

ISBN: 978-84-9123-213-1



En el mundo global de comienzos del siglo XXI, con economías y sociedades más complejas e interdependientes, con fronteras nacionales más porosas, necesitamos construir nuevos marcos narrativos que permitan entender la convivencia de las sociedades plurales en las que vivimos. La ciudadanía del mundo occidental atlántico reclama, además de justicia e igualdad, el reconocimiento de sus diversidades, el derecho a la diferencia, el respeto a las minorías, la aceptación de la pluralidad. Las identidades nacionales y las representaciones derivadas de ellas, tan propias de la modernidad impulsora del siglo XIX, deben ser repensadas a la luz de las categorías analíticas de la crítica poscolonial: subalternidad, diáspora y cosmopolitismo, desnaturalización, identidades híbridas...

Un mundo nuevo requiere una narrativa reinterpretada, revisada. Revisitar, repensar el pasado nos proporciona libertad para comprender el presente, percibir lo que todavía somos, pero también lo que hemos dejado de ser: de este modo, seremos más capaces de imaginar posibles futuros alternativos. Precisamos de nuevos relatos que, aun cuando se antojen ilusorios en estos tiempos de posmodernidad, alienten la construcción de marcos jurídicos y sociales que garanticen la convivencia en la pluralidad y la diversidad.

El reconocimiento de las diferencias es la llave para imaginar sociedades plurales en libertad. La paz no se consigue con el reconocimiento de una sola libertad, el autoritarismo ni la violencia, sino con el entendimiento y el diálogo.

El reconocimiento de las diferencias
Juan Ramón de la Fuente y Pedro Pérez Herrero (coords.)

 Marcial
Pons

 Santander

 Universidad
de Alcalá
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS -IELAT-



El reconocimiento de las diferencias

(Estados, naciones e identidades en la globalización)

Juan Ramón de la Fuente
Pedro Pérez Herrero (coords.)

 Santander

 Universidad
de Alcalá
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS -IELAT-

JUAN RAMÓN DE LA FUENTE
PEDRO PÉREZ HERRERO
(coords.)

**EL RECONOCIMIENTO
DE LAS DIFERENCIAS**
**ESTADOS, NACIONES E IDENTIDADES
EN LA GLOBALIZACIÓN**

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS, UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES | SÃO PAULO
2016

Las ideas y planteamientos contenidos en la presente edición son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no comprometen la posición oficial del Banco Santander.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© Juan Ramón de la Fuente y Pedro Pérez Herrero (coords.)
 © Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos
 © MARCIAL PONS
 EDICIONES JURÍDICAS Y SOCIALES, S. A.
 San Sotero, 6 - 28037 MADRID
 ☎ (91) 304 33 03
 www.marcialpons.es
 ISBN: 978-84-9123-213-1
 Depósito legal: M. 43.798-2016
 Diseño de la cubierta: ene estudio gráfico
 Fotocomposición: JOSUR TRATAMIENTO DE TEXTOS, S. L.
 Impresión: ELECÉ, INDUSTRIA GRÁFICA, S. L.
 Polígono El Nogal - Río Tiétar, 24 - 28110 Algete (Madrid)
 MADRID, 2016



ÍNDICE

	Pág.
PREÁMBULO, <i>Juan Ramón de la Fuente y Pedro Pérez Herrero</i>	11
I. POLÍTICA Y GÉNERO EN LA POSCOLONIALIDAD	
Y EL FUTURO, ¿A QUIÉN LE IMPORTA?, <i>Juan Ramón de la Fuente</i>	15
DESPUÉS DE LO POSCOLONIAL: IGUALDAD Y CRÍTICA CULTURAL EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN, <i>John Beverley</i>	17
PENSAR LO POLÍTICO EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN, <i>Germán Cano</i> ...	27
1. ¿Desorientación política en el fin de la historia?	27
2. Hacia un particularismo militante	31
3. Vuelta al Sur	38
GOBERNAR LA CRISIS DE LOS REFUGIADOS. LA RAZÓN HUMANITARIA EUROPEA: ENTRE NEOLIBERALISMO Y NECROPOLÍTICA, <i>Miguel Mellino</i> ...	39
1. Una geografía de la crisis	39
2. Neoliberalismo y racismo: la crisis del antirracismo europeo.....	41
3. La necropolítica del neoliberalismo.....	43
4. Defender la sociedad.....	47
5. Necropolítica y razón humanitaria	48
LA PROPUESTA DECOLONIAL DESDE ABYA YALA: SIGUIENDO LAS RAÍCES FEMINISTAS Y LÉSBICAS AUTÓNOMAS, <i>Jules Falquet</i>	53
1. Un largo camino de resistencias a múltiples formas de colonización	55
1.1. Raíces profundas.....	56
1.2. Desde la caída del Muro, siguiendo el hilo de la corriente autónoma...	57
1.3. Nombrándose decoloniales, desde redes activistas y/o académicas.....	60
2. Reexaminando las narraciones fundacionales: la colonización, el género	63
2.1. La crítica de Lugones a Quijano: no solo la raza en vez de la clase.....	63

