



GOBERNAR LA CRISIS DE LOS REFUGIADOS

Soberanismo, neoliberalismo,
racismo y acogida en Europa

Miguel Mellino

traficantes de sueños
mapas

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

© 2019, Miguel Mellino
© 2021, de esta edición, Traficantes de Sueños



creative commons

Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 España
(CC BY-NC-ND 4.0)

Usted es libre de:

 * Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

-  * Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).
-  * No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
-  * Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:

- * Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- * Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.
- * Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:
 - Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
 - Los derechos morales del autor
 - Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.
- * Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

Edición original: *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*, Roma, DeriveApprodi, 2019.

Primera edición: Noviembre de 2021

Título: Gobernar la crisis de los refugiados. Soberanismo, nacionalismo, racismo y acogida en Europa.

Autora: Miguel Mellino

Traducción: Emilio Sader

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños

Edición:

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13. C. P. 28012. Madrid.

Tlf: 915320928

mail:editorial@traficantes.net

ISBN: 978-84-124538-1-2

Depósito Legal: M-32868-2021

Gobernar la crisis de los refugiados

Soberanismo, nacionalismo, racismo y
acogida en Europa

Miguel Mellino

Traducción:
Emilio Sader

traficantes de sueños
mapas

Índice

Introducción. El gobierno de la crisis bajo el <i>prisma</i> de la raza	11
Ingreso	11
Aperturas	19
Intervalo	25
Pasaje	28
Salida	36
1. Una geografía de la crisis	45
El fantasma en la máquina	51
Europa en la crisis y la (su) némesis soberanista	64
2. Una nueva «economía política moral» de gestión de las migraciones	79
La necropolítica como economía (bio)política occidental de gestión de lo viviente	81
Humanitarismo, securitarismo: gobierno de la crisis y producción de valor	85
Neoliberalismo y racismo: la crisis del antirracismo europeo	97
3. Teoría en blanco: la aporía de la tanatopolítica	121
Giorgio Agamben a contrapelo del marxismo «clásico»	124
Biopolítica en blanco: la textura eurocéntrica de <i>Homo sacer</i>	135
Giorgio Agamben a contrapelo de lo decolonial y lo poscolonial	142
Racismo en blanco: la negación de la raza en tiempos de la pos-Shoah	160

4. Necropolítica del neoliberalismo	173
La necropolítica como reverso de la concepción blanca de la soberanía	175
La necropolítica como dispositivo de valorización social	190
Defender la sociedad (contra una parte de la población)	196
Necropolítica y razón humanitaria	200
Intervalo	206
Las antinomias de la acogida, o el fin de la inocencia europea	211
Bibliografía	231

Introducción.

El gobierno de la crisis bajo el *prisma* de la raza

A lotta people won't get no supper tonight
A lotta people won't get no justice tonight
The battle is gettin' hotter
In this iration, Armagideon time

A lotta people runnin' and a'hidin' tonight
A lotta people won't get no justice tonight
Remember to kick it over
No one will guide you, Armagideon time

I (?) They both are comin' through
(A lotta people?)*

The Clash, *Armagideon Time*

Ingreso

El ascenso continuo en los últimos años del llamado «soberanismo» en el escenario político europeo nos muestra un hecho irrefutable, nos enfrentamos al

* Un montón de gente no conseguirá cenar esta noche / Un montón de gente no conseguirá justicia esta noche / La batalla se está caldeando / En esta creación, tiempo de Armagedón // Un montón de gente corre y se esconde esta noche / Un montón de gente no conseguirá justicia esta noche / Recuerda dar la vuelta a todo / Nadie te guiará, tiempo de Armagedón // Yo (?) ellos estamos entrando (demasiada gente?)

surgimiento de una *nueva* coyuntura política, tanto en el territorio de la Unión como en el resto de los países europeos. Con «soberanismo» nos referimos aquí solo a su versión de derecha, dado que su equivalente de izquierda, con la excepción parcial de Francia y Cataluña,¹ no representa (por el momento) en ninguna parte una alternativa popular o de gobierno en Europa. A diferencia de lo que sucede con el soberanismo *regresivo*, no hay en el continente, al menos por ahora, movimientos soberanistas *progresistas* que sean la expresión de una «estructura de sentimiento» de masas. En Europa, el «movimiento populista», en el sentido en que es invocado, por ejemplo, por Chantal Mouffe (2018) como «síntoma de la crisis», parece existir solo en la *derecha*.² En estas latitudes, a diferencia de lo que ocurre en América Latina y por razones que nuestro trabajo pretende indagar (véase cap. 1), el «populismo de izquierda» sigue apareciendo más como una simple *construcción* ideológico-intelectual (reactiva, más que

¹ Dada su historia, sería difícil en todo caso alinear la instancia «nacionalista» o «independentista» catalana a la de otros soberanismos europeos. Como es sabido, el independentismo catalán se funda en la demanda de autonomía de una entidad regional: históricamente se ha definido en oposición no tanto a la UE, y a su dimensión supranacional, como al Estado nación español. Más allá de sus contradicciones internas, por lo tanto, sería difícil considerarlo como un simple desarrollo de esta nueva coyuntura, si bien esta, obviamente, termina por imprimir sus dinámicas también a sus formaciones políticas de referencia. Un discurso similar, aunque desde un punto de vista diferente, puede hacerse en relación a Podemos: se trata de una formación autodefinida como «populista», pero que en cualquier caso no ingresaría, dado su programa político, en la categoría de «soberanismo». Al interior de esta formación, la idea de una «soberanía popular» no es traducida como sinónimo de nacionalismo o de autonomía del Estado nación como entidad política.

² «El «momento populista» es la expresión de una variedad de resistencias a las transformaciones políticas y económicas sufridas durante los años de hegemonía neoliberal. Estas transformaciones han conducido a una situación a la que podríamos denominar «posdemocracia», para indicar la erosión de los dos pilares del ideal democrático: la igualdad y la soberanía» (Mouffe, 2018: 27).

activa) antes que como el reflejo de una identidad popular históricamente *negada*. Más allá de las intenciones de una parte de la reflexión política de la izquierda europea, la *sbarratura*³ a la derecha del significante *pueblo-populista* en Europa, en los términos de Ernesto Laclau (2005), hoy se presenta como un límite *histórico-cultural* cada vez más infranqueable; cuyas raíces, sin embargo, nos parece que deben ser buscadas en la constitución histórica colonial e imperial (en la *colonialidad*) del Estado nación europeo.

La irrupción de formaciones soberanistas «regresivas» en el panorama político europeo, con sus instancias a favor de una renacionalización de la «soberanía territorial» como elemento principal de contraste con la dimensión supranacional de las instituciones de la UE, ha determinado lo que proponemos leer como una «crisis de hegemonía». La definitiva entrada en escena del soberanismo en Europa, impulsado también por el triunfo de Trump en Estados Unidos, es otro síntoma de lo que se puede llamar la «crisis de consenso de Maastricht-Schengen», es decir el agotamiento del modelo *ordoliberal* de *gobernanza* promovido por la UE durante los últimos veinticinco años y que ha sentado las bases de la actual constitución material del territorio europeo.

El comienzo de esta «crisis de hegemonía» se puede ubicar en 2008, la respuesta completamente «ortodoxa» de la UE a los efectos económicos del mayor crac financiero global de las últimas décadas ciertamente ha sacudido el equilibrio institucional en Europa. El

³ *Sbarratura* (barradura) se refiere aquí al célebre concepto lacaniano. Lacan creó tal concepto para definir la condición del sujeto moderno y de su subjetividad, a la que dio el siguiente símbolo: \$. La barradura significa entonces la división constitutivamente estructural del sujeto, es decir la existencia del sujeto del inconsciente como desdoblamiento de la conciencia. Cabe precisar que en el texto, cada vez que el concepto aparece en algunas de sus posibles designaciones, no hace sino remitir de algún modo a tal genealogía y significado.

endurecimiento de las políticas de austeridad, exacción fiscal y medidas deflacionarias, junto con la prolongación del estancamiento económico generalizado y el consiguiente aumento de la conflictividad social han provocado no pocas tensiones entre algunas facciones de las clases capitalistas nacionales de diversos países (los menos ligados al capital financiero) y los aparatos de poder europeos. El golpe de gracia definitivo al «consenso de Schengen» ha sido dado en cambio por la llamada «crisis de los refugiados» de 2015, es decir, por formidables movimientos de resistencia y subjetivación de migrantes capaces de hacer saltar literalmente la *gestión* europea de las fronteras de los últimos veinte años. Crisis económica por un lado y crisis del régimen migratorio por el otro han marcado el fin del consenso alrededor del modelo «neo-ordo-liberal»⁴

⁴ El ordoliberalismo es una corriente de pensamiento económico e institucional nacida en Alemania entre 1940 y 1950 alrededor de las ideas de la denominada «Escuela de Friburgo». Entra los principales exponentes de esta corriente están Walter Eucken (1891-1950), fundador de la revista *Ordo* (Orden, de ella el nombre de ordoliberalismo), Ludwig Ehrhard (1897-1977), Franz Böhm (1895-1977), Alfred Müller-Armack (1901-1978) y sobre todo Wilhelm Röpke (1899-1966). Las concepciones de estos economistas «ordoliberales» definirán la base jurídico institucional de la Constitución de la República Federal Alemana entre 1945 y 1947. Sus ideas sobre la relación entre gobierno, sociedad y economía estarán luego también en la base de la constitución jurídico-material de la Unión Europea, dando vida de este modo a la variante europea del neoliberalismo. Existe una amplia bibliografía crítica sobre esta corriente de pensamiento. Muy sintéticamente, se puede decir que en la base de la concepción ordoliberal está la idea de que el *laissez faire* y el libre mercado (liberalismo clásico) no producen por sí solos ni la equidad social ni un acceso igualitario por parte de todos los ciudadanos a los recursos económicos. De un modo diferente del liberalismo clásico, los ordoliberales confían a la continua y contingente intervención del Estado la creación del conjunto de condiciones necesarias para mantener la competencia generalizada como principio del desarrollo económico y social capitalista. El ordoliberalismo asigna por lo tanto al Estado el rol activo de árbitro y regulador de los procesos socioeconómicos, esto es, la tarea de garantizar un cierto «orden social liberal» de la sociedad y de la economía. De aquí la promoción de esta doctrina como «economía social de mercado». Para un análisis

de *gobernanza* europea, al menos en la forma en que ha funcionado durante las últimas dos décadas. Sin embargo, no es casual, como intentaremos mostrar en el curso de nuestro trabajo, que el surgimiento definitivo del «soberanismo» como alternativa política en Europa se haya producido tras la «crisis de los refugiados».

A partir de 2015, cada vez más, el «ordoliberalismo» y el «soberanismo» se están proponiendo —y disputando el espacio político institucional europeo— como dos proyectos diferentes para «gobernar la crisis». Sin embargo, más allá de sus reales e importantes diferencias, y sin subestimar la importancia de la actual puesta en discusión «simbólica» de algunos dogmas neoliberales hasta ahora casi «naturalizados», es difícil considerar, al menos en Europa, y por lo tanto de modo diferente respecto de otras latitudes, estos dos proyectos como *extraños* el uno del otro. A pesar de las retóricas diversas, caracterizadas respectivamente por dos tipos diferentes de «autoritarismo», uno económico-fiscal, otro xenófobo-reaccionario, «ordoliberalismo» y «soberanismo» poseen un notable «parecido familiar». Visto desde la perspectiva aquí adoptada, lo que los une, y de alguna manera los enlaza a un destino más o menos similar, es mucho más significativo que cualquier presunta «distinción». Si se acepta nuestra mirada, tenemos aquí un hecho político para nada irrelevante a la hora de *articular* una alternativa o un contrapoder en el *interior* de la coyuntura actual.

Precisamente a este asunto dedicamos los dos primeros capítulos. El punto de partida aquí es la identificación de una singular «geografía de la crisis» europea. Su presupuesto es que una geografía semejante —para nada presente en los imaginarios dominantes de la crisis— muestra *algo* sobre Europa que sigue escapándose

del ordoliberalismo, véanse Villari, 1968; Foucault, 2004; Dardot, Laval, 2009, 2016; Lazzarato, 2013.

en los debates políticos actuales. Para captar el sentido *tácito* de esta geografía de una manera más integral, proponemos, inspirándonos en el trabajo de G. Didi-Huberman, mostrarla a través de *imágenes*. La asimilación de esta singular «constelación geográfica» como operador *simbólico* de la crisis nos parece un primer paso necesario para derrotar «la amnesia como método de Europa», para decirlo con las palabras de Aimé Césaire en su famoso *Discurso sobre el colonialismo* (1955). Solo reposicionando a Europa *dentro* de su historia, intentando salir de la condición subjetiva contemporánea dominante de un «eterno presente», resulta fácil *ver* esa trama perversa sugerida por nosotros entre «ordo-neoliberalismo» y «soberanismo».

Que quede claro, no intentamos poner en discusión la existencia de una cierta disputa entre estas dos formaciones ideológicas. Se trata, lo sabemos, de dos «soluciones políticas» diferentes a la crisis, de dos proyectos diferentes de reestructuración del actual orden capitalista europeo. Ni siquiera queremos aquí minimizar la gravedad de la situación, los riesgos latentes del «momento soberanista» actual. Sin embargo, nos parece importante «desenredar» o «descomponer» el soberanismo dentro de las dinámicas sociales que lo han generado como *formación ideológica*. De lo contrario, parafraseando a Marx y a Foucault, corremos el riesgo de *alienarlo* de su proceso de producción *real y concreto*; convirtiendo al soberanismo en un cuerpo *extraño* al campo de las fuerzas sociales y materiales se termina no solo por *fetichizar* (*naturalizar* y, por lo tanto, producir como *intrascendente*) el orden político dentro del cual ha crecido (el consenso de Maastricht-Schengen), sino también por quedar *atrapados* dentro de la lógica binaria del orden dominante del discurso. En cambio, se trata de buscar, habitar y producir un «tercer espacio» dentro del surco *abierto* por la «crisis de hegemonía» y por las luchas que la hacen visible.

En un examen más atento, no es difícil ver en estas dos formaciones ideológicas una especie de *lalangue* común de pertenencia (en el sentido lacaniano del término),⁵ ordoliberalismo y soberanismo comparten una singular *voluntad de goce* (si bien realizable según diferentes lógicas), ya sea de reactivación del modo de acumulación neoliberal, competitivo, propietario y securitario, ya sea de un mayor endurecimiento de los dispositivos racistas y coercitivos tanto sobre los migrantes como sobre las poblaciones «poscoloniales» del continente. Se podría argumentar que no representan más que dos pulsiones *ulteriores* de ese «realismo capitalista» que Mark Fisher ve en el centro de la condición ontológica contemporánea (Fisher, 2009).⁶ En ambos casos, entonces,

⁵ En los años setenta Lacan elabora este neologismo para llamar la atención acerca de la existencia de una lengua en los sujetos que no tiene como tarea la comunicación, sino el «goce». La *lalangue* es una expresión del inconsciente que no solo *precede* al lenguaje, sino que lo atraviesa y lo plasma. Si enfatizamos el uso de un término psicoanalítico para la comprensión de estos fenómenos es también para evidenciar dos cosas: a) que la existencia de estas dos formas de «interpelación» política está también movida por «dispositivos subjetivos» colectivos profundos y transversales, y por lo tanto no reducibles tan solo a una vacía y superficial lógica económica o retórica política; b) esto significa que estas «subjetividades», en cuanto que socialmente construidas, deben ser vistas *también* como el producto de un «complejo pulsional» que atraviesa una parte de las poblaciones europeas, pero sobre todo deben ser consideradas precisamente como «subjetivas», es decir «deseadas» por sujetos que en ellas se reconocen. Movilizan «pasiones» y solicitan una implicación «afectiva». Deberían ser vistas, por lo tanto, literalmente como «estructuras de sentimiento», para usar la conocida definición de cultura sugerida por Raymond Williams. No son por lo tanto el producto de un engaño o de una manipulación diabólica, por así decirlo, de sujetos «inocentes». Puede ser útil recordar al respecto una de las preguntas más importantes colocadas por la *Psicología de masas del fascismo* (1933), el clásico estudio de Wilhelm Reich: «¿Por qué las masas han podido desear y no solo sufrir el fascismo?». Es de aquí de donde puede partir, como sugiere nuestro trabajo, la contribución del psicoanálisis a la construcción de un antirracismo no solo más radical, sino además teórica y políticamente más eficaz.

