Las tres figuras de la geontología

Povinelli,, Elizabeth

Elizabeth Povinelli, ep2122@columbia.edu
Columbia, Estados Unidos

post(s)
Universidad San Francisco de Quito, Ecuador
ISSN: 1390-9797
ISSN-e: 2631-2670
Periodicidad: Anual
vol. 8, núm. 1, 2022
posts@usfq.edu.ec

Recepción: 28 Enero 2022
Aprobación: 14 Abril 2022

URL: http://portal.amelica.org/ameli/journal/271/2712770026/

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Las figuras y las tácticas

Por mucho tiempo se creyó que Europa Occidental concibió y luego extendió globalmente un régimen de poder mejor descrito como biopolítica. Se pensó que la biopolítica consistía en un "conjunto de mecanismos a través de los cuales las características biológicas básicas de la especie humana se convirtieron en objeto de una estrategia política, de una estrategia general de poder" (Foucault, 2009). Muchos creen que este régimen se inauguró a finales del siglo XVIII y principios del XIX, y luego se consolidó durante la década de 1970. Antes de esto, en la era de los reyes europeos, reinaba una formación de poder muy diferente, la del poder soberano. El poder soberano se definía por el espectacular performance público del derecho a matar, a quitar la vida, y, en momentos de generosidad del rey, a dejar vivir. Este era un régimen de pulgares soberanos, hacia arriba o hacia abajo, promulgado sobre cuerpos torturados, destripados, carbonizados y cortados de humanos—y a veces de gatos— (Darnton, 2009). El poder del rey no era meramente una afirmación de un poder absoluto sobre la vida. Era un carnaval de la muerte. Las multitudes se reunían en una bulliciosa celebración de matanzas —vendiendo mercancías, jugando a los dados—, no en reverente silencio alrededor de la santidad de la vida. Su figura, profusamente descrita al comienzo de *Vigilar y Castigar* de Foucault, era el regicida arrastrado y descuartizado.

¿Qué tan diferente parece ser dicha formación de poder a cómo concebimos el poder legítimo ahora, lo que le pedimos, y al pedírselo, lo que produce? ¿Y cuán diferentes parecen ser las figuras a través de las cuales la formación contemporánea del poder produce su poder? No vemos ni reyes ni súbditos ni cuerpos descuartizados, sino estados y sus poblaciones, individuos y su administración de salud, la pareja malthusiana, la mujer histérica, el adulto perverso y el niño masturbador. Ciertamente, algunas formaciones sociales parecen indicar un regreso al poder soberano, como las de los estados de seguridad de los Estados Unidos y Europa, y sus centros secretos de detención creados tras el 9/11, el 7/7, el 11-M (los atentados en 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 estocásticos de algoritmos específicos y experimentos en redes sociales— algo que Foucault anticipó en sus charlas sobre seguridad, territorio y población.[1] ¿Es tan sorprendente entonces que haya alguien que crea que una gran división separa al actual régimen de biopolítica del antiguo orden de soberanía? ¿O hay quien piensa que el poder disciplinario (con sus figuras de campos, barracas y escuelas, y su regularización de la vida) y la biopolítica (con sus figuras de sexualidad, su tecnológica vigilancia del deseo a nivel de individuos y poblaciones, y su normalización de la vida) doblan su espalda contra este antiguo, salvaje y soberano dispositif?

Foucault no fue el primero en advertir la transformación de la forma y razón de ser del poder en la larga historia de Europa Occidental —y en tanto dio forma a los destinos de su alcance imperial y colonial, el poder se expresó globalmente—. Quizá, de manera más célebre, Hannah Arendt (1958), casi veinte años antes de que Foucault empezara sus conferencias sobre biopoder, lamentó el surgimiento de "lo Social" como el referente y propósito de la actividad política. Arendt no contrastó la era de los reyes y las cortes europeas con el enfoque moderno en el cuerpo social, sino que contrastó este último con la clásica división griega entre el ámbito público y el privado. Para Arendt, lo público era el espacio de la deliberación y de la acción política, definido por su libertad de, y antagonismo contra, el ámbito de la necesidad. Lo público era la exclusión activa del ámbito de la necesidad —todo 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 hacia lo público durante los siglos XVIII y XIX, creando una nueva topología de lo público y lo privado. Ella denominó a este espacio "lo Social". En lugar de excluir las necesidades corporales, anhelos y deseos del pensamiento político, el estado liberal "Social" los abarcó, dejando libre al homo economicus para saquear el foro público y establecerse como razón de ser de lo político. Desde entonces, el estado liberal gana su legitimidad al demostrar que se anticipa, protege y mejora las necesidades, anhelos y deseos biológicos y psicológicos de sus ciudadanos.

Si la de Foucault no fue la primera palabra en el tema de la biopolítica, tampoco fue la última. Por alegre que haya sido su famosa ocurrencia de que este siglo llevaría el nombre de "Deleuze", sin duda le habría complacido ver la gran carrera que ha corrido su concepto de lo biopolítico, generando numerosos neologismos (biopoder, biopolítica, tanatopolítica, necropolítica, formas positivas y negativas de biopoder, neuropolítica) y extendiéndose a la antropología, a los estudios

culturales y literarios, a la teoría política, a la filosofía crítica y a la historia. Jacques Derrida (2009) y Donna Haraway (1989) exploraron el concepto de la auto-inmunidad desde el punto de vista de la biopolítica. Giorgio Agamben puso en conversación a Arendt y a Foucault con el fin de alargar los orígenes de la emergencia de lo biopolítico al derecho griego y romano (1998). Roberto Esposito (2008) contrarrestó las lecturas negativas de Agamben argumentando que se puede encontrar una forma positiva de biopolítica en lecturas innovadoras de Martin Heidegger, Georges Canguilhem y Baruch Spinoza (Campbell, 2011). El concepto de biopolítica de Foucault también ha sido atacado con acusaciones de provincialismo narcisista.[2] Dicho provincialismo se hace evidente cuando se lee la biopolítica desde una historia global diferente —cuando se da a la biopolítica una diferente geografía social. Así, muchos autores del Sur global han insistido en que es imposible escribir una historia de lo biopolítico que comience y termine en la historia europea, *incluso cuando* Europa Occidental es el marco de referencia. Achille Mbembe (2003), por ejemplo, argumenta que las expresiones sádicas del nazismo alemán estaban genealógicamente relacionadas con los sadismos del colonialismo europeo. En el espacio colonial "la instrumentalización generalizada de la existencia humana y la destrucción material de cuerpos humanos y poblaciones fueron el precursor experimental de los campos de exterminio en Europa" (Mbembe, 2003, 14).[3] Y antes que Mbembe, W.E.B. Du Bois argumentó que los orígenes materiales y discursivos del monumentalismo europeo, tales como los relucientes bulevares de Bruselas, se encontraron en los brutales regímenes coloniales del Congo.[4] Esta genealogía global, tanto de extracción como de producción de materialidad y vida, ha llevado a Rosi Braidotti (2007) a concluir: "El biopoder y la necropolítica son dos caras de la misma moneda".

Pero ¿son los conceptos de biopolítica, positiva o negativa, o necropolítica, colonial o postcolonial, la formación de poder en la que ahora opera —o ha estado operando—el liberalismo tardío? Si, parafraseando a Gilles Deleuze, los conceptos abren la comprensión de lo que nos rodea, pero no en nuestro campo de visión, ¿reúne aún la biopolítica bajo sus alas conceptuales lo que necesita pensarse para comprender el liberalismo tardío contemporáneo?[5] ¿Hemos estado tan cautivados por la imagen del poder actuando a través de la vida que no hemos notado 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 a, pero oculta por, el concepto de biopoder—? ¿Hemos estado tan enfocados en explorar todas y cada una de las arrugas del pliegue biopolítico —bioseguridad, bioespectralidad, tanatopolítica — que olvidamos darnos cuenta de que las figuras del biopoder (la mujer histérica, la pareja malthusiana, el adulto perverso y el niño masturbador: los campos y cuarteles, el panóptico y el confinamiento solitario), que una vez fueron tan centrales en nuestra comprensión del poder contemporáneo, ahora parecen no tan decisivas, sino que son provocadas por, o dan paso a, nuevas figuras: el Desierto, el Animista, el Virus? ¿Y es el retorno a la soberanía nuestra única opción para comprender el poder liberal tardío contemporáneo? En este texto intento elaborar sobre cómo nuestra lealtad al concepto de biopoder oculta y

revela otra problemática: una formación que por falta de un término mejor la llamo poder *geontológico* o *geontopoder*.

Permítanme decir algunas palabras sobre lo que entiendo por poder geontológico o geontopoder, aunque su alcance e importancia solo pueden conocerse en los mundos inmanentes en los que continúa haciéndose y deshaciéndose. La forma más simple de esbozar la diferencia entre geontopoder y biopoder es que el primero no opera a través de la gobernanza de la vida y las tácticas de la muerte, sino que es más bien un conjunto de discurso, afectos y tácticas utilizadas en el liberalismo tardío para mantener o dar forma a la relación que viene de la distinción entre la Vida y la No Vida.[6] A medida que se tambalean las previamente estables divisiones que ordenan la Vida y la No Vida, nuevas figuras, tácticas y discursos de poder desplazan el cuarteto biopolítico. Pero, ¿por qué utilizar estos términos en lugar de otros? ¿Por qué no utilizar poder meteorológico, que podría hacer una referencia más estrecha con el concepto de cambio climático? ¿Por qué no acuñar el malsonante término "gexistente", dado que a lo largo de este texto utilizo el término "existente" para referenciar lo que en otro lugar podría describirse como vida, cosa, organismo y ser? ¿Gexistencia no semantizaría mejor mi afirmación de que las ontologías occidentales son biontologías encubiertas —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 firmemente en su lugar? Al final decidí retener el término *geontología* y sus afines, como *geontopoder*, porque quiero intensificar los contrastantes componentes de la No Vida (geos) y del ser (ontología), actualmente en juego en la gobernanza liberal tardía de la diferencia y de los mercados. Así, la geontología intenta resaltar, por un lado, el encierro biontológico de la existencia (caracterizar todas las existencias como dotadas de las cualidades asociadas a la Vida). Y por el otro lado, intenta resaltar la dificultad de encontrar un lenguaje crítico para dar cuenta del momento en el que una forma de poder largamente evidente en ciertos regímenes del liberalismo tardío de colonos se está volviendo visible globalmente.

