar al anterior:

En estudios realizados en la comuna se muestra la existencia de una baja capacidad de carga para el ganado caprino en la mayor parte de los suelos de la comuna. Solo en una pequeña superficie hay una capacidad de carga mayor. Existe, además, una superficie importante –correspondiente a la alta montaña– en la que no hay vegetación. En las superficies “de muy baja capacidad de carga”, se estima que son necesarias entre 20 y 100 ha para sustentar una cabeza de caprino. En las de “baja capacidad de carga” se requieren de 10 a 20 ha para sustentar una cabeza de caprino. En las de “mediana capacidad de carga”, entre 6 y 10 ha pueden sustentar una cabeza de caprino. Se estimó una sobrepoblación de caprinos superior al 50% de la masa existente (Morales y Parada, 2005, p. 200).

Los propios crianceros son señalados como responsables de su desaparición:

La crianza de cabras promueve la erosión y la inestabilidad de la pendiente por medio del pastoreo intensivo de los animales en la escasa vegetación de los cerros. A pesar de que hay menos pastores de cabras que en el pasado, el acceso reducido al piso del valle y a pendientes bajas ha contribuido a un pastoreo más

intensivo de las pendientes altas (Young et al., 2009. Traducción del autor).

Las políticas públicas, los esfuerzos de las agencias de cooperación y de las ciencias sociales presentan el fin del pastoralismo como una solución a los problemas económicos y sociales que aquejan a los crianceros.

Tanto la producción agrícola de secano como la disponibilidad de praderas de pastoreo dependen de precipitaciones de distribución errática debido al efecto de El Niño en la región (Fiebig-Wittmaack et al., 2011; Young et al., 2009), causando prolongados períodos de sequía seguidos de cortos episodios de precipitaciones excesivas que provocan inundaciones y erosión de los suelos. El pastoreo y la tala de vegetación para leña, de los cuales los crianceros son apuntados como responsables, contribuyen en este proceso de erosión. Existen estimaciones que indican que un 85% de la superficie regional muestra signos de erosión avanzados, de los que un 18,3% exhibe completa ausencia de vegetación (INIA, 2005).

Un fenómeno similar al que ocurre con los efectos ambientales de la práctica del pastoralismo sucede con la producción quesera asociada. La venta y producción de quesos, objetivo de la trashumancia, se vuelve clandestina en tanto se promulgan marcos regulatorios promovidos por la industria quesera y las políticas públicas sobre la base de narrativas centradas en resguardar la salubridad en la producción. Este fenómeno ha sido detalladamente descrito por Alexander (2004), quien ha analizado los requerimientos de acceso a agua potable, servicios higiénicos, equipamiento de esterilización, plataformas de ordeño y sistemas de refrigeración, entre otros.

Las autoridades regionales aseguran que su objetivo es el establecimiento de estándares de higiene en la producción, que al mismo tiempo protejan la salud pública y conlleven a un producto mejorado y más comercializable. Agentes del desarrollo han dejado claro que su intención última es la integración de los productores locales en los mercados nacionales e internacionales. Qué tan integrados son los varios elementos de este plan y

cómo se hace cargo de la pobreza rural es, sin embargo, menos claro. Debido a la incapacidad de la familia promedio de poder cumplir estos estándares es que existe miedo entre los crianceros, muchos de los cuales interpretan la ley como una forma de persecución (Alexander, 2004, p. 38. Traducción del autor).

El pastoralismo se ve amenazado por disposiciones sanitarias aplicadas a la producción de quesos que resultan impracticables para poblaciones móviles. La biopolítica define un deber ser social, en nuestros ejemplos en torno a la relación con el ambiente y las formas de producción, incompatible con la trashumancia. Por lo tanto, hay una evidente racionalización científico-técnica de problemas presentados a la práctica de la gubernamentalidad (Foucault, 2008, p. 317) por medio de la articulación de dimensiones políticas y biológicas en los discursos técnicos de la ecología del desarrollo agropecuario sostenible y de la salubridad alimentaria.

Al igual que Alexander, y como refleja la viñeta introductoria de este artículo, parte de los crianceros percibe que el declive del pastoralismo trashumante es un esfuerzo intencional de marginalización de su modo de vida más que la consecuencia inevitable de la práctica de una forma de vida económicamente insostenible. Este conflicto entre política y ciudadanía conduce a formas de acción social que podemos etiquetar como biociudadanía, en tanto sean el producto del modelaje de la biopolítica sobre el cuerpo social o la población. La propuesta que se esboza a continuación es que solamente una fracción del resultado social de estas políticas puede ser entendida siguiendo ese esquema, y que se requiere un esquema más general para dar cuenta a cabalidad del panorama de las formas de acción ciudadana.

Durante los últimos cinco años he trabajado sobre la genética de la tolerancia a la lactosa en las poblaciones de crianceros de la región de Coquimbo, contexto en el que se desarrolló un trabajo de terreno prolongado en diferentes comunidades agrícolas, totalizando 10 meses en el campo. En este período se entablaron varias de las conversaciones que motivaron la temática de este artículo. Adicionalmente,

en los períodos fuera del trabajo de campo (en especial después de que el tema de la intolerancia a la lactosa cobrara mayor cobertura mediática y comercial), fue posible percibir la presencia de un discurso relacionado, emergiendo en un contexto urbano, y en particular, en un contexto alternativo o contracultural respecto al punto de vista tradicional sobre el consumo de leche. Según la tradición, la leche es considerada símbolo del alimento saludable y completo por excelencia (Millard y Kingfisher, 1998); sin embargo, un movimiento alternativo originado en países desarrollados y de importante penetración en población de clase media-alta chilena sugiere que el consumo de leche es pernicioso, promovido por un discurso tecnocrático generado desde las industrias de los lácteos y de la biomedicina. Como consecuencia, se produce una narrativa contracultural neohigienista, curiosamente similar al fundarse también en un discurso científico-técnico y que mostraría eventuales asociaciones entre el consumo de leche e infecciones respiratorias, osteoporosis, autismo y otras enfermedades. Una parte sustancial de este discurso toma elementos de la narrativa científico-técnica tradicional de tono biomédico, y en especial del tema de la intolerancia a la lactosa, vía mediante la cual me fue posible acceder a varias conversaciones en torno al discurso alternativo de-tractor del consumo de leche.

En el caso de los movimientos “lactóforos” (el término es tomado de Harris (1998), quien lo utiliza en un contexto diferente), también se presenta un conflicto entre política y ciudadanía por medio de la articulación de dimensiones políticas y biológicas en los discursos técnicos, en este caso discursos en torno a la alimentación y la salud.

Podemos relacionar analógicamente estos dos tipos de discursos, el de los crianceros y el de las narrativas contraculturales urbanas, sobre el motivo de la respuesta de los sujetos respecto al ejercicio de poder mediante dispositivos en articulación con la biología. Si esta forma de ejercicio de poder merece el apelativo de biopolítica y si esta respuesta, el de biocidadanía, es parte de la discusión que desarrolla este artículo. El caso específico cobra relevancia al llevarlo al contexto de una crítica a las definiciones de los conceptos de biopolítica y biocidadanía en general y sus consecuencias para la acción política.

Ambos ejemplos, la marginalización del modo de vida de los crianceros y la aparición del discurso contracultural respecto al consumo de leche, se utilizarán para señalar los mecanismos de fetichización de la ciudadanía para dar origen a sus contrapartidas: los procesos de mercantilización de las formas tradicionales de producción quesera y la agresiva introducción masiva de productos alternativos a los lácteos tradicionales.