GOBERNAR LA CRISIS DE LOS REFUGIADOS. LA RAZÓN HUMANITARIA EUROPEA: ENTRE NEOLIBERALISMO Y NECROPOLÍTICA *

Miguel MELLINO

1. UNA GEOGRAFÍA DE LA CRISIS

Entre las «geografías de la crisis» que Europa, en su tumultuoso choque con las poblaciones del continente, nos ha devuelto en los dos últimos años, hay una en la que querría detenerme. Se trata de una geografía de la crisis que se ha materializado a partir de su *densificación* en unos «puntos nodales» específicos y, por tanto, identificar su constitución material —las articulaciones y las relaciones que definen su perfil peculiar— puede ser un buen primer paso para actualizar al tiempo presente un discurso poscolonial. El perfil de esta geografía lo definen, como siempre, algunos nombres: Atenas, Lesbos, Calais, Ventimiglia, Lampedusa, Idomeni, París, Molenbeek, Brennero, pero también Siria, Turquía y Libia. De hecho, estos nombres ponen a Europa frente a su propia crisis, pero también frente a sus guerras. Guerra (de clase) contra la población griega y su no a la austeridad neoliberal, como vimos en el verano de 2015, pero también en las sucesivas negociaciones para la reincorporación de Grecia al dispositivo de gobierno de la UE. Guerra (de clase) contra la Nuit Debout de París, con la aprobación por decreto de la *Loi Travail* del ministro socialista El Khomri, en una clara y violenta reafirmación de la esencia «elitista» y «posdemocrática» de las actuales democracias europeas (occidentales).

Esta *singular* geografía nos habla también de otras guerras. En primer lugar, de guerras contra los migrantes y los que piden asilo, contra sus deseos de vida y movilidad. La guerra declarada contra los pos-migrantes y/o «bi-nacionales» (poscoloniales), esto es, contra los hijos de décadas de gestión racista de las poblaciones y los territorios europeos, no parece ser menos dura. Esta geografía de

* Este capítulo, escrito originalmente en italiano, ha sido traducido al español por Alessandra Pazienza y revisado con posterioridad por el autor.

la crisis, *barrada*¹ por la llamada «crisis de los refugiados» (según la construcción político-mediática del actual orden neoliberal del discurso), nos habla de una Europa prisionera de un «delirio de seguridad» cada vez más «maniqueo», para retomar aquí en otro contexto la famosa expresión de Fanon. La furia de algunas imágenes puede ayudarnos a establecer la entidad y la cualidad mortífera de este delirio: trenes detenidos en las fronteras (todavía nos acordamos de las imágenes del verano de 2015, pero también de los más recientes acontecimientos de Idomeni en Macedonia); represión, caza violenta y deportaciones de migrantes y refugiados acampados en diferentes «junglas» (antes Ventimiglia, después Calais y ahora también París); proliferación del enfoque *hotspot*, puntos de registro e identificación de las migraciones (que no son más que nuevos centros de detención); interrupción del espacio de libre circulación interior (suspensión temporal del espacio Schengen); petición a la OTAN para que patrulle el mar Egeo; misión militar EUNAVFOR para patrullar el Mediterráneo; petición de constitucionalización del estado de emergencia y revocación de la nacionalidad a los condenados por terrorismo (la deriva del socialismo a la manera de Hollande); acuerdo con Turquía para la repatriación de refugiados y construcción de campos para prófugos; confiscación de los bienes a los refugiados (recientemente aprobada por el parlamento danés); y *Emergency brake* (restricciones de beneficios laborales durante dos años para los inmigrantes que llegan a la UE); explotación como mano de obra a bajo coste de refugiados y solicitantes de asilo (medida recién aprobada en Alemania y ya en ejecución en Italia).

En virtud de este panorama, cada vez se escucha más hablar en los debates públicos de «descomposición de Europa», de «crisis del proyecto europeo» o de viraje «regresivo» de la Unión Europea. Pero quiero sugerir otra hipótesis: lo que tenemos hoy frente a nosotros en Europa no debería entenderse como el producto «excepcional» de una simple involución «soberana» o «regresiva», sino como la expresión de uno de sus aspectos constitutivos más oscuros, latente en las políticas comunitarias desde su misma fundación en 1954. Así pues, lo que aparece hoy ante nuestros ojos no puede considerarse ajeno a la misma lógica de mando de la Unión Europea. Tal como la vemos en estos días, también es parte del proyecto europeo; es la misma Europa, pero a la luz de un momento de crisis. Se trata de lo que podemos llamar el «revés constitutivo» de aquel largo proceso de veinticinco años —centrados sobre Maastricht y Schengen— que puso las bases para la constitución material neoliberal del territorio administrado por la Unión. Por tanto, en lugar de hablar de la crisis de Europa, parece más oportuno hablar de Europa en la crisis. Es en la crisis donde Europa, esta Europa, se ve «desnuda». Los autores que, como Etienne Balibar, por ejemplo, siguen hablando de «una Europa muerta en cuanto proyecto político» (Balibar, 2016), o los que siguen esperando algo que sea diferente de *esta* Europa, deberían al menos preguntarse en qué consistía aquel proyecto político europeo para migrantes, posmigrantes y ciudadanos poscoloniales. De otra manera se corre el riesgo de

¹ Utilizo aquí la conocida definición de Lacan en su conceptualización de la condición del sujeto con una intención bien definida: indicar que esta construcción discursiva de la crisis tiene su peculiar «régimen de verdad» en la historia o en el pasado (colonial) del sujeto Europa o, mejor dicho, en el proceso de construcción de Europa como sujeto (universal) de la historia.

quedar atrapados en uno de los dispositivos históricos europeos más poderosos: la institución discursiva de Europa en cuanto significante de civilización.