⁶ Mark Fisher denominó «realismo capitalista» al proceso a través del cual la lógica capitalista se ha vuelto la única racionalidad posible

la reconfiguración de un nuevo dispositivo hegemónico de gobierno consiste más que nada en un «nuevo pacto de ciudadanía» con las «clases productivas» y con las «clases populares» autóctonas (blancas), este nuevo pacto aparece fundado sobre la oferta de un control decididamente más represivo de la población (y sobre todo de la potencial fuerza de trabajo) no europea.⁷

La distribución social del «consenso» y de la «coerción», por lo tanto, es ofrecida aquí a las poblaciones europeas, aunque de diferentes maneras, de acuerdo con una larga, persistente y espectral línea de color, tanto real como *imaginaria*. Se trata de dos diferentes soluciones racistas de la crisis que sacan su fuerza política y cultural «interpelante» tanto de la larga historia colonial y poscolonial europea —es decir, de la histórica trama entre capitalismo y colonialismo— como de la más reciente constitución material racista de la propia Europa de Maastricht. También está claro que esta recreación, por una y otra parte, de un nuevo «contrato racial» de ciudadanía, para retomar la expresión de Charles Mills (1986), contiene, como siempre en el pasado, nuevas formas de chantaje, coerción y disciplinamiento incluso para buena parte de las clases «autéctonas» más desposeídas.

Si se acepta el presupuesto psicoanalítico freudiano lacaniano de que la «pulsión de muerte» y el «plus de goce», como la «falta de ser», son elementos constitutivos de la condición subjetiva moderna, puede resultar

de toda nuestra existencia social, es decir, el devenir del modo de producción capitalista en una suerte de realidad *ontológica y natural* de la condición contemporánea.

⁷ Macron es quizás el síntoma más evidente de esta matriz común de neoliberalismo y soberanismo. Tras haberse presentado a la segunda vuelta electoral en las últimas elecciones como un baluarte contra la amenaza racista y populista, no ha vacilado durante la crisis de los llamados «chalecos amarillos» en ofrecer, con tonos incluso islamófobos, una nueva «vuelta de tuerca» represiva sobre la inmigración como principal intento de mediación con las cuestiones políticas presentadas por aquel movimiento.

productivo, para una mejor y más global comprensión de nuestro discurso, retomar en este punto la proposición de Jacques-Alain Miller, según la cual «el racismo deriva también del odio (o intolerancia) al goce del otro» (J. A. Miller, 2011: 52-55). Un odio e intolerancia que, en el caso de Europa, agrega Miller, puede asumir connotaciones de violencia real dado el lugar que ocupan hoy las poblaciones migrantes y poscoloniales en el *Simbólico* europeo, el lugar *de la extimidad* (lo externo-íntimo), es decir, de la alteridad constitutiva de la propia identidad/identificación cultural (alteridad devenida parte de la intimidad).⁸ El odio al goce del otro está aquí para significar odio por el modo en que el otro vive, se viste, come, trabaja, disfruta, desea, etc. Pero es, sobre todo, un odio contra su *presunto* «bienestar», más literalmente, del hecho de que el otro pueda «gozar más que yo». Es importante recordar aquí que, para Miller, este odio al goce del otro (migrante-poscolonial) debería ser pensado como otra expresión tanto del tradicional resentimiento del pequeño burgués como de la pulsión patriarcal del odio por el goce femenino (Cfr. con Aramini, 2017). La partida se está jugando también sobre esta dimensión «afectiva» y «pulsional».

Aperturas

Dadas estas premisas, y sin negar la existencia de una *verdadera* disputa hegemónica por la estabilización de la

⁸ «Debe admitirse también que esto se encarnó en la fachada —por otra parte, en general humanitaria— del colonialismo, del imperialismo moderno. En esa época no se decía: cada uno en su casa. Por el contrario, se iba a ver de cerca para imponer el orden y la civilización. Resulta divertido constatar que en nuestra época vivimos el retorno al interior de todo esto, el retorno de *extimidad* de este proceso. Y resulta tanto más hilarante cuanto que son los mismos que querían afrancesar pueblos enteros, los que hoy no soportan a los descendientes de esos pueblos en el metro, en sus trabajos y junto a sus casas». (Miller, 2011: 50).

crisis, nos parece difícil, además de políticamente poco eficaz, considerar el surgimiento de este «soberanismo» en Europa como algo *externo* al orden del discurso «neo-ordo-liberal» europeo. Desde nuestro punto de vista, el soberanismo europeo, aunque aparezca inscrito en un nuevo ciclo político «reaccionario» más global,⁹ y dada la configuración material específica asumida por el modelo productivo del continente, sería comprendido mejor como una especie de *némesis* del consenso «neo-ordo-liberal» de Maastricht-Schengen. No es difícil concebirlo como un efecto de retroalimentación (negativo y perverso) de la *gobernanza* europea de las últimas dos décadas. Por un lado, como un *contraefecto* del vértigo, de la inestabilidad, de la precarización, del desclasamiento, del sentido de vulnerabilidad y del racismo infligido a todos los niveles en el tejido social por el largo proceso de neoliberalización; por otro lado, el soberanismo aparece como el síntoma de una voluntad de reestructuración *interna* del propio modo de regulación neoliberal, es decir, de un movimiento subterráneo de las fuerzas sociales e institucionales que, como consecuencia de la descomposición del consenso de Maastricht-Schengen, se estaba desarrollando más allá de la especificidad de las diferentes formaciones políticas. Además, no puede sorprender que un orden basado en un desarrollo ilimitado de la desigualdad, en un exasperado individualismo propietario, en la competencia generalizada y el racismo como condiciones estructurales de la productividad termine por exacerbar los afectos más negativos, las *pulsiones* más narcisistas y brutales. Lo que queremos decir es que tanto el soberanismo como el aparato ordoliberal europeo están buscando controlar esos movimientos a partir de sus específicas visiones del mundo, de resolver a través de una nueva forma política —una nueva articulación hegemónica— la actual «crisis

⁹ Alberto De Nicola, www.dinamopress.it/news/litalia-nel-ciclo-politico-reazionario.

de sobreacumulación» (Baran, Sweezy, 1966; *cfr.* Harvey, 2010). Adoptar este punto de vista significa volver a colocar la coyuntura actual en el umbral de la indeterminación, es decir, abrirla a otras posibles «soluciones políticas».

Sabemos que las formaciones soberanistas europeas han crecido en el contexto de procesos decididamente más «epocales». En primer lugar, la implosión del modelo neoliberal de acumulación global, es decir, la crisis del orden global surgida del llamado «consenso de Washington» de principios de los años noventa; en segundo lugar, la crisis *definitiva* a nivel mundial (inducida por la afirmación de los movimientos feministas, por las luchas de los migrantes y por las diversas formas de subjetivación de las poblaciones poscoloniales) de un orden *simbólico* basado en la autoridad social del patriarcado, la heteronormatividad y el dominio *moral* de cierto imaginario global —*blanco, cristiano* y de *clase media*— de sujeto y de familia (la sociedad del *nombre del padre*, para decirlo también con Lacan). El «soberanismo», desde este punto de vista, se sitúa *culturalmente* bajo la huella de sus antecedentes políticos más inmediatos, el thatcherismo y el reaganismo, por supuesto, pero de alguna manera *también* el ordoliberalismo original (*cfr.* Villari, 1980: 136-137; Dardot, Laval, 2012: 342-365). Su proyecto de restauración está mostrando toda su fuerza interpelante, una vez más, consiguiendo saldar de manera eficaz las ya tradicionales concepciones económicas en la base del extremismo neoliberal, con renovados llamamientos a una primacía necesaria de la nación, de la familia, de la identidad, de la autoridad, del deber y de la seguridad en la constitución de las formaciones sociales.

Sin embargo, en el caso del soberanismo europeo, como se verá en el primer capítulo, nos parece más oportuno *mantener* el examen del fenómeno bajo una dimensión estrictamente continental. Según su narración,

la *sutura* soberanista se propone como una voluntad de restauración de un *orden* económico, patriarcal y racial *perdido*, como la posibilidad de una reconstitución del lazo social comunitario *nacional* tradicional erosionado por la inestabilidad y el vértigo financiero global inculcado en las sociedades europeas por el llamado *establishment* político nacional, pero sobre todo por aquel perteneciente a las instituciones de la UE. El intento de estos movimientos de constituir, parafraseando una expresión bien conocida de Wilhelm Reich (1978), una especie de «internacional racista» pasa principalmente a través de estos ejes. El soberanismo *traduce* los efectos perversos del capitalismo financiero global sobre el tejido social a partir de una ecuación política conocida, globalización —flujos migratorios incontrolados, criminalidad— pérdida de puestos de trabajo para los autóctonos. Pero si son comparados con el soberanismo ciertamente contradictorio de Trump, los soberanismos europeos parecen más bien «pseudosoberanismos», en el sentido de que su énfasis en la soberanía nacional, debido tanto a las relaciones de fuerza reales con la UE como a la propia configuración material del modelo de producción europeo *orientado a la exportación*, remite casi exclusivamente a una gestión racista y securitaria del gobierno de las migraciones.

Por el momento, vale la pena recordar, está completamente *fuera* de la agenda política una solución *proteccionista* a la crisis. Como lo sugiere nuestro trabajo, el soberanismo europeo termina resolviéndose casi exclusivamente en la propuesta de un gobierno racista de la crisis como articulación primaria para un relanzamiento de las estructuras de producción nacionales —en clave identitaria, propietaria, securitaria y competitiva, interna y global— dentro del propio modo de regulación neoliberal. El resultado del reciente conflicto entre el gobierno italiano y la Comisión Europea sobre la maniobra económica no hace más que confirmarlo.

Quizás precisamente aquí podríamos comenzar a identificar el punto débil de los soberanismos europeos, su camino parece estar vedado tanto por sus límites de *clase* como por la oposición de la UE y del gran capital europeo (financiero, industrial, mediático, etc.). Y aunque la coyuntura actual parece indicar lo contrario, el racismo y el endurecimiento de los discursos antiinmigración, sin llevar a cabo ninguna reforma social real, pero sobre todo sin imprimir cambio alguno a la situación de persistente estancamiento económico, podrían resultar insuficientes a largo plazo como instrumento de consenso. Ni que decir tiene que esta presunta debilidad no se traducirá *automáticamente* en el surgimiento de una opción alternativa o progresista.

Si permanecemos concentrados en la perspectiva elegida por nuestro trabajo, es decir, bajo el prisma de la raza, del racismo y de las migraciones como eje de un nuevo dispositivo securitario de control social, ciertamente se vuelve más difícil arrojar estos soberanismos a un espacio *externo-otro* del orden del discurso europeo. La enunciación política soberanista puede interpretarse como una especie de radicalización de algunas tendencias ya registradas en el racismo institucional y estructural promovido por el régimen migratorio europeo como una de las condiciones principales de lo que llamaremos, a partir del trabajo de Michel Foucault, el dispositivo «neo-ordo-liberal» de «producción de territorios y poblaciones» (cfr. Foucault, 1997).

Como mostraremos en el primer capítulo, y cómo se desprende claramente de lo que ha estado sucediendo en los últimos meses, no existe ninguna ruptura *significativa* entre la UE y el soberanismo acerca de la gestión de las migraciones y las fronteras en el periodo de la *poscrisis*. Una vez más, el último episodio de esta cuasi convergencia es la *no oposición* de la UE al decreto de seguridad-migración del gobierno italiano, así como los numerosos entendimientos (por ahora solo *informales*)

acerca de la futura gestión de las fronteras y de las migraciones internacionales entre el gobierno europeo y las reivindicaciones soberanistas.

Es precisamente en virtud de este razonamiento que el «neo-ordo-liberalismo» y el «soberanismo», en su actual disputa hegemónica por el espacio institucional europeo, se nos presentan, más que como dos alternativas reales de «gobierno de la crisis», como una única *hidra* de dos cabezas. Desde nuestro posicionamiento específico, lo que muestra la actual coyuntura política y su «crisis de hegemonía» es algo más profundo y transversal a las diferentes versiones de estas dos formaciones políticas, es decir, la extroyección de una pulsión *racial* que hunde sus raíces en la relación histórica entre Europa y sus otros «coloniales». Precisamente por esta razón nos parece políticamente insuficiente concentrar el fuego político sobre el soberanismo sin poner en discusión la «colonialidad» de la propia constitución de la UE como proyecto político y económico, o mejor, sin colocar de vuelta bajo la mirada crítica lo que nos gustaría llamar, bajo la huella de todo lo escrito por Nicholas De Genova, «la cuestión europea» (De Genova, 2014). Se trata de una operación necesaria, no solo para cualquier debate sobre el futuro de Europa, sino también para comenzar a derribar el binarismo del orden discursivo dominante: la agresividad y la virulencia racista del soberanismo no deben ocultar la «barbarie» previamente desplegada por la UE y mucho menos las modalidades plenamente racistas del gobierno europeo de la llamada «crisis de los refugiados». Además, parece difícil que se pueda volver atrás, la crisis del neoliberalismo está anunciando un futuro en el que las fronteras entre estas dos diferentes soluciones a la crisis aparecerán cada vez más *borrosas*. Y esto especialmente en lo que respecta tanto al papel del racismo en la gestión de los territorios y las poblaciones europeas como al propio gobierno de las migraciones. Por lo tanto, es necesario pensar *dentro* de esta coyuntura.



1/ De la película *Children of men* [*Hijos de los hombres*], Alfonso Cuarón, 2006.

Intervalo

Gran Bretaña, 2027. Desde hace dieciocho años, la humanidad se ha visto afectada por una epidemia de infertilidad global. La vida ya no nace en el planeta Tierra. Como si se dijera que la humanidad ha perdido su esencia. A través de los medios de comunicación, nos enteramos que el mundo está sumido en el caos y las guerras prácticamente en todas partes. Gran Bretaña es uno de los pocos países que posee un gobierno en funcionamiento, pero está asediada por solicitantes de asilo que huyen de las guerras y otras catástrofes. Londres parece ser una ciudad distópica y militarizada. El ejército y otras fuerzas del orden están dedicados solo a perseguir, reprimir, arrestar y deportar a prófugos y activistas por los derechos de los migrantes. Vemos centros de detención de migrantes dispersos por toda la ciudad, junto a los cafés, las tiendas y otros lugares típicos de la vida cotidiana de una metrópoli europea. Mientras tanto, una mujer negra ha quedado embarazada. Dos activistas deben llevarla sana y salva a un supuesto grupo de

científicos que están intentando curar la infertilidad. Su programa se llama «Proyecto Humano». Curiosamente, su sede se halla en el archipiélago de las Azores, es decir, *fuera de las fronteras* de Europa. La mujer logra escapar de Europa a bordo del barco *Tomorrow* y por lo tanto se dirige a su destino. En medio de un paisaje sombrío, gris y brumoso alcanza el barco en un *pequeño bote*.

Es casi trivial decir que esta película de Cuarón, más allá del juicio que se pueda tener sobre ella, parece haber capturado en *imágenes* buena parte de las *pulsiones* que hoy se manifiestan más abiertamente en la Europa de la crisis de los refugiados. La película se realizó en 2006, ocho años antes de la crisis siria. Precisamente por su capacidad de *evocación-anticipación*, en términos distópicos, de la condición contemporánea ha sido objeto de numerosos análisis. En *Realismo capitalista*, Mark Fisher afirma que la película «refleja con precisión la atmósfera del capitalismo tardío» (Fisher, 2009: 25). En otro análisis, Slavoj Žižek nos ofrece una interpretación similar, su fuerza radicaría en mostrar de manera refinada el doble nivel de opresión en la condición capitalista contemporánea. Si nos fijamos directamente en las razones de la opresión, afirma Žižek, «no se alcanza a ver nada», su verdad siempre funciona en *segundo plano* y para ser captada se requiere, como en la vida cotidiana, una observación «más oblicua». Es curioso, o tal vez no, que críticos de la sensibilidad como Fisher y Žižek no distingan al racismo como un elemento constitutivo tanto de la trama de la película como del «capitalismo tardío». Es en este sentido que queremos *superponerlo* aquí en nuestra introducción. *Children of men* parece evocar a la perfección la idea de Fanon de que «el racismo altera y desfigura el rostro de la cultura que lo practica» (Fanon, 1956: 50). El racismo está en la base de la *deshumanización* progresiva de la civilización occidental. En la película, la epidemia de infertilidad que afecta a la humanidad parece definir *metonímicamente* una condición ontológica

(la contemporánea) en la que los *otros* se han vuelto un peligro y una amenaza. Sin intersubjetividad no existe sociedad, nos condenamos a la autodestrucción y a la extinción. Puede ser interesante destacar, también en función de nuestro trabajo, que la película sitúa la posibilidad del renacimiento de la humanidad en las Azores, es decir, como destino de un viaje en dirección *opuesta* a Europa. También en este punto Fanon no puede dejar de resonar: «Compañeros, el juego europeo ha terminado definitivamente, hay que encontrar otra cosa. Podemos hacer cualquier cosa ahora a condición de no imitar a Europa, a condición de no dejarnos obsesionar por el deseo de alcanzar a Europa» (Fanon, 1961: 228 [ed. cast: 288]). Retomar la cuestión de la humanidad, para expresarlo nuevamente en términos de Fanon, significa «multiplicar las conexiones, diversificar las redes y rehumanizar los mensajes» (Ibíd.: 229 [ed. cast: 290]). El nacimiento de otra Europa depende también de estas nuevas *conexiones* (transnacionales).