Debido a que estas reflexiones se originaron en un contexto de investigación ajeno al tema que se discute, es necesario hacer algunas aclaraciones sobre ciertos aspectos metodológicos. No se grabó fonográficamente ninguna conversación ni se tomaron notas de las conversaciones al momento de ser realizadas. Todos los apuntes de trabajo de campo fueron tomados en momentos posteriores: minutos, horas o incluso días después de las conversaciones u observaciones que se mencionan. Además, estas conversaciones y observaciones no son producto de entrevistas, grupos focalizados, respuesta a preguntas específicas, o propios de ninguna metodología de investigación social estandarizada. Sin embargo, los resultados que se presentan a continuación cuentan con el tipo de rigor que solo es accesible mediante el trabajo de terreno prolongado de meses, el ejercicio etnográfico y la observación, basándose en anotaciones y recuerdos sobre aspectos de la vida de los crianceros producto de la convivencia con ellos.

Política versus vida

En su intento por distinguir diversos usos históricos del término “biopolítica”, la exposición de Lemke (2011) resulta en un desglose de tres formas de entender la relación sujeto-objeto entre política y vida (*sensu Bíos*). La primera es aquella vertiente naturalista en la que la política es objeto del sujeto biológico (individual o colectivo) que determina sus formas; la segunda, aquella vertiente politológica en que la vida es el objeto del ejercicio del poder, y la tercera es la más familiar vertiente basada en la propuesta de Foucault que en este esquema de relaciones es situada como ni lo uno ni lo otro: “De acuerdo a Foucault, la vida no denota ni la base ni el objeto de la política. En su lugar, presenta un límite de la política —un límite que debe simultáneamente ser respetado y superado, uno que parece ser tanto

natural y dado como también artificial y transformable” (Lemke, 2011, pp. 33-34. Traducción del autor).

La definición basada en las relaciones sujeto-objeto es útil para entender otras formas teóricas de vincular política y vida, a las que se hará referencia a lo largo de este artículo. Sin embargo, al argumentar que el rol de la vida en la biopolítica de Foucault no puede definirse en términos de la distinción sujeto-objeto, Lemke termina entregando una insatisfactoria definición por negación. Una estrategia alternativa es representar cada una de estas tres formas como preguntas respecto a la vida y la política: preguntas sobre las causas en la forma naturalista y preguntas sobre los objetivos y las relaciones estructurales en la forma politológica. En la opinión que se expone a continuación, la forma foucaultiana responde a la pregunta acerca de cuáles son y cómo operan los dispositivos de la gubernamentalidad propios de un caso histórico y social específico, que podríamos generalizar con la etiqueta de modernidad occidental.

Las investigaciones en ciencias sociales en torno a la biopolítica sitúan el ejercicio del poder por medio de dispositivos técnicos tales como disciplinas científicas (biomedicina, demografía, epidemiología, genética, etc.), biotecnologías e instituciones relacionadas en el centro característico de la política en la modernidad:

La biopolítica toma muchas formas, desde la administración de ciudades, espacio y socialidad en nombre de la minimización de las enfermedades a intentos por maximizar la calidad de la raza por medio de la administración del nacimiento y la muerte. Ha estado intrínsecamente ligada al surgimiento de las ciencias de la vida, las ciencias humanas y la medicina clínica. Ha dado luz a técnicas, tecnologías, expertos y aparatos para el cuidado y la administración de la vida de todos y cada uno, desde la planificación urbana a los servicios de salud. Es un campo fragmentado de verdades en disputa, autoridades heterogéneas y a menudo en conflicto, diversas prácticas de subjetivación individual

y colectiva, formas de pensar y actuar en competencia y opiniones divergentes acerca de cuáles son los más importantes y más apropiados objetivos de acción de autoridad (Rose, 2007, p. 54. Traducción del autor).

Estos dispositivos técnicos no solo configuran un tipo específico de ciudadanía (la biociudadanía), sino que toda forma de relación entre vida y poder. La característica principal es opuesta a la consideración de la biopolítica como un caso histórico y social cualquiera de solución a la práctica de la gubernamentalidad, sino más bien como un caso histórico y social especial, único, sin precedentes, diferente a todo lo demás; un punto de quiebre en la forma en que la humanidad ha sido definida desde la política. “Por milenios, el hombre permaneció como era para Aristóteles: un animal viviente con la capacidad adicional para una existencia política: el hombre moderno es un animal cuya política sitúa su existencia como el ser viviente en cuestión” (Foucault, 1980, pp. 142-143. Traducción del autor), o en palabras de Rose:

Desde el siglo XVIII, al menos en Europa, argumenta Foucault, el poder político ya no era ejercido solamente por medio de la rígida opción de permitir la vida o dar la muerte. Las autoridades políticas, en alianza con muchas otras, tomaron la tarea de administrar la vida en nombre del bienestar de la población como un orden vital y de cada uno de sus sujetos vivos (Rose, 2007, p. 52. Traducción del autor).

No se pretende en este artículo establecer una sinonimia entre modernidad y biopolítica, ni que la biopolítica reemplaza al poder soberano producto de una sucesión histórica de formas de gubernamentalidad. Solo se afirma que la biopolítica constituye una forma de gubernamentalidad anidada (o situada) genealógicamente en la modernidad, independientemente de que forme también parte de las artes de gobernar presentes o pasadas, del mismo modo en que la genealogía del poder soberano sitúa su configuración antes del siglo XVIII, a pesar de que pueda co-ocurrir relacionalmente en complemento y disputa con el biopoder.

Algunos análisis presentan visiones alternativas a las representadas en las citas anteriores, expandiendo la vigencia del biopoder a otros contextos históricos y otras esferas estructurales, como varios ejemplos de expansión imperial (Hardt y Negri, 2000), Roma antigua (Agamben, 1998), o el exterminio como condición necesaria de la vida (Esposito, 2008). El lector puede encontrar una crítica materialista a los enfoques de Agamben, Hardt y Negri en Boron (2003). Considerando lo expresado en el párrafo anterior, ninguna de estas extensiones constituye una crítica radical: las formas de poder en articulación con la vida se vinculan con otras gubernamentalidades pasadas o futuras, pero genealógicamente la biopolítica es una realización de gubernamentalidad específica de un contexto histórico-social especial de Occidente en los siglos XVIII y XIX. Si fuese un modesto “estudio de casos” no podría expandir su vigencia a tantos otros planos: “Podría ser útil recordarnos a nosotros mismos que cuando Foucault introduce el término en la última de sus clases en el Collège de France de 1975-6, Defender la Sociedad (2002), es preciso acerca del fenómeno histórico que busca asir” (Rabinow y Rose, 2006, p. 199. Traducción del autor).

Esta excepcionalidad de la modernidad en la definición de la biopolítica sitúa a los científicos sociales en el mismo problema que los crianceros del Norte Chico y los grupos urbanos de movimientos por la erradicación de la leche: los tres casos presentan una respuesta a una difícil relación entre política y vida, las tres cruzadas por la tarea de definir cómo ser criancero, cómo ser ciudadano y cómo ser humano. El estudio de la biopolítica (como campo disciplinar) es en sí mismo una racionalización sociotécnica que aparece como respuesta de una fracción de la sociedad, y en particular una fracción del pensamiento social, a un conflicto en la articulación de la política y la biología en la resolución del problema epistemológico fundamental de la definición del objeto de las ciencias humanas. Es por lo tanto en sí misma un instrumento de la definición moderna de ser humano, tanto como la biomedicina, la epidemiología o cualquier otro dispositivo biotecnológico, y llegó a serlo producto de un proceso análogo que llevó a los discursos de los crianceros y los lactóforos a ser supeditados a la instrumentalización de la vida misma. Afortunadamente, los crianceros nos presentan

una posibilidad adicional que requiere dejar el marco excepcional de un contexto histórico social único e irrepetible en que se sitúa la biociudadanía, y así posibilitar el rol emancipador que puede, y debe, tener la acción política. Se propone que la misma posibilidad está al alcance de las ciencias sociales, tras mover el análisis del campo de la biopolítica al de la antropología política.