2. NEOLIBERALISMO Y RACISMO: LA CRISIS DEL ANTIRRACISMO EUROPEO

Partiendo de estas consideraciones, propongo el concepto de «necropolítica» de Achille Mbembe (2003) para investigar el estado actual de la Unión Europea. La idea de retomar este concepto nace de una urgencia política concreta de nuestro presente. Como se puede deducir de la peculiar «geografía de la crisis» a la que se alude en el epígrafe anterior, en una Europa cada vez más sitiada por la emergencia de los refugiados y por la depresión económica, el discurso y la violencia racistas se van configurando como una de las respuestas políticas más poderosas para afrontar y gobernar la crisis. Basta con observar el «racismo popular» cada vez más agresivo que se difunde en las sociedades europeas, el consenso creciente a escala continental que obtienen partidos y coaliciones declaradamente «racistas» (del Front National de Marine Le Pen a Alba Dorata en Grecia; de Fidesz en Hungría al Partido del pueblo en Dinamarca; de UKIP en Gran Bretaña a la Lega en Italia; y de AFD-Alternativa por Alemania y Pegida en Alemania a los Democráticos Suecos o al Partido de la Libertad en Austria), y también el racismo institucional y democrático del que cada vez más parecen ser víctimas tanto una parte sustancial de las formaciones de la «Izquierda liberal» (y de sus agencias, asociaciones y ONG de referencia), como las políticas de control de las migraciones promovidas por la UE. Se trata de un racismo institucional y democrático que en las *contingencias* actuales aparece cada vez más enmascarado de aquello que Didier Fassin ha llamado «razón humanitaria» (Fassin, 2012; Agier, 2008).

Sin embargo, si la crisis ha provocado una nueva politización del racismo, a mí me parece que las prácticas teóricas y políticas antirracistas, incluso las más radicales, se encuentran en una situación de *impasse*. Y esto a pesar tanto de las importantes y continuas manifestaciones de resistencia ocurridas en los últimos años en las numerosas periferias de Europa (París, Londres, Estocolmo, Castel Volturno), como de las luchas de los migrantes² y de muchos de los movimientos sociales europeos. No obstante, en sus expresiones dominantes, el antirracismo europeo sigue presentándose bajo una luz más «ética» que «política». Lo que quiero decir es que gran parte de las luchas antirracistas parecen centrarse más en un principio de solidaridad o identificación política con la causa de los grupos y sujetos víctimas de racismo que en presupuestos teórico-epistemológicos más sólidos. Es paradójico: mientras el racismo se convierte cada vez más en un dispositivo que ocupa el centro de los procesos de jerarquización de la ciudadanía constitutivos del neoliberalismo, muy a menudo el antirracismo acaba siendo un elemento meramente «accesorio» (Fanon, 1964) o «externo», por denominarlo

² Véase, por ejemplo, el intenso ciclo de luchas de los trabajadores migrantes en Italia en el sector de la logística. Es un ciclo que todavía no ha terminado. Consúltese, por ejemplo, CILLO y PRADELLA, 2016.

de alguna manera, a una agenda política que se ha ido constituyendo a partir de otros argumentos y luchas específicos.

Como ya sabemos, las «contranarraciones» de la crisis nos llaman a «re-imaginar» otra Europa —a de/escribir su actual crisis y a pensar en una posible recomposición política— partiendo de las luchas contra la austeridad, la precariedad, la deuda, el bloqueo de la libertad de movimiento de los migrantes y la precarización de su trabajo, así como contra las fronteras, la violencia financiera y la mercantilización progresiva de todo «bien común». Y, de este modo, el antirracismo no solo siempre llega el último, sino que además acaba confinado en una especie de «subsuelo» de la lucha política, en un espacio marginal y condenado a retomar una centralidad temporal solo cuando vuelven a explotar cíclicamente episodios (o discursos) explícitos de recrudescimiento racista. No obstante, una buena parte de las poblaciones europeas (migrantes, posmigrantes, segundas generaciones, refugiados, europeos meridionales, etc.) vive diaria y materialmente el racismo como uno de los dispositivos primarios de su proletarianización, inclusión diferencial o también exclusión; dicho de otra manera, para una gran parte de los «europeos» está claro que en Europa la producción de la «población», para expresarlo a la manera de Foucault (2004), ha dependido históricamente también de las diferentes «articulaciones» de un dispositivo racial de gobierno.

Un dispositivo (racista y racial) que procede del pasado colonial —o, mejor dicho, del entrelazamiento histórico de capitalismo y colonialismo— y que en Europa cuesta entender como algo que «estructura» tanto las condiciones materiales de la vida como la producción de identidades culturales del presente. El racismo permanece siempre en segundo plano o se atribuye sobre todo al discurso de las derechas soberanistas y, en el mejor de los casos, se invoca la «lucha antirracista» como lucha «cultural». Y, sin embargo, el proceso de producción racial afecta a toda la población, si entendemos aquí los efectos del discurso de la raza como una distribución de jerarquías y privilegios entre las diferentes formaciones sociales; por tanto, no puede limitarse solamente al trabajo o al trabajo de los migrantes.

No es difícil intuir que esta postura «accesoria» está inducida por una concepción del racismo como fenómeno «irracional» o «residual», de alguna manera extraño o anacrónico respecto de las lógicas de mando dominantes (o más avanzadas) del capital global actual. Se trata, pues, de un planteamiento bastante problemático debido a su complicidad tácita con el orden neoliberal del discurso. Como diversos autores han esclarecido recientemente (Gilroy, 2010; Roediger, 2010; Alexander, 2012), el discurso neoliberal es reacio a considerar el racismo un obstáculo significativo para el éxito individual o el progreso colectivo; a considerarlo un dispositivo central de la misma constitución material, pública y colectiva, de la realidad. Es más, la «razón pura neoliberal» utiliza muy a menudo raza y racismo para delinear un límite entre pasado y presente, para construirlos como fenómenos del todo irrelevantes (secundarios, privados, residuales) en una tecnología de gobierno ya *colour-race-blind*, fundada únicamente en la movilización empresarial, gerencial y meritocrática de las subjetividades sociales. De forma bastante paradójica, muchas de las más recientes críticas radicales de la «racionalidad neoliberal» no consideran el racismo una de sus herramientas centrales de