Permítanme enfatizar este último punto. El geontopoder no es un poder que emerge apenas ahora para reemplazar a la biopolítica —el biopoder (la gobernanza 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 de manera similar a como operó abiertamente la necropolítica en África colonial, solo para más tarde revelar su forma en Europa, el geontopoder ha operado abiertamente y durante mucho tiempo en el liberalismo tardío de los colonos, y ha sido insinuado en las operaciones ordinarias de su gobernanza de la diferencia y de los mercados. La atribución de una *incapacidad* de varios pueblos colonizados para diferenciar los tipos de cosas que tienen agencia, subjetividad e intencionalidad de aquellos que emergen con la vida ha sido la base para situarlos dentro de una mentalidad premoderna y con una diferencia de postrreconocimiento. Así, el objetivo de los conceptos de geontología y geontopoder no es fundar una nueva ontología de los objetos, ni establecer una nueva metafísica del poder, ni juzgar la posibilidad o imposibilidad de la capacidad humana de conocer la verdad del mundo de las cosas. Más bien, son conceptos destinados a ayudar a hacer visibles las tácticas figurativas del liberalismo tardío a medida que una *orientación biontológica y una distribución*

del poder de larga data se desmoronan, perdiendo su eficacia como trasfondo evidente de la razón. Y, más específicamente, están destinados a iluminar el reducido espacio en el que mis colegas indígenas se ven obligados a maniobrar mientras intentan mantener relevantes sus analíticas críticas y sus prácticas de existencia.[7] En resumen, geontopoder no es primero un concepto y después una aplicación al mundo de mis amigos, sino un concepto que emerge de cómo se ve la gobernanza liberal tardía desde este espacio restringido.

Para comenzar a comprender el trabajo del concepto de geontopoder relativo al biopoder, permítanme volver a las tres formaciones de poder de Foucault y formular dos simples preguntas, cuyas respuestas pueden haber parecido resueltas desde hace tiempo. Primero, ¿las relaciones entre el poder soberano, el poder disciplinario y el biopoder son de implicación, distinción, determinación o pertenencia a un grupo? Y segundo, ¿pretendía Foucault que estos modos de poder fuesen periodizaciones históricas, metafísicas cuasitrascendentes del poder, o variaciones dentro de un marco histórico y social más amplio? Recordemos que pese a toda nuestra contemporánea certeza de que un abismo separa a la soberanía del poder disciplinario y del biopoder, Foucault parecía poco seguro de si estaba viendo un concepto compartido que atravesaba a las tres formaciones de poder, o viendo tres formaciones específicas de poder, cada cual con su propia unidad conceptual específica. Por un lado, él 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 un equipamiento muy diferente" (Foucault, 2003, p. 35). Sin embargo, Foucault también afirma que las formaciones de poder no se suceden unas a otras como las cuentas de un rosario. Tampoco se ajustan a un modelo de *aufhebung* hegeliano; la soberanía no se despliega dialécticamente en el poder disciplinario, y el poder disciplinario en la biopolítica. Más bien, las tres formaciones de poder están siempre copresentes, aunque la forma en que se organizan y expresan entre sí varía a lo largo del tiempo y espacio sociales (Esposito, 2008, p. 57). 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 de este modo podía ser asesinado o dejado vivir; las cámaras de gas ejemplificaron la regularidad del poder disciplinario, y el *Ario* ejemplificó 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 pública y firmemente el derecho a la ejecución extrajudicial (un derecho que también reclama el presidente siguiente). Pero ellos no ejercían su autoridad en festivales públicos en donde las víctimas eran ahogadas y descuartizadas, sino a través de operaciones humanas especiales secretas basadas en drones o en centros de detención ocultos. Y aunque menos explícitos, y por tanto potencialmente más productivos, las tecnologías de los nuevos medios como Google y Facebook movilizan algoritmos para rastrear las tendencias de la población a través de las decisiones individuales, creando nuevas oportunidades para el capital y nuevos mecanismos para asegurar la intersección del placer individual y el bienestar de ciertas poblaciones, lo que Franco Berardi (2009) ha llamado "semiocapitalismo".[8] Estas tácticas

y estéticas modernas de poder soberano coexisten con lo que, según ha argumentado Henry Giroux basándose en el trabajo crucial de Angela Davis sobre el complejo industrial penitenciario, son las características centrales del poder estadounidense contemporáneo: bioseguridad con su panoplia de bloques ordinarios de encarcelamiento y formas severas de aislamiento (Giroux, 2010, p. 87).[9] Pero incluso aquí, donde la soberanía de los Estados Unidos parece manifestar su filo más agudo —asesinatos en prisiones sancionados por el Estado —, los asesinatos están fuertemente orquestados con un orden estético y afectivo completamente diferente del de la época de los reyes. Esta forma de asesinato estatal tiene testigos, pero en lugar de ser vendedores en la calle, estos testigos se sientan detrás de una pared de vidrio donde se corre discretamente una cortina mientras la víctima es preparada para la muerte —o si surgen "complicaciones" se cierra rápidamente—. Las multitudes bulliciosas se mantienen fuera: aquellos que celebran se mantienen a un lado de la barrera policial y los que hacen vigilias de oración al otro lado. Otros ejemplos de la copresencia de las tres formaciones de poder flotan en lugares menos obvios, como los cambiantes anuncios públicos a los pasajeros de vuelos de Quantas cuando se acercan a suelo australiano. Mientras que antes anunciaban a los pasajeros que debían estar conscientes de las estrictas regulaciones del país sobre cuarentenas para plantas y animales, ahora anuncian las estrictas "leyes de bioseguridad" del país.

Sin embargo, pese a todos estos enredos de poder tan diferentes, seguimos utilizando el lenguaje de la soberanía, del poder disciplinario y de la biopolítica como si estas formaciones fueran independientes entre sí y de la historia. Es como si, una vez que entramos en sus flujos, las corrientes de esas diversas formaciones tiran de nosotros en direcciones diferentes. Por un lado, cada formación de poder parece expresar una relación, una estética y una táctica distintas, incluso cuando, por otro lado, nos queda la sensación persistente de que alguna matriz conceptual compartida sin nombre apuntala a las tres —o al menos al poder soberano, por un lado, y al poder disciplinario y al biopoder, por el otro—. Difícilmente soy la primera en darse cuenta de 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 forma que Foucault fue devuelto "al concepto y a la filosofía" (Badiou, 2012, pp. 87, 93, 97). En otras palabras, aunque Badiou insiste en que Foucault no fue "ni un filósofo ni un historiador ni una combinación bastarda de los dos", también postula que algo parecido a un concepto metafísico comienza a surgir en su obra tardía, especialmente en su pensamiento sobre biopolítica y la hermenéutica del yo y del otro. Para Badiou, este concepto era el poder. Y es precisamente aquí donde se juega la diferencia entre biopolítica y geontopoder.

Más que el poder, yo propondría que lo que une a las tres formaciones es una afirmación ontológica común que una vez estuvo no marcada, a saber, que hay una distinción entre la Vida y la No Vida que hace una diferencia. Ahora, y de forma cada vez más global, esta afirmación está marcada. Por ejemplo, la insignificante observación de que las tres formaciones de poder (poder soberano, poder disciplinario y biopoder) funcionan solo "en tanto que el hombre es un ser vivo" (*une prise de pouvoir sur l'homme en tant qu'etre vivant*) transita hoy por el espacio entre *en tant que* y *tant que*, entre el "en tanto que" y el "tanto que." Este fraseo, que quizá antes no fue muy elaborado, hoy no

puede evitar escucharse como un condicional epistemológico y ontológico: las tres formaciones funcionan mientras seguimos conceptualizando a los humanos como seres vivos y mientras los humanos continúen existiendo. Sin duda, la soberanía, la disciplina, y la biopolítica escenifican, estetizan y publicitan de manera diferente los dramas de la vida y la muerte. Y sí, a partir del siglo XVIII, las ciencias antropológicas y físicas llegaron a conceptualizar a los humanos como una sola 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 entra la forma en que el derecho soberano organiza sus poderes en torno a la vida y la muerte, y la forma en que lo hace la biopolítica. Y sí, el breve 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 es cierto que todo tipo de liberalismos parecen evidenciar una mancha biopolítica, desde el asentamiento de colonos hasta el liberalismo desarrollista y al neoliberalismo total.[10] Pero algo está provocando que estas declaraciones sean irrevocablemente leídas y experimentadas a través de un nuevo drama, no del drama de la vida y la muerte, sino de una forma de muerte que empieza y termina en la No Vida —a saber, la extinción de los humanos, de la vida biológica y, como suele decirse, del planeta mismo—, lo que nos lleva a un tiempo anterior a la vida y a la muerte de los individuos y las especies, un tiempo del geos, de la falta de alma. La frase modificadora "en tanto que" ahora pone en primer plano al antropos como solo un elemento en el gran conjunto de vida, no meramente animal sino toda Vida en oposición al estado de No Vida original y radical, lo vital en relación con lo inerte, lo extinto en relación con lo yermo. En otras palabras, es cada vez más claro que el antropos sigue siendo un elemento en el conjunto de la vida solo en tanto que la Vida pueda mantener su distinción de la Muerte/Extinción y de la No Vida. También es claro que las estrategias liberales tardías para gobernar la diferencia y los mercados solo funcionan en tanto que se mantengan estas distinciones. Y es precisamente porque podemos escuchar "en tanto que" que sabemos que estos paréntesis ahora son visibles, discutibles, tensos y ansiosos. Es ciertamente el caso de la afirmación "claramente, x humanos son más importantes que las piedras" que hace, persuade y detiene el discurso político, pero lo que me interesa es la leve vacilación, la pausa, la inhalación de aliento que ahora puede interrumpir un asentimiento inmediato.