La modernidad versus todo lo demás

Aún más raro, los antropólogos mismos toman nociones foucaultianas de biopoder, aceptando apáticamente su premisa de que el poder soberano ocupado con la salud, la fertilidad y la prosperidad de la población es un tipo de quiebre modernista con toda práctica política previa, aparentemente olvidando por completo la vasta literatura antropológica sobre “monarquía divina” en su propia disciplina, que es, precisamente, sobre una ocupación del poder soberano en la salud, la fertilidad y la prosperidad de las poblaciones (Da Col y Graeber, 2011, p. xiii. Traducción del autor).

Se atribuye a Tocqueville (1840) la idea, básica a toda la industria cinematográfica hollywoodense, según la cual los Estados Unidos de Norteamérica son un país excepcional en el devenir histórico mundial por virtud de sus valores democráticos, republicanos y su defensa a la libertad de emprendimiento. El corolario del excepcionalismo estadounidense es la idea de un deber inherente del país del norte por expandir estos valores sobre la faz de la Tierra.

Existe una forma similar de excepcionalismo tanto en la escena teórica de la biopolítica como en la de la antropología, y en menor medida en la de las ciencias sociales en general, al que llamaremos “excepcionalismo modernista”. La idea principal del excepcionalismo modernista es que la modernidad occidental es excepcional en todos sus aspectos; se trata de un contexto sin precedentes en el cual las formas de ejercicio del poder, de producir, de conocer, de vivir y de morir son radicalmente diferentes a todas las que han existido jamás en cualquier otro

contexto histórico-social. El corolario del excepcionalismo modernista es crítico de Occidente, al contrario del excepcionalismo norteamericano; sin embargo es igualmente etnocéntrico en su visión homogeneizadora del resto del mundo que es etiquetado como una sola gran sociedad: la sociedad no-occidental.

La vertiente antropológica del excepcionalismo puede definirse como el opuesto complementario de la granja de los animales de Orwell: Todas las sociedades son diferentes, pero hay unas más diferentes que otras. La sociedad occidental es más diferente que todas las demás sociedades, y su forma de ver el mundo es la más exótica y curiosa posible, sin tener nada que se le parezca ni remotamente en ningún otro grupo humano. En particular, los aspectos más extravagantes de Occidente son los derivados del iluminismo, la ciencia, el racionalismo y la modernidad, nunca los conceptos posmodernos, posestructuralistas, posfuncionalistas, etcétera, que son, por el contrario, idénticos a los del pensamiento no-occidental. Un ejemplo concreto, en palabras de Sahlins, lo constituye el concepto occidental de “naturaleza humana”:

Nociones similares bien podrían ser imaginadas en la formación de Estados en otras partes, en tanto desarrollen un interés similar en controlar su población. Incluso la filosofía confuciana, con todas sus suposiciones de que los hombres son inherentemente buenos (Mencius), inherentemente capaces del bien (Confucio), o pueden crear visiones alternas sobre la maldad (Hsun Tzu). Aun así, argumentaré que ni siquiera los chinos, ni ninguna otra tradición cultural, pueden igualar el sostenido desprecio occidental por la humanidad: este escándalo de largo plazo de la avaricia humana, junto con la antítesis de cultura y naturaleza que la sostiene (Sahlins, 2008, p. 3. Traducción del autor).

El excepcionalismo antropológico es una renuncia voluntaria a los esfuerzos de una antropología comparativa macrohistórica y transcultural en donde las diferentes sociedades occidentales son unas entre muchas otras formas de vida social, igualmente

únicas que todas las demás. Los conceptos mismos de “sociedades” y “comparar” son relegados a la lista de rasgos curiosos de Occidente. Por ejemplo, según Strathern, las sociedades melanesias sí pueden compararse entre sí, pero no pueden compararse con las occidentales:

Se sigue que estas mismas constantes internas no pueden externalizarse para incluirnos “a nosotros mismos” como una versión adicional para la comparación, un tercero como si fuera (desde la perspectiva antropológica occidental, industrialismo euroamericano / formación capitalista / economía de mercancías / cultura burguesa, o lo que sea que se argumente en nombre del argumento). La gente de Hagen o de Enga no compone entidades que puedan compararse con la “sociedad occidental”, no de hecho ni con la galesa o norteamericana. La antropología comparativa asume equivocadamente que todas las sociedades luchan con los mismos dados de la naturaleza, de modo que todas las formaciones sociales aparecen como equivalentes y por lo tanto holísticamente organizadas con los mismos fines (Strathern, 1988, pp. 341-342. Traducción del autor).

Sin embargo, Strathern continúa con una idea que expresa muy bien la crítica al excepcionalismo que se trata de esbozar aquí:

La comparación es inadmisibles, no debido a que algunos pueblos viven vidas simples y otros no. Es inadmisibles porque yuxtapone esta o esa forma histórica particular con lo que nosotros, en nuestra imaginación, generalizamos como la única “sociedad” de Occidente. No existe esa sociedad: solo existen generalizaciones (Strathern, 1988, p. 342. Traducción del autor).

Así como no existe una sociedad específica llamada “sociedad occidental”, el foco del argumento contra el excepcionalismo es que tampoco existe una “sociedad no-occidental”. Carsten, en relación a los estudios de parentesco, menciona el excepcionalismo como fundamental en la definición de

la antropología como disciplina: “Al definirse a sí misma como disciplina, la antropología refuerza las fronteras entre Occidente y el resto. El parentesco era algo que ‘ellos’ tienen; ‘nosotros’ tenemos familias, y eso es algo bastante distinto” (Carsten, 2004, pp. 24-25. Traducción del autor). El mismo excepcionalismo también se presenta en el contexto del estudio del biopoder, al menos histórico, en la formulación original de Foucault del concepto de biopolítica:

El esfuerzo, comenzado en el siglo XVIII, de racionalizar los problemas presentados a la práctica de la gubernamentalidad por fenómenos característicos de un grupo de seres humanos vivos constituidos como población: salud, salubridad, tasa de natalidad, longevidad, raza... Somos conscientes del creciente lugar que estas problemáticas han ocupado desde el siglo XIX, y de los problemas políticos y económicos que han constituido hasta el presente (Foucault, 2008, p. 317. Traducción del autor).

La interpretación del concepto de biopolítica como un caso histórico-social cualquiera debería eximirlo de excepcionalidad, o al menos hacerlo tan excepcional como cualquier otra forma de gubernamentalidad. Al situar la biopolítica como un caso especial de análisis, se opta por el relativismo particularista y se renuncia a la capacidad de generar reflexiones comparativas de las formas de vida social, no solo restando profundidad a la reflexión antropológica, sino también anulando cualquier posibilidad de acción política. “El concepto de biopoder—como el de disciplina— no es transhistórico o metafórico, sino precisamente situado en el análisis histórico o genealógico” (Rabinow y Rose, 2006, p. 199. Traducción del autor).