jerarquización de la ciudadanía y de «de-democratización» (Brown, 2006; Foucault, 2004; Harvey, 2005; Dardot y Laval, 2009). Así las cosas, es difícil creer que un antirracismo políticamente eficaz pueda operar con las mismas reglas de lo que se ha llamado orden discursivo «posracial» dominante (Goldberg, 2015), aunque no resulte sencillo calificar con este término el actual discurso neoliberal europeo: contrariamente a lo que pasa en Estados Unidos, en Europa (por lo menos, en su parte continental) nunca se ha tomado en serio el discurso de la raza (de la esclavitud, del colonialismo, del racismo) como fenómeno constitutivo no solo de su historia, sino de su propio inconsciente político-cultural (en la teoría social europea, el racismo ha sido siempre considerado, en el mejor de los casos, simplemente una superestructura irracional). En pocas palabras, un antirracismo «desracializado», por así decirlo, acaba no solo por delatar un inconsciente liberal (blanco, eurocéntrico y colonial), sino sobre todo por tergiversar los términos de cualquier recomposición política en Europa hoy en día.

3. LA NECROPOLÍTICA DEL NEOLIBERALISMO

Llamar la atención sobre la dimensión «necropolítica» del neoliberalismo como «tecnología de gobierno» puede constituir un importante primer paso para empezar a salir de este *impasse*: un callejón sin salida que es teórico pero también político, aceptando aquí las palabras de Althusser cuando afirmaba que todo problema teórico lo es también político. El problema puede enunciarse de esta manera: ¿Qué lugar ocupan raza y racismo en el desarrollo de la modernidad capitalista occidental y de sus diferentes formas de soberanía? Digamos de antemano que el concepto de «necropolítica» de Mbembe se propone como un desarrollo ulterior del trabajo de Foucault —del Foucault de *Vigilar y castigar* (1975), pero sobre todo del de *Hay que defender la sociedad* (1976)— y no como su deslegitimación. Cabe afirmar que Mbembe trata de reelaborar mediante este concepto algunos aspectos esbozados en cierto modo por la teoría de Foucault sobre la relación entre racismo, modernidad, colonialismo y soberanía, pero dejados en segundo plano tanto por sus escritos sucesivos, como por buena parte de la literatura foucaultiana. Y, sin embargo, parecen ser aspectos fundamentales para entender de manera políticamente eficaz los procesos de jerarquización de la ciudadanía sobre los que se fundamenta la lógica de acumulación del capitalismo neoliberal global; pero también parecen aspectos fundamentales en relación con lo que se puede definir como la «condición poscolonial europea»: la condición específica que se ha ido configurando en el mismo territorio europeo con las migraciones en masa una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial. Sintetizando, insistir en la necropolítica como dispositivo de gobierno nos ayuda a pensar desde una perspectiva diferente lo que el antropólogo Nicholas de Genova denominó «The European Question». Según este autor, los problemas de la Europa poscolonial relativos a cuestiones como las migraciones, la raza y el racismo pertenecen *exclusivamente* al orden racial del discurso europeo:

as a sort of response to the hegemonic entrenchment of «the Migration Question» —we must critically formulate the «European» Question from the vantage point of the cross-border mobility of migrants and the enduring «coloniality of power» that contem-

porary borders imply. Much as the Migration Question in Europe is always already an (at least) implicitly racial question, the «European» Question requires us to examine «European»-ness itself as a problem— a problem of postcolonial whiteness (De Genova, 2015: 314).

Pero ¿qué entiende Mbembe por necropolítica? Parte de la tesis de que la modernidad está en el origen de diferentes tipos de «soberanía» pero, sobre todo, de que la necropolítica, como dispositivo de dominio y producción de la población, es el resultado de la mezcla o entrelazamiento de «soberanía» y «raza». Se puede constatar ya una importante diferencia entre el planteamiento de Mbembe y el de autores como, por ejemplo, Wendy Brown (2014) o Giorgio Agamben (2015), cuyas perspectivas no conciben diferentes grados o jerarquías internas de soberanía, sino que se funden en un concepto *indiferenciado* de soberanía. En primer lugar, Mbembe mantiene las distancias con las concepciones de soberanía dominantes en la teoría social clásica, liberal y marxista, tratando de combinar el planteamiento de Foucault con los análisis de Hannah Arendt acerca de la *centralidad* del colonialismo y el imperialismo en el desarrollo del dominio político moderno:

Mi principal interés está dirigido sobre todo a aquellas figuras de la modernidad cuyo principal proyecto no es la batalla por la autonomía, sino el *sistemático uso instrumental de la existencia humana y la destrucción material de los cuerpos*. Estas figuras de la soberanía están lejos de ser una esquirra de la locura inusual o una expresión de ruptura en el equilibrio entre los impulsos y los intereses de la mente y del cuerpo. En realidad, ellas son, como en los campos de la muerte, lo que constituye el nomos del espacio político en el que aún vivimos (Mbembe, 2016: 11).

Así pues, según Mbembe, estas *formas* específicas de soberanía no eran producto de la sinrazón, la locura o el mero instinto, sino de la misma lógica *civilizadora* occidental. Recuerda al respecto que la colonia ha sido el lugar en el que la violencia del estado de excepción ha operado a servicio de la civilización y también, como se ha subrayado varias veces, el *espacio* por antonomasia en el que la soberanía consistía claramente en el ejercicio del poder más allá de la ley; esto es, el espacio en el que el estado de excepción es claramente la regla. Se puede afirmar que Mbembe nos entrega el conocido enunciado de Carl Schmitt desde el punto de vista del colonizado, invirtiendo el sentido:

El *Jus publicum europeum* asume enseguida la forma de distinción entre, por un lado, aquellas partes del globo disponibles para la apropiación colonial y, por otro, la misma Europa (donde el *Jus publicum* tenía que aplicarse). Esta distinción fue fundamental para la afirmación de la eficacia de la colonia como «formación de terror». Bajo el *Jus publicum* una guerra legítima era aquella conducida por un Estado contra otro Estado o, para ser más precisos, una guerra entre Estados civilizados [...]. En el mismo contexto, las colonias eran similares a las fronteras. Eran zonas habitadas por «salvajes» que no tenían una forma de organización estatal y no habían construido un mundo humano [...]. Las colonias eran el lugar por excelencia donde los controles y las garantías del orden jurídico podían suspenderse: el lugar donde la violencia del «estado de excepción» se consideraba algo que operaba al servicio de la civilización (Mbembe, 2016: 29-30).