2/ De la película *Children of men* [*Hijos de los hombres*], Alfonso Cuarón, 2006.

Pasaje

Nuestras consideraciones preliminares sobre la crisis de Europa, más allá de los conceptos expresados, no están impulsadas por una voluntad puramente escolástica de reafirmación del léxico o del archivo gramsciano, sino que pretenden colocarse en la huella de uno de los textos más evocadores producidos por lo estudios culturales británicos, *Policing the crisis. Mugging, the State, and Law and Order* [Vigilar la crisis. Los Atracos, el Estado, la ley y el orden] (1978). La apuesta de colocar directamente al trasluz de la actual coyuntura europea un texto como *Policing the crisis*, sugerida también por el título de nuestro trabajo, no tiene la intención de establecer entre ambos momentos históricos analogías meramente formales o conexiones solo de tipo «metafórico», sino que obedece a un criterio muy específico, proponer una lectura de nuestro presente a partir de un corte «histórico-genealógico» completamente singular. Es sobre este punto que intentamos realizar nuestra contribución al debate actual sobre la «crisis de Europa». Como se verá sobre todo en la primera mitad del libro, nuestro objetivo es presentar una especie de «genealogía del presente», tomando como punto de partida la gestión de la llamada «crisis de los refugiados» y sus efectos, en busca de contribuir a una renovación de la práctica teórica y política antirracista, más precisamente en lo que se refiere a una comprensión más eficaz del papel de la raza y del racismo en la constitución material europea de las últimas décadas. Creemos que es un paso necesario, dado el recrudecimiento de la violencia racista en todo el continente y la continua *politización* del racismo promovida por las diversas derechas continentales. Precisamente en esta clave genealógica, *Policing the crisis* se vuelve para nosotros un texto importante *también* para reflexionar acerca de nuestra contemporaneidad.¹⁰

¹⁰ Es interesante apuntar que también Asad Haider en su *Mistaken identity. Race and class in the age of Trump* (2018) [ed. cast.: *Identidades*

Leído desde el presente, se puede decir que el texto colectivo del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham no solo asumió como punto de partida, por primera vez en Europa, toda una serie de preguntas que llegarán a estar cada vez más presentes en la agenda en los próximos años—en particular el entrelazamiento cada vez más explosivo entre securitarismo, migraciones, raza y racismo como respuesta gubernamental a los conflictos sociales en una sociedad cada vez más multicultural—, sino que acabó por mostrar de un modo ciertamente temprano, y a través de un sugerente análisis de los procesos de significación mediáticos y culturales, que el surgimiento del neoliberalismo/thatcherismo como una «nueva razón del mundo» (Dardot y Laval, 2009) aparecía intrínsecamente conectado, en primer lugar, a un giro autoritario y represivo del Estado de posguerra, a algo que más tarde Stuart Hall llamaría «populismo autoritario» (Hall, 1988), pero también, y sobre todo, a un reordenamiento poscolonial de las jerarquías raciales de la sociedad. *Policing the crisis* muestra con extrema eficacia que, en un contexto histórico marcado por el declive nacional y el estancamiento económico, «gobernar la crisis» será cada vez más, a través de la construcción criminalizadora de las «poblaciones negras» como elementos *ajenos* a la homogeneidad cultural y el orden social, «gobernar las migraciones». Para Hall y sus colegas, se trataba de un proceso que a pesar de sus obvias novedades tenía raíces no solo en la historia colonial británica/europea, sino sobre todo en los movimientos migratorios masivos posteriores a

mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco, trad. por Sergio Ojeda Rodríguez, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020] ofrece una visión en cierto modo «genealógica» de *Policing the crisis*, aunque con un acento diferente al nuestro (véase en particular el capítulo 5: «Law and order»). Esta diversidad se debe principalmente a las diferencias entre Estados Unidos y Europa con respecto de las «políticas de la identidad» como práctica teórica y política de lucha.

la Segunda Guerra Mundial hacia Gran Bretaña. Nos parece importante subrayar este aspecto dado que, en buena medida, las genealogías y las críticas más radicales del neoliberalismo, y ahora también del soberanismo, casi nunca se han detenido en las relaciones *histórico-estructurales* entre el capitalismo, la biopolítica y el racismo en el desarrollo de la modernidad occidental. Como argumentaremos en los capítulos 2 y 3, se trata de una ausencia algo «paradójica», como mínimo, dado el tipo de coyuntura política en la que estamos inmersos.

Policing the crisis buscaba, en cambio, pensar el pasaje de la sociedad de posguerra del «Estado de bienestar» a lo que llama una «sociedad de ley y orden» —a raíz de lo sucedido en Estados Unidos tras la elección de Nixon en 1972— como un dispositivo ideado por las clases dominantes británicas para «gobernar la crisis» desencadenada en el tejido social tanto por el estancamiento económico de principios de los años setenta como por la extendida conflictividad social, (contra) cultural y especialmente *racial* de esos mismos años. Hall y sus colegas veían, por lo tanto, el surgimiento de la primera «sociedad de ley y orden» en Gran Bretaña como una respuesta política particular a una «crisis de hegemonía» del modo de acumulación de posguerra. Una respuesta que, aplicando la metodología analítica del Gramsci de las *Notas sobre la política de Maquiavelo* (Cuaderno 13), consideraban no tanto inscrita en las «condiciones estructurales» de la crisis como políticamente «articulada» por las derechas conservadoras a través de una «guerra de posiciones» por vía de los medios de comunicación y otros aparatos ideológicos del Estado, pero estratégicamente proyectada en cada esfera de la vida social. Por lo tanto, la «sociedad de ley y orden» era ofrecida no como una solución política vacía, sino como una *sutura* «antropológica» específica —patriarcal, colonial, racial, securitaria, individualista,

propietaria, etc.— para *reensamblar* las líneas de falla abiertas en las subjetividades de las *clases medias blancas* tradicionales (reales e imaginarias) a partir de la conflictividad social generalizada del pos 68.

Policing the crisis se propone como un largo excursus acerca de todos los momentos, conflictos y movimientos que han preparado desde abajo —a nivel cultural, se podría decir— el giro neoliberal y autoritario del Estado y del capitalismo británico que se completará con el thatcherismo en 1978. Según Hall y sus colegas, de acuerdo con lo que David Harvey argumentará varios años después en su *Breve historia del neoliberalismo* (2005), la que será la primera «sociedad de ley y orden» neoliberal de Europa debería ser pensada como el producto de la voluntad de las clases dominantes británicas de reconquistar en la sociedad y en el Estado una autoridad *moral* y un poder de *clase* que habían sido desafiados en años anteriores por las luchas obreras, las comunidades negras, las mujeres, los diversos movimientos sociales y las contraculturas juveniles. Se trataba de un dispositivo de mando producido por la lenta sedimentación subjetiva de un nuevo proyecto político, económico y cultural de reorganización de la sociedad. Un proyecto basado, sin embargo, en la conciencia de que, como afirman los autores, «el disciplinamiento de la población no podía ya realizarse *principalmente* a través de la búsqueda y la negociación del consenso», sino recurriendo de un modo más riguroso (aunque selectivo) a métodos coercitivos (Hall et al., 1978: 284, cursivas mías). El nacimiento de una nueva formación social capitalista basada en la *desarticulación* del pacto fordista de posguerra entre el Estado, el capital y el trabajo habría asentado sus bases estructurales de producción y reproducción tanto en la utilización de una mayor coerción legal (en la eliminación de buena parte de las garantías jurídicas con respecto a los derechos de los trabajadores y las libertades civiles) como en el ejercicio de la represión física (en el

aumento de la vigilancia policial de los territorios y de las «clases peligrosas»).

Sin embargo, la novedad de esta nueva articulación política hegemónica residía en el hecho de que colocaba la «raza» y las «migraciones» en el centro de su capacidad de «interpelación», ya fuera a través de su construcción como nuevos tipos de «pánico moral», ya fuera como demarcadores de pertenencia y de polarización social. Por primera vez en un país europeo, después de la derrota del fascismo nazi, la *sutura* racista se proponía explícitamente no solo como una forma de «gobernar la crisis» y, por lo tanto, como un dispositivo central para la creación/separación de la comunidad nacional, sino como una política de Estado. El imperio y el colonialismo «contraatacaban», retomando el título de otra de las obras más conocidas del CCCS (*The Empire strikes back* [El Imperio contraataca], 1982), pero ahora, a diferencia del pasado, los efectos de estos fenómenos resurgían violentamente en el «vientre de la bestia».

Por lo tanto, gracias a su *textura* específica —forjada en el intento de realizar un estudio «microfísico» sobre cómo un determinado ejercicio de poder se convierte en una práctica de gobierno—, *Policing the crisis* puede hoy ser leído como lo que podríamos llamar, en un sentido benjaminiano, una especie de «prehistoria del neoliberalismo europeo». He aquí uno de los aspectos de mayor importancia para nosotros, el esfuerzo en poner de relieve el lento y conflictivo proceso de *ensamblaje* de un modo de regulación que pronto se convertiría en una racionalidad de gobierno de alcance global. Su análisis muy cercano del modo en que la política, los medios, los intelectuales, las clases dirigentes y los diferentes aparatos del Estado han sentado los cimientos de la «sociedad de ley y orden» cotidianamente a través de una multiplicidad de ordenanzas, disposiciones, discursos y codificaciones mediáticas singulares entre 1967 y 1978 pueden considerarse hoy como otra

contribución importante al estudio de lo que Michel Foucault comenzaba a definir precisamente en aquellos años como el largo proceso de *gubernamentalización* del Estado (*cfr.* Foucault, 2004). Proyectar a contraluz de los estudios foucaultianos sobre esta temática el *topos* abierto por este texto puede resultar un ejercicio de comparación altamente productivo. Es una de las trazas que hemos seguido en el intento de repensar la raza y el racismo como fracturas cada vez más en el corazón de la ontología productiva del capitalismo neoliberal (véase especialmente el capítulo 4). Hemos buscado realizar aquí una contribución adicional al reconocimiento del carácter productivo y biopolítico del racismo (aunque, como intentaremos exponer, sería más justo decir del racismo como reverso necropolítico de la biopolítica) operado por el trabajo de varios autores (Hardt, Negri, 2009: 88).

A esta altura debería quedar claro que *Policing the crisis* es un texto que *interpela* nuestro presente mucho más que tantos otros que a menudo se toman como referencia en el debate antirracista de nuestros días. La referencia a este texto como puerta de entrada de nuestro trabajo también obedece a una estrategia muy específica, cuestionar la *blanquitud* del archivo antirracista dominante en Italia y principalmente en Europa continental (véanse los capítulos 2 y 3). Desde dentro de la nueva coyuntura política, nos parece cada vez más evidente el estado de crisis de un archivo antirracista que ha crecido sin ninguna referencia a la reflexión «negra o no occidental» sobre el racismo. Es hora de corregir este límite, además de ser contraproducente, no deja de manifestarse como una ausencia muy paradójica. No nos parece exagerado argumentar que nuestro antirracismo también debe ser «descolonizado».

Además de ofrecernos ideas metodológicas notables para un análisis *microfísico* de la constitución de las diferentes coyunturas políticas —una perspectiva

necesaria para cualquier forma de activismo que no se contente de manera narcisista con sus «certezas» ideológicas o con una crítica totalmente «externa» a la dialéctica concreta del mundo social—, la importancia genealógica de *Policing the crisis* radica precisamente en haber hecho *visible* el devenir cada vez más denso de la trama entre racismo y lucha política en Europa. El enfoque de esta cuestión tendrá desarrollos y actualizaciones adicionales e importantes en los subsiguientes *The Empire strikes back* (1982) y *There ain't no black in the Union Jack* (1987) [No hay ningún negro en la bandera británica]. Se puede afirmar que esta trilogía puso en foco no solo un fenómeno que, como sabemos, condicionaría *también* la vida política de las sociedades continentales en las siguientes décadas —a saber, la *racialización* de las cuestiones sociales, culturales, políticas, económicas e incluso de género en el territorio europeo colocada como «punto nodal» de cada torsión securitaria y conservadora en la construcción de las crisis—, sino sobre todo algo de ese pasado que hoy se vuelve más *significativo* precisamente a la luz de la coyuntura política actual. Por un lado, estos textos, y *There ain't no black in the Union Jack* en particular, identificaban un «espacio compartido» altamente problemático, entre la izquierda laborista «nacionalista» y los movimientos antiinmigración de derecha, inducido por una histórica *subestimación* de los vínculos entre nacionalismo, populismo y racismo en Gran Bretaña por parte del socialismo británico. Se trata de un presupuesto muy importante para nuestro trabajo. Por otro lado, mostraban que el surgimiento en la década de 1970 en Gran Bretaña de esta forma particular de «sociedad de ley y orden» estaba sancionando de hecho (institucionalizándola) una nueva y decisiva fractura estructural —es decir, una *fractura racial*— en el terreno social.

Al trasluz de lo que Hall y sus compañeros teorizaban —a partir de su *singular* lectura de Gramsci— acerca del

pasaje gradual de una sociedad «fordista» fundada en la hegemonía a una sociedad neoliberal basada en la coerción, se puede *observar* hoy un proceso que entonces era incipiente, pero que con el tiempo ha llegado a caracterizar gran parte de los espacios metropolitanos europeos. Estamos hablando de la constitución de una nueva forma de consenso político entre las clases dominantes y *algunos* grupos sociales «nativos» a partir del uso de la fuerza, la violencia y la represión contra *otros* (migrantes, negros, asiáticos, disidencias obreras, políticas, etc.). Como el texto deja entrever, esta disposición jerárquica y desigual del consenso y de la coerción entre los diferentes grupos de población acabó por configurarse (junto con el ataque frontal a las formas de organización colectiva del trabajo) como una de las múltiples formas de disciplinar a la clase obrera británica dentro del nuevo rumbo capitalista. La *transición* al neoliberalismo vehiculada por la primera «sociedad de ley y orden» debía configurarse por lo tanto como una nueva estrategia de dominación de clase, la transferencia de los mayores costes de la crisis, así como el endurecimiento del control social y de la represión, sobre las poblaciones negras eran ofrecidos a la clase obrera blanca inglesa como una especie de «salario psicológico» compensatorio del «gobierno de la crisis». El resultado sería la profundización de un viejo dispositivo de control laboral capitalista y colonial, una mayor y cada vez más problemática división racial de las *clases trabajadoras* británicas. Pero no solo, es precisamente a través de la institucionalización del «pánico moral» de la seguridad que comienza a tomar forma un *nuevo* estado de excepción. Precisamente en estos años, señalan los autores:

Es posible ver, en miniatura, ese movimiento dialéctico a través del cual el «law-and-order panic» se institucionaliza completamente como una forma «excepcional» del Estado. Por razones prácticas, podemos condensar este movimiento en tres fases interconectadas: primero,

la tendencia básica del Estado a moverse en la dirección de la ley (en este periodo, el predominio absoluto de la actividad legislativa de apoyo, que culminó en el fortalecimiento de las sanciones legales, es realmente desconcertante); segundo, una movilización, junto con la extensión cotidiana de sus atribuciones, de las fuerzas del orden con respecto al ejercicio del control «informal»; la tercera y última fase ha sido la tendencia a la convergencia de todos los asuntos, ideológicamente, hacia los límites de la violencia (1978: 288).

El valor de *Policing the crisis* como una genealogía del presente está precisamente en haber identificado el papel del racismo, por un lado, como un *nuevo* vehículo de *sutura* política; por otro, como un dispositivo material de jerarquización de la ciudadanía y, por lo tanto, como uno de los elementos fundamentales en el establecimiento de un *nuevo* estado de excepción *dentro* de una nación europea. Sin embargo, se trata de un tipo de excepción que, precisamente en su imbricación con la raza, el racismo y las migraciones, y vista desde el presente europeo, nos obliga a repensar la categoría misma de *soberanía*. A partir de ese momento, parece cada vez menos posible sostener un concepto *indiferenciado* (no racializado) de *soberanía* —y lo mismo vale para el concepto de *excepción*—. Creemos que este es un elemento a colocar en el centro de cualquier política.

Salida

Sin embargo, este límite continúa caracterizando a casi toda la filosofía política *blanca* occidental más radical —de Badiou a Nancy Fraser, de Žižek a Judith Butler, de Rancière a Laclau y a Wendy Brown, por nombrar solo algunos—; dentro de este campo discursivo no parece haber espacio para una reflexión profunda sobre

la existencia de *diversos* grados o jerarquías de soberanía en el orden capitalista actual (véase Cap. 4.1). Para salir de este impás y reformular una teoría de la relación entre capitalismo, soberanía, excepción y racismo más adecuada a la coyuntura política actual, hemos dirigido nuestra atención al concepto de «necropolítica» de Mbembe (2003). Particularmente importante para nuestros objetivos es la sugerencia de Mbembe de pensar la necropolítica no solo como un dispositivo de gobierno en el centro del desarrollo de la modernidad, sino sobre todo como el fruto del entrelazamiento de la soberanía occidental con el discurso de la raza durante la expansión colonial. Al reposicionar la obra de Foucault bajo una mirada *poscolonial*, por así decirlo, Mbembe nos pide que consideremos la *biopolítica* y la *necropolítica* como dos dispositivos *interdependientes* de una misma racionalidad de gobierno.