Esta es la fórmula que ahora se está desenredando:

Vida (Vida {nacimiento, crecimiento, reproducción} vs. Muerte) vs. No Vida.

El concepto y sus territorios

Muchos atribuyen el desmoronamiento de la distinción obvia entre Vida y No Vida al desafío que el cambio climático plantea 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 intentado marcar un momento geológicamente definido en el cual las fuerzas de la existencia humana comienzan a agobiar a todas las demás formas y fuerzas biológicas, geológicas y meteorológicas, y a desplazar al Holoceno. Es decir, el

Antropoceno marca el momento en el cual la existencia humana se convierte en la forma determinante de la existencia planetaria —y una forma maligna, además— en lugar de simplemente el hecho de que los humanos afectan su entorno. Difícilmente es un concepto que no provoque controversia. Incluso aquellos geólogos que lo apoyan no se ponen de acuerdo sobre qué criterios se deben utilizar para fechar su inicio. Se han propuesto muchos criterios y, por lo tanto, muchas fechas. Algunos lo ubican al comienzo de la Revolución Neolítica, cuando se inventa la agricultura y la población humana explota. Otros lo vinculan a la detonación de la bomba atómica, evento que dejó sedimentos radiactivos en la estratigrafía y ayudó 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 una frialdad del espacio. Son importantes aquí las reflexiones de 1963 de Hannah Arendt sobre el lanzamiento del Sputnik y la pérdida de contacto "entre el mundo de los sentidos y las apariencias y la cosmovisión física"; como lo es la hipótesis Gaia de James Lovelock (1965), publicada dos años más tarde a raíz de la revolucionaria imagen del despegue del Apolo 8, transmitida en vivo en la Nochebuena de 1968.[11] Otros sitúan el comienzo del Antropoceno en la Revolución Industrial impulsada por el carbón. Aunque 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 carboníferos de Lancashire, Somerset y Northumberland en el siglo XVIII, desencadenando una enorme bomba de carbón al liberar toneladas inauditas de hidrocarburos a la atmósfera y dar como resultado nuestra actual revolución climática y, quizás, la sexta gran extinción.[12] Pero la explotación de los yacimientos carboníferos también descubrió grandes lechos fósiles estratificados que ayudaron a impulsar la base de la cronología geológica moderna: la tierra como un conjunto de niveles estratificados de ser y de tiempo. En otras palabras, el concepto del Antropoceno es tanto un producto de los yacimientos carboníferos cuanto un análisis de su formación en tanto que los fósiles, dentro de los yacimientos carboníferos, ayudaron a producir y a asegurar la disciplina moderna de la geología y, por contraste, de la biología. Pero incluso cuando los yacimientos carboníferos ayudaron a crear las disciplinas modernas de la biología y la geología, la bomba de carbono que detonó también lentamente, y luego al parecer de repente, hizo de estas distinciones disciplinarias diferencias de otro tipo. Desde la perspectiva del ciclo del carbono planetario, ¿qué diferencia hace la distinción entre la Vida y la No vida? ¿Qué nuevas combinaciones disciplinarias y alianzas son necesarias bajo la presión del cambio climático antropogénico? Además, si el capital industrial fue la causa de la disciplina moderna de la geología y, por tanto, del origen secreto de la nueva era geológica y sus soportes disciplinarios, ¿por qué no lo nombramos y lo deshonramos en lugar de hacerlo con el Humano? De hecho, James Moore (2014) ha sugerido que lo que llamamos Antropoceno podría llamarse con mayor precisión Capitaloceno —lo que realmente estamos presenciando son las condiciones materiales de los últimos quinientos años del capitalismo—. En la reformulación poética de Dennis Dimick, el Antropoceno y el cambio climático no reflejan nada más que la dependencia del capitalismo industrial de la "antigua

luz del sol" (en Achembach, 2014). Otros nombres proliferan: Plantacionoceno, el Angloceno, el Chthuluceno...

Cómo y por qué varios académicos eligen una nomenclatura geohistórica o se aferran a otra ayuda a iluminar cómo el geontopoder se apoya en, y apoya a, la vida natural y la vida crítica, y las maneras en que todas las formas específicas de existencia, sean estas humanas o de otra índole, son gobernadas en el liberalismo tardío. Como señalan los autores de un artículo reciente en *Nature*, los cambios en el sistema terrestre son geografías heterogéneas y diacrónicas, difusas y diferenciales que solo aparecen como eventos terrestres instantáneos cuando se miran desde la perspectiva de millones de años de compresión estratigráfica (Lewis y Maslin, 2015). Pero, mientras todos los marcadores estratigráficos necesitan un "marcador claro y fechable que documente un cambio global que sea reconocible en el registro estratigráfico, junto a estratotipos auxiliares que documenten cambios a largo plazo en el sistema terrestre", el Antropoceno presenta un problema específico en tanto que no puede basarse "en agregados sólidos de depósitos minerales ('roca') para establecer el límite"; es "un horizonte de eventos que carece en gran medida de fósiles" y, por tanto, debe encontrar una base diferente como sección estratotipo y punto de límite global[13] "para formalizar una unidad de tiempo que se extienda al presente y por tanto incluya de forma implícita una visión del futuro" (Lewis y Maslin, 2015). ¿Cuál es la evidencia más clara materialmente sustentable y socialmente desinteresada de esta nueva era geológica: la capa de carbono que quedó de la Revolución Industrial, el CO. del cambio climático, la huella atómica que siguió a la bomba atómica?

Los teóricos críticos contemporáneos pueden mofarse de la idea de que estos marcadores son hechos imparciales en el suelo, pero veremos que, desde un ángulo específico e importante, la teoría crítica itera, en lugar de cuestionar, los deseos principales de las ciencias naturales. Cada forma de marcar los protagonistas principales del drama del Antropoceno resulta en un conjunto diferente de problemas y antagonismos éticos, políticos y conceptuales, y ninguno de ellos evade el dilema contemporáneo del geontopoder. Por ejemplo, desde un punto de vista más literal, el Antropoceno contrasta al actor humano con otros actores biológicos, meteorológicos y geológicos. El Humano emerge como una abstracción, por un lado, y con el mundo No Humano, por el otro. ¿Cuándo se convirtieron los humanos en la fuerza dominante del mundo? Esta forma de ordenar el mundo tiene sentido solo desde la lógica disciplinaria de la geología, una perspectiva disciplinaria que se basa en tipos naturales y la lógica de especies. Desde este punto de vista geológico, el planeta comenzó sin Vida, con No Vida, de la cual, de alguna manera, salió una especie de Vida. Estas especies evolucionaron hasta que una amenazó con extinguir no solo su propia especie sino todas, devolviendo el planeta a una falta de vida original. En otras palabras, cuando la abstracción del Humano se convierte en el protagonista del Antropoceno, un conjunto específico de personajes llena el escenario: el Humano, el No Humano, el Muerto, el Nunca Vivo. Estos personajes representan un drama específico: el final de los humanos provoca ansiedad por el final de la Vida y el final de la Vida provoca ansiedad de que el orbe azul se transforme en el planeta rojo, de que la Tierra se convierta en Marte, a menos que Marte termine teniendo vida... Sin embargo, justo cuando las cosas se ponen entretenidas, alguien en la audiencia

interrumpe la obra para recordar a todos 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. Mas bien, lo hizo un modo específico de sociedad humana, e incluso allí, específicas clases, razas y regiones de humanos. Después de esta interrupción, el antagonismo cambia y los protagonistas no son ni los humanos ni otras fuerzas biológicas, meteorológicos y geológicos, ni la Vida ni la No Vida. El antagonismo es entre varias formas de mundos de vida humanos y sus diferentes efectos en el mundo dado.

Pero ninguna de estas formas de narrar los protagonistas y antagonistas del geontopoder ofrece una solución social o política clara. Por ejemplo, si nos enfocamos en el efecto que un modo de sociabilidad humana, digamos el capitalismo liberal, está teniendo sobre otras formas de vida, ¿debemos democratizar la Vida de modo que todas las formas de existencia tengan poder de decisión sobre el presente uso del planeta? ¿Deberían ciertas formas de existencia recibir más votos o más peso electoral que otras? Tomemos el trabajo reciente de la antropóloga Anna Tsing, que moviliza el hongo matsutake para defender una política de bienestar más inclusiva, un imaginario político que conceptualice el bien como un mundo en el que los humanos y los no humanos prosperan por igual. Sin embargo, esta prosperidad se mide, como quizá debiera ser, en concordancia con puntos de vista humanos específicos, lo que se vuelve claro cuando aparecen otras especies de hongos —por ejemplo, los hongos arbóreos que prosperan en viveros agrocapitalistas como los hongos parásitos de la raíz del *Hevea. Rigidoporus lignosus* and *Phellinus noxius*—. Puede que yo no quiera que sobreviva el capitalismo de plantación, pero *R. lignosus* y *P. noxius* no es nocivo desde un punto de vista neutral y objetivo, sino porque puede entenderse como la especie compañera de una forma específica de existencia social humana, el agrocapitalismo. Entonces, ¿le negaré mi voto al *P. noxius*? ¿Qué tendrá que acordar hacer y ser antes de que yo acuerde dárselo? ¿Qué más tendrá que acatar mis reglas en esta nueva guerra del mundo —esos lagos, partículas de aire y riachuelos que prosperan en una formación, pero no en otra —? La "sostenibilidad" puede convertirse rápidamente en un llamado 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 guerrero de clase que tenemos al momento. Devora las condiciones de su ser y destruye lo que el capital proporciona como condición de su extensión normativa. Ciertamente, consume una gran cantidad de otras formas de existencia en el proceso, pero la guerra de clases no es un asunto apacible.