Según la cita de Mbembe, pues, el necropoder es el ejercicio de la soberanía en los espacios coloniales, donde una parte de la población se convertía cada

vez más en muertos vivos (*living-death*, los *zombies* de *Los condenados de la tierra* de Fanon). De ese modo, la necropolítica se irá materializando en los «contextos coloniales» como un sistema de gobierno focalizado no tanto en la producción de vida cuanto en la producción de *terror, violencia y muerte* en una parte de su población como condición mínima de productividad (biopolítica) social (total). Producción de muerte que significaba claramente genocidio y muerte física, pero también una muerte social inducida por las formas *racializadas* de control de la subjetividad y de la cultura, así como por regímenes de trabajo fundados en la esclavitud o en las diversas tipologías de explotación servil. Dicho de otra manera, según Mbembe, la necropolítica se ha ido materializando cada vez más como el «revés constitutivo» de las tecnologías liberales (biopolíticas) occidentales de gobierno; hoy podemos decir *neoliberales*, y también *ordoliberales*, si consideramos cómo fue gestionada la inmigración de la naciente Unión Europea, por ejemplo, en lo que ha sido el primer *Gastarbaiter System* en Alemania y en los países del norte de Europa (Mellino, 2012).

Hay otras dos indicaciones acerca de las dinámicas del necropoder que parecen interesantes para *complicar* nuestros esquemas corrientes acerca de la condición poscolonial en Europa (y del actual endurecimiento de los regímenes de las fronteras y del gobierno de las migraciones, aunque sabiendo que el objetivo nunca es el bloqueo de las inmigraciones). Mbembe quiere precisar, a partir de la obra de Frantz Fanon y Hannah Arendt, que la necropolítica, proyectando el discurso de la raza sobre la sociedad, no produce solo segmentación, sino que acaba por *separar a la humanidad*; esto es, por producir esferas o mundos de «exclusividades recíprocas». Necropolítica y biopolítica están en la base de la constitución de sociedades, espacios o territorios *estriados, duales o heterogéneos* (Chatterjee, 2000; Sanyal, 2010). La función de la necropolítica es *interrumpir* la libre circulación social de los sujetos, así como la *movilidad* entre los diferentes sectores del mercado laboral: justamente por eso la necropolítica juega un papel fundamental en el proceso de jerarquización de la ciudadanía. Finalmente, la dimensión necropolítica del poder tiende a inscribir constantemente los cuerpos en el ordenamiento de una economía fundada en la *masacre*: sus herramientas son guerra, violencia, represión, vigilancia recíproca, encarcelación. Por eso, concluye Mbembe, a partir del texto de Gilroy *The Black Atlantic*, en los contextos dominados por el «necropoder» —y aquí Mbembe se refiere a la plantación, el gueto de la ciudad colonial, a los acampamentos de prófugos en muchos países de África, al Apartheid de Sudáfrica, a la Palestina de hoy—, la muerte misma puede entenderse como liberación del terror, de la esclavitud y del racismo. En pocas palabras, en estos contextos el deseo de muerte parece un producto enraizado en las mismas condiciones materiales de la vida, del sufrimiento de los sujetos. En este punto es imposible no recordar los análisis de Fanon sobre los efectos de *cosificación* y de *de-subjetivización* (de muerte social) producidos por el racismo. Puede ser interesante retomar aquí también una famosa definición de la geógrafa afroamericana Ruth W. Gilmore (2011: 36), según la cual, «el racismo es la producción y la explotación, legitimadas de alguna manera por el Estado, de los grados de “vulnerabilidad a muerte prematura” entre los diferentes grupos sociales, en al ámbito de geografías políticas distintas pero densamente interconectadas». Me parece que su razonamiento, con las debidas diferencias, se puede extender a

lo que ocurrió en París (*Charlie Hebdo*, Bataclan) en 2015. No quiero decir que el suicidio o los atentados sean formas de resistencia, pero sí que son «efectos» de la República francesa y su gestión *racial* de la población. Irónicamente, se puede afirmar que los acontecimientos de París fueron operados (producidos) por los hijos *bastardos* de la República.

Desde mi punto de vista, llamar la atención sobre la dimensión «necropolítica» del capital global actual tiene también una importancia fundamental para corregir o interrumpir (o descolonizar) un cierto tipo de discurso «foucaultiano» sobre la «gubernamentalidad neoliberal», en el que se tiende a concebir la racionalidad que está en la base de esta tecnología de gobierno como principalmente centrada en poner a trabajar la vida; es decir, en la producción de libertad, de *laissez-faire* (citando la terminología del mismo Foucault en *Cuadernos de biopolítica*), de seguridad y de todas las demás condiciones óptimas para la «libre» concatenación de la competencia y del autoemprendimiento en cualquier población determinada. Sin embargo, este acento sobre la «necropolítica» del neoliberalismo no solo quiere llamar la atención sobre los residuos o los «límites soberanos» de esta tecnología de gobierno —como justamente ha intentado subrayar una parte importante de la literatura en el campo de los estudios e investigaciones sobre las migraciones (De Genova y Peutz, 2010; Papadopoulos, Stephenson y Tsianos, 2008; Mezzadra y Neilson, 2013; Lazzarato, 2012)—, sino también sobre la intrínseca *interdependencia* de los «procesos gubernamentales o biopolíticos» y los «necropolíticos». Se trata de una interdependencia que es posible sacar a la luz y que adquiere significado solo partiendo de una seria consideración de lo que Aníbal Quijano llamó la «colonialidad del poder capitalista global moderno»: es decir, de los efectos del colonialismo y del discurso de la raza sobre la *constitución material* del presente (sobre todo en Europa).