El argumento contra el excepcionalismo para el caso del estudio del biopoder es el mismo: no existe un contexto histórico específico llamado “modernidad occidental”, pues se trata de una generalización analítica. La reflexión foucaultiana es tan “moderna occidental” como la epidemiología, la genómica o la salud pública, pues las ideas propias del racionalismo iluminista científico son tan occidentales

como las de las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo XX en términos geográficos e históricos. Sin embargo, la filosofía francesa (occidental, colonialista, blanca, europea, desarrollada, pequeñoburguesa) logró dar con una visión de mundo que, inesperadamente, es un calco de la de otras sociedades: No solo es un calco de la visión del mundo amazónica o melanesia, sino que de todas las sociedades no-occidentales del mundo: todas son sorprendentemente foucaulteanas, descoleanas, deleuzianas, derrideanas y homogéneas. Para el caso del excepcionalismo antropológico, esta crítica ya ha sido esbozada por Da Col y Graeber en la introducción editorial al lanzamiento de la revista de teoría etnográfica *HAU*:

En vez de “usar” conceptos derrideanos o deleuzianos para mostrar cómo nuestros “Otros” piensan dentro de ese horizonte ontológico (recientemente todos los nativos parecen haberse vuelto deleuzianos), los antropólogos bien podrían interesarse críticamente en las condiciones de posibilidad de la producción conceptual y evitar (o, con Bartleby, decidir que ellos simplemente “preferirían no” abrazar) la vanidad de los efectos rimbombantes que se lograrían desplegando términos, jergas y modas filosóficas. Deberíamos hacer que nuestros mongolianistas muestren que las “máquinas nómades” no son de hecho aquellas que Deleuze y Guattari pensaban que eran, y en vez de eso retornar al momento en que filósofos como los mismos Deleuze y Guattari se volvieron hacia la etnografía en procura de sus riquezas conceptuales (inspirándose en todo, desde la meseta de Bateson hasta las teorías clastreanas del Estado) (Da Col y Graeber, 2011, p. xiii, Traducción de Reynoso, 2015, p. 270).

Comparto un aspecto de la crítica de Da Col y Graeber, y si bien los casos que se presentan en este artículo pretenden llamar la atención sobre la necesidad de recurrir a conceptos analíticos apropiados para el análisis antropológico de la experiencia etnográfica, este artículo no profundizará en ello. No se ha llevado a la práctica la conformación de conceptos desde

la etnografía (lo que Da Col y Graeber llaman “teoría etnográfica”, y que en un lenguaje de otra época se habría denominado etnoantropología), pero sí la crítica a la importación descontextualizada: El único punto que interesa para este propósito es ¿Por qué las sociedades no-occidentales, los “anormales”, marginales, etcétera, tendrían formas de pensamiento tan parecidas a las de un grupo reducido de filósofos franceses, blancos, occidentales? El excepcionalismo del concepto de biociudadanía lo restringe a una sociedad de autoridades ejercidas en torno a discursos de la vida: la población, la salud, la fertilidad, etcétera. Una sociedad que, al igual que las sociedades “occidental” y “no-occidental”, no corresponde a ninguna sociedad real.

Ciudadanía versus biociudadanía

Tanto la ciudadanía como la biociudadanía pueden entenderse desde una reflexión situada en la acción política y en la estructura social. La primera hace referencia a las acciones, respuestas o reacciones de los individuos o grupos como sujetos del ejercicio de poder; en cambio la segunda, a las formas en que el poder genera pautas de ciudadanía, define el sujeto ciudadano y en última instancia específica, en el caso de la biociudadanía, qué es un ser humano. En la interpretación clásica, ambas son caras de una misma moneda y las formas que toma la acción política están supeditadas a las formas estructurales de ejercicio de poder. En este artículo se ha empleado el concepto de ciudadanía biológica desarrollado por Rose y Novas (2008), al tratarse de una generalización más amplia que otras instancias de uso del concepto:

Por proyecto de ciudadanía quiero decir las muchas formas en que las autoridades piensan sobre (algunos) individuos como ciudadanos potenciales, y las formas en que ellos tratan de actuar sobre aquellos en ese contexto [...]. Uso el término “ciudadanía biológica” descriptivamente, incluyendo todos aquellos proyectos de ciudadanía que tienen ligadas sus concepciones de ciudadanos en creencias acerca de la existencia biológica de los seres humanos, como individuos, como hombres y mujeres, como familias y linajes,

como comunidades, como poblaciones y razas, y como especie (Rose y Novas, 2008, p. 434. Traducción del autor).

Hemos calificado esta relación como de supeditación y no como de determinación para hacer énfasis en que no es producto de un determinismo estructural, sino más bien de un ordenamiento histórico del poder. “También debemos notar que el biopoder, para Foucault, no emerge desde, o sirve o apoya, un único bloque de poder, un grupo dominante o un conjunto de intereses” (Rabinow y Rose, 2006, p. 199. Traducción del autor). Eventualmente los sujetos del ejercicio de poder pueden generar pautas de ciudadanía, y por lo tanto detentar el poder:

Un análisis de la ciudadanía biológica no puede simplemente enfocarse en estrategias de “hacer ciudadanos” impuestas desde arriba. Los lenguajes y aspiraciones de ciudadanía han dado forma a las vías en que los individuos se entienden a sí mismos y se relacionan con ellos mismos y otros. Los proyectos de ciudadanía biológica en los siglos XIX y XX produjeron ciudadanos que entendían sus nacionalidades, lealtades y distinciones, al menos en parte, en términos biológicos. Se ligaban a sí mismos a sus compañeros ciudadanos y se distinguían a ellos mismos de otros, los no-ciudadanos, parcialmente en términos biológicos. Estos sentidos biológicos de identificación y afiliación hacen ciertos tipos de demandas éticas posibles: demandas en uno mismo, su familia, comunidad, sociedad, y en aquellos que ejercen la autoridad (Rose, 2007, p. 133. Traducción del autor).

Es importante destacar que bajo la perspectiva de Foucault, las diversas formas de ciudadanía son intentos, exitosos o no, de detentar el poder, y no transgresiones de las relaciones de supeditación en la relación entre vida y política. Desde dicha óptica el poder es insustancial y un atributo relacional inaprensible, que no puede ser apropiado pero sí detentado. Como argumenta Foucault en un debate que se comentará en la última sección del artículo en relación a la lucha del proletariado: “El proletariado

no lucha contra la clase dominante porque considere que se trata de una guerra justa. El proletariado lucha contra la clase dominante porque, por primera vez en la historia, quiere tomar el poder [...] se hace la guerra para ganarla, no porque sea justa” (Foucault, en Chomsky et al., 2006, p. 28).

Como se detenta algo insustancial e inapropiable, su objetivo no es más que su ejercicio: Si “se hace la guerra para ganarla”, ¿qué sentido puede tener la acción política? “Pero si en una lucha la justicia está en juego, lo está como instrumento de poder, no con la esperanza de que finalmente un día, en esta sociedad o en otra, las personas sean recompensadas por sus méritos o castigadas por sus faltas” (Foucault, en Chomsky et al., 2006, p. 27). El poder en tanto inaprensible parece ser un fin y no un medio; no se busca poder para obtener, por ejemplo, justicia social, sino que se busca justicia social por y para el poder:

No hay relaciones de familia, y entonces, por sobre y encima de ellas, mecanismos de poder: no hay relaciones sexuales con, adicionalmente, mecanismos de poder junto a ellas o sobre ellas. Los mecanismos del poder son una parte intrínseca de todas estas relaciones y, de una manera circular, son tanto su efecto como su causa (Foucault, 2009, p. 17).

El discurso biotécnico en torno a la ecología del secano encierra un proyecto de ciudadanía que conlleva la reflexión del criancero sobre su subsistencia bioecológica. El criancero se constituye como criancero, como biocidadano, e incluso como ser humano, en cuanto es responsabilizado por su contexto ecológico. El solo hecho de ser criancero (es decir, de existir como sujeto) lo convierte automáticamente en responsable.