Cuando nos cansamos de intentar resolver este problema, podemos cambiar nuestro telescopio por un par de binoculares y dirigir la mirada hacia modos de existencia humanos específicos en, y a través de, geografías sociales específicas. En otras palabras, podemos dejar de intentar encontrar una regla de oro de inclusión universal que evite las injusticias locales y se centre en los problemas locales. Yo declaro lealtad a mis amigos y colegas indígenas en el Territorio del Norte de Australia. Aquí vemos que no son los humanos quienes han ejercido una fuerza tan maligna sobre la dimensión meteorológica, geológica y biológica de la tierra, sino solo algunos modos de sociabilidad humana. Así comenzamos a diferenciar un tipo de ser humano, y sus modos de existencia, de otro. Pero justo cuando pensamos que tenemos una ubicación —estos versus aquellos

— nuestro enfoque debe extenderse de inmediato hacia arriba y hacia afuera. La naturaleza global del cambio climático, del capital, de la toxicidad y de la discursividad inmediatamente demanda que miremos hacia un lado diferente de donde estamos parados. Tenemos que seguir los flujos de las industrias tóxicas cuyos subproductos se filtran en los alimentos, en los bosques y los acuíferos, y visitar los espacios de tránsito viral que juntan especies mediante vectores de enfermedades. A medida que extendemos lo local hacia estos tránsitos filtrantes, ya no necesitamos escalar hacia lo Humano o lo global, pero tampoco podemos permanecer en lo local. Solo podemos permanecer *por aquí*.

En otras palabras, el Antropoceno y su concepto acompañante, el cambio climático, no deben verse simplemente como eventos meteorológicos y geológicos sino como un conjunto de perturbaciones políticas y conceptuales que surgieron en los sesenta —el movimiento ambientalista 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 globalmente la diferencia y los mercados. Mi propósito no es juzgar qué antagonismos y protagonistas elegimos, sino demostrar cómo el objeto de preocupación se ha instalado en y a través de luchas que compiten por la existencia, implicando cómo conceptualizamos la escala, el evento, la circulación y el ser. No importa cómo los geólogos terminan fechando la ruptura entre el Holoceno y el Antropoceno; el concepto del 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 del Sur globales. Y este impacto conceptual es uno de los efectos y causas del desmoronamiento de la distinción obvia entre Vida y No Vida, fundamental para la biopolítica. Como señala la geógrafa Kathryn Yusoff (2015), la biopolítica está crecientemente "subtendida por la geología". La posibilidad de que los humanos, o ciertas formas de existencia humana, sean una fuerza maligna tan abrumadora como para que la Vida misma enfrente la extinción planetaria, ha cambiado los focos temáticos de las humanidades y de las ciencias sociales humanísticas, así como de las ciencias sociales y de las ciencias naturales cuantitativas.[14] El surgimiento del concepto geológico del Antropoceno y el modelado meteorológico del ciclo del carbono, el surgimiento de nuevas ciencias naturales sintéticas como la biogeoquímica, la proliferación de nuevas ontologías de objetos (nuevos materialistas, materialistas especulativos, realistas especulativos y ontologías orientadas a objetos), todas apuntan a perforar el límite entre la autonomía de la Vida y su oposición a y diferencia de la No Vida. Tomemos por ejemplo las humanidades.

A medida que el futuro de la vida humana —o de una forma humana de vida— es puesto bajo presión por el calentamiento del planeta, la ontología ha resurgido como problema central en la filosofía, la antropología, los estudios literarios y culturales, y en los estudios de ciencia y tecnología. Progresivamente, los teóricos críticos no solo que no pueden demostrar la superioridad de lo humano por sobre otras formas de vida —de ahí el surgimiento de la política y la teoría posthumanista—, sino que además luchan por mantener una diferencia que marque la distinción entre todas las formas de Vida y la categoría de No Vida. La teoría crítica gradualmente ha puesto presión sobre las distinciones ontológicas entre existentes biológicos, geológicos y meteorológicos, y una crítica posthumana está dando paso a una crítica postvida, del ser al ensamblaje,

y del biopoder al geontopoder. ¿Qué estatus deberían tener los objetos en varias ontologías occidentales? ¿Hay objetos, existentes, o solo ensamblajes difusos? ¿Estos ensamblajes difusos también están vivos? Los antropólogos han intervenido en estas preguntas típicamente filosóficas al transformar un antiguo interés en las epistemologías y cosmologías sociales y culturales en una preocupación por múltiples ontologías.[15] Pero tal vez estas disciplinas académicas solo se están poniendo al día de una conversación que comenzó en la literatura, como *Ruido de fondo*, de Don DeLillo, y ciertamente en la producción literaria de Margaret Atwood, comenzando con *El cuento de la criada* y continuando con su trilogía *MaddAddam*. Ahora todo un campo de estudios ecoliterarios examina las exploraciones ficticias, mediáticas y fílmicas del mundo postextinción venidero.

Y esto lleva a mi segundo punto. A medida que paulatinamente nos capturen las demandas en disputa sobre naturalezas precarias y existencias enredadas, una salvaje proliferación de nuevos modelos, figuras y tácticas conceptuales está desplazando las figuras y tácticas conceptuales de lo biopolítico y lo necropolítico. A efectos de explicación analítica, agrupo esta proliferación alrededor de tres figuras: el Desierto, el Animista y el Virus. Para comprender el estatus de estas figuras, se deben tener en mente dos puntos de manera muy firme. Primero, mientras lo geontológico viene a jugar un papel más importante en la gobernanza de nuestro pensamiento, otras formas de existencia (otros existentes) no pueden simplemente incluirse en las formas en que entendemos las cualidades del ser y la vida, sino que necesitamos, por un lado, desplazar la división entre Vida y No Vida como tal, y, por otro, separarlas de formas de gobernanza del liberalismo tardío. En otras palabras, estas figuras, estática y discursos son *diagnósticos y sintomáticos* de la forma actual en que el liberalismo tardío gobierna la diferencia y los mercados en una geografía social diferencial. Por tanto, las tres figuras del geontopoder, desde una perspectiva, no son diferentes de las cuatro figuras del biopoder de Foucault. La mujer histérica (una histerización de los cuerpos de las mujeres), el niño masturbador (una pedagogización del sexo de los niños), el adulto perverso (una psiquiatrización del placer perverso) y la pareja malthusiana (una socialización de la conducta procreadora): Foucault se preocupó por estas figuras de la sexualidad y el género no porque creía que eran la verdad reprimida de la existencia humana, sino porque pensó que eran sintomáticas y diagnósticas de una formación moderna de poder. Estas cuatro figuras fueron tanto expresiones de biopoder como ventanas a su funcionamiento. Aunque al presentar sus conferencias, recopiladas en *Defender la Sociedad* (1975-1976), Foucault discutió la insurrección de los saberes subyugados, sería un error entender estas figuras como subyugadas en el sentido liberal de sujetos oprimidos. El problema no era liberar estas figuras y formas de vida de la subyugación, sino entenderlas como indicadores de un mundo posible más allá o diferente de su propia forma de existencia —entenderlas como un punto de partida para el surgimiento de otra cosa—. ¿Cómo podrían la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana y el adulto perverso convertirse en algo distinto a lo que eran? Y lo que haya surgido de ellos ¿cómo podría sobrevivir a las condiciones de su nacimiento? ¿Cómo podrían ser dotadas de cualidades y características sensatas y convincentes antes de que sean extinguidas como una monstruosidad?[16]

Se puede adoptar un enfoque similar en relación con el Desierto, al Animista y al Virus. Cada una de estas figuras proporciona un mecanismo por el cual podemos concebir las arquitecturas de gobernanza geontológica una vez presupuestas y ahora temblorosas. De nuevo, estas figuras y discursos no son la salida de, o la respuesta a, la biopolítica. No son sujetos subyugados esperando a ser liberados. La geontología no es una crisis de la vida (*bios*) y la muerte (*thanatos*) a nivel de especie (*extinción*), o simplemente una crisis entre Vida (*bios*) y No Vida (geos, meteoros). El geontopoder es un modo de gobernanza del liberalismo tardío. Y este es un modo de gobernanza que está temblando. Además, y este es el segundo punto, debido a que el Desierto, el Animista y el Virus son herramientas, síntomas, figuras y diagnósticos de este modo de gobernanza del liberalismo tardío, quizá más claro y evidente en el liberalismo tardío de los colonos que en cualquier otra parte, necesitarían ser desplazadas por otras figuras en otros lugares si estas otras figuras parecieran más evidentes o relevantes para la gobernanza en estos espacios. Pero me parece que, al menos en el liberalismo tardío de los colonos, la geontología y sus tres figuras se apiñan justo al lado interior de la puerta, entre una gobernanza dada y sus otros, tratando de bloquear la entrada y la salida, o restringir la forma y la expansión 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 de los colonos: 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 sensatas y dramáticas, y el mundo en el que estos encierros ya no son, o nunca han sido, relevantes, sensatos o prácticos.

Tomemos el Desierto y su imaginario central el Carbono. El Desierto abarca discursos, tácticas y figuras que reestabilizan la distinción entre la Vida y la No Vida. Representa todas las cosas percibidas y concebidas como despojadas de vida —y, por implicación, todas las cosas que, con el despliegue correcto de experticia tecnológica y administración adecuada, pueden (re) hacerse favorables 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 rastreras y desecantes arenas de la No Vida. El Desierto es el espacio donde estuvo la vida, no lo es ahora, pero podría serlo si se gestionan adecuadamente los conocimientos, técnicas y recursos. El Imaginario del Carbono se encuentra en el corazón de esta figura y, por tanto, es clave para el mantenimiento del geontopoder. El Imaginario del Carbono alberga la superioridad de la Vida en el Ser al transponer conceptos biológicos como el metabolismo y sus eventos clave como el nacimiento, el crecimiento-reproducción, la muerte y conceptos ontológicos como evento, *conatus/affectus*y finitud. Claramente, biología y ontología no operan en el mismo campo discursivo ni simplemente se intersectan. Sin embargo, el Imaginario del Carbono refuerza un lugar de encuentro marcado donde cada uno puede intercambiar intensidades conceptuales, emociones, maravillas, ansiedades, tal vez terrores, del otro de la Vida, a saber, lo Inerte, lo Inanimado, lo Estéril. En este espacio con cicatrices, lo ontológico se revela como biontología. El ser siempre ha estado dominado por la Vida y los deseos de la Vida.