Me parece, pues, que el reto teórico es el siguiente: considerar la dimensión necropolítica como «revés constitutivo» de las tecnologías neoliberales de gobierno (pero podría decir incluso *ordoliberal* si miro a Europa hoy) y no como simple añadidura, excepción o suplemento. Expresado de un modo más directo, lo que propongo es pensar los proyectos de jerarquización de la ciudadanía que se encuentran en la base de la actual lógica neoliberal de acumulación capitalista partiendo de este doble dispositivo de gobierno (biopolítico-necropolítico), en el que el funcionamiento de la vida, la producción de libertad, de competencia y de auto-empredimiento de una parte de la población no solo está intrínsecamente conectada, sino que es del todo *dependiente* de la segregación, el terror, el disciplinamiento, el sometimiento, la explotación servil, la encarcelación y la muerte (física y social) de otra parte de la población. Racismo, violencia racista, policial e institucional, seguridad, militarización de los territorios y de las fronteras, desarrollo del llamado «estado penal o punitivo neoliberal» (Gilmore, 2011) y segregación urbana (social/cultural) no son simplemente algo externo, secundario, residual o un «límite soberano» de la «gubernamentalidad neoliberal», sino dispositivos que se encuentran en el centro de esta tecnología de gobierno. Por otro parte, fue el mismo Foucault quien nos recordó en *Hay que defender la sociedad* la extrema interdependencia de «biopolítica» y «tanatopolítica». Sin embargo, como ya he indicado, esta necesaria interdependencia entre biopolítica y necro-

política subrayada por Foucault no siempre retorna en primer plano; probablemente es esta la razón por la cual no se logra atribuir al racismo un papel central en el debate sobre la naturaleza del actual régimen global y europeo de gobierno de las migraciones, o sobre la recomposición política de clase. Volvamos a expresarlo: en los estudios europeos sobre las migraciones no faltan análisis acerca de los «límites soberanos» o de la interioridad —por llamarlo de alguna forma— de la soberanía con respecto a la gubernamentalización europea de los movimientos migratorios; sin embargo, el racismo, como elemento estructurante tanto de la soberanía misma como de los dispositivos europeos de seguridad, permanece ausente de todo tipo de debate.

4. DEFENDER LA SOCIEDAD

Por lo dicho hasta aquí, es importante volver a *Hay que defender la sociedad* (1976). Como sabemos, en su genealogía del biopoder como dispositivo de gobierno, Foucault sugería abordar el devenir racial del pensamiento político y social en la Europa moderna como un efecto de *retroacción* del capitalismo colonial sobre el mismo Occidente. Pensando en el racismo como fenómeno clave en la constitución de los mecanismos de biopoder del Estado moderno, Foucault adelantaba un proceso sobre el que se irán concentrando más tarde muchos de los autores clave de los estudios poscoloniales y nos recordaba que «hubo una serie de modelos coloniales —sucesivamente trasladados a Europa— que permitieron a Occidente practicar sobre sí mismo una especie de colonización, un colonialismo interno» (Foucault, 1990: 75). Consideraba aquella «guerra de las razas» —por medio de la cual las aristocracias británicas y francesas empezarán ya desde finales del siglo XVI a codificar las oposiciones políticas internas y la lucha por la supremacía social— uno de los efectos de retroacción más significativos «de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico-políticas de Occidente» (Foucault, 1990: 75). El lenguaje y las modalidades de esta nueva ideología de guerra obtenían fundamento del «evento de la conquista y del dualismo de las razas» surgido con la práctica de los gobiernos coloniales. Según Foucault, es un proceso de importancia extrema, pues el surgimiento de esta nueva forma de subjetividad política centrada en la raza como principio de autoidentificación no solo constituirá la base de los mecanismos de biopoder del Estado moderno, sino que desembocará directamente en la constitución del «racismo de Estado» y, por tanto, también en el nazismo. Para nuestro discurso, es importante recordar la *relación* sugerida por Foucault entre la gestión de la seguridad y la productividad de una parte de la población y la exclusión /muerte (o abandono) de otra parte:

El racismo permitirá establecer entre mi vida y la muerte una relación no de tipo militar o político, sino una relación de tipo biológico [...]. La muerte del otro —en la medida en que esta muerte representa mi seguridad personal— no coincide simplemente con mi vida. La muerte del otro, de raza inferior (o del degenerado), es lo que hará la vida más sana y más pura. Y este mecanismo podrá funcionar justamente porque los enemigos que hay que suprimir no son adversarios en el sentido político de la palabra, sino que son los peligros externos o internos, en relación con la población y para la población (Foucault, 1990: 166).