Por lo tanto, la segunda mitad de nuestro trabajo se propone como una relectura de los procesos de jerarquización de la ciudadanía existentes como fundamento del actual modo de regulación neoliberal europeo que sigue las huellas del razonamiento de Mbembe. Esta relación mutuamente constitutiva entre biopolítica y necropolítica está también en la base de nuestro análisis de la institucionalización de lo que sugerimos llamar aquí una nueva «economía política moral» de gestión de las migraciones como respuesta de la UE a la «crisis de los refugiados» de 2015. Se trata de un sistema de *gestión* migratoria basado en la fusión del *securitarismo* y el *humanitarismo* en un único régimen de gobierno (véanse caps. 2 y 4). Como se habrá intuido, la expresión «economía política moral» plantea un contrapunto crítico con el trabajo de Didier Fassin sobre la «razón humanitaria» (2010). A través de esta superposición de la perspectiva de Mbembe con una reflexión articulada acerca de los límites del análisis de Fassin sobre la «razón humanitaria», hemos estructurado en

esta parte nuestro discurso tanto sobre la *colonialidad* de la «enunciación humanitaria» europea como sobre la progresiva transformación del sistema de acogida en tanto que otro instrumento de «acumulación por desposesión» (Harvey, 2005) de migrantes, refugiados y solicitantes de asilo. El actual ataque «soberanista» al humanitarismo no debería eximirnos de *reabrir* la discusión de un sistema de acogida que se ha convertido en parte *constitutiva* de un dispositivo más amplio de explotación y de producción de valor, es decir, de esclavitud, disciplinamiento y racialización de la fuerza de trabajo migrante, pero *también* autóctona (véase cap. 4). La lucha por la reivindicación de un derecho de movilidad y de residencia para los migrantes y solicitantes de asilo no puede evitar que veamos al actual «modelo de acogida» como lo que realmente es: se trata, en su articulación *primordial*, y para retomar una expresión propuesta por Saskia Sassen en *Expulsiones* (2014), de otra de las «formaciones predatorias» existentes en la base del modo de acumulación neoliberal.

Esta parte del trabajo ofrece también un examen crítico largo y detallado del paradigma biopolítico de Giorgio Agamben (cap. 3). Dado nuestro tema, era un pasaje casi obligatorio. Por un lado, como es bien sabido, los escritos de Agamben, especialmente su trilogía compuesta por *Homo sacer* (1995), *Lo que queda de Auschwitz* (1998) y *Estado de excepción* (2003) se han convertido en un punto de referencia fundamental no solo de la filosofía política, sino también de los estudios sobre migración; por otro lado, a pesar de la extensa literatura crítica de su obra disponible en Italia, y a diferencia de otros países, no ha habido una reflexión exhaustiva sobre sus implicaciones epistemológicas con respecto a los temas principales de nuestro trabajo: la relación entre la experiencia colonial-imperial occidental, la biopolítica moderna y el racismo contemporáneo. Como intentaremos demostrar, el paradigma

promovido por *Homo sacer*, en su asunción de un concepto *indiferenciado* de excepción o de «vida desnuda», puede ser considerado como el ejemplo más *sintomático* del enfoque *daltónico* típico de la filosofía política radical occidental dominante. Un límite que, como se verá, también caracteriza el trabajo de Didier Fassin. Desde este punto de vista, y precisamente a partir de la puesta en evidencia de la *colonialidad/racialidad* de la necropolítica como racionalidad moderna de gobierno, intentamos identificar aquí algo más *específico* en el funcionamiento global de esa tendencia sistémica hacia la *extracción/expulsión* que Saskia Sassen ha identificado como rasgo característico de la economía política neoliberal contemporánea. Sassen escribe:

A partir de los años ochenta del siglo pasado, las dinámicas de expulsión de la economía y de la sociedad se han fortalecido constantemente, hasta soldarse al funcionamiento normal de la realidad. Un resultado de esta evolución es la contracción de la economía oficial, es decir, aquella reconocida según los criterios convencionales. Veo esta evolución como una ruptura respecto de la época precedente [...] En el contexto de los datos oficiales [...] cada condición examinada tiene en sí una dinámica particular de expulsión, marcada por niveles extremos de desempleo, pobreza, suicidios, despojos de tierras y de viviendas, encarcelamientos (2015: 87).

Es por lo tanto a partir de todas estas consideraciones que hemos elegido colocar el trabajo del CCCS como introducción de nuestro libro. Nos parecía el modo más eficaz de comenzar a posicionar nuestro discurso. Me gustaría terminar recordando que, ya desde hace algunos años, varios estudiosos de la ciudadanía y de las migraciones, como Étienne Balibar, por ejemplo, están llamando la atención precisamente acerca de la existencia de un verdadero «apartheid europeo»

(Balibar, 2004). Sabemos que en Italia esta advertencia quizás suena más fuerte que en otros lugares, dadas las condiciones sociales de existencia, no tanto de los «migrantes» entendidos como un «significante vacío» e indeterminado, sino de los casi seis millones de extranjeros que residen en el país desde hace años *con* permiso regular de residencia, por no hablar de los romaníes. Según datos del informe CENSIS 2017, el 88% de este 12% de la población solo puede encontrar trabajo en nichos de alta intensidad de explotación. Solo a uno de cada diez trabajadores extranjeros el mercado laboral le tiene reservado un rol distinto al de sus segmentos más bajos, precarios y mal pagados: peón de campo, obrero raso, ayuda doméstica, asistencia a personas (trabajo de cuidado de ancianos y personas con diversidad funcional) y retribuciones «diferenciales» (salarios más bajos en comparación con igual prestación por parte de autóctonos) parecen ser los únicos destinos posibles para esta parte de la «ciudadanía» italiana. Las familias extranjeras en condiciones de «pobreza absoluta» son siete veces más que las «nativas» (28% frente a 4,5%). Otro dato ofrecido por el informe de CENSIS que merece atención, en vista de que, quizás debido a su obviedad, es poco considerado en los análisis más corrientes, revela que siete extranjeros de cada diez frecuentan solo a extranjeros (a menudo de su propia comunidad) y reducen sus contactos con los autóctonos a interacciones meramente ocasionales y formales. A esta singular condición social, el «modelo de integración» local a menudo incluye la cárcel como «posibilidad», aunque son un poco más de una décima parte de la población, los migrantes representan el 34% de la población carcelaria (*cf.* Sbraccia, 2010). No se trata de negar situaciones más fluidas y aún menos de «victimizar una condición», pero ¿cómo nombrar estos fenómenos, si no es a través de expresiones poco presentes en el debate antirracista local, es decir, como «segregación laboral» o como «racismo estructural»?

Para combatir mejor los fenómenos de subordinación, es necesario primero nombrarlos; solo de esta manera podemos comenzar a desnaturalizarlos. Y, por el contrario, esta ausencia de reconocimiento es la consecuencia normal de una situación en la que falta, a todos los niveles, un análisis serio y sistemático sobre el racismo, sobre sus dinámicas estructurantes y sus modalidades de expresión, en la sociedad italiana. Existe una firme resistencia, social y cultural, pero también institucional y política, a reconocer el racismo como una «estructura estructurante», de acuerdo con una expresión de Bourdieu, que atraviesa todos los espacios en los que vivimos y transitamos cotidianamente. ¿Cómo podemos considerar esta resistencia generalizada, consciente y no, si no como un complemento fundamental tanto del «racismo institucional» como del «racismo popular»?

Volver sobre la provocación de Balibar acerca del *ras-tro genealógico* abierto por *Policing the crisis* nos permite comprender mejor —de un modo menos contingente y metafórico— lo que está sucediendo hoy en Italia y en Europa. Esto es también lo que hemos intentado realizar en las siguientes páginas, nuestro recorrido histórico-crítico no pretende agregar fragmentación a la fragmentación, por así decirlo, ni inducir «sentimientos de culpa» moralistas, blancos o europeos, sino contribuir a pensar en nuevos y *transversales* puntos de partida. Este es un objetivo que también mueve nuestra mirada crítica sobre el humanitarismo y sobre lo que comienza a quedar del denominado «sistema de acogida».

Sería claramente contraproducente que la reafirmación inapelable de un principio de solidaridad con los migrantes en fuga, así como el derecho a salvar vidas en el mar, termine volviéndose un fin en sí mismo. Sabemos que no decimos nada original al respecto, y que solo la materialidad de las luchas puede constituir el centro de una nueva agenda política. Se trata, claramente, de elaborar discursos y prácticas antirracistas

de mutualismo y cooperativismo que logren colocarse de manera frontalmente antagónica *también* a la lógica de un «sistema humanitario» que no solo ha sido «soberanamente» articulado de manera *colonial* como un dispositivo de poder precisamente en «nombre» de los intereses de los migrantes, sino que en sus efectos prácticos no hace más que reproducirse, perversamente, como parte de un «salario psicológico blanco» y, por lo tanto, como un componente constitutivo de un proceso más amplio de «jerarquización de la ciudadanía» o de «incorporación diferencial», y como una forma adicional de chantaje y precarización de *toda* la población (migrante y *también* autóctona). Un sistema que, más allá de algunas excepciones, en sus particulares modalidades *institucionales* de articulación —y por lo tanto más allá de las prácticas de solidaridad con los migrantes desde abajo— no hace más que alimentar las formas más graves, violentas e intolerables de racismo *popular*. Ciertamente se trata de resistir la actual contraofensiva racista, pero también de trabajar en la construcción de un «antirracismo de ruptura». Sería oportuno recordar hoy una de las declaraciones más célebres y a contracorriente del Sartre de *Reflexiones sobre la cuestión judía*: el racismo «es una pasión», un fenómeno muy similar a la fe religiosa, en el sentido de que sus categorizaciones paranoicas, estigmatizadoras y maniqueas no admiten ninguna objeción o evidencia racional (Sartre, 1946: 22 [ed. cast: 9]). La coyuntura actual ejemplifica de manera brutal esta sentencia de Sartre. La repolitización actual del racismo no puede ser combatida con un antirracismo moral y pedagógico, y mucho menos invocando la autoridad de la ciencia y de «datos objetivos» o una presunta «racionalidad moderna» como ley de la historia.

Debería ser evidente que este nuevo ciclo reaccionario, y los retos que supone, no pueden afrontarse sin situarlo en una perspectiva histórica correcta. La historia

reciente muestra que, ante el avance de las formaciones políticas reaccionarias, a la izquierda global de poco le ha servido clamar contra el riesgo fascista, o refugiarse en el calor de sus propias convicciones éticas y aferrarse a la defensa de lo mínimo defendible. En lo que a nosotros respecta, queremos decirlo con las palabras de nuestro texto, no puede haber una práctica política antirracista que funcione como el eje de un movimiento más amplio de recomposición sin una reflexión sobre el racismo de más largo aliento y, sobre todo, menos «complaciente» con respecto de los objetivos políticos más inmediatos. Así como no puede existir un movimiento real de recomposición que no coloque en el centro al antirracismo como práctica teórica y política.

1. Una geografía de la crisis

La identidad cultural es ciertamente *algo*, no solo un mero truco de la imaginación. Tiene sus historias y las historias tienen sus efectos reales, materiales y simbólicos. El pasado continúa hablándonos, pero no se dirige más a nosotros como un «pasado» simple y real, dado que nuestra relación con él, como la relación de un niño con su madre, existe desde siempre «a partir de la separación». Se construye siempre a través de la memoria, de la fantasía, de la narrativa y del mito.

Stuart Hall, *Identidad cultural y diáspora*

Entre las «geografías de la crisis» que Europa nos está proporcionando en los últimos cuatro años, en su tumultuoso enfrentamiento con las poblaciones del continente, hay una en particular que me gustaría destacar aquí. Se trata de una geografía de la crisis que se ha materializado a partir de su *densificación* en algunos «puntos nodales»: identificar esta geografía —las uniones y relaciones que diseñan su particular contorno— puede ser un primer paso para intentar lo que quiero llamar un análisis *poscolonial* de la actual coyuntura europea. Al llamar la atención sobre esta geografía singular, tenemos la intención de completar (*complicándolas*) algunas de las reflexiones más importantes sobre la crisis

en Europa surgidas dentro del amplio y variado campo que podemos denominar «estudios críticos» sobre las migraciones; pero buscando forzar al mismo tiempo cierto *imaginario* dominante en el panorama de los estudios poscoloniales para ir *más allá* (especialmente en Italia) de algunas perspectivas ya desgastadas y anacrónicas acerca del discurso migratorio.

Una de las premisas que orientan este trabajo, como hemos anticipado, es que ahora estamos dentro de una nueva coyuntura económico-política: una coyuntura muy diferente de aquella en la que la mirada poscolonial se ha ido consolidando y legitimando como un nuevo «punto de vista epistemológico» —para hacer referencia aquí al importante trabajo de críticas feministas como Patricia Hill Collins (1990), Sandra Harding (1993) y Nancy Hartsock (1997)— en la consideración de las relaciones históricas entre Europa y sus otros. Por lo tanto, la conflictividad que está caracterizando esta nueva fase obliga a una seria reconsideración de las propias concepciones *también* dentro de este campo. Nos parece que los análisis excesivamente celebratorios, culturalistas, ontológicos o meramente retrospectivos sobre las migraciones, el racismo y las identidades culturales «otras», resultan de poca utilidad para una adecuada *repolitización* del antirracismo en la coyuntura política actual.

Para expresarlo en los términos del reciente libro de Asad Haider (2018), es necesario ir no tanto más allá de las *políticas de la identidad per se*, sino de una traducción política de las mismas desvinculada de una consideración más amplia de la historia colonial *global* de la lucha de clases y de la constitución del racismo y el sexismo como dispositivos centrales de producción, reproducción y control de la valorización capitalista (Cfr. con Haider, 2018, cap. I y II). Y menos aún en Italia, donde la «raza» como categoría de análisis sociocultural no termina nunca de adquirir la misma dignidad

epistémica (interseccional) que la «clase» y el «género». Como sostiene acertadamente Haider, las políticas de la identidad o de la diferencia —como se las denomina comúnmente en Europa— se vuelven teóricamente inocuas y políticamente domesticables cuando persiguen una perspectiva meramente victimista, *atomizadora* y particularista, en lugar de *insurgente* y transversal, pero sobre todo cuando se escinden de la dinámica de las luchas *reales* contra el capitalismo como modo de producción y se vuelven simples agentes de *policía/limpieza* lingüística.* Las políticas de la identidad convertidas en meras «declaraciones de principios» ciertamente pueden ayudar a expiar sentimientos de culpa o a garantizarse un lugar (moralmente) seguro a la sombra de lo políticamente correcto (especialmente académico), pero aun así terminan constituyendo un obstáculo *narcisista* para cualquier adecuada *comprensión/traducción/articulación* de lo que Jacques Rancière (1997) ha llamado «las causas del otro»¹ dentro de un proyecto de emancipación colectiva. Como veremos, estas son observaciones fundamentales *también* para la reformulación de lo que hemos llamado un «antirracismo de ruptura».

Nuestra geografía está surcada por una constelación de nombres, lugares y eventos. En primer lugar, como siempre, sus articulaciones están dadas por algunos nombres: Atenas, Lesbos, Idomeni, Viena, Budapest, París, Molenbeek, Niza, Berlín, Calais, Ventimiglia, Lampedusa, Bruselas, Piacenza, Conetta, Fermo, Roma, Rosarno, pero también Siria, Turquía, Egipto y

* El autor realiza aquí un juego de palabras («*polizia/pulizia*») que se pierde en la traducción [N. de T.].

¹ Escribe Rancière: «La causa del otro existe solo dentro de la política, y aquí funciona como una identificación imposible» (1997: 38). Según Rancière, la asunción como principio de práctica política de esta imposibilidad de identificar el sí mismo con la «causa del otro» sería precisamente lo que hace posible la articulación de un diálogo o proyecto colectivo realmente *horizontal* entre diferentes «causas», «sujetos» o «diferencias».

Libia. Estos nombres aparecen marcados por algunos *acontecimientos* particulares que han ocurrido en los últimos cuatro años: en primer lugar, la agudización de la crisis siria en 2014, pero también la llamada *March of Hope* [Marcha de la esperanza] de los migrantes de Budapest a Viena en el verano de 2015, la cobertura mediática global de la foto del cuerpo sin vida de Aylan (el niño sirio, cuyo verdadero nombre era Alan Kurdi), la institución por parte de la UE del enfoque *Hotspot* y el atentado al Bataclan en París ese mismo año; el asesinato del migrante nigeriano Emmanuel Chidi Nnamdi en Fermo a manos de un fascista en 2016; el asesinato del trabajador egipcio Abd El Salam Ahmed El Danf en Piacenza durante un piquete frente a los almacenes de la empresa de logística GSL; la muerte de la solicitante de asilo marfileña Sandrine Bakayoko en los baños del centro de acogida de Conetta; el suicidio del migrante gambiano Pateh Sabally en las aguas del Gran Canal de Venecia en medio de una ausencia generalizada de auxilio por parte de transeúntes y turistas; el desalojo violento de migrantes en la Plaza de la Independencia en Roma en el verano de 2017; la muerte de la migrante nigeriana Becky Moses durante la quema de algunas barracas en el «gueto» de Rosarno.