Así, el Desierto no se refiere de forma literal alguna 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 de tecnologías para sembrar planetas con vida: pinta el imaginario contemporáneo de campos petroleros en el norte de

África, e impulsa el miedo de que todos los lugares serán pronto nada 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 alguna vez estuvieron cargados de vida, que perdieron esa vida, pero como forma de combustible pueden proporcionar las condiciones para una forma específica de vida —el capital contemporáneo, hipermoderno e informacionalizado— y como en una nueva forma de muerte masiva y extinción total, en los llamados a un arreglo tecnológico o de capital al cambio climático antropogénico. No es de extrañar, entonces, que el Desierto sea el forraje para nuevos trabajos teóricos, científicos, literarios, artísticos y mediáticos desde las películas de *Mad Max* y la ciencia ficción en *Tiempo de Marte*, de Philip K. Dick, a la poética de *Well Then There Now*, de Juliana Spahr.

En el centro de la figura del Animista se encuentra el imaginario del Indígena. Mientras que el Desierto realza 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 dentro de sí una fuerza vital que los anima y los conmueve. Ciertas poblaciones sociales e históricas son acusadas de haber tenido siempre esta visión Animista central —estas poblaciones están principalmente ubicadas en asentamientos de colonos, pero también incluye poblaciones precristianas y preislámicas a nivel global, el sujeto contemporáneo que recicla,[17] el nuevo paganismo, los estudios de ciencia y tecnología basados en actantes, y ciertas formas de representar y percibir una variedad de nuevos sujetos cognitivos—. Por ejemplo, el diagnóstico psicocognitivo de ciertas formas de autismo y Asperger pueden caer dentro del Animista. Temple Grandin es una figura ejemplar aquí, no solo por su orientación hacia la vida no humana (las vacas), sino también por su defensa de aquellas cogniciones alternativas que permite una orientación hacia formas de existencia No Vivas. El Animista también ha motivado una variedad de exploraciones artísticas de modos de agencia, subjetividad y ensamblaje no humanos e inorgánicos, como la novela *Las Abejas*, de Laline Paull, y en la película italiana *Le Quattro Volte. (Las Cuatro Estaciones*). El Animista es, en otras palabras, todo aquel que ve una equivalencia entre todas las formas de vida o quién puede ver vida donde otros ven solo su ausencia.

La expresión teórica del Animista está más plenamente 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 vivo, se esfuerza por perseverar en el ser) y *effectus* (la capacidad de afectar y ser afectado) para destrozar la división de Vida y No Vida; aunque otros como John Carriero han insistido en que Spinoza aceptó acríticamente que las cosas vivas son "más avanzadas" que las cosas no vivas y "que hay más en un gato que en una roca" (2011, p. 74). El pragmático estadounidense Charles Sanders Peirce también inspiró nuevos estudios académicos vitalistas —por ejemplo, Brian Massumi (2016) ha investigado durante mucho tiempo la semiótica de Peirce como base para extender el afecto a los existentes no vivos—.[18] Sin duda, el interés en el "materialismo vital", para citar el trabajo de Jane Bennett, no afirma estar interesado en la vida *per se*. Más bien busca comprender la distribución de cuasiagencias y actantes a través de materiales no humanos y humanos en

formas que perturban los conceptos de sujeto, objeto y predicado. Y, sin embargo, es justo aquí que entrevemos el poder del Imaginario del Carbono —la sutura de formas dominantes de espacio conceptual en el liberalismo tardío mediante las transposiciones de los conceptos biológicos de nacimiento, crecimiento-reproducción y muerte y los conceptos ontológicos de evento, *conatus.affectus* y finitud—. Los nuevos vitalismos se aprovechan de la antigua imposición de la sombra occidental de las cualidades de una de sus categorías (Vida, *Leben*) sobre la dinámica clave de su concepto de existencia (Ser, *Dasein*). Removido del encierro de la vida *Leben* como *Dasein* vaga libremente como una forma de vitalidad unívoca. ¿Cómo, al hacer esto, impedimos que aquello que la No Vida representa afecte a aquello para lo cual la Vida es una coartada? ¿Cuáles son las trampas que esta respuesta estratégica le tiende a la teoría crítica? ¿Cómo esta atribución de cualidades que atesoramos en una forma de existencia a todas las formas de existencia restablece, encubierta o abiertamente, la jerarquía de la vida?[19]

Finalmente, el Virus y su imaginario central del Terrorista ofrecen un vistazo de una radicalización potencial persistente y errante del Desierto, del Animista y sus imaginarios clave, el Carbono y la Indigeneidad. El Virus es la figura de lo que busca alterar los arreglos actuales de la Vida y la No Vida al afirmar que es una diferencia que no hace ninguna diferencia *no porque todo* está vivo, vital y potente, ni porque todo es inerte, replicativo, inmóvil, inerte, latente y perdurable. Debido a que la división de Vida y No Vida no define ni contiene al Virus, este puede usar e ignorar esta división con el único propósito de desviar las energías de los arreglos de la existencia para extenderse a sí mismo. El Virus copia, se duplica y permanece latente, incluso mientras se adapta a, experimenta con, y pone a prueba sus circunstancias. Confunde y nivela la diferencia entre la Vida y la No Vida mientras aprovecha cuidadosamente los aspectos más ínfimos de su diferenciación. Echamos un vistazo al Virus cada vez que alguien sugiere que se debe abordar el tamaño de la población humana a propósito del cambio climático; que una montaña de granito glacial acoge los efectos de acondicionamiento de aire de la vida; que los humanos son kudzu; o que la extinción humana es deseable y debería ser acelerada. El Virus es también el ébola y el botadero de basura, la infección bacteriana resistente a los medicamentos que se cuece en las granjas masivas de salmón y de aves de corral, y la energía nuclear; la persona que se ve tal como "nosotros" mientras coloca una bomba. Quizá lo más espectacular es que el Virus es la figura cultural popular del zombi —la Vida convertida en No Vida y transformada en una nueva forma de guerra de especies— el agresivo podrido muerto viviente en contra del último reducto de Vida. Así, la diferencia entre el Desierto y el Virus tiene que ver con la agencia y la intencionalidad de la Vida no-humana y la No Vida. Mientras que el Desierto es un estado inerte que da la bienvenida a una solución tecnológica, el Virus es un agente antagónico activo construido a partir del ensamblaje colectivo que es el geontopoder liberal tardío. A raíz de las últimas crisis liberales posteriores al 11 de septiembre, 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 enfocado en la relación entre la biopolítica y la bioseguridad a raíz de estas crisis. Pero este enfoque en la bioseguridad ha oscurecido la reorientación sistémica de la bioseguridad en torno a la geo-seguridad y a la meteoro-seguridad:

los efectos sociales y ecológicos del cambio climático (Nafeez, 2013). Por lo tanto, el Virus es también el otro político interno del reconocimiento: ambientalistas que habitan las fronteras entre activistas y terroristas a través de fronteras estatales y vigilancia interestatal. Pero mientras el Virus parece ser la salida radical del geontopoder a primera vista, ser el Virus es estar sujeto a una intensa abyección y ataques, y vivir en la vecindad del Virus es morar en una crisis existencial.

Como espero que quede claro, el Capitalismo tiene una relación única con el Desierto, el Animista y el Virus, en tanto que el Capitalismo ve que todas las cosas tienen el potencial de generar ganancias; 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, se puede decir que los capitalistas son los Animistas más puros. Dicho esto, el capital industrial depende de, y junto con los estados, vigila vigorosamente las separaciones entre formas de existencia de modo que ciertas formas de existentes pueden estar sujetos a diferentes tipos de extracciones. Así, incluso cuando los activistas y los 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 del activismo ecológico y ambiental. En otras palabras, como el Virus que se aprovecha de la diferencia entre la Vida y la No Vida pero que en última instancia no se casa con ella, el Capital ve 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 capítulos, el título

Puede parecer extraño para algunos que este texto comience con el biopoder. Rara vez, si alguna, movilicé el concepto de biopolítica o biopoder para analizar el liberalismo tardío de los colonos. Esta ausencia no es una ausencia de conocimiento o un simple rechazo al concepto mismo. Foucault, Mbembe y otros, tan cruciales para los debates sobre el necro- y el biopoder, tampoco han estado lejos de mi mente. Más bien, y lo que es más importante, nunca me quedó claro si el concepto de biopolítica era el concepto que se necesitaba para analizar la expresión de la gobernanza liberal en espacios de asentamiento de colonos en los que mi pensamiento y mi vida se han desarrollado, a saber, treinta y más años de un compañerismo basado en la familia, con hombres y mujeres Indígenas en el Top End del Territorio del Norte, Australia.[20] De hecho, la gobernanza biopolítica de las poblaciones Indígenas, aunque ciertamente presente y concebible, siempre fue menos convincente para mí que la gestión de los existentes a través de la separación de aquello que tiene y está imbuido de la dinámica de la vida (nacimiento, crecimiento, finitud, agencia, intencionalidad, autoría o por lo menos cambio) y aquello que el liberalismo de los colonos trata como un "absolutamente no". ¿Las rocas escuchan y actúan intencionalmente sobre la base de este aparato sensorial? Los principales actores dentro del estado liberal tardío de los colonos responden "absolutamente no". ¿Ciertas poblaciones dentro del liberalismo de los colonos se constituyen a sí mismas como formas seguras de un otro cultural al creer que verdaderamente lo hacen y al actuar sobre

la base de esta creencia? Absolutamente. Usar la creencia de que la No Vida actúa de formas que solamente están disponibles para la Vida era una forma segura de ser "el Otro" porque, durante bastante tiempo, el liberalismo de los colonos podría fácilmente contener tal creencia en los paréntesis de lo imposible, si no de lo absurdo. Dado que el geontopoder se revela a sí mismo como un poder de diferenciación y control en lugar de una verdad y una 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 Era Geontológica del Humano, a saber, el Antropoceno y el cambio climático, y, por tanto, una nueva etapa del liberalismo tardío. Quizás el Antropoceno y el cambio climático han hecho que el geontopoder sea visible para personas que antes no se veían afectadas por él. Pero su funcionamiento siempre ha sido una arquitectura bastante aparente de la gobernanza de la diferencia y de los mercados en el liberalismo tardío de los colonos.