Este pasaje de Foucault nos aporta una clave fundamental para comprender la tentativa de Mbembe de definir la «necropolítica» o el «necropoder» colonial como el revés constitutivo de la «biopolítica» moderna: en el sentido que, como ya se ha expresado, en los contextos coloniales el exterminio, la muerte o la exclusión segregacionista de amplios segmentos de la población se ha ido configurado para las élites imperiales metropolitanas como una condición mínima de productividad social, cultural y económica de las sociedades y los territorios bajo su dominio. Poner el acento sobre la necropolítica en cuanto aspecto constitutivo del mundo colonial sirve, también, para recordar que para una gran parte de la humanidad el encuentro/choque con la modernidad capitalista habría significado desde el principio no tanto emancipación sino terror, esclavitud y muerte. Más allá de las perspectivas de Foucault y Mbembe, pienso que es importante preguntarnos cuánto de este aspecto necropolítico de la modernidad —varias décadas después del fin del racismo de Estado nazifascista— permanece todavía en la actual condición o gestión poscolonial europea. Sabemos que el capital global contemporáneo puede formarse solo a partir del desarrollo de formas *específicas* y *diferenciales* de incorporación de sujetos, territorios, culturas y saberes dentro del propio dominio. En este trabajo, hemos querido mostrar de qué manera esta forma de subsunción jerárquica y diferencial de la humanidad tuvo en el capitalismo colonial su terreno fundamental de experimentación. Asimismo, es también evidente, por ejemplo, que la idea de una humanidad moldeable y gobernable desde su *bios* tuvo un pasaje clave en la administración imperial de las colonias. Además, será la progresiva materialización del discurso de la raza en el desarrollo de la modernidad capitalista, su constitución como necropolítica y biopolítica global de gobierno del trabajo y de la vida (para volver a Mbembe), lo que permita y favorezca la posibilidad de una *descomposición jerárquica* del ser humano: es decir, la producción de *diferentes* grados de humanidad. Se trata de un aspecto fundamental a la hora de tomar en consideración la proliferación de «fronteras» que no aparecen exclusivamente relacionadas con los diferentes estatus legales o jurídicos de la ciudadanía (religión, color de la piel, cultura, etc.). Partiendo de lo argumentado, no es difícil concluir que el paradigma biopolítico enmascarado en la modernidad no es tanto el campo de concentración, sino más bien la *colonia* (o el colonialismo). Justamente por esto, el «neoliberalismo como excepción», por retomar la expresión de Ahiwa Ong (2005), no puede entenderse sin tener en cuenta el papel del dominio colonial —y de la necropolítica— en la configuración histórica de la modernidad capitalista.

5. NECROPOLÍTICA Y RAZÓN HUMANITARIA

En virtud de este argumento, la «geografía de la crisis europea» a la cual nos referimos adquiere toda su espectral especificidad. No obstante, la preeminencia del discurso y del gobierno «humanitario» en la gestión europea de la actual «crisis de los refugiados» podría, a primera vista, poner en tela de juicio dicho argumento. En realidad, la gestión europea de la «crisis de los huidos», más allá de algunas novedades, aparece del todo en línea con la gestión de las migraciones de los últimos veinte años: el «delirio securitario» y la «razón humanitaria» siguen

siendo sus dos componentes fundamentales. La respuesta de la Unión Europea a la crisis generada por el desplazamiento de miles de migrantes en fuga de Siria, Afganistán, Libia y otras zonas de guerra ha sido una vez más la combinación de estas dos lógicas complementarias de gobierno en un único sistema de gestión: militarización tanto de las fronteras «externas» como del «interior» de los territorios; gestión humanitaria de los excedentes; por un lado, represión/vigilancia/deportación³, por otro, acogida/incorporación *diferencial* humanitaria. El paso al *hotspot approach*, promovido oficialmente por la Unión Europea en mayo de 2015 para afrontar la crisis de los refugiados en Grecia, ha sancionado de hecho la *institucionalización* de esta nueva variante de la lógica de emergencia tradicional que se encuentra en la base del régimen europeo neoliberal de control de las migraciones. El mismo significado transmitido por la palabra *hotspot* nos muestra de qué manera pretende administrar la Unión Europea los movimientos migratorios en los próximos años, así como la estrecha complementariedad entre estos dos métodos:

The Oxford English Dictionary notes that during World War II the term takes on a military meaning, referring to an area of significant danger or violence. This connotation of hotspot appears first in 1941, when the word is used to refer to spaces of active engagement in the war [...]. Politically speaking, a hotspot is a space of conflict where the enemy will be confronted. The hotspot is a warzone. This background explains why hotspot is a common term used in the discipline of International Relations (IR) [...]. The IR literature uses the language of NATO, with its «security hotspots», «conflict hotspots», «terrorist hotspots» and «piracy hotspots» [...]. The hotspot also suggests a space in which intervention is thought as necessary (Neoclaus y Kastrinou, 2016: 4).

Así las cosas, el planteamiento de *hotspot* aplicado por la Unión Europea como base para la gestión humanitaria de la crisis de los refugiados no hace sino legitimar una lógica de guerra, de *police enforcement*, contra migrantes y huidos. La institucionalización de este planteamiento, aparte de funcionar como método disciplinador y de presión por parte de la Unión Europea sobre los países del sur de Europa (considerados de manera colonial inadecuados para una gestión eficaz de la crisis), ha institucionalizado lo que podemos definir como una *perversa democratización* del principio de *arbitrariedad soberana* en la gestión del fenómeno migratorio, ya que los *hotspots* dejan la decisión acerca del derecho de asilo casi totalmente en manos de las autoridades fronterizas: de las diversas policías, del personal de las asociaciones humanitarias acreditadas por los distintos gobiernos, pero sobre todo de los agentes de Frontex (Carpesi, 2015). El mismo principio de concesión de los «derechos de asilo» en virtud de una distinción humanitaria entre «zonas seguras» y «zonas no seguras» no hace sino contribuir a su uso político, parcial y contingente por parte (de los *diferentes* niveles) de las instituciones. Se trata de un nuevo dispositivo de gobierno basado no solo en el *abandono* de la elección del método a las contingencias del *arbitrio institucio-*

³ Véanse, por ejemplo, los acuerdos firmados en marzo de 2016 entre la Unión Europea y Turquía para crear campamentos de huidos en los cuales concentrar para luego reenviar a sus países de origen a los migrantes deportados/repatriados desde los principales puntos de tránsito de Europa (como las islas griegas y Lampedusa). Véase también la política europea de los «Migration Compact», que prevé la financiación para externalizar los campamentos de huidos en varios puntos clave fuera de Europa: en el norte de África, en África Subsahariana y también en Oriente Medio.

nal, sino sobre todo en el carácter *excluyente* del aparato humanitario completo (Tazzioli, 2016).