La configuración de esta particular geografía de la crisis es, desde mi punto de vista, una sustancia histórica importante, aunque informe y nunca del todo definible. Al pensar aquí en la fuerza *estructurante*, por así decirlo, de esta sustancia, viene a la mente lo que célebremente afirma Marc Bloch en *La extraña derrota* (1940), un texto y una forma de reflexión que reaparecen hoy muy evocadores a la luz de la coyuntura actual:

Las líneas de la historia trazadas sobre la base de los hechos que han tenido lugar nunca son rectas; solo hay curvas, y las líneas que ella, por extrapolación,

intenta prolongar hacia la incertidumbre del futuro también son curvas (2014: 118).

Según el razonamiento de Bloch, por lo tanto, las *huellas* sedimentadas en la historia nunca se despliegan de acuerdo con un recorrido lineal y predecible, ya que segmentado, tortuoso y múltiple es el tiempo histórico. Sin embargo, si el tiempo histórico es tortuoso y múltiple, sobre todo lo es porque la materia de la que está hecho nuestro pasado se vuelve inteligible para nosotros solo a partir de las *contingencias* del futuro, o bien de sus (impredecibles) *efectos* en el presente.

Aunque esta sustancia histórica nunca es aprehensible en sí misma —como huella, «nunca dejará de *no inscribirse*» (para decirlo con lo que Lacan afirmaba acerca del inconsciente—, no parece difícil *intuir* desde el principio el horizonte de sentido en el que nuestra geografía se vuelve «visible». Será precisamente el intento de poner en diálogo este horizonte lo que hará que esta geografía particular de la crisis sea menos «arbitraria» y, por lo tanto, que aumente su potencial productividad teórica y política. Justo mientras escribo, tal constelación parece haberse *rearticulado* nuevamente a través de otros tres «puntos nodales»: Macerata, Florencia y Carasona. En Macerata, un neofascista simpatizante de Forza Nuova y Casa Pound disparó a mansalva contra seis inmigrantes «negros», hiriéndolos gravemente; pocos días más tarde, en Florencia, un pensionista italiano mató sin motivo a Idy Diene, un vendedor ambulante senegalés. Se trata de dos matanzas que claramente han representado un salto cualitativo perverso del racismo en Italia, y que por lo tanto han *anticipado* en cierto modo su relanzamiento violento como instrumento de consenso y de *sutura* nacional-popular por parte de los principales grupos políticos antiinmigración, pero que además dicen mucho sobre los *fantasmas* que recorren la Europa de la crisis. En Carasona, en cambio, un

joven marroquí, que vivió desde su infancia en Francia, y con pasaporte francés, asesinó a tres personas tras tomar como rehenes un supermercado de las afueras en nombre del Islam. Todo sugiere que las fronteras de esta geografía, dado el momento político de Europa, serán cada vez más fluctuantes y variables, con el agregado (inevitable) de otros nombres *sintomáticos*. Por lo tanto, es a través de una imaginación similar de tipo *cartográfica* entre determinados lugares y acontecimientos —no siempre *asociables* en el imaginario crítico europeo— que propongo un análisis *diferente* de la crisis actual de Europa; crisis de Europa entendida aquí como crisis de la UE, del gobierno europeo de las migraciones y de los Estados nación europeos individuales, por supuesto, pero también como crisis más generalizada de lo que podemos llamar la acción material y simbólica del *significante* Europa como dispositivo *histórico* de producción de territorios y poblaciones.

Debería quedar claro, entonces, que en la economía de nuestro discurso la conceptualización de esta geografía singular de la crisis es propuesta como un pasaje fundamental para interrogar con mayor eficacia aquella sustancia histórica que parece (re)mover una parte importante de los conflictos de la actual coyuntura europea. Esto nos parece un punto esencial sobre el cual insistir, dado que, en los diversos debates sobre la crisis de Europa, especialmente en relación con migrantes y refugiados, con racismo y antirracismo, rara vez se ha intentado poner el foco en el modo en que *aflora* la historia de Europa —en su *indeterminada* materialidad— entre las líneas de fractura del presente, es decir, en la composición y recomposición social y política de la crisis dentro de lo que se ha denominado el actual «ciclo político reaccionario».

El fantasma² en la máquina

Por la mañana, el durmiente ha encontrado descanso en el fondo del río. La fuerza de la corriente ha abierto la puerta y te está guiando. Por encima de tu cuerpo, la gente sigue viva. Sigue el río mientras pasan los días. Dirígete al Océano que refleja el cielo. Quieres despertarte. Para liberarte de la imagen de Europa. Pero no es posible.

Escena final de *Europa* (1991), de Lars Von Trier

En un primer nivel, quizás el más obvio, esta geografía de la crisis, *barrada*³ y hecha inteligible por el orden político-mediático del discurso también como «crisis de los refugiados», nos interpela como una «geografía de guerra» y de «emergencia permanente». Sin embargo, si nuestra geografía trae a la memoria escenarios sociales de este tipo, no es para reafirmar, una vez más, de manera impotente y desesperada, una concepción *victimizante* del «estado de excepción» como condición estructural del presente global, algo así como la materialización constante de «una catástrofe biopolítica sin precedentes» (Agamben, 1995), sino más bien para

² Es sabido que, en la teoría del sujeto de Lacan, «fantasma» es una noción clave. Para Lacan, reelaborando la noción ya presente en Freud, el fantasma es una ficción que permite al sujeto, a partir de su propia falta, instanciar su propio discurso y articular ese más allá del deseo, el goce. En este sentido, el fantasma es un verdadero aparato lingüístico-pulsional. En cuanto relación singular de unión y separación entre sujeto y objeto —relación marcada por el símbolo \diamond —, el fantasma se constituye como una defensa frente a lo real, pero también como la única puerta de acceso para el sujeto del deseo, como recuerda explícitamente Lacan: «no hay otra entrada para el sujeto a lo real que el fantasma» (Lacan, 2013: 322).

³ Utilizo aquí la conocida definición de Lacan en su conceptualización de la condición del sujeto con un propósito muy específico: indicar que esta construcción discursiva de la crisis tiene su particular «régimen de verdad» en la historia o en el pasado (colonial) del sujeto Europa, o mejor, en el proceso de constitución de Europa como sujeto (universal) de la historia.

sugerir la idea de una cierta *normalización* de la crisis, de su institucionalización *definitiva* como dispositivo mismo de gobierno.

Por lo tanto, no tenemos la intención de reproducir de ninguna manera las categorías analíticas de la vieja teología política moderna; no tendría sentido retomarlas de un modo más o menos lineal en un contexto histórico profundamente diferente de aquel en el que maduraron; no buscamos, entonces, una conceptualización «metafísica» del escenario actual, sino, como se habrá intuido, un análisis *genealógico* específico. Por consiguiente, dados nuestros argumentos, no podremos eximirnos en el curso de nuestro trabajo de una comparación cercana con el enfoque de Giorgio Agamben, que se ha convertido en un punto de referencia casi obligatorio no solo para la filosofía política contemporánea, sino también para los estudios sobre migración (Walters, 2008, 2010; Shinkel, 2009; De Genova, 2010; Vaughan-Williams, 2009; Escudero, 2015; Whitley, 2017). Por el momento, solo queremos reafirmar, sin más referencias «metafísicas», que nuestra geografía de la crisis apunta a convertirse en un vehículo de lo que nos parece una *sobre-determinación* específica de la coyuntura actual: hemos entrado en una fase en la que en Europa se está volviendo cada vez más difícil *al menos* imaginar el final de las medidas de emergencia (Cfr. con Fisher, 2009: 25). Esto nos parece un punto de partida necesario para cualquier análisis político. La Europa institucional actual parece agitada, más agitada podría decirse, por una especie de «delirio securitario» cada vez más «maniqueo», para retomar la famosa expresión de Fanon en otro contexto. Sería contraproducente, con vistas a la construcción de un antirracismo de *ruptura*, pensar en este delirio como una *pulsión* solo del presente o del momento «soberanista», vale decir, limitarlo solo a lo que está sucediendo hoy, por ejemplo en Italia, con el cierre de los puertos, la criminalización de las ONG y la abolición de la protección

humanitaria para los solicitantes de asilo sancionada por el nuevo gobierno: incluso porque estas medidas no han encontrado ninguna oposición real de la UE u otros países europeos.

Para comprender a fondo la lógica y el pathos *polemológicos* que mueven tal delirio, puede ser interesante trabajar sobre una sugerencia de Georges Didi-Huberman (2004) e intentar montar en *imágenes* algunos de los que han sido sus efectos más *visibles*: trenes detenidos en las fronteras y campos de refugiados instalados en estaciones de ferrocarril (aún están frescas estas imágenes en los Balcanes del «largo verano de 2015»); restauración de cruces fronterizos europeos, interrupción del área de libre circulación interna (suspensión temporal de Schengen); represión, caza violenta y deportaciones de migrantes y refugiados que huyen o acampan en diferentes «junglas» (primero en Ventimiglia, luego en Calais y París y recientemente también en el Parque Maximilien en Bruselas); proliferación continental de nuevas estructuras de detención para migrantes (CIE, CARA, CAS y, más recientemente, los Centros para Repatriados); buques de la OTAN que patrullan el mar Egeo a petición de la UE; movilización de recursos militares EU NAVFOR para combatir la inmigración ilegalizada en el Mediterráneo; prohibición, intercepción o incautación de barcos de ONG que socorren a migrantes naufragados en el mar; persecución legal y arresto para quienes son solidarios con los migrantes y refugiados en problemas; prisión por cargos de «ingreso ilegal» de todos aquellos que no pasan por los cruces fronterizos normales (la deriva *En marche!* de Macron); explotación cada vez más *institucionalizada* de refugiados y solicitantes de asilo como fuerza de trabajo a bajo costo, precaria o semiservil.

Este último punto es particularmente relevante, especialmente a la luz de los debates de hoy sobre el futuro del «sistema de acogida». Una de las novedades que nos

brinda el gobierno europeo de la «crisis de los refugiados»,⁴ promovida por todos los estados de la UE justo después del verano de 2015, es no solo la desaparición del llamado «migrante económico» de las políticas migratorias europeas, sino el fin del régimen tradicional de derechos humanos con respecto a los refugiados y solicitantes de asilo y su reemplazo por una legislación orientada a su producción como fuerza de trabajo diferencial y *racializada* para los mercados laborales locales.⁵ Se trata de una decisión política claramente visible en la celebrada apertura de Angela Merkel al ingreso en 2015 en Alemania de un millón de refugiados y solicitantes de asilo, pero piénsese también, por ejemplo, en los campamentos *humanitarios* de migrantes ubicados cerca de lugares de trabajo en el campo del sur de Italia. Este es también el contexto en el que maduró el último acto de una violencia racista incesante que atraviesa todo el territorio: el asesinato del trabajador agrícola y sindicalista maliense Soumaila Sacko.



IMAGEN 3/ Jungla Calais.

⁴ Para otros análisis de la construcción de la crisis del régimen fronterizo europeo como «crisis de los refugiados», véase M. Bojadžijev y S. Mezzadra, «*Refugee crisis*” or *crisis of European migration policies?*» (2015), www.focaalblog.com/2015/11/12/; P. K. Rajaram, «Beyond crisis: Rethinking the population movements at Europe’s border». Ver más en: www.focaalblog.com/tag/refugee-crisis.

⁵ Véase en particular el número de «Refugee Revue», *Special Focus Labor*, vol. III, otoño 2017, dedicado al tema.



IMAGEN 4/ Estación de Budapest.

Pensar nuestra geografía de la crisis a través de estas imágenes nos *restituye* seguramente de una manera más sucinta, en comparación con su conceptualización teórica y racional, no solo la gramática particular de este delirio llamado Europa —si se nos permite una vez más la remisión al grito lacerante de Fanon— sino, sobre todo, lo *externo-constitutivo* de la idea de Europa actualmente dominante. Contrariamente a lo que parecen sugerir en un sentido literal o *denotativo*, estas imágenes no nos hablan simplemente de los «confines» de Europa, sino de su núcleo *pulsional* (histórico) constitutivo. Un núcleo pulsional que persiste a pesar de la constitución cada vez más mixta/poscolonial de buena parte de sus espacios metropolitanos y de sus poblaciones. Se trata de un contraste (entre dos Europa diferentes, por así decirlo) que atraviesa muchos de los conflictos sociales internos, pero que no siempre es reconocido en su justa medida por los imaginarios políticos más corrientes.

Estas imágenes *ocurren* en el corazón mismo de la constitución material de Europa actual. Una enunciación *figurada* de la crisis —como en una novela o film

ciberpunk— nos relata de modo más eficaz que cualquier discurso el proceso por el cual Europa continúa *virando* hacia el lado opuesto de su *Imaginario*, para recurrir una vez más a las categorías de Lacan, es decir, hacia su incesante presentación como *distopía* capitalista y racial de la promesa igualitaria de lo moderno.



IMAGEN 5/ Refugiados en el Parque Maximilien.

Aquí también, por lo tanto, aunque se trata de representaciones de una cierta «banalidad del mal», propuestas una y otra vez por los medios de manera casi pornográfica (y no de un *irrepresentable* por excelencia, como Auschwitz), podemos invocar con Didi-Huberman «la astucia de la imagen contra la razón de la historia» (2004: 39). Digámoslo más claramente: centrarnos en nuestra geografía de la crisis a través de algunas de sus (posibles) imágenes nos permite ver al trasluz de lo *Simbólico* de la máquina capitalista neoliberal los *fantasmas* que habitan el presente europeo. Como explica Didi-Huberman:

La imagen concierne al tiempo: deconstruyendo los relatos y las crónicas «historicistas», gana un «realismo crítico», es decir, adquiere el poder de «juzgar» la historia, de hacer aflorar el tiempo oculto de las supervivencias, de hacer visible el «retorno de lo ausente» (2004: 224-225).

Siguiendo lo sugerido por Didi-Huberman, leemos/proponemos/recodificamos aquí estas imágenes, no como «imágenes fetiche», sino «en relación con el acto que las ha hecho posibles» (2004: 23). A diferencia de las fotos de *Imágenes a pesar de todo*, tomadas en 1944 por un miembro del *Sonderkommando* en Auschwitz en su esfuerzo por dejar un testimonio histórico de un acontecimiento del que se buscaba eliminar toda huella, estas tomas no son el efecto de un «acto de resistencia». Sin embargo, son imágenes que retratan y transmiten un gesto de resistencia. El estatus de no fetiche, quizás de *no imágenes*, no se da aquí, como en el caso examinado por Didi-Huberman en su trabajo, por la improvisación, la espontaneidad y el descuido del retrato, por su aura/irrepetibilidad de algún modo, sino precisamente por lo opuesto, es decir, por la idea de *déjà vu* y de *extrema reproductibilidad* difundida por una especie de pornografía colonial y masificada del «sufrimiento». Ni «verdad ni mentira» *per se*, la imagen, como la palabra misma, nunca es algo único: su efecto crítico de verdad, «la política de las imágenes», se podría decir con Foucault, está siempre en *otra* parte.

Este poder evocador de las imágenes —«las imágenes tienen poder, incluso si no las miramos, incluso si nos saturan» (Didi-Huberman, 2016: 45)— tiene precisamente la capacidad de revelar un Real hasta allí tapado por la realidad misma. Si toda realidad debe necesariamente reprimir su Real, para poder instituirse como sutura *fetichista* de lo pensable, algunas imágenes pueden *configurarse* como verdadero *agujero* del lenguaje. La imagen trae consigo una semiosis *ilimitada*; por lo tanto, puede convertirse en vehículo de una *arqueología* de la memoria, de una *espectrología*, para usar la conocida expresión de Derrida, capaz de liberar lo que Iain Chambers ha llamado en otro contexto «narraciones no autorizadas» del presente (Chambers, 2017). Desde este punto de vista, las imágenes

de nuestra geografía de la crisis también nos ofrecen una «contracartografía» del presente, como su reverso constituyente. Es en virtud de estas premisas que colocamos aquí un pensamiento en imágenes de la crisis de Europa como una importante declaración de método. Además, y más allá de la cuestión del método en sí, no es difícil intuir que las palabras de Didi-Huberman resumen de manera extremadamente eficaz el tipo de corte crítico que proponemos sobre la coyuntura europea actual; sus afirmaciones no hacen más que *dirigir* finalmente nuestro discurso sobre la «sustancia histórica» como «contrapunto» (Said, 1993) de la *disputa* actual sobre Europa. Este «método contrapuntístico» particular también nos permite llevar a cabo con mayor eficacia uno de los principales objetivos de esta primera parte de nuestro trabajo: colocar la «pulsión soberanista» europea actual dentro de una perspectiva *genealógica*.