Pero como mencionaba Rose, no es solo un proyecto de biocidadanía “impuesto desde arriba”, sino que se ejecuta por medio de una producción variada de proyectos ciudadanos “desde abajo”. Uno de los variados proyectos de ciudadanía producidos por esta relación acoge la idea de una prolongada práctica del pastoralismo trashumante como la causa del deterioro ambiental de la región. Muchos de los crianceros con los que conversé sobre este tema son

de la idea de que la actividad criancera habría sido menor, y por lo tanto más sustentable, en el pasado. Sin embargo, los tiempos han llevado a la degradación de una actividad que en el pasado fue ecológicamente responsable, un estado atávico al cual se debe retornar. En realidad, este es un discurso en torno a la reproducción y la población, de humanos y de rebaños, que se ha salido de control, pero que puede ser enrielado.

Los grupos de crianceros cercanos a estas ideas promueven activamente la posibilidad de “mejorar las formas de ser criancero” por medio de biotecnologías: el mejoramiento reproductivo del ganado mediante selección artificial permite razas de cabras mejores que producen más leche. Esto conlleva a la disminución de los tamaños de los rebaños y, en asociación con la producción de quesos con tecnologías de higienización que permitan generar un producto exclusivo orientado a mercados internacionales, consiguen una actividad criancera con mejores retornos económicos y la aparición de la figura del criancero emprendedor, capaz de dar empleos, de recibir apoyo económico de organismos estatales y privados, y por sobre todo contituir(se) un “buen criancero”, responsable de su existencia bioecológica y su deber ser político. El criancero microempresario es por lo tanto una constitución del criancero como biocidadano. Este tipo de criancero es retratado en la experiencia de investigación de un estudio de desertificación de la Cepal:

Durante el trabajo en grupo, la ganadería caprina, que constituye una de las principales actividades productivas de la comuna y es considerada decisiva para la vida de la comunidad, fue el centro del debate. Quienes tenían mayor conciencia de los efectos del sobrepastoreo señalaron la necesidad de mejorar las condiciones de forraje y la calidad de tierras para los crianceros, con el fin de evitar la trashumancia, actividad central del sistema de producción local, a la que se atribuyen impactos significativos y ser causa importante de la degradación de la tierra.

Se destacó asimismo la necesidad de mejorar el rendimiento del ganado por medio del

perfeccionamiento de las razas propias de la zona con razas externas y más productivas.

Parte importante del debate tuvo que ver con las condiciones de procesamiento y comercialización de carnes, leche y queso. Al respecto se señaló que, para mejorar las condiciones de comercialización y los precios, eran necesarios mejoramientos en la calidad de los productos (Morales y Parada, 2005, p. 200).

Evidentemente “quienes tenían mayor conciencia de los efectos del sobrepastoreo” son la facción de los crianceros a la que se ha hecho referencia hasta ahora. Las respuestas de esta facción de crianceros microemprendedores es análoga a una respuesta común de los grupos contraculturales contrarios al consumo de leche. En este caso también existe un punto de partida primordial, en el cual los humanos no contaban con la tecnología del ordeño de animales domésticos y por lo tanto no consumían las secreciones glandulares de otros animales. La alimentación antes de la introducción de la leche animal sería, para los lactóforos, más saludable en el pasado. En algún punto, por motivos generalmente atribuidos a macroestructuras sociales como el Estado, el capitalismo, la biomedicina o el especismo (todas estructuras posteriores a la aparición del pastoralismo de ordeño hace aproximadamente 7 mil años), la leche fue introducida en la dieta con la subsecuente degradación de la alimentación y la salud de la población. Estos movimientos también bogan por retornar a un estado de cosas atávico, en un discurso en torno a la salud de la población, nuevamente tanto de humanos como del ganado.

Al igual que aquella facción de los crianceros, las soluciones por las que optan los movimientos contrarios al consumo de leche son, a su pesar, biotecnológicas: leches de soja, almendras o arroz (en su mayoría transgénicos), y sus derivados para productos lácteos veganos como helados o quesos, y leches con lactasa añadida (y comercialmente etiquetadas como “sin lactosa”), lácteos como helados y quesos etiquetados como “sin lactosa”, y manejo “orgánico” del ganado destinado a producción de lácteos en las alternativas menos militantes. El mercado ofrece opciones para que, cada uno en su justa medida, pueda

constituirse como un bioc Ciudadano responsable de su salud, la salud de los demás, y por lo tanto de nuestras vidas y de la existencia de la humanidad.

Estos ejemplos dan cuenta de forma bastante clara de elementos de la definición de bioc Ciudadanía de Rose, y podrían llevar a interpretaciones problemáticas y contradictorias con lo postulado como crítica hasta ahora. El primer problema es que, aparentemente, hay una excepcionalidad en el contexto de la modernidad occidental que supera la casuística: las formas de bioc Ciudadanía efectivamente marcan un quiebre respecto a otras formas de moldear la acción social en tanto definen los criterios que dotan al sujeto de los atributos de la vida y la existencia. El segundo problema es que el origen de las formas de ciudadanía parece estar, inevitablemente, ligado instrumentalmente al ejercicio del poder como objetivo final, como un fin en sí mismo, el poder es “la causa y el efecto” de la ciudadanía.

Sin embargo, al preguntarnos por los dispositivos que provocan que las formas que toma la acción política estén supeditadas a las estructuras de poder, ambos problemas revelan su condición de aparentes. ¿Cómo es posible que la prescripción indirecta del pastoralismo trashumante promueva la figura del criancero microemprendedor? ¿Cómo es posible que la reacción del movimiento lactóforo genere un nuevo nicho para la industria láctea? ¿Cómo es posible que la teoría social optara por el nihilismo radical como respuesta a la instrumentalización del discurso sociotécnico? ¿Cómo es posible que podamos comprar camisetas del Che Guevara en el centro comercial? Se examinarán en detalle los tres primeros casos, pero ya es posible adelantar que poco tienen que ver con la definición del ser humano como ser viviente y distan de tratarse de mecanismos propios del exclusivo reino de la modernidad occidental en el discurso etnocentrista del excepcionalismo: paulatinamente se despoja del *bios* para convertirse en política a secas.

Atavismo versus naturalismo

Los conceptos de biopolítica descritos por Lemke (2011), que denominamos aquí como naturalistas, politológicos y foucaultianos, podrían ser considerados como diferentes aspectos de este último

concepto de biopolítica en lugar de como conceptualizaciones teóricas diferentes. En este enfoque, el naturalismo puede ser visto como un discurso científico-técnico-biológico que objetiva el ejercicio de poder sobre el cuerpo social (individual y en especial colectivo).

El concepto de Foucault de biopolítica asume la disociación y abstracción de la vida de sus barreras físicas concretas. Los objetos de la biopolítica no son seres humanos singulares, sino sus rasgos biológicos medidos y agregados a nivel de poblaciones. Este procedimiento hace posible definir normas, establecer estándares y determinar valores promedio. Como resultado, la “vida” se ha vuelto un factor independiente, objetivo y medible, así como también una realidad colectiva que puede, epistemológica y prácticamente, separarse de los seres vivos concretos y de la singularidad de la experiencia individual. Desde esta perspectiva, la noción de biopolítica se refiere a la emergencia de un conocimiento político específico y nuevas disciplinas como la estadística, demografía, epidemiología y biología. Estas disciplinas hacen posible analizar procesos de vida a nivel de poblaciones y “gobernar” a individuos y colectivos por medio de prácticas de corrección, exclusión, normalización, disciplinamiento, terapéuticas y optimización (Lemke, 2011, p. 5. Traducción del autor).

Los discursos que detentan el poder desde la biocidadanía se valen de un mecanismo idéntico, que denominaremos atavismo, y que también tiene como eje fundamental la idea normativa de una definición “natural” de ser humano que utiliza selectivamente elementos de la narrativa científico-técnica como fundamento de una forma atávica primitiva de constituir la existencia como ser humano con el atributo de la vida.