En lugar de biopoder o geontopoder, en su mayor parte me ha interesado 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 formas sociales en el liberalismo tardío. Y me ha interesado cómo los discursos específicos de, y afectos que se acumulan alrededor de, una forma de evento específico —el big bang, lo nuevo, lo extraordinario, aquello que claramente rompe el tiempo y el espacio, creando un nuevo Aquí y Ahora, Allá y Entonces— desvían la ética y la política liberal lejos de las formas de destrucción más reticentes y corrosivas. En otras palabras, me ha interesado el cuasievento, una forma de ocurrir que nunca perfora el horizonte del aquí y el ahora y del allá y el entonces, y, sin embargo, forma la base de las formas de existencia para permanecer en su lugar o alterar su lugar. El cuasievento es siempre *por aquí y por ahora*, y, por tanto, nos pide que enfoquemos nuestra atención en las fuerzas de condensación, manifestación y resistencia en lugar de en los bordes de los objetos. Esta forma de acontecimiento a menudo se entrelaza alrededor y dentro del tiempo del otro, impidiendo, redirigiendo y agotando la emergencia de un "de otro modo". Las luchas diarias apenas perceptibles pero intensas de muchas personas para permanecer en el reino de los pobres extremos en lugar de caer en algo peor, por ejemplo, solo laceran levemente la retina del discurso ético y político dominante porque el esfuerzo de resistencia y su increíble energía creativa aparece como nada, pereza, dejadez y lo inmutable —o como lo expresaron dos candidatos republicanos a la presidencia de los Estados Unidos, obtener cosas gratis—.[21]

Originalmente concebí el libro del que este texto es la introducción (*Geontologies*) como el tercero y último de una trilogía sobre el liberalismo tardío, comenzando con *Empire of Love*, pasando por *Economies of Abandonment* y terminando con *Gentologies*. Al final, sin embargo, me di cuenta de que estaba reescribiendo, de manera seria e inesperada, mi primer libro, Labor's Lot, y completando así una larga reflexión sobre la gobernanza en el liberalismo tardío de los colonos. Por lo tanto, *Geontologies* se siente como el último capítulo de un libro bastante largo que empezó 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. Obtuve una licenciatura en filosofía bajo la tutela de William O'Grady, alumno de Hannah Arendt. Convertirme

en antropóloga se volvió una trayectoria para mí a pedido de los residentes mayores de Belyuen que, en ese momento, estaban involucrados en una de las reivindicaciones territoriales más largas y disputadas de Australia. Los mandatos de la legislación sobre derechos de la tierra exigían que, si ellos presentaban un reclamo de tierras, tenían que estar representados tanto por un abogado como por un antropólogo. Belyuen se estableció originalmente como Asentamiento Aborigen Delissaville en la década de 1940, un lugar en el que se podía internar a varios grupos indígenas locales. En 1976 el Asentamiento Delissaville recibió autogobierno y pasó a llamarse Comunidad de Belyuen según los términos de la Ley de Derechos sobre la Tierra. Y las tierras circundantes de la Mancomunidad se colocaron simultáneamente bajo un reclamo de tierras. El reclamo finalmente se escuchó en 1989, pero el Comisionado de Tierras encontró que no existían propietarios aborígenes tradicionales para el área bajo reclamo. Esta sentencia fue impugnada y la demanda volvió a ser vista en 1995, momento en el que se determinó que una pequeña subsección de la comunidad de Belyuen cumplía con la definición legislativa de propietario aborigen tradicional tal y como se define en la Ley de Derechos sobre la Tierra.

Desde entonces me he involucrado en innumerables proyectos grandes y pequeños con estos hombres y mujeres mayores, y ahora con sus hijos, nietos, bisnietos, tataranietos. Pero mi vida académica ha consistido principalmente no en producir textos etnográficos que explican su cultura y sociedad a otros, sino en ayudar a analizar cómo el poder liberal tardío aparece cuando se encuentra con sus vidas. Mi objeto de análisis, en otras palabras, no son ellos sino el liberalismo tardío de los colonos. Como resultado, la evidencia principal de mis afirmaciones proviene de los tipos de fuerzas tardo-liberales que se mueven a través de sus vidas y esa parte de nuestras vidas que hemos vivido juntos. Más recientemente estas fuerzas y formas de liberalismo tardío se acumulan en torno a un colectivo mediático alternativo, organizado por el concepto de "Karrabing". Al momento de escribir este texto, la principal expresión mediática de Karrabing era un colectivo de cine y tres grandes proyectos cinematográficos, pero también era nuestro proyecto mediático original, un proyecto de realidad aumentada basado en GPS/GIS. Permítanme brindar un poco de contexto a este esfuerzo incompleto. En 2005 comencé una discusión con amigos indígenas ancianos y colegas míos sobre lo que yo debería hacer con este archivo masivo que lentamente se acumulaba en varias oficinas. Algunos me sugirieron que trabajara con la Biblioteca Nacional del Territorio del Norte, que estaba ayudando a las comunidades a iniciar archivos digitales locales en edificios de ladrillo y cemento —archivos comunitarios almacenados en computadoras dedicadas con software que permitía a los miembros de las comunidades locales organizar la audiencia según reglas apropiadas basadas en género, edad, clan y ritual—. La Biblioteca del Territorio del Norte modeló estos archivos digitales en el software Ara Irititja, desarrollado en tierras Pitjatjarra para brindar a los grupos locales mejor control de la producción y circulación de sus historias de audio, video y pictóricas. A medida que entendíamos mejor cómo podríamos utilizar este software, también exploré otros formatos basados en GIS mediante nuevas iniciativas digitales en los Estados Unidos, en particular en la revista *Vectors* (Povinelli, 2008).

Pero varias mujeres y hombres tenían otra sugerencia: quemarlo. Si la forma de existencia registrada en mi archivo era solo relevante como memoria de archivo,

entonces esta forma de existencia había sido abandonada y debería dársele un *kapuk* (una forma de entierro). En otras palabras, ellos pensaron que mi archivo debía ser tratado como todos los restos de cosas que existieron de una forma y ahora existirían de otra. Se debe cavar un hoyo, cantar mientras se queman los restos y cubrir con tierra que luego se pisotea. Durante muchos años, algunos sabrían lo que contenía este agujero ahora sin huella. Durante un periodo de tiempo más largo, otros podrían tener una vaga sensación de que el sitio era importante. El conocimiento no desaparecería. Más bien se transformaría en el suelo bajo nuestros pies, algo sobre lo que nos posamos, aunque no le prestemos atención.

En enero de 2007, justo cuando nuestra actividad se volvía exitosa, estalló un violento amotinamiento en la comunidad. La causa fue socialmente compleja, los rencores personales se mezclaron con el legado de un reclamo territorial divisivo. Después de haber sido acosados por motosierras y picos, treinta personas —los hijos y nietos de los principales, entonces fallecidos, colaboradores del archivo— se fueron de Belyuen y de trabajos bien pagados. El amotinamiento se reportó en el noticiero local y el gobierno laborista, deseoso de demostrar su compromiso con el bienestar indígena y evitar la mala prensa, prometió a ese grupo vivienda y trabajo en su "país tradicional", ubicado a unos trescientos kilómetros al sur en una pequeña estación remota con poca infraestructura existente.

Sin embargo, solo dos meses después de este amotinamiento de promesas, el gobierno federal forzó la publicación de un informe encargado por el mismo gobierno del Territorio del Norte. El reporte, *Ampe Akelyernemane Meke Mekarle* (Los niños pequeños son sagrados), examinó las condiciones sociales de los niños que vivían en las comunidades indígenas remotas. Mientras detallaba una variedad de problemas en las comunidades indígenas, una declaración no cuantificada en particular desató un pánico sexual nacional que transformó la forma en que el gobierno federal australiano gobernaba a la gente indígena; a saber, que en las peores situaciones los niños indígenas sufrieron abuso sexual. El conservador gobierno federal usó esta declaración como base para justificar una agresiva reorganización de la era de derechos territoriales, incluyendo una alteración de los poderes de piezas clave de legislación, como la Ley de Derechos Territoriales Aborígenes. Las tierras fueron adquiridas a la fuerza. Se permitió a la policía confiscar las computadoras de la comunidad. Se ordenó a los médicos que realizaran exámenes sexuales obligatorios a los niños. Y el financiamiento se congeló o se retiró de las comunidades indígenas rurales y remotas. Si la gente indígena quería financiamiento para su "estilo de vida" cultural, tendrían que encontrarla en el mercado. Ellos podían arrendar sus tierras a la minería, al desarrollo y al turismo. O podían migrar a las ciudades y conseguir trabajos mal pagados.

Fue a raíz de esta masiva reorganización neoliberal de la gobernanza australiana de la vida Indígena, sin ninguna vivienda ni trabajo, 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 a la posición en que la marea ha alcanzado su punto más bajo. ¡Marea baja! Allí permanecerá hasta que regrese a la orilla, hasta llegar a *karrakal*. *Karrabing* no tiene las connotaciones negativas de la frase "marea baja". No hay nada "bajo" en que la marea alcance *karrabing*. Todo tipo de potencialidades saltan hacia

adelante. En la región costera que se extiende desde Nganthawudi to Milik, un *karrabing* profundo abre un pasaje más corto entre el continente y las islas. En algunos lugares, los arrecifes emergen a medida que el agua retrocede. Se revela un camino. Incluyéndome, Karrabing es un grupo indígena mayoritario. Sus reglas de gobierno establecen que todos los miembros no indígenas, a diferencia de los miembros indígenas, incluyéndome, deben traer bienes tangibles como condición de membresía. Estas reglas están destinadas a reconocer que, independientemente de las relaciones afectivas entre los miembros, el liberalismo tardío de los colonos debita y premia diferencialmente a las personas con base en su ubicación dentro de las divisiones del imperio.