IMAGEN 6/ Campamento de Rosarno.



IMAGEN 7/ Estación de Idomeni.

Examinar la presente coyuntura europea intentando sacar a la luz «el tiempo oculto de las supervivencias»; «hacer visible el retorno de lo ausente»: he aquí, creemos, buena parte del carácter *excedente*, *inasimilable* y *revolucionario* de lo que podemos llamar, *plegando* en sentido benjaminiano las palabras de Didi-Huberman, la tradición «política de los subalternos», en la *capacidad* de saber escuchar a los (propios) muertos. Como recuerda un conocido pasaje de Koselleck: «A corto plazo, la historia está hecha por los vencedores, pero, a largo plazo, las ventajas del conocimiento proceden de los vencidos» (Koselleck, 2000, cit. en Traverso, 2016: 35).

El retorno cíclico y repentino de la memoria *divide*, abre lo *Simbólico* a sus constantes *negaciones*, hace que la arena política eternamente «antagonista»; la memoria de los vencidos *impide* la posibilidad de cualquier universalismo pacificador, de cualquier intento de reconciliación (dialéctica) entre las *partes*, ya que «quienes dominan en cada caso son los herederos de todos

aquellos que vencieron alguna vez» (Benjamin, 1940: 78 [ed. cast: 71-72]). Una práctica teórica o política sin memoria, sin *diferencia*, no hará más que continuar operando dentro de los límites *eurocéntricos* y sincrónicos del tiempo vacío y homogéneo de la historia del capital. Nos parece un mandato epistemológico fundamental a la hora de analizar —de ir a *contracorriente*— la actual coyuntura europea. El gobierno de la crisis de los refugiados está mostrando una vez más una Europa en guerra *consigo* misma. En su libro *Los blancos, los judíos y nosotros* (2016), Houria Bouteldja desciende al *subsuelo* de Francia y lanza un llamamiento *decolonial* a la otra Europa (la sublevada por las migraciones poscoloniales) precisamente en nombre de la memoria: «Nosotros, los indígenas de la República» (2016: 81):

Seremos mendigos mientras sigamos siendo prisioneros de su filosofía, de su estética y de su arte. Seremos mendigos hasta que pongamos en discusión su versión de la historia. Asumamos la ruptura, la discordia, el desacuerdo. Arruinemos el paisaje y anunciemos tiempos nuevos. Decidamos no imitarlos, inventar por nuestra cuenta nuestras fuentes en otro sitio. *Nos dicen 1789. Respondamos ¡1492!* (2016: 93-94, cursivas mías)

1789, 1492, dos filosofías de la historia diferentes, dos epistemologías de la modernidad diferentes, o bien una lucha entre dos *temporalidades* históricas diferentes. Una mira de modo utópico al futuro alimentándose «del ideal de los descendientes liberados» (Benjamin, 1940: 82 [ed. cast: 49]); la otra mira de modo melancólico y redentor al pasado, nutriéndose «de la imagen de los antepasados esclavizados» (ibídem). Lo europeo y lo indígena, lo indígena como interrupción e interrogación de Europa. En su crítica al «marxismo blanco», el texto de Bouteldja puede interpretarse como parte de lo que Enzo Traverso (2016: 148) ha llamado «melancolía poscolonial», en otro reciente reclamo «activo»,

«productivo» e «interpelante» a la memoria de los vencidos. Reelaborando un concepto de Paul Gilroy, Traverso rastrea una especie de «melancolía poscolonial» dentro de una «melancolía izquierdista» más general dominante en la cultura del marxismo global actual. Según Traverso, esta «melancolía poscolonial», que creció sobre los escombros de la histórica derrota del comunismo en 1989, nos interpela hoy como un síntoma «del encuentro perdido entre el marxismo europeo clásico y el pensamiento anticolonial no occidental» (2016: 148). Si hubo algún tipo de diálogo y convergencia entre el marxismo clásico y los movimientos anticoloniales mundiales —basta recordar, por ejemplo, el congreso de Bakú de 1920 (Cfr. Young, 2001)—, la relación se volvió casi inexistente con el «marxismo europeo» de la posguerra. Como muestra Traverso, en un capítulo verdaderamente estimulante de su trabajo «melancólicamente» titulado «Marxismo y Occidente. Espectros del colonialismo», no es difícil comprender que la apertura de esta *brecha* histórica entre marxismo y anticolonialismo se debió precisamente a su diferente filiación con respecto a estas dos *matrices* histórico-epistemológicas. Según Traverso, fue precisamente la derrota de 1989 lo que hizo evidente esta «tradición melancólica oculta del marxismo», un constante retorno reflexivo a sus «derrotas» y a sus «muertos» como anticipación de un futuro redimido. Después de 1989, nos propone su trabajo como razonamiento, también el marxismo europeo quizás tenga algo que «salvar de la historia» más allá de algunas fechas y eventos «gloriosos» —la comuna de París de 1871, la revolución bolchevique de 1917, el levantamiento espartaquista de 1919 y otros— en la obligación de tener que repensar su propia «tradición» revolucionaria. Como señala Traverso, siguiendo la huella de Benjamin, en el marxismo esta «melancolía» es todo menos pasiva, victimizante o compasiva:



IMAGEN 8/ Calais.

Melancolía y revolución van juntas; no hay una sin la otra. La melancolía sigue los pasos de la revolución, como una sombra, se vuelve discreta durante su ascenso, se manifiesta cuando ella termina y la envuelve completamente tras la derrota. Los vencidos son sus portavoces, pero ella impregna la historia de todos los



IMAGEN 9/ Estación de Budapest.

movimientos que, durante dos siglos, han intentado cambiar el mundo. Es a través de la derrota que la experiencia revolucionaria se transmite de una generación a la otra (Traverso, 2016: 212).

La lucha por una Europa diferente ofrece una oportunidad única para volver a juntar estas dos diferentes «tradiciones de vencidos». Dentro de la coyuntura europea actual, la «melancolía poscolonial» puede manifestarse como una actitud extremadamente productiva, tanto a nivel teórico-epistemológico como político: ya que no podrá haber otra Europa sin una *descolonización* de nuestra propia idea de Europa. Así es como nuestra pulsión melancólica poscolonial brota en algunas páginas «anticoloniales» olvidadas del archivo europeo y que pueden volverse bastante fructíferas, como muchas otras, en el replanteamiento del presente: el apoyo de Louise Michel a la revuelta canaca de Nueva Caledonia; la teoría del imperialismo de Rosa Luxemburgo; la traición de Silvia Pankhurst respecto del patriotismo «sufragista» de la madre y de la hermana para tomar partido en favor del internacionalismo de las luchas anticoloniales en África; las críticas al colonialismo

francés por Simone Weil; el manifiesto surrealista contra el colonialismo; la traición de Jean Genet a Francia en favor de los palestinos y de los pueblos negros de todo el mundo; la etnografía antiimperialista y anticolonial de Michel Leiris. Pero traer a la memoria estas significativas historias de contraafiliación no cicatriza de por sí la herida. Como no puede ser cicatrizada por una perspectiva ahora muy extendida, ella misma síntoma de esta «melancolía poscolonial»: el recuerdo de los cambios de opinión en sentido anticolonial/poscolonial de Marx en sus escritos o la «rememoración» de las numerosas e importantes luchas de solidaridad multirracial expresadas por la historia de lo que se puede llamar el «proletariado global». Por el contrario, en lugar de buscar que coagule, la herida debe sangrar. Se trata de descolonizar el «marxismo europeo», de finalmente poner la raza y el racismo a trabajar como categorías en el centro de nuestros análisis políticos. Vale la pena recordar nuevamente a Walter Benjamin (1940: 76 [ed. cast: 47]): «Solo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos».

Europa en la crisis y la (su) némesis soberanista

Nuestro futuro de mercados comunes tendrá su contrapeso en la expansión cada vez más dura de procesos de segregación.

Jacques Lacan, *Proposición del 9 de octubre de 1967*

Nuestra geografía de la crisis también nos habla de otros procesos: en primer lugar, de formidables movimientos de resistencia y subjetivación de los migrantes, capaces de poner en crisis radicalmente el régimen fronterizo europeo de los últimos veinte años.⁶ No solo

⁶ B. Kasperek, *Routes, corridors, and spaces of exception: Governing migration in Europe* (2015), en <http://nearfuturesonline.org>.

a través del movimiento y la violación de las fronteras espaciales impuestas por la UE, sino también a través de otros fenómenos como el establecimiento de diversas «junglas» (King, 2016; Calais Writers, 2017) y otras realidades *autogestionadas* (piénsese en la experiencia del City Plaza Hotel de Atenas o en los llamados «guetos» en las áreas agrícolas del sur de Italia); la proliferación de múltiples formas de movilizaciones *mestizas* en favor de derechos de acogida *reales*; la construcción de «redes de solidaridad desde abajo» entre diversos grupos, organizaciones y movimientos sociales (entre las más recientes, las grandes manifestaciones antirracistas de Macerata y Milán y la organizada de modo *autónomo* en Florencia por las comunidades senegalesas); la lucha sindical en algunos sectores clave del actual modo de acumulación neoliberal europeo, como la logística (Curcio, 2015; Cillo, Pradella, 2016; Grappi, 2016; Sacchetti, Chignola, 2017), la agricultura (Dynes, Rigo, 2015; Saitta, 2016; Garrapa, 2016; Avallone, 2017) y la distribución a gran escala (Sacchetti, Chignola, 2017).

Sin embargo, como de algún modo hemos anticipado, nuestra geografía singular apunta a que nos preguntemos sobre otro fenómeno que ha caracterizado a Europa en los últimos años, menos presente en las lecturas habituales acerca de la crisis actual del gobierno europeo de las migraciones: las acciones de violencia masiva perpetradas en diversos países (Francia, Bélgica, Alemania, España) por grupos de jóvenes en su mayoría *europeos* en nombre del Islam. Se trata de un fenómeno que, desde nuestra perspectiva, también debería ser interpretado como una parte fundamental de la crisis de Europa como proyecto político (Cfr. De Genova, 2017, Traverso, 2019); específicamente, como un efecto de *retroalimentación* no solo de la larga historia colonial europea, sino sobre todo de las continuas agresiones euroamericanas en los países islámicos de los últimos treinta años, y de la *racialización* de las migraciones *poscoloniales* en el continente europeo. Como

ha hecho notar, por ejemplo, Nicholas De Genova en su análisis sobre las reacciones al ataque a la sede de Charlie Hebdo, la cuestión musulmana en Francia no puede ser reducida ni a la islamofobia ni a una supuesta «guerra entre civilizaciones» en curso, sino que debe ser considerada como otra refracción perversa de lo que él llama «la cuestión de Europa y de la identidad europea (*Europeaness*)» en cuanto *enigma* racial de la blancura poscolonial:

Es necesario distinguir una noción psicologicista de la islamofobia de lo que es un verdadero racismo anti-musulmán. La productividad del racismo en este caso se deriva precisamente de su capacidad de racializar una categoría que a nivel denotativo se refiere a la diferencia religiosa o a la cultura. En otras palabras, el racismo antimusulmán es uno de los principales ejemplos de ese tipo de racismo culturalista y diferencialista capaz de disimular abiertamente la raza para constituirse como algo más. Está claro que esto no tiene tanto que ver estrictamente con el Islam (como religión) como con los musulmanes en tanto grupo, como una categoría social racializada, susceptible de ser asociada con algunas de las prácticas y símbolos más visibles y fácilmente identificables del Islam, pero que sin embargo no deben ser conectadas en ningún sentido doctrinal o sustancial al Islam como tal (2017: 108).

Precisamente en virtud de este escenario, así como de las voluntades cada vez más generalizadas y manifiestas de *renacionalización* de la gestión de la «soberanía territorial» por parte de numerosas expresiones políticas (especialmente de derecha), a menudo escuchamos hablar en los debates públicos de la «descomposición de Europa», de la «crisis del proyecto europeo» y del giro «posdemocrático» de la UE (Cfr. Dardot, Laval, 2016; Balibar, 2016). A través de nuestra geografía específica de la crisis queremos sugerir otra hipótesis: la Europa actual, en sus pulsiones más *regresivas*, no debería

entenderse como el producto «excepcional» de una mera involución «posdemocrática» (específicamente de la UE) o «soberanista» (para retomar aquí el término con el que suelen ser definidas las opciones «antieuropeístas» generalmente de derecha), sino como una expresión *contingente* de uno de sus lados *constitutivos* más oscuros, de su *esqueleto* histórico, por así decirlo, sobre el que aparecen *encarnados* tanto la UE como los diversos movimientos «soberanistas», más allá de sus obvias diferencias. Un *esqueleto* que solo puede volverse visible si nos enfocamos en el gobierno europeo de las migraciones desde los años de la posguerra en adelante. Este es uno de los discursos que nuestra geografía de la crisis intenta sugerir: en la relación que el «ordoliberalismo» y el «soberanismo europeo» establecen con las migraciones, no deja de *volver a aflorar* el rostro históricamente más inquietante de Europa.

Si partimos de este presupuesto, está claro que el escenario político dominante hoy en día —tanto en su versión ordoliberal y posdemocrática como en sus humores políticos más xenófobos— no puede considerarse «excepcional» en la historia europea en los últimos años. De hecho, una mirada «excepcionalista» correría el riesgo de reproducir los mismos límites eurocéntricos y autoabsolutorios de esas interpretaciones del nazi-fascismo que consideraban tales regímenes como fenómenos «ajenos» a la historia de Europa (*cf.* Traverso 2010; Mellino, 2012). La Europa *institucional* actual —disputada en buena parte entre dos proyectos que, sin embargo, están ampliamente entrelazados y son expresiones igualmente *fetichistas* de las mismas contradicciones materiales, como el «neoliberalismo progresista» y racista representado por los aparatos supranacionales de la UE y el «neoliberalismo regresivo» y abiertamente xenófobo propuesto por movimientos de derecha—⁷ no

⁷ *Cfr.* con N. Fraser, «The end of progressive neoliberalism», 2017, en www.dissentmagazine.org.

es más que el rostro *mismo* de la Europa neoliberal en un momento de crisis y estancamiento económico; o quizás sería más correcto decir, de la misma Europa de las últimas dos décadas pero definitivamente *agotada* dentro de los *límites* de su propio «extremismo neoliberal».

Se trata de lo que podríamos llamar el «reverso constitutivo» de aquel largo proceso de veinticinco años, basado en Maastricht, Schengen y el gobierno *autónomo* del BCE, que sentó las bases de la constitución material neoliberal del territorio administrado por la Unión y, por lo tanto, de todos esos desequilibrios, desigualdades y *jerarquizaciones* que actúan hoy como catalizadores de cada interpelación identitaria, regresiva y xenófoba. Como Dardot y Laval (2016) han señalado recientemente, es la propia modalidad de la construcción europea ordoliberal de la sociedad y del mercado —a lo que podemos agregar: de los «territorios» y de las «poblaciones» (un aspecto que los dos autores no tienen en cuenta)— lo que alimenta el surgimiento de fuerzas y movimientos soberanistas *regresivos* (Dardot, Laval, 2016).

Más que de crisis de Europa, por lo tanto, parece más apropiado hablar de una Europa en crisis. Una crisis en la que el soberanismo debería considerarse más como una especie de *némesis* de la propia constitución material neoliberal de la UE que como un fenómeno ajeno a ella. Lo que queremos decir aquí es que el surgimiento de estos movimientos es completamente *interno* a la gramática económica, política y *racista* del orden neoliberal europeo. Ellos sacan su fuerza de interpelación *también* de la acción histórica del *significante* Europa sobre los dispositivos de gobierno. Este es el motivo por el que hemos centrado nuestra atención principalmente en la crisis de gobernanza de la UE: ha sido su propio tejido orgánico el que albergó, alimentó y dio a luz al Alien «soberanista». Se trata de un razonamiento necesario para evitar quedar atrapados políticamente en el binarismo de un orden dominante del discurso en

el que ambos polos terminan por autolegitimarse como opciones políticas construyendo al otro como *Otro*.

No hay duda de que la solución regresiva a la crisis del neoliberalismo ha ido configurándose como una especie de tendencia *global*, caracterizada por una suerte de «contrarrevolución en la contrarrevolución», para parafrasear el conocido texto de Régis Débray; piénsese también en lo que está sucediendo no solo en Estados Unidos, sino también en una parte importante de América Latina (especialmente después de la elección de Bolsonaro en Brasil), en la India de Modi o en países tan diversos como Austria o Turquía o incluso en Europa del Este. Sin embargo, nos parece políticamente oportuno —para evitar analogías simplificadoras y contraproducentes— intentar razonar sobre las diferencias entre lo que está sucediendo en Europa y especialmente en Estados Unidos para enfocar mejor de qué está hecho el soberanismo europeo.