En el caso de los crianceros de la facción “emprendedora”, la disciplina ecológica dota de pautas normativizadas de vida en el secano, que son incorporadas como discurso de biocidadanía por medio

de la retórica del atavismo. Las biotecnologías del control y mejoramiento animal permiten la constitución de un criancero microempresario cuya relación con el ambiente es dotada de poder al atribuirse proximidad al deber ser del criancero original, sus volúmenes de rebaños y la composición racial de los mismos. La incorporación de biotecnologías de producción motivadas por el discurso de higiene y salubridad son facilitadoras de este proceso. El poder se disemina desde las cúpulas al ámbito del ejercicio ciudadano, construyéndose biocidadanía en el sentido más ortodoxo del término.

En el caso de los movimientos contrarios al consumo de lácteos, el relato que dirige la composición del discurso biocidadano es también mediado por la retórica del atavismo, conformándose como un mosaico selectivo de narrativas de la zoología (p.e., ausencia de consumo de lácteos posdestete en otros mamíferos), biomedicina (p.e., alergia a la proteína de leche, intolerancia a la lactosa), la etnología (p.e., tabúes en torno al ordeño, prolongación de la lactancia materna en diferentes sociedades) y la prehistoria (p.e., origen reciente y geográficamente limitado de las prácticas de ordeño, patologías asociadas al proceso de domesticación), dando origen a la “medicina alternativa” y sus biotecnologías asociadas para lanzar el lucrativo mercado de los productos lácteos orientados a todo tipo de lactóforos, desde leche descremada para los moderados a leche de arroz orgánico para los más radicales.

Finalmente, el estudio del biopoder como campo de investigación también es una respuesta a la articulación entre política y vida en el mundo contemporáneo, pero a diferencia de los anteriores no se objetiva por medio del atavismo, sino que por medio del excepcionalismo. La caracterización de la “contracultura” estadounidense de los años setenta de Harris bien podría corresponder a los detractores del consumo de leche o a los estudiosos del biopoder:

Por definición, la contracultura es el estilo de vida de la juventud alienada de clase media educada en la universidad. Están excluidos específicamente los que “continúan velando las cenizas de la revolución proletaria” y los “jóvenes de color militantes”.

La esperanza de que la contracultura transforme la sociedad en “algo que el ser humano pueda identificar como su hogar” se basa en el hecho de que es un movimiento de clase media. Lo que la hace tan importante “es que un rechazo radical de la ciencia y los valores tecnológicos aparezca tan próximo al centro de nuestra sociedad, en vez de en los márgenes despreciables; que sean los jóvenes de clase media los que dirijan esta política de la conciencia”.

Aparte de la cuestión de si una política de la pura conciencia debe llamarse “política” en vez de “brujería” o cualquier otra forma de magia, tenemos que señalar otros dos puntos dudosos. Primero, la contracultura no rechaza los valores tecnológicos *in toto*; segundo, el rechazo de un cierto tipo de ciencia siempre ha estado presente en el mismo centro de nuestra civilización (Harris, 1992, pp. 271-272).

Es en este punto donde el análisis se encuentra con los límites del concepto de biociudadanía en específico y de biopolítica en general, desembarcando en un escenario donde formas excepcionales de ejercicio del poder dan origen a narrativas discursivas instrumentales a una definición racionalizada de ser ciudadano: La acción política orientada a la emancipación, la resistencia o la justicia es etiquetada como “discurso de la política soberana prebiopolítica” y queda relegada a ser otra herramienta moderna de detentar el poder.

El agotamiento de dicho modelo de análisis es la incapacidad teórica de concebir movimientos que transgreden el simple objetivo de detentar el poder por el poder mismo, que no tengan al poder como su causa y su efecto. No se califica dicho análisis como insuficiente sobre la base del criterio utilitario de establecer el valor de la teoría en la acción social (como en la aproximación de la antropología crítica), sino porque i) la experiencia etnográfica nos muestra respuestas alternativas en el caso de los crianceros, y ii) porque los mecanismos retratados, el atavismo y el excepcionalismo, no tienen su origen en dispositivos arbitrarios cualesquiera, producto

azaroso de un contexto histórico-social excepcional y sin precedentes. Por el contrario, se posibilita la incorporación de la acción ciudadana al marco instrumental del control social por medio de un artificio político bien conocido, común en diferentes tipos de sociedades, períodos históricos y contextos, como muestra el análisis comparativo macrohistórico y transcultural: el fetichismo. El fetichismo es un dispositivo relativamente libre del contexto de una forma específica de gubernamentalidad y, por lo tanto, los procesos de naturalización que permiten la supeditación de la acción social no pueden ser estudiados ni entendidos a cabalidad dentro del marco conceptual restringido del particularismo excepcional de la biopolítica, por lo que se hace necesario recurrir a las categorías de la política a secas.

El fetichismo de la biociudadanía

El naturalismo y el atavismo son incorporados al marco de ejercicio de poder en la constitución de una definición de ciudadanía por medio de un proceso de racionalización externo al discurso de la vida: el proceso de fetichización.

En la definición clásica de Marx, uno de los aspectos de la producción es completamente inmanente a la actividad humana de procurarnos los medios para vivir:

A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto valor de uso, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto producto del trabajo humano (Marx, 2014 [1867], p. 87).

Este artículo considera que se debe insistir en el carácter inmanente de un aspecto del valor. A diferencia de, por ejemplo, el valor de cambio, las necesidades humanas satisfechas mediante el trabajo humano son constitutivas de la humanidad, más allá de las formas específicas que tome la producción.

“La concepción materialista de la historia comienza de la propuesta que la producción de los medios de soporte de la vida humana y, junto a la producción, el intercambio de las cosas producidas, es la base de toda estructura social; esto en todas las sociedades que han aparecido en la historia” (Engels, 1975 [1880], p. 9). Por el contrario, existe una lectura de Marx, común en la literatura francesa, que lo despoja del materialismo científico y sus pretensiones universalistas, convirtiéndolo en un relativismo constructivista de la historia. Es posible identificar en Sartre un representante fundacional de esta interpretación, según la cual “el marxista” malinterpreta a Marx:

El marxista llega, pues, a considerar como una apariencia el contenido real de una conducta o de un pensamiento, y cuando disuelve lo particular en lo universal, tiene la satisfacción de creer que reduce la apariencia a la verdad. De hecho, no ha conseguido más que definirse a sí mismo al definir su concepción subjetiva de la realidad. Porque Marx estaba tan lejos de esta falsa universalidad es que trataba de engendrar dialécticamente su saber sobre el hombre, elevándose progresivamente de las más amplias determinaciones a las determinaciones más precisas (Sartre, 1963, p. 52).

Se argumenta aquí una concepción contraria al particularismo existencialista, una concepción según la cual la ciudadanía también tiene un “valor de uso”, un aspecto relacionado con el atributo humano de ser agente de acción política. Sin embargo, tanto la ciudadanía como el trabajo humano pueden ser dotados socialmente de un atributo adicional: “una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores” (Marx, 2014 [1867], p. 87). En el caso de las mercancías, las relaciones sociales de producción en las que el trabajo colectivo da origen a los productos es naturalizada y trasplantada a los productos mismos, y es este proceso el que convierte el trabajo humano en mercancía. La mercantilización del producto humano es caracterizada como fetichización:

Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre

cosas, es solo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En él los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres (Marx, 2014 [1867], p. 89).