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 territoriales. De hecho, Karrabing es un rechazo explícito a las formas estatales de tenencia de la tierra y reconocimiento grupal —a saber, el imaginario antropológico del clan, el tótem, y el territorio— aun cuando mantiene, a través de sus miembros individuales, modos de pertenencia a países específicos. Así, aunque la mayoría de los miembros de Karrabing están relacionados por descendencia o matrimonio 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. La membresía está formada, en cambio, por una orientación experiencialmente inmanente, definida por quien se pone de pie por los proyectos Karrabing. En otras palabras, Karrabing tiene una constante relación de improvisación con la geontología liberal tardía. Continuamente sondea sus morfologías y fuerzas mientras busca una manera de mantener y mejorar una forma y un modo de existir. Y existe mientras los miembros se sientan orientados y obligados a sus proyectos.

Puede sorprender a los lectores descubrir que ninguno de los capítulos del libro se desarrolla explícitamente en torno a una y otra de las tres figuras del geontopoder. A lo largo del libro, el geontopoder y sus tres figuras parpadean y destellan como luces fantasmas en las aguas del océano. El Animista Indígena (la política del reconocimiento y su inversión), el Desierto Capitalista (la minería y la soberanía tóxica), y el Virus inconformista (el Karrabing) acechan al sentido de gobernanza del liberalismo tardío que aquí se explora. Y sin embargo yo afirmo que cada una de estas figuras es lo que crea la restringida maniobrabilidad del Karrabing indígena. Esto no debería ser tan sorprendente. Después de todo, uno de los primeros campos de batalla por los derechos territoriales de los indígenas en Australia fue la extracción de bauxita en la región de Yolngu, en Arnhem Land, que amenazaba con transformar los humedales verdes en desiertos tóxicos. Wali Wunungmurra, uno de los signatarios originales de la "Petición Bark" ante el parlamento australiano, que exigía que se reconozca al pueblo Yolngu como propietario, dijo:

> A fines de la década de 1950, los Yolngu notaron gente que buscaba minerales en el área de la Península Grove, y poco después descubrieron que concesiones mineras habían tomado un área considerable de nuestra tierra tradicional. Nuestra respuesta, en 1963, fue enviar una petición enmarcada con cortezas pintadas al Gobierno de la Mancomunidad. (Wunungmurram, 2008)

En el curso de la década de 1970 se establecieron marcos legislativos significativos para mediar la relación entre los pueblos indígenas, el capital (al

inicio principalmente minería y pastoreo, pero lentamente desarrollo territorial y turismo), y el Estado a través de la figura del Animista (Totemista).

Sin embargo, en lugar de organizar este libro en torno a estas tres figuras, lo he organizado de tal forma que el foco de este análisis sea la participación de mis colegas en seis modos diferentes de existencia y en su deseo mantenerlos: formas de existencia a menudo denominadas como formaciones del Sueño o Totémicas: una roca y formación 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 represas de rocas y arrecifes marinos (capítulo 6). Organizar mi discusión de esta manera evita una relación demasiado fetichizada con las figuras, estrategias y discursos cuya unidad aparece solo a través de los modos de diferencia de gobernanza geontológica. Y me permite permanecer más cerca de cómo las maniobras de mis colegas Karrabing proporcionan las bases para este análisis del geontopoder.

El siguiente capítulo comienza con un caso de profanación presentado contra la compañía minera OM Manganese por destruir intencionalmente parte del sitio sagrado Dos Mujeres Sentadas, un sueño de roca y mineral. Comienzo allí para esbozar, en los términos más amplios, el espacio restringido entre la vida natural y la vida crítica, a saber, el Imaginario del Carbono que une a las ciencias naturales y las ciencias críticas a través de los conceptos homólogos de nacimiento, crecimiento-reproducción, muerte; y evento, *connatus.affectus*, finitud. Cada capítulo subsiguiente triangula la analítica Karrabing contra una serie de posiciones teóricas críticas (ontologías orientadas a los objetos y realismos especulativos, normatividad, Logos, capital informacional) no para elegir uno u otro, o para permitir hablar a modos de existencia no humana, sino para demostrar el estrecho espacio de maniobra al que están confinados tanto el Karrabing como estos modos de existencia, en lugar de ser encontrados dentro de los lenguajes críticos que tenemos a disponibilidad. Si bien todos los capítulos posteriores configuran la relación entre geontopoder y liberalismo tardío, el capítulo 7 habla específicamente de cómo la gestión de los existentes crea y depende del tiempo de los existentes como un apego a una forma de acontecimiento ético y político que atenúa una forma más crucial de*happening* geográfico, a saber, las acumulaciones lentas y dispersas de soberanías tóxicas. Entre ahora y entonces, examino la gobernanza de la diferencia y de los mercados en el liberalismo tardío a medida que la obvia naturaleza del Imaginario biontológico del Carbón sacude y revela violentamente sus fundamentos geontológicos.

Debido a la historia del uso de la existencia totémica como un medio de gobernar a la "gente totémica", déjenme brindar una nota de advertencia. Rara vez, si alguna, he usado el concepto de animismo o totemismo (*durlg, therrawin, Dreaming*) para tipologizar los análisis de mis amigos y colegas indígenas. Como señala Tim Ingold (2000), una división antropológica separa a los indígenas australianos de los inuit norteamericanos sobre la base de sus "tendencias totémicas y animistas".[22] Los Indígenas Australianos (totemistas), argumenta, ven la tierra y los ancestros como la fuente anterior de vida, mientras que los Inuit (animistas) se enfocan en los espíritus individuales como capaces de perpetuar la vida y la existencia. Cualquiera sea la forma en que se establezca la diferencia entre ellos, es difícil encontrar dos términos más tensos en la historia de la antropología

que el animismo y el totemismo. Estos conceptos nacieron y operan dentro de una geografía (post)colonial en la cual algunos humanos fueron representados como incapaces de ordenar las relaciones causales adecuadas 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 estas ideas-concepto 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 tipologizar los mundos de vida indígenas, junto a mis colegas lucho constantemente por encontrar lenguajes y prácticas para su analítica de la existencia. Y esto se debe a que, como he tratado de mostrar en *Cunning of Recognition* y en *Empire of Love*, el liberalismo tardío de los colonos no es tanto un espejo invertido como un espejo de la casa de la risa: distorsiona los mundos de vida en lugar de invertirlos. De hecho, hay formas de existencia que podrían describirse como tótems. En realidad, muchos de mis amigos usan ahora la palabra tótem como una traducción de *durlg* (Batjemahl; *therrawin*, Emiyengal). Pero 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, forma que ha sido hecha compatible con los estados liberales y los mercados—. El propósito de estas extensiones y distensiones topológicas no es proclamar lo que son los existentes para *ellos* sino cómo mis amigos y sus existentes luchan improvisadamente para *manifestarse y perdurar* en el contemporáneo liberalismo tardío de colonos.

Es a esta improvisación a la que, fiel a la naturaleza alternativa del proyecto social mismo, este texto se refiere, pero se rehúsa a definir. Sin embargo, surgirán cuatro principios como una especie de manifiesto sucio para la analítica Karrabing:

1. Las cosas existen mediante un esfuerzo de atención mutua. Este esfuerzo no está en la mente sino en la actividad de resistencia.
   Las cosas no nacen ni mueren, aunque pueden alejarse unas de otras y cambiar de estado.
   Al alejarse unas de otras, las entidades retiran atención y cuidado unas de otras. Así, no es que la tierra esté muriendo, sino que la tierra pudiera estar alejándose de ciertas formas de existencia. En esta forma de pensamiento, el Desierto no es aquello donde no existe vida. Un Desierto es donde una serie de entidades han retirado atención y cuidado por las clases de entidades que son los humanos y, de este modo, ha convertido a los humanos en otra forma de existencia: hueso, momia, ceniza, tierra.
   Debemos desdramatizar la vida humana a medida que asumimos directamente la responsabilidad por lo que estamos haciendo. Esta simultánea desdramatización y responsabilización puede permitir nuevos interrogantes. En lugar de Vida y No Vida, preguntaremos: ¿qué formaciones estamos manteniendo en existencia o extinguiendo?

Una nota final: ¿Por qué réquiem? El título y la organización de este texto pretenden indicar un cierto tono afectivo, pero también un cierto punto teórico. Ha habido y sigue habiendo una variedad de arreglos alternativos de existencia

a la actual forma liberal tardía de gobernar existentes. Pero ya sea que se adopte alguno o ninguno de estos, el tipo de cambio necesario para evitar lo que muchos creen es la consecuencia de la expansión humana contemporánea basada en el carbono —o la invasión de todas las demás formas de existencia por parte del capital liberal tardío— tendrá que ser tan significativo que lo que somos ya no lo será. Esto, por supuesto, no es lo que el liberalismo tardío siempre dice. Lo que dice es que podemos cambiar y ser los mismos, es más, incluso más de lo que ya somos. Así un réquiem: ni desesperanzado ni esperanzado. Puede estar enojado, pero no resignado. Es factual pero también calculado para producir algún afecto. Mi amigo, el poeta Thomas Sleigh, sugirió el término para esta intersección de afectos: un réquiem. **post(s)**

Referencias

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press.

Achenbach, J. (Agosto 3, 2010). Welcome to the Anthropocene. *Washington Post*, reporte de una charla en el Aspen Environment Forum de Dennis Dimick, *National Geographic*. http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2010/08/02/AR2010080203751.html

Arendt, H. (1958). *On the Human Condition*. University of Chicago Press.

Arendt, H. (1963). The Conquest of Space and the Stature of Man. *New Atlantis 18*(43), 43–55.

Badiou, A. (2012). *The Adventure of French Philosophy*. Verso.

Bennett, J. (2010). A Vitalist Stopover on the Way to a New Materialism. En *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, editado por D. H. Coole y S. Frost, 47–69. Duke University Press.

Berardi, F. (2009). *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the Pathologies of Post-Alpha Generation*. Automedia.