Es casi trivial constatar que la reivindicación de una «soberanía nacional» por parte de las formaciones políticas europeas que se promueven principalmente como «soberanistas», más allá de su discurso anti-UE en nombre de una prioridad nacional, se refiere casi exclusivamente al conflicto y el control de las migraciones.⁸ Por

⁸ También existen partidos y coaliciones de izquierda como *France insoumise* o como una parte de ese movimiento heterogéneo condensado alrededor de la figura de Jeremy Corbyn en el Reino Unido que podrían ingresar en una categoría ampliada de «soberanismo». En primer lugar, hay que decir que se trata de movimientos que no se reivindican de modo *explícito* como soberanistas. Ha sido el propio Melançon, por ejemplo, quien rechazó la categoría de *soberanismo* para definir la línea política de *France insoumise*, aduciendo una identificación total de esta palabra con el programa de la derecha reaccionaria y con las políticas *antiinmigración*. Por lo tanto, se puede conceder que la reivindicación de «soberanía nacional» por parte de estos movimientos, si bien se mantiene siempre *titubeante*, especialmente con respecto a la actitud a tener en relación a la UE, no se sitúa en la línea *antiinmigración* del soberanismo de derecha. Es también por este motivo que no incluyo tales movimientos en mi discurso. Y sin embargo, no hace falta decirlo,

el momento, es difícil pensar que la *investidura* soberana de estas formaciones, considerando tanto su *imaginario* simbólico como el tipo de *recomposición* política de clase a través de la cual se proponen como alternativa al discurso dominante, pueda ir más allá de una gestión racista y securitaria no solo de las migraciones, sino sobre todo de la fuerza de trabajo y de los derechos de ciudadanía. Su programa «soberanista» puede incluir la revisión de algunas normativas específicas en defensa de alguna categoría productiva nacional (una parte de su base electoral) o incluso una *pequeña* corrección (en un sentido antiprogresista) en materia de autonomía fiscal o de gestión del presupuesto para aligerar las restricciones de las políticas europeas de austeridad de una manera *clasista*, pero el punto nodal de la propuesta política sigue siendo la promesa de una administración cada vez más excluyente, selectiva y policial del estatuto de la ciudadanía moderna. Desde este punto de vista, el soberanismo-*populismo* europeo, en su dimensión de «estructura de sentimiento» colectiva, no hace más que presentarse una vez más de acuerdo con sus (insuperables) tradicionales límites históricos, es decir, bajo la forma de una concepción blanca, excluyente y racializada de *pueblo*. Se trata de un límite que hunde sus raíces en la historia *colonial* e *imperial* de los Estados nación europeos modernos: en la *colonialidad* constitutiva de la noción (político-cultural) de *pueblo* producida y diseminada en las instituciones y en el tejido social por sus principales tecnologías de poder y de sometimiento.

la ambivalencia de fondo de este tipo de soberanismo con respecto a la cuestión de los migrantes persiste: en el caso de *France insoumise*, basta recordar su *problemática* referencia a los ideales de la *République* francesa como valor fundacional, que no hace más que reproducir el mismo límite eurocéntrico, blanco, asimilacionista y colonial de la izquierda francesa tradicional en sus relaciones con los *otros* poscoloniales; en lo que respecta a la constelación política detrás de Corbyn, que a través de algunos de sus componentes *también* ha apoyado el Brexit, estas ambigüedades, quizás no por azar, aún no se han resuelto.

Si se observa la solución «soberana» propuesta por estos movimientos en Europa, más allá de la retórica de ocasión, y a diferencia del proyecto de restauración *supremacista* de Trump, no parece tener, por ejemplo, verdaderas ambiciones *proteccionistas* en materia económica. Citando el sugerente trabajo de Mark Fisher (2009): el conflicto de las migraciones y, más específicamente, la jerarquización de la ciudadanía como respuesta identitaria y racista a la crisis son aquí incorporados como nuevo límite último del «realismo capitalista» actual, o más bien de una condición *ontológica* generalizada en la que el capitalismo «ocupa todo el horizonte de lo pensable» (2009: 37); mientras cada vez es más claro que la interpelación racista de Trump, al tiempo que coloca en el centro de su dispositivo de gobierno discursos y políticas despiadadamente antiinmigratorias, es parte de un proyecto más amplio de reestructuración económico-política del actual orden global neoliberal. Lo que queremos decir es que, si hay un cierre más o menos claro de la derecha con el modo de regulación neoliberal global tal y como lo hemos conocido hasta ahora —basado (al menos en lo formal) en el multilateralismo, el libre comercio mundial, el monetarismo, la austeridad, etc.— es casi seguro que no vendrá de la torsión *reaccionaria* europea.

Excede a este trabajo una discusión más profunda sobre este asunto, pero ciertamente se puede afirmar que estas diferencias entre el «soberanismo» estadounidense y el europeo dentro de esta nueva fase de *inestabilidad* del modo de acumulación neoliberal se originan en el diferente *posicionamiento* de Estados Unidos y Europa dentro del proceso de globalización neoliberal de los últimos treinta años. Mientras que Estados Unidos, y de un modo diferente y totalmente *subalterno* también el Reino Unido, han sido los países *promotores* más activos de una política económica basada sobre todo en la financiarización, los servicios y en lo que aquí podemos

llamar genéricamente «la economía de lo inmaterial», favoreciendo por lo tanto la aceleración, a partir de los años noventa, del proceso de *desindustrialización* de sus territorios iniciado después de la crisis de estanflación de 1973, y convirtiéndose de este modo en los principales importadores mundiales de *mercancías* y *capitales*; las economías europeas, centradas alrededor de la UE/Alemania, han funcionado principalmente como «Estados comerciales», es decir, *recentrándose* en el mercado mundial como sistemas productivos industriales sobre todo «orientados a la exportación» y, por lo tanto, basados en la producción de un *excedente* en la balanza comercial generado en gran medida por la demanda externa y no por el mercado interno.⁹

⁹ Como observa Yanis Varoufakis en *El Minotauro Global* (2012), la constitución del sistema económico europeo en un sentido «neomercantilista» tiene raíces lejanas: más precisamente en el Plan Marshall de Estados Unidos como eje de la reconstrucción europea de posguerra. El razonamiento de Varoufakis es simple y bastante corriente dentro de gran parte de la teoría económica: frente a la amenaza comunista del Este soviético y al temor a una nueva crisis global como la de 1929 (todavía bastante presente en la memoria de los principales arquitectos del New Deal, señala), las élites estadounidenses decidieron fundar el naciente sistema global en la integración progresiva (en lugar de en la destrucción *total* de su aparato productivo, como se había planteado en un primer momento) de Alemania y Japón como «trading States» (Estados exportadores), o bien como Estados dedicados sobre todo a la exportación de bienes industriales principalmente, al menos al comienzo, a Estados Unidos. En el caso de Europa, el renacimiento industrial de Alemania (políticamente controlado como un país «ocupado») debía actuar como una fuerza impulsora de la reconstrucción total de la economía europea. El libro de Varoufakis es importante porque, más allá de su punto de vista específico, muestra algo que hoy no está tan presente en la memoria de la reflexión política sobre la UE: la tesis según la cual la UE habría nacido de la necesidad europea de crear un baluarte (centrado en la paz, en la extensión de derechos y en el libre mercado) contra el «capitalismo salvaje» estadounidense no es más que un mito de la propia creación de la Unión Europea. Según Varoufakis, europeísta convencido, la UE nació a instancias de Estados Unidos.

Además de presentar una genealogía alternativa de la UE, el análisis de Varoufakis es importante para nosotros por otras dos razones: a) muestra el origen de la centralidad de Alemania dentro de la economía

En los últimos años, este modelo «neomercantilista» europeo ha basado su capacidad competitiva en gran medida en la precarización de la fuerza de trabajo y la reducción *constante* de su costo (además de a través de una explotación cada vez más *intensiva* del trabajo migrante), así como, sobre todo con la introducción del euro, en una redistribución jerárquica de los roles productivos dentro de la propia Europa gobernada por Alemania. Como sabemos, entonces, esta configuración específica de la estructura de mando del capital global de los últimos treinta años ha sido favorecida por el surgimiento progresivo de China como «fábrica del mundo» y, por lo tanto, por la constitución de un (conflictivo) eje económico Estados Unidos/China como pivote de la red global de producción de valor.

La crisis financiera que comenzó en 2007 ha demostrado elocuentemente que los desequilibrios más radicales de este modo de acumulación global (desocupación, empobrecimiento de las clases trabajadoras, aumento de los llamados trabajadores pobres, proletarianización de las clases medias, precarización, endeudamiento generalizado, renta y especulación financiera, desindustrialización generalizada, etc.) se han manifestado con más virulencia en Estados Unidos y en el Reino Unido que en el *corazón* de la Eurozona (diferente es la situación para las periferias europeas).¹⁰ Dadas

europea y, por lo tanto, de los desequilibrios internos todavía muy presentes en la economía de la UE; b) puede ofrecer algunas herramientas más para una mejor comprensión de la repetida subalternidad mostrada por la UE tanto frente al modo de regulación neoliberal global como a Estados Unidos como potencia hegemónica. Para una profundización, véase también M. Mellino, «Syriza, l'Europa e la dura legge del Minotauro. Note sulla congiuntura attuale a partire da *Il Minotauro Globale* di Yanis Varoufakis» [Syriza, Europa y la dura ley del Minotauro. Notas sobre la situación actual a partir de *El Minotauro Global* de Yanis Varoufakis], en www.euronmade.info/?p=4306.

¹⁰ En este sentido, especialmente en lo que se refiere a Estados Unidos, véase, por ejemplo, S. Sassen, *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global* (2015).

estas premisas, no parece azaroso que el neoliberalismo como modo de regulación y de acumulación global haya comenzado a cruzir precisamente en los dos países en los que se había originado.

Es importante tener en cuenta este panorama al evaluar la actual coyuntura económica europea. Ya que las diferentes formaciones políticas «soberanistas» europeas, en todas sus versiones más o menos significativas, parecen estar estrechamente vinculadas a los intereses de una parte de las clases *productivo-empresariales* nacionales, es muy dudoso que en su interior pueda nacer la idea de una ruptura *sistémica* con la estructura neomercantilista promovida por la UE. Las dudas, por no decir las reticencias, de las élites británicas a abandonar la UE tras el triunfo del Brexit en el referéndum, a pesar del ya mencionado posicionamiento diverso del Reino Unido en el orden global neoliberal, pueden resultar emblemáticas desde este punto de vista. La salida del sistema de la UE, para los países miembros, implica *necesariamente* una reconfiguración *radical* tanto de su modo de producción nacional, si así se lo puede definir, como de su posición geopolítica en el orden capitalista más global. Se trata de una opción que por el momento excede, por diversos motivos, a la voluntad política de cualquier clase «productiva» nacional europea (por más *perdedora* o *resentida* que sea). Tales formaciones están dispuestas a cualquier cosa excepto a promover un conflicto social *interno*.

Digámoslo de modo más preciso, la torsión reaccionaria encarnada por los principales soberanismos europeos pasa casi exclusivamente por un gobierno *racista* de la crisis como articulación política primaria para un *relanzamiento* de las estructuras productivas nacionales —en clave *identitaria*, *propietaria*, *securitaria* y *competitiva*— dentro del modo *mismo* de acumulación neoliberal. La eventual aceptación, por parte de estos movimientos europeos, de una política proteccionista

en el ámbito económico —y por lo tanto la posibilidad de una ruptura sistémica de la derecha con la estructura de la UE— puede darse solo como efecto *reactivo* con respecto de eventuales iniciativas en este sentido por parte de los Estados Unidos de Trump. En el caso italiano en particular, lo que proponen estos movimientos no marca ninguna ruptura significativa con el modelo económico dominante surgido del proceso de reestructuración neoliberal que comenzó en los años ochenta y noventa con el desarrollo de la llamada «tercera Italia»: supremacía de la renta financiera, inmobiliaria y más recientemente vinculada al denominado «capitalismo digital», acompañada por la expansión de la industria de bajo valor agregado y de bajo nivel tecnológico, principalmente orientadas a la exportación, de dimensión empresarial familiar, cuya competitividad aparece fundada casi únicamente en la compresión salarial y en una alta explotación de la fuerza de trabajo (en gran parte precaria y migrante) enmarcada en una concepción autoritaria y corporativa de la gestión de las relaciones contractuales. Esta estructura económica de base también explica la ferocidad del racismo estructural «soberanista».

Si se observa con atención, el objetivo de estos movimientos en Europa parece más orientado a renegociar un eje de mando neoliberal con la UE en un sentido más regresivo (a todos los niveles) que a una ruptura radical de su actual estructura neomercantilista; su intención se muestra cada vez más, en este momento, como un intento de presionar a la UE para obligar a su centro político a recentrar su eje alrededor de cuatro exigencias específicas: medidas más restrictivas contra las exportaciones globales al continente (especialmente chinas); mayor flexibilidad en relación con los parámetros de déficit de la deuda pública y, por lo tanto, también en las opciones de política fiscal; la promoción de una «guerra» política y cultural continua contra el

Islam; y, sobre todo, un mayor endurecimiento (*reformulación*) del régimen de control de las migraciones, a través de medidas como la revisión del Tratado de Dublín sobre la distribución de solicitantes de asilo, la transformación definitiva de Frontex en una verdadera policía posnacional de frontera y una mayor externalización de las estructuras de gestión y represión de los flujos migratorios en algunos países de África y quizás de los Balcanes. Podría constituirse alrededor de estos puntos la conformación de un programa político de cara a las próximas elecciones europeas (mayo de 2019).

La capacidad de interpelación de las opciones soberanistas europeas —aunque en cierto modo *sintomáticas* de todos los desequilibrios sociales generados por el modelo de acumulación neoliberal— permanece por lo tanto en su propuesta de un *nuevo* pacto entre productores nacionales articulado a partir de una puesta en valor *racista* y *securitaria* de las diferentes poblaciones europeas como piedra angular para el *gobierno* de la crisis. Nos parece un punto importante a tener en cuenta para completar el razonamiento de Dardot y Laval sobre la relación de interdependencia mutua entre la construcción ordoliberal de la UE y los movimientos soberanistas. En síntesis, más allá del espectro «soberanista» agitado por la nomenclatura europea y sus aparatos para *relegitimar* el proyecto político y económico de la Unión, parece difícil ver en estas formaciones una voluntad de ruptura realmente *sistémica* con la gobernanza neoliberal europea. Además, si se observa con atención sobre todo el verdadero eje del conflicto impulsado por el soberanismo, es decir, la gestión de migrantes y refugiados, las reivindicaciones de los exponentes de estos movimientos, más allá de una retórica ciertamente más agresiva y más explícitamente racista, no parece haber ninguna discontinuidad *real* con todo lo puesto en *práctica* y promovido por la UE. Paradójicamente, cierta reconfiguración radical —o

incluso una ruptura *interna*— de la actual estructura (monetaria) europea puede provenir más fácilmente de los aparatos de mando político-económicos de la UE que de estos movimientos.

Sin embargo, en lo que respecta específicamente a la UE, ahora está claro que la «crisis griega» y la narrativa de la «crisis de los refugiados» han mostrado definitivamente la verdadera naturaleza de su proyecto político. Si bien no abandonamos la idea de la necesidad de construir un espacio político *transnacional* europeo verdaderamente *alternativo* al del BCE y Schengen, nos resulta difícil insistir en «una Europa muerta como proyecto político» (Balibar, 2016: 64) en referencia *solo* a la coyuntura actual (como si estuviéramos frente a la interrupción de un proceso democrático y multicultural de otro modo virtuoso), así como esperar algo diferente de *esta* Europa. Son nuevamente Dardot y Laval quienes nos advierten que la lucha por su democratización es solo «la ilusión final de los defensores del proyecto europeo. Al igual que la Europa social, la Europa democrática no se producirá, al menos no en el marco existente; ya que lo que está en cuestión remite a los fundamentos mismos de Europa, y no a este o aquel “defecto” a remediar con algún complemento institucional» (Dardot, Laval, 2016: 82). Estas nos parecen cuestiones ineludibles a la hora de luchar y pensar por una Europa diferente.

Se trata de un posicionamiento que puede volverse aún *más* claro si aceptamos el giro de la mirada sugerido implícitamente por nuestra geografía de la crisis, y nos preguntamos en qué habrá consistido «aquel proyecto político europeo» para los inmigrantes y los ciudadanos poscoloniales, para los europeos *no blancos*, *no cristianos* y *no occidentales*, desde la institución misma de la UE. Solo tal giro de la mirada —que requiere *también* un desplazamiento de la atención desde las migraciones contemporáneas hacia aquella parte de la

población europea mestiza y *poscolonial* ya establecida hace tiempo en el continente — puede hacer que la *colonialidad* histórica del proyecto político europeo sea más visible. Este nuevo posicionamiento, pues, nos parece un paso necesario si queremos evitar quedar prisioneros de uno de los dispositivos históricos europeos más poderosos, la institución discursiva de Europa como significante de civilidad (o de civilización).