La metáfora con la imagen del fetiche no es casual. Si bien la mercantilización como mecanismo de fetichización es propia de un contexto sociohistórico específico (en el que se desenvuelven los crianceros y lactóforos de los ejemplos aquí utilizados), la mercantilización no es la única forma de fetichización (como la biopolítica no es la única forma de gubernamentalidad). A diferencia del análisis del biopoder, este modelo no renuncia al afán moderno de la comparación histórica y cultural; de hecho el mismo Marx describe comparativamente formas hipotéticas de producción no fetichista (la Edad Media, la sociedad rural, etc.), que bien podrían corresponderse a posibles escenarios etnográficos.

Se propone que otras formas de fetichización son el atavismo y el excepcionalismo, en el sentido en que ambas convierten algo de aparente comprensión inmediata, la existencia de respuestas sociales al ejercicio del poder, en algo con vida propia: el poder como causa y efecto, objetivo último del poder por el poder. Marx describe cómo la producción es despojada de su origen en el trabajo humano por medio del fetiche de la mercantilización. La acción política en el enfoque de la biocidadanía es igualmente despojada de sus causas en la lucha por la emancipación, resistencia o justicia por medio del fetiche del excepcionalismo que las relega al rol de conceptos epocales propios de la modernidad. Por supuesto que el contenido y el rótulo de los ideales en disputa se reconoce como dependiente de circunstancias históricas; el contenido y el rótulo de lo que se considera emancipación, resistencia o justicia es variable y no es universal, así como tampoco lo es el valor de la producción. Pero que el poder se detente para ser apropiado y modelar así la sociedad es tan universal como que la producción sea el resultado del trabajo humano y de las relaciones sociales en los que se

enmarca. Despojar al poder de su rol como medio y espacio de lucha es como despojar la producción del trabajo humano que la genera.

Si contra estas pretensiones se realiza una lectura de Marx basada en las interpretaciones de Sartre o Althusser, podría desprenderse que el argumento recién expuesto se funda en una mala comprensión del concepto de fetichismo, y que este último realmente consistiría en un método para demostrar que no existe un valor trascendente en el producto del trabajo y que solo es histórico y contingente. Contra ello debe tenerse en cuenta que la idea del análisis de Marx es justamente excluir lo contingente en las cosas que se presentan, ya que “toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen” (Marx, 2014 [1867], p. 1041). En caso contrario, podría creerse que la obra de Foucault es análoga a la de Marx y que constituye una crítica a las formas fetichizadas de entender el poder. Al menos para su análisis del Estado, Foucault advierte que esta no es su intención:

El Estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de múltiples gubernamentalidades. Es por ello que propongo analizar, o mejor dicho tomar y probar esa ansiedad sobre el Estado, esta Estado-fobia, que me parece una característica típica de temas comunes hoy en día, no intentando sacar del Estado el secreto de lo que es, como Marx intentó extraer el secreto de la mercancía, sino que sacando y cuestionando el problema del Estado, llevando a cabo una investigación del problema del Estado, en base a prácticas de gubernamentalidad. (Foucault, 2008, p. 78).

El modo de vida de los crianceros es despojado de sus formas sociales de producción en torno a la tras-humancia por medio de la fetichización de la modalidad microempresarial, a partir del discurso de un atavismo primordial que solo puede ser restaurado por medio de biotecnologías. Asimismo, la motivación crítica de la lactofobia es coaptada por un mercado que la convierte en una moda y en una lucrativa fuente de ingresos. Estos ejemplos

nos muestran que la forma en que la acción política es apropiada por los modos de control social no constituye una estrategia que requiera recurrir a un discurso fundado en la biología, la biomedicina, las biotecnologías, ni ninguno de los protagonistas tradicionales del enfoque que pone a la biopolítica en el centro del análisis. Por lo tanto, tampoco puede ser un mecanismo de dominación particularmente propio de la modernidad occidental, ni un giro sin precedentes propio de un momento único. Los finos quesos de cabra de exportación o la leche de almendras no son ni objetos dotados de un poder imbuido por la presión de la ciudadanía al mercado ni de un poder de apropiación de los discursos contrahegemónicos por parte del ejercicio del control social. Son, por el contrario, producto de relaciones sociales de producción y consumo, relaciones que no son exclusivas del contexto de la modernidad occidental, y por lo tanto susceptibles de despojarse de la tarea de definir qué es un criancero, qué es un ciudadano y qué es un ser humano. Cuando el excepcionalismo y el atavismo son entendidos como dispositivos de fetichización, ya no es necesario recurrir a un discurso compatible con cierta necesidad histórica particular de una forma de gubernamentalidad específica, y la acción social puede fundarse en criterios políticos en lugar de criterios biopolíticos.

El excepcionalismo como dispositivo de fetichización de la biociudadanía desaparece cuando el estudio comparado, macrohistórico y transcultural de las sociedades lo privan de su identidad etnocéntrica como esquema analítico propio de un mundo contemporáneo único e inigualable. Al librarnos del fetiche de la biociudadanía, la acción política orientada a la emancipación, la resistencia o la justicia ya no constituye necesariamente un discurso de la política de la modernidad, ni el resultado de un proceso en que se definen formas normativizadas de respuesta ciudadana, sino que puede generar acciones sociales que no estén supeditadas a los discursos del ejercicio del control social ni al objetivo de detentar el poder.

Afortunadamente la experiencia etnográfica ofrece los espacios alternativos que el concepto de biociudadanía encierra. Hasta ahora nos hemos referido a una facción de los crianceros que responde a los esquemas planteados por los estudiosos del biopoder. Sin embargo, existen grupos, representados en

la introducción de este artículo, que no necesitan recurrir al atavismo (ni a justificación alguna) para no aceptar la notificación que los acusa de los problemas de la desertificación. Por ejemplo, se menciona en el estudio sobre desertificación de Cepal citado anteriormente:

Dos son los principales elementos de presión en la zona: el sobrepastoreo y la extracción de leña. Sin embargo, en la comunidad existe una menor percepción en cuanto al daño causado por el sobrepastoreo respecto de la extracción de leña, especialmente para la minería. Durante el ejercicio de validación, se produjo un animado debate acerca del origen de la principal presión sobre la cubierta vegetal. Por una parte, los líderes comunitarios, aquellos que han tenido más contacto con actividades vinculadas al combate a la desertificación y que ven claramente la relación entre el sobrepastoreo y la degradación de las tierras, y por otra, el resto, la mayoría, que no comparten esta opinión y hacen hincapié en la extracción de leña para su uso en la minería en períodos anteriores. [...] la comunidad insiste en el papel desempeñado por la minería en la deforestación de la zona. Recuerdan la importante actividad histórica minera, sobre todo de la pequeña minería, y aluden a los grandes volúmenes de leña necesarios para fundir los metales. Se hace mención a faenas mineras en otras comunas de la región y a la gran actividad de extracción histórica de salitre más al norte del país, que demandaba grandes volúmenes de leña (Morales y Parada, 2005, pp. 199-201).

Muy a pesar de los esfuerzos de organismos públicos y privados, los grupos de crianceros disidentes son los más numerosos fuera de las esferas de los “líderes comunitarios”.

La existencia de este tipo de respuestas, que no recurren a la retórica biológica, y la inexistencia de la “modernidad occidental” como un grupo social concreto hacen que la perspectiva de la biopolítica tenga un alcance insuficiente. Más allá de su utilidad para la reflexión filosófica sobre nuestro tiempo,

resulta poco aplicable al contexto antropológico macrocomparativo al que gran parte de la antropología contemporánea ha renunciado voluntariamente. El esquema según el cual las formas de ejercicio de poder vinculadas al control de la vida (biopolítica), propias de la excepcional modernidad occidental producen la emergencia de la figura de la biocidadanía es incompleto como resultado científico e insatisfactorio políticamente.