Está claro que el aumento de la *discrecionalidad* sobre los «derechos de paso» en la gestión de la «crisis humanitaria» aparece perfectamente en *línea* con los presupuestos *racistas* que están en la base del dispositivo europeo de control de las migraciones. Como ha puntualizado Didier Fassin, por ejemplo, la «discrecionalidad» de la «razón humanitaria» está sobre todo en su constitución como discurso a través de la sustitución de la política de los derechos y de la justicia por una ética de la *compasión* y del *sufrimiento* (Fassin, 2012). Cuesta poco entender que el despliegue contingente de esta ética de la compasión queda estrechamente vinculado con el eventual *racial profile* del huido-migrante *tipo-ideal*. Se trata de una ética claramente perversa no solo por su dependencia de eventualidades específicas, convertidas en espectáculo intencionadamente por los medios de comunicación y la política (baste con recordar la foto de Aylan, el niño sirio muerto en una playa turca), sino también porque la «razón humanitaria» incrementa la desigualdad y la vulnerabilidad entre los mismos migrantes. De este modo, también la «razón humanitaria», constituida a partir de un eje ambivalente entre *biopolítica* y *necropolítica*, acaba fortaleciendo la soberanía como dispositivo de gobierno de los cuerpos [Hansen y Stepputat (eds.), 2005]: por un lado, aquellos que son incluidos pero que se convierten en objetos *pasivos* y *sin voz* tanto de curación como de compasión; por otro, los que son excluidos o rechazados y que están inevitablemente destinados a engrosar ulteriormente los diversos «barcos de los locos», es decir, a volver a caer en una condición de humanidad negada, de *ilegalización* y *criminalización*, de no-ser o de muerte social (como diría Fanon).

En el discurso humanitario, el «refugiado» es construido como el efecto de una catástrofe natural, como producto de un proceso totalmente *externo* al sujeto (europeo) enunciante de este mismo discurso. Esta lógica de victimización subyacente en la razón humanitaria, aparte de silenciar las responsabilidades de los países europeos, con sus intervenciones militares, políticas y económicas en las «zonas de guerra», confirma al europeo en el papel de sujeto emancipador y de «conciencia moral» (en el sentido de que aún parece ser el único capaz de conceder o legitimar derechos), y al no/europeo, en la posición de *objeto* o *víctima*; como si se dijera que la vieja relación colonial se representa hoy en día en una forma que se puede definir como nuevo «imperialismo ético». Está claro que esta construcción discursiva específica del refugiado parece ser una simple variante interna del discurso humanitario occidental más amplio (promovido sobre todo por las principales ONG globales) sobre la lucha contra las llamadas «nuevas esclavitudes», contra el tráfico y la trata de migrantes y prostitutas, el trabajo infantil, etc. (O'Connell Davidson, 2015).

Pero quizás el aspecto más perverso del «dispositivo humanitario» se encuentre en uno de sus elementos más novedosos con respecto al pasado. Como ya se sabe, en los últimos años el sistema de acogida se ha ido configurando cada vez más como un negocio insertado en la misma lógica «extractiva» y «predatoria» del capital neoliberal: caracterizado por una creciente *externalización*, *privatización* y *mercantilización* de los servicios de atención y tutela, el aparato de gobierno humanitario puede ser considerado uno más entre los muchos métodos de

«acumulación por despojo» (Harvey, 2003). Por un lado, la gestión de los varios servicios para huidos y migrantes por parte de cooperativas, asociaciones y empresas del sector terciario se ha convertido en una importante máquina productiva de renta y ganancia; por otro, el aparato de gobierno humanitario, al favorecer la proliferación incesante de varios estatus de migrantes, aparece cada vez más *directamente* encaminado a la producción de mano de obra «servil» (mediante la obligación del pago de servicios de acogida, de pago de impuestos sanitarios, de la confiscación de bienes, de la retirada de beneficios sociales, de la concesión del derecho de asilo vinculado a un acceso a determinados tipos de trabajo, etc.) (Rigo, 2015). Debería quedar claro en este punto de qué manera la razón o la gestión humanitaria contribuyen *activamente a la reproducción* de la institución de la ciudadanía como un dispositivo racista de control y jerarquización de poblaciones y territorios.

Concluyendo, es importante señalar que el aspecto «necropolítico» de Europa y del capital global no afecta solamente a lugares y situaciones «excepcionales». En *Los condenados de la tierra* (1961: 86), Fanon definió el espacio social característico de las colonias en estos términos: en la colonia, a diferencia de la uniformidad/homogeneidad del espacio metropolitano, hay una «realidad pro-teiforme, desequilibrada, donde *coexisten* a la vez la esclavitud, la servidumbre, el trueque, la artesanía y las operaciones bursátiles». Hoy esta combinación de formas diferentes y jerarquizadas de trabajo, esta coexistencia de diferentes regímenes productivos, se ha extendido también dentro de los países capitalistas más avanzados. Por tanto, creo que hay que tomarse en serio *racismo* y *necropolítica* como dispositivos igualmente primarios y constitutivos no solo del actual capital neoliberal global, sino también de la condición poscolonial europea. Además, me parece un pasaje obligatorio para cada intento de recomposición política con miras a crear nuevas formas de subjetivación realmente transversales y colectivas.