Blencowe, C. (2010). Foucault's and Arendt's 'Insider View' of Biopolitics: A Critique of Agamben. *History of the Human Sciences 23* (5), 113–30.

Braidotti, R. (2007). Bio-Power and Necro-Politics: Reflections on an Ethics of Sustainability. *Springerin* 2(7).

Campbell, T. (2011). *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. University of Minnesota Press.

Carriero, J. (2011). Conatus and Perfection in Spinoza. *Midwest Studies in Philosophy 35*, 69–92.

Chakrabarty, D. (2009) The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry 35*, 197–222.

Chakrabarty, D. (2007). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.

Chen, M. (2012). *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Duke University Press.

Cohen, T. (2012). Introduction. En *Telemorphosis: Theory in the Era of Climate Change*, editado por T. Cohen, 13–42. Open Humanities Press.

Colebrook, C. (2014). *Death of the PostHuman: Essays on Extinction, Vol. 1*. Open Humanities Press.

Darnton, R. (2009). *The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History*. Basic Books.

De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics.' *Cultural Anthropology 25* (2), 334–70.

De Macedo Duarte, A. (2007). Hannah Arendt, Biopolitics and the Problem of Violence: From Animal Laborans to Homo Sacer. En *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race and Genocide*, editado por D. Stone y R. King, 191–204. Berghahn, 2007.

Deleuze, G., y Guattari, F. (1996). *What Is Philosophy?* Columbia University Press.

DeLoughrey, E. (2014). Satellite Planetarity and the Ends of the Earth. *Public Culture* 26, 257–80.

Derrida, J. (2009). *The Beast and the Sovereign, Volume 1*. Trad. G. Benjamin. University of Chicago Press.

Descola, P. (2013). *The Ecology of Others*. Prickly Paradigm.

Ehrenfreund, M. (Septiembre 30, 2015). Jeb Bush Suggests Black Voters Get 'Free Stuff,' *Washington Post*. https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2015/09/30/jeb-bush-says-black-voters-get-free-stuff-so-does-he/

Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*. University of Minneapolis Press.

Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the Colle#ge de France, 1975–1976*. Trad. D. Macey. Picador.

Foucault, M. (2009). *Security, Territory, Population: Lectures at the Colle#ge de France 1977–78*. Trad G. Burchell. Picador.

Giroux, H. (2010). *Youth in a Suspect Society: Democracy or Disposability*. Palgrave Macmillan.

Griffiths, M. R. (2011). "Biopolitical correspondences: settler nationalism, thanatopolitics, and the perils of hybridity". *Australian Literary Studies*, 26 (2), 20-42.

Grosz, E. (2011). *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*. Duke University Press.

Grusin, R., ed. (2015). *The Nonhuman Turn*. University of Minnesota Press.

Haraway, D. (1976). *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth-Century Developmental Biology*. Yale University Press.

Haraway, D. (1989). The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies 1*(1), 3–43.

Hird, M. J., Lougheed, S., Rowe, K., y Kuyvenhoven, C. (2014). Making Waste Management Public (or Falling Back to Sleep). *Social Studies of Science 44* (3), 441–65.

Holbraad, M. (2007). The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifa# (or Mana Again). En *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, editado por A. Henare y M. Holbraad, 189–225. Routledge.

Ingold, T. (2000). Totemism, Animism and the Depiction of Animals. En *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, 111–31. Routledge.

James, W. (1995). *Pragmatism*. Dover.

Kohn, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human. University of California Press.*

Lewis, S. L., y Maslin, M. (2015). Defining the Anthropocene. *Nature 519*, 171–80. ht tp://www.nature.com/nature/journal/v519/n7542/full /nature14258.html.

Lovelock, J. (1965). A Physical Basis for Life Detection Experiments. *Nature 207*(7), 568–70.

Masco, J. (2014). *The Theater of Operations: National Security Affect from the Cold War to the War on Terror*. Duke University Press.

Massumi, B. (2016). *Ontopower: War, Powers, and the State of Perception*. Duke University Press.

Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture 15*(1), 11–40.

Mezzadra, S., Reid, J., y Samaddar, R. (2013). *The Biopolitics of Development: Reading Michel Foucault in the Postcolonial Present*. Springer.

Moore, Jason W. The Capitalocene, Part 1. http://www.jasonwmoore.com/uploads/T he_Capitalocene__Part_I__June_2014.pdf

Morgenson, S. (2011). The Biopolitics of Settler Colonialism: Right Here, Right Now. *Settler Colonial Studies 1*(1), 52–76.

Myhre, K. (2015). What the Beer Shows: Exploring Ritual and Ontology in Kilimanjaro. *American Ethnologist 42*(1), 97–115.

Nafeez, A. (Junio 14, 2013). Ahmed, Pentagon Bracing for Public Dissent over Climate and Energy Shocks. *The Guardian*. https://www.theguardian.com/environment /earth-insight/2013/jun/14/climate-change-energy-shocks-nsa-prism

Pinkus, K. (2016). Humans and Fuels, Bios and Zoe. En *A Cultural History of Climate Change*, editado por T. Ford y T. Bristow. Routledge.

Povinelli, E. A. (2008). Digital Futures. With a design by Peter Cho. *Vectors*. http://ve ctors.usc.edu/projects/index.php?project=90&thread=ProjectCredits.

Povinelli, E. A. (2012). The Will to Be Otherwise/The Effort of Endurance. *South Atlantic Quarterly 111*(3), 453–75.

Saldanha, A. (2013). *Sexual Difference: Between Psychoanalysis and Vitalism*. Routledge.

Stengers, I. (s.f.). Gilles Deleuze's Last Message. www.recalcitrance.com/ deleuzelast.htm.

Taibbi, M. (Julio 13, 2012). Romney's 'Free Stuff' Speech Is New Low. *Rolling Stone*. h ttp://www.rollingstone.com/politics/news/romneys-free -stuff-speech-is-a-new-low-20120713

Thacker, Eugene. (2010). *After Life*. University of Chicago Press.

Vigh, H., y Sausdal, D. (2014). From Essence Back to Existence: Anthropology beyond the Ontological Turn. *Anthropological Theory 14*(1), 49–73.

Wunungmurra, W. (Septiembre 3, 2008). Journey Goes Full Circle from Bark Petition to Blue Mud Bay. *The Drum*, abc Net News. http://www.abc.net.au/news /2008–08–14/journey-goes-full-circle-from-bark-petition-to/475920.

Yusoff, K. (2013). Geologic Life: Prehistory, Climate, Futures in the Anthropocene. *Environment and Planning D: Society and Space 31*(5), 779–95.

Yusoff, K. (2015). Geological Subjects: Nonhuman Origins, Geomorphic Aesthetics and the Art of Becoming Inhuman. *Cultural Geographies 22*(3), 383–407.

Notas

1 Ver, por ejemplo, Masco (2014).
2 Ver, para propósitos comparativos, Chakrabarty (2009).
3 Ver también Braidotti (2007).

4 Levering Lewis, W.E.B. DuBois, ver especialmente, 394-396.

5 Entiendo "concepto" en el sentido amplio en el cual Deleuze y William James abordaron el trabajo de conceptualización, es decir, actualizar una serie de cuasieventos en un umbral. Ver James (1995); Deleuze y Guattari (1996) y Stengers (s.f.).

6 Así, los conceptos de geontología (el ser de la No Vida) y geontopoder (el poder de y sobre los seres de la No Vida) pretenden indicar la fase actual de pensamiento y práctica que define el liberalismo tardío —una fase que está simultáneamente reconsolidando esta distinción y siendo testigo de su desmoronamiento—.

7 Argumentaré que una parte crucial de lo que está formando este espacio reducido 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 acontecimientos críticos de la vida conatus y affectus y la finitud—. Esta reducción no ocurre en el abstracto sino a través de formas tardo-liberales de gobernanza de la diferencia y de los mercados.

8 Ver también De Macedo Duarte (2007) y Blencowe (2010).

9 Ver también Davis (2005), Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisions and Torture, Gilmore (2007), Golden Gulag, y Masco (2014).

10 Ver por ejemplo, Morgenson (2011), y Mezzadra, Reid, y Samaddar (2013).

11 Ver también DeLoughrey (2014).

12 Para algunas perspectivas sobre los profundos enredos del conocimiento, el capital y los procesos biológicos que ocurrieron a cuenta del descubrimiento de estos fósiles y combustibles fósiles, ver Pinkus (2016) y Yusoff (2013).

13 Nota del traductor: la autora se refiere a un global boundary stratotype section and point, o GSSP, por sus siglas en inglés.

14 Para algunos ejemplos del lento cambio de lo humano a lo no humano a la no vida, ver Haraway (1976); Chakrabarty (2009); Colebrook (2014); Cohen (2012); Grusin (2015), y Thacker (2010).

15 Ver por ejemplo Myhre (2015); Vigh y Saudsal (2014); Holbraad (2007); De la Cadena (2010); y Descola (2013).

16 Elaboro los puntos anteriores en Povinelli (2012).

17 Ver, por ejemplo, Hird et al. (2014).

18 Ver también Bennett (2010); Saldanha (2013), y Chen (2012).

19 Por ejemplo, Elizabeth Grosz ha tratado recientemente de 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 elimina la diferencia entre la Vida y la No Vida, lo orgánico y lo inorgánico, adscribiendo un "dinamismo restringido" que pulsa a través de ambos. También diferencia lo inorgánico de lo orgánico al elevar una forma de reproducción orgánica, el dimorfismo sexual, por sobre todas las demás sobre la base de su complejidad; es singularmente "dinámico, abierto, ontológicamente" Grosz (2011, p 116).

20 Ver por ejemplo Morgenson (2011) y Griffith, "Biopolitical Correspondences" (2011).

21 Me refiero a los comentarios de Jeb Bush en la Historical Society en Keene, Massachusetts, en 2015, que hacen eco de los comentarios anteriores de Mitt Romney cuando se dirigió a la NAACP en 2012. Ver Ehrenfreund (2015), y Taibbi (2012).

22 Para un estudio que destroza el típico encierro del animismo en la creencia cultural ver Kohn (2013).