Foucault versus Chomsky

En 1971 Noam Chomsky y Michel Foucault sostuvieron un debate transmitido por la televisión holandesa que ha sido transcrito, traducido al español y titulado “La naturaleza humana: Justicia versus Poder”, que inspiró gran parte de la reflexión de este artículo (así como los títulos de las secciones). La segunda parte del debate contiene una discusión de relevancia para el problema sobre el rol de la acción política ante la supeditación de la misma a las formas histórico-sociales de ejercicio de poder. En el debate en torno a la justicia, Chomsky plantea la existencia de cualidades humanas fundamentales que sostienen la búsqueda de justicia por parte de los oprimidos, más allá de las particularidades histórico-sociales. La respuesta de Foucault está en línea con la forma en que se ha desarrollado el concepto de biopolítica y biocidadanía:

Si le parece bien, voy a ser un poco nietzscheano al respecto; en otras palabras, me parece que la idea de justicia en sí es una idea que ha sido inventada y puesta a funcionar en diferentes tipos de sociedades como instrumento de cierto poder político y económico, o como un arma contra ese poder. Pero creo que, en todo caso, el concepto mismo de justicia funciona dentro de una sociedad de clases como una demanda de la clase oprimida y como justificación de la misma (Foucault, en Chomsky et al., 2006, p. 29).

Si las formas de ciudadanía son siempre producto de procesos de fetichización dependientes de contexto, completamente históricos, únicos e individuales, entonces no es posible que la acción política cumpla

función emancipadora alguna. Afortunadamente, el excepcionalismo es también un fetiche, una forma de objetivar la biopolítica y la biociudadanía para extirparla del resto de la historia y de la humanidad como un accidente que dio luz a un monstruo irreplicable. El estudio comparado de las sociedades en el tiempo y el espacio, la antropología, requiere sacar el problema de la ciudadanía del ámbito de la biopolítica y llevarlo de vuelta al campo de aquella política como medio para la transformación social, aquel poder que no solo es detentable sino también aprehensible y apropiable, el poder para que “los hombres hagan su propia historia”.

Agradecimientos

Este artículo fue tomando forma gracias a las discusiones y diferencias de opinión con Pablo Briceño, Gabriela Egaña, Marcelo González, Miguel Pérez y Boris Santander. También agradezco a Andrés Gómez y Ximena Zabala por organizar este monográfico y sugerirme participar, y a tres revisores anónimos por sus relevantes sugerencias. Agradezco especialmente a la gente de las comunidades agrícolas que hace todo esto posible.

Referencias citadas

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Alexander, W. (2004). Clandestine Artisans or Integrated Producers? Standardization of Rural Livelihood in the Norte Chico, Chile. *Culture & Agriculture*, 26(1), 38-51. <http://doi.org/10.1525/cag.2004.26.1-2.38/abstract>
- Alexander, W. (2008). *Resiliency in hostile environments: a comunidad agrícola in Chile's Norte Chico*. Cranbury: Lehigh University Press.
- Bahamondes, M. (2003). Poverty-Environment Patterns in a Growing Economy: Farming Communities in Arid Central Chile, 1991-99. *World Development*, 31(11), 1947-1957. <http://doi.org/10.1016/j.worlddev.2003.06.003>
- Boron, A. (2003). Notas sobre un extravío teórico político en el pensamiento crítico contemporáneo. En *V Encuentro Internacional de Economistas sobre Globalización y Problemas del Desarrollo* (pp. 1-17). La Habana, Cuba.
- Carsten, J. (2004). *After Kinship. New departures in anthropology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Castro, M. y Bahamondes, M. (1984). Un aporte antropológico al conocimiento de los mecanismos de subsistencia de las comunidades de la IV Región de Chile. *Ambiente y Desarrollo*, I(1), 143-146.
- Castro, M. y Bahamondes, M. (1986). Surgimiento y transformación del sistema comunitario: Las comunidades agrícolas, IV Región, Chile. *Ambiente y Desarrollo*, II(1), 111-126.
- Chomsky, N., Foucault, M. y Elders, F. (2006). *La Naturaleza humana: justicia versus poder: un debate*. Buenos Aires: Katz.
- Da Col, G. y Graeber, D. (2011). Foreword. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), vi-xxxv. <http://doi.org/10.14318/hau1.1.001>
- De Tocqueville, A., Reeve, H. y Spencer, J. C. (1840). *Democracy in America: Part the Second: The Social Influence of Democracy*. New York: J. & H.G. Langley.
- Engels, F. (1975). *Socialism: Utopian and Scientific. Marx/Engels Selected Works*. Moscow: Progress Publishers.
- Esposito, R. (2008). *Bíos. Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Fiebig-Wittmaack, M., Astudillo, O., Wheaton, E., Witrock, V., Perez, C. e Ibacache, A. (2011). Climatic trends and impact of climate change on agriculture in an arid Andean valley. *Climatic Change*, 111(3-4), 819-833. <http://doi.org/10.1007/s10584-011-0200-z>
- Foucault, M. (1980). *The history of sexuality. Vol. 1: An introduction*. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-79*. En Senellart, M., Ewald, F. y Fontana, A. (Eds.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2009). *Security, territory, population : Lectures at the Collège de France, 1977-78*. En Senellart, M., Ewald, F. y Fontana, A. (Eds.). London: Palgrave Macmillan.
- Gallardo, G. (2002). *Communal Land Ownership in Chile: The Agricultural Communities in the Commune of Canela, Norte Chico (1600-1998)* (International Land Management Series). Aldershot: Ashgate.

- Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harris, M. (1992). *Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza.
- Harris, M. (1998). *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*. Illinois: Waveland Press.
- Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias (2005). Estudio "Diseño, Implementación y Seguimiento Plan integral de desarrollo del Secano, IV Región de Coquimbo". Etapa 1. Reconocimiento Detallado del Territorio a Intervenir.
- Lenke, T. (2011). *Biopolitics: An advanced Introduction*. New York, NY: New York University Press.
- Livenais, P. y Aranda, X. (Eds.). (2003). *Dinámicas de los sistemas agrarios en Chile árido: la Región de Coquimbo*. Santiago: LOM.
- Marx, K. (2014). *El Capital*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- Millard, A. V. y Kingfisher, C. P. (1998). "Milk Makes Me Sick but My Body Needs It": Conflict and Contradiction in the Establishment of Authoritative Knowledge. *Medical Anthropology Quarterly*, 12(4), 447-466. <http://doi.org/10.1525/maq.1998.12.4.447>
- Morales, C. y Parada, S. (2005). *Pobreza, desertificación y degradación de los recursos naturales*. Santiago: Cepal.
- Rabinow, P. y Rose, N. (2006). Biopower Today. *Bio-Societies*, 1(2), 195-217. <http://doi.org/10.1017/S1745855206040014>
- Reynoso, C. (2015). *Crítica de la antropología perspectivista*. Buenos Aires: SB Editorial.
- Rose, N. y Novas, C. (2005). Biological Citizenship. En Ong, A. y Collier, S. (Eds.). *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems* (pp. 434-463). Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.
- Rose, N. S. (2007). *Politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sahlins, M. (2008). *The Western illusion of human nature*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press.
- Santander, A. (1993). *Contribución al Estudio del Impacto de la Economía Minero-Cuprífera en el Desmonte o Tala de la Vegetación Arbórea y Arbustiva, 1601-1900*. Ovalle-Illapel.
- Sartre, J.-P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Oakland, CA: University of California Press.
- Young, G., Zavala, H., Wandel, J., Smit, B., Salas, S., Jimenez, E., ... Cepeda, J. (2009). Vulnerability and adaptation in a dryland community of the Elqui Valley, Chile. *Climatic Change*, 98(1-2), 245-276. <http://doi.org/10.1007/s10584-009-9665-4>