Más allá de las posiciones específicas de Dardot y Laval —varias veces han insistido en la necesidad de un regreso a formas de toma de decisiones de «soberanía popular» como punto de partida de un modelo político alternativo— nos parece que la necesaria reivindicación de una ruptura y de una autonomía en relación con la UE, por razones que estamos intentando destacar en nuestro trabajo, no puede ir tras los pasos de la opción soberanista. La alternativa a la UE no puede significar un regreso a las fronteras del viejo Estado nación europeo y sus instituciones, incluso porque la crisis griega ha demostrado (a través del aislamiento sufrido por Grecia) que la única respuesta posible y eficaz puede provenir de la conformación de un nuevo y diferente bloque regional. Desafiar el soberanismo en su propio terreno parece ser una estrategia perdedora y llena de peligros.

2. Una nueva «economía política moral» de gestión de las migraciones

Safe European homes built on wars.
You don't like the effect don't produce the cause. The
chip is in your head
not on my shoulder: total control just around the cor-
ner. Open up the
floodgates time's nearly up. Keep banging on the wall
of fortress Europe.*

Asian Dub Foundation, *Fortress Europe*

Uno de los hilos conductores de nuestro trabajo, lo hemos anticipado, está constituido por el intento de poner en valor el concepto de «necropolítica» de Achille Mbembe como una herramienta epistemológica clave tanto para examinar la coyuntura europea actual como para tratar de determinar mejor el rol de la raza y del racismo en la constitución material del modo de acumulación neoliberal contemporáneo.

Conviene aclarar enseguida que, contrariamente a lo que podría llevar a pensar, tal concepto no debe

* Hogares europeos seguros contruidos sobre guerras. / No te gusta el efecto, no produzcas la causa. / El chip está en tu cabeza, no en mi hombro: / control total a la vuelta de la esquina. / Abre las compuertas, el tiempo está por agotarse. / Sigue golpeando la pared de la Fortaleza Europa.

entenderse, ni en nuestra lectura ni desde la perspectiva de Mbembe, como una especie de apéndice «poscolonial» del ya popular paradigma «biopolítico» de Giorgio Agamben. Creemos que esta es una aclaración importante para evitar posibles malentendidos. Más adelante, intentaremos destacar adecuadamente las diferencias entre estas dos lecturas de la relación entre biopolítica y modernidad. Es claro que tal exigencia nos obligará a volver sobre la conocida trilogía de Agamben, sobre *Homo sacer* (1995) en particular, pero también sobre *Lo que queda de Auschwitz* (1998) y *Estado de excepción* (2003), es decir, trabajos ampliamente debatidos de su vastísima obra. Y, sin embargo, es importante subrayar que en Italia la literatura crítica de estos textos, a diferencia de lo ocurrido en otros escenarios del panorama internacional, apenas se ha centrado en sus implicaciones político-epistemológicas con respecto a dos fenómenos centrales de la historia europea moderna: la experiencia colonial-imperial y el racismo. Se trata ante todo de una ausencia muy *paradójica*, desde el momento en que existe un enorme corpus de escritos críticos dedicados al análisis de las aplicaciones de algunos de los conceptos fundamentales difundidos por el trabajo de Agamben en el estudio de las migraciones, o bien en un campo social muy correlacionado con los dos fenómenos en cuestión; pero tal ausencia parece ser también bastante *significativa*, ya que no hace más que recordarnos en qué medida la reflexión sobre el racismo y la herencia colonial europea continúa siendo una materia prácticamente *vedada* aun en las vertientes más críticas y vitales del panorama intelectual dominante en Italia.

Como se habrá intuido, nuestra comparación entre las perspectivas de Mbembe y Agamben se centrará casi exclusivamente en su *distinto* posicionamiento (implícito y explícito) respecto de la centralidad del colonialismo y del racismo en la experiencia europea

moderna. Está claro que tales diferencias sugieren no solo lecturas bastante disímiles del presente político europeo, sino sobre todo de dos *genealogías* distintas de la modernidad occidental y de su relación con el fenómeno que más nos interesa aquí: el racismo entendido como racionalidad moderna de gobierno.

La necropolítica como economía (bio)política occidental de gestión de lo viviente

Nuh calls us no immigrants. We are West Indians.**

Tabby Cat Kelly, *Don't call us immigrants*

Por «necropolítica», puede deducirse obviamente de la misma palabra, Mbembe entiende, en primer lugar, «políticas de la muerte». Esta expresión, sin embargo, no está aquí para sugerir un sentido completamente literal; por lo tanto, no se propone como otro nombre para el poder soberano moderno de dar muerte a una parte de la población, en este caso específico de la eliminación puramente físico-biológica de *ciertos* sujetos o grupos sociales, sino más bien como el *significante* político de un fenómeno mucho más complejo y articulado. Al igual que Agamben en su trilogía, Mbembe parte de la obra de Foucault: su punto de referencia, sin embargo, no es tanto *La voluntad de saber*, como en el caso de *Homo sacer*, sino sobre todo *Defender la sociedad* (1997).¹ Esta elección señala una diferencia importante. Siguiendo de cerca al Foucault de aquel trabajo, Mbembe reafirma la idea de que el racismo debe ser pensado como un componente estructural de la biopolítica moderna, y, por lo

** No nos llamen inmigrantes. / Somos Indios Occidentales.

¹ Hay que decir que el Foucault de *Defender la sociedad* es tomado como una referencia explícita en el posterior *Lo que queda de Asuchwitz*. Pero tal referencia, como se verá, no ha cambiado mucho la interpretación agambeniana de la relación entre biopolítica y racismo.

tanto, sugiere considerar la necropolítica como su reverso constitutivo, es decir, como su necesario y *complementario* dispositivo de gobierno. Más específicamente, para Mbembe, la necropolítica ha llegado a configurarse como el producto de la imbricación de la soberanía occidental moderna con el racismo colonial entendido como un «sistema de explotación global», por retomar aquí la definición clásica de Jean-Paul Sartre (1964), de los territorios no europeos.

En este punto, podemos comenzar a delinear esquemáticamente algunas diferencias importantes entre las dos perspectivas. En la concepción de Mbembe, la necropolítica no equivale, como en Agamben, a la «simple inversión de la biopolítica moderna en tanatopolítica» (Agamben, 1995: 157 [ed. cast: 216]). La necropolítica como tecnología racial de gobierno no se reduce —como sucede en *Homo sacer*— a una especie de dispositivo *sanitario* (esencialmente médico/biológico)² de gestión del cuerpo biopolítico de la nación, es decir, de mera producción de «*nuda vita*», entendida simplemente como vida «matable», «excluíble» o «descartable» respecto del resto de la comunidad política. En la perspectiva de Mbembe, la necropolítica, en cuanto producto de la vinculación entre soberanía, capitalismo, colonialismo y raza, es presentada al nivel de una economía (bio)política occidental de gestión de lo viviente. Piénsese en esta afirmación expuesta en *Crítica de la razón negra* (2015):

² De todos modos, es oportuno precisar que para Agamben la «política de la raza» del nazismo no obedecía a una concepción biológica predefinida, sino que estaba apoyada en criterios completamente políticos. Como se verá más adelante, de hecho, para Agamben el nazismo no tenía una concepción biologista de «raza» a partir de la cual poder canalizar la producción del cuerpo biopolítico de la nación. Según Agamben, la noción de raza del nazismo ha sido siempre una especie de significante abierto e indefinido, cuyo contenido era delegado, según el momento, al arbitrio de la decisión soberana y de sus exigencias contextuales (*cfr.* Agamben, 1995: 193 [ed. cast: 265]).

Las transformaciones del modo de producción capitalista durante la segunda mitad del siglo XX no explican en sí mismas la reaparición y las diversas metamorfosis de la bestia [el racismo]. Pero constituyen su innegable telón de fondo al igual que los inmensos progresos en tecnología, biología y genética. Así, se instaura una nueva economía política de lo viviente irrigada por los flujos internacionales del saber, y que tiene como componentes privilegiados las células, los tejidos y los órganos, tanto como las patologías, las terapias y la propiedad intelectual. De la misma manera, la reactivación de la lógica de raza trae aparejada una potenciación de la ideología de la seguridad, la instauración de mecanismos orientados a calcular y minimizar riesgos y a hacer de la protección la moneda de cambio de la ciudadanía (2015: 41 [ed. cast: 57-58]).

Como es posible deducir de este pasaje, el concepto de *necropolítica* parece útil, no solo para *no* reproducir uno de los límites del enfoque de Agamben más repetidamente puesto en evidencia por los críticos —es decir, su reducción del dispositivo biopolítico de gobierno a un tipo de dialéctica inclusión/exclusión de los sujetos de suma cero, por así decirlo, a una máquina de dominación fundada en la mera «excepción soberana»—, sino sobre todo para dar al racismo (entendido como política de muerte física, pero también *social*) un papel, ya sea más activo y complejo *dentro* del mismo mecanismo de poner a trabajar la vida de la biopolítica moderna, como también más fundado, desde un punto de vista teórico-epistemológico, habida cuenta de los actuales procesos de jerarquización de ciudadanía. Se trata también de una perspectiva capaz de colocar bajo una nueva luz algunos de los procesos puestos en evidencia por Hall y sus colegas en *Policing the crisis*.

Más adelante volveremos a tratar con mayor profundidad la distinción entre estas dos formas diferentes de entender la relación entre soberanía, biopolítica y

racismo. Pero ya aquí puede intuirse cómo el concepto de *necropolítica*, en nuestra lectura, puede contribuir a una comprensión políticamente más eficaz de los procesos de inclusión/subsunción/expulsión subyacentes al actual modelo neoliberal de acumulación global en comparación con el paradigma biopolítico de Agamben.

La idea de adoptar este concepto ha sido impulsada por una urgencia política bastante específica de nuestro presente. Lo hemos expuesto en las páginas anteriores: en una Europa cada vez más encorsetada entre la depresión económica y la narrativa de la emergencia y los refugiados, el discurso y la violencia racista se están configurando como una de las respuestas políticas más poderosas para enfrentar y *gobernar* la crisis. Nuestro discurso no remite solo al «racismo popular»³ cada vez más agresivo que atraviesa las sociedades europeas y, por lo tanto, al creciente consenso en el territorio a nivel continental de partidos y coaliciones abiertamente «racistas» (desde el Frente Nacional de Marine Le Pen hasta Amanecer Dorado en Grecia, desde Fidesz en Hungría hasta el Partido Popular en Dinamarca, desde el UKIP en Gran Bretaña hasta la Liga y otras formaciones neofascistas en Italia, desde la AFD [Alternativa para Alemania] hasta los Demócratas Suecos o el Partido de la Libertad en Austria), sino también y sobre todo al «racismo institucional» y al «racismo democrático» de las políticas de seguridad y de control de las migraciones promovidas tanto por los diversos gobiernos nacionales, incluidos los que pertenecen a la izquierda (neo)liberal, como por diversas *agencias* de la UE en los últimos años. Es un racismo institucional que resulta de la combinación de dos tecnologías diferentes, no solo de gobierno de las migraciones, sino de «producción de las poblaciones» (Foucault, 1997; 2004):

³ «Racismo popular» no debe entenderse aquí como un mero sinónimo de «racismo de las clases subalternas», sino como un fenómeno que atraviesa todas las clases de una formación social determinada.

securitaria/represiva y humanitaria/democrática. El énfasis en el racismo como tecnología institucional de producción de territorios y poblaciones europeas nos parece necesario para salir de un debate sobre migraciones (y sobre racismo) que a menudo ha quedado atrapado dentro de los límites del orden dominante del discurso, es decir, casi exclusivamente concentrado en las llegadas y las muertes en el mar, en la violencia fronteriza y en las deficiencias del llamado sistema de acogida. Desde nuestro punto de vista, una concentración excesiva de la práctica teórica y política antirracista en estos argumentos corre el riesgo de seguir *rechazando* el racismo en el terreno (y los espacios) de la excepción. A través de una relectura del concepto de *necropolítica* intentaremos precisamente definir las bases de un enfoque del racismo como condición *histórico-estructural* del gobierno de las sociedades europeas.

Humanitarismo, securitarismo: gobierno de la crisis y producción de valor

Es como si cada sociedad tuviera el tipo de mortalidad más conveniente para ella. Como si las elecciones políticas de cada sociedad en materia de justicia y protección social tuvieran el significado de un juicio de valor sobre la vida de sus miembros.

Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*

Antes de pasar a esta parte de nuestro trabajo, es necesario subrayar una segunda novedad del gobierno europeo de la «crisis de los refugiados», totalmente vinculada a lo que podemos llamar la progresiva *mercantilización* del sistema de acogida: la puesta a punto de un dispositivo de control de las migraciones basado cada vez más en la fusión de estas dos tecnologías *complementarias* de gobierno en lo que proponemos definir,

a partir de lo que hemos anticipado sobre la necropolítica como gobierno de lo viviente, pero sobre todo de los estudios de E. P. Thompson (1991), de J. Scott (1976) y de Didier Fassin (2010), una única «economía política moral» de gestión. A la luz de la coyuntura política actual, caracterizada por el ataque frontal al humanitarismo y al sistema de acogida europeo, puede ser importante volver sobre las fases de su institucionalización como política de gobierno.

Pero, ¿qué entendemos aquí por «economía política moral» de gestión? En su texto más conocido, Didier Fassin (2010) reclamaba investigar, sobre las huellas de una «nueva economía moral», la constitución, en las últimas décadas del siglo XX, de la «razón humanitaria» como una nueva racionalidad de gobierno de los pobres, excluidos, migrantes y refugiados. La «razón humanitaria», sugiere Fassin, debe ser pensada como el producto de la progresiva afirmación en la esfera pública de una forma de subjetividad política colectiva basada en lo que él llama «el despliegue de sentimientos morales» (2010: 9):

Los sentimientos morales son ahora una energía esencial de la política contemporánea: alimentan los discursos y legitiman las prácticas, especialmente cuando se dirigen a los desfavorecidos y dominados, que pueden pertenecer a un mundo cercano (los pobres, los extranjeros enfermos, las personas sin techo) o lejano (víctimas del hambre, de las epidemias y de las guerras). Por sentimientos morales queremos decir aquí aquellas emociones que nos remiten al malestar de los otros y que nos hacen querer remediarlas (2010: 9).

Por lo tanto, la «razón humanitaria» se manifiesta como una nueva articulación de lo político dentro de una gramática subjetiva emergente comprendida (delimitada) por la percepción del *sufrimiento* (de los otros)

y la consecuente externalización de (nuestra) *compasión*. Si bien coloca el fenómeno en una dimensión global —rastreable en las políticas globales de asistencia a refugiados, niños y pacientes con SIDA en África, en la intervención de las ONG en el conflicto israelí-palestino durante la Segunda Intifada, en la justificación de las guerras en Kosovo y en Irak así como en las políticas de ayuda a sus víctimas, en los planes de asistencia del gobierno de Venezuela a las víctimas de un terremoto catastrófico—, Fassin identifica a Francia entre las décadas de 1980 y 1990 como uno de los principales epicentros de difusión de este nuevo «arte de gobierno».

La primera de las razones de esta localización parece bastante evidente: se trata de una de las naciones occidentales con mayor densidad de Organizaciones No Gubernamentales prestigiosas y sobre todo influyentes en términos políticos. La segunda razón es más original y quizás más importante: en la base de la génesis y la legitimación de la «razón humanitaria» existe un «cambio cultural» producido en la percepción o *codificación* política del malestar y la conflictividad social interna. Una de las raíces más importantes en el desarrollo de la «razón humanitaria», dice Fassin, ha sido la «construcción política» de la llamada «nueva cuestión social» en Francia: una expresión a través de la cual se buscaba dar sentido a las que aparecían entonces como nuevas formas de pobreza y de miseria en la sociedad francesa. Fue la psiquiatría sobre todo la que proporcionó a las ciencias sociales y a la política el léxico a través del cual *nombrar* y definir esta «nueva pregunta social»: es así que términos como «exclusión», «malestar», «dolor», «trauma», «sufrimiento», «atención» y «escucha» se volvieron cada vez más las nociones-clave para comprender e intentar gestionar el nuevo «desorden social» (Cfr. Fassin, 2010: 43).

Esta moralización de la política en la base de la configuración de la razón humanitaria ha tenido lugar a

través de la progresiva promoción y legitimación de un nuevo lenguaje político centrado en la «solidaridad» y la «compasión», pero sobre todo en la traducción de las *desigualdades* sociales en términos de «sufrimiento». Según Fassin, aquí radica la esencia y la fuerza de la «razón humanitaria» como nuevo dispositivo hegemónico de gobierno: en el reemplazo del viejo léxico de la política, organizado alrededor de expresiones como *lucha*, *explotación*, *dominación*, *derechos*, *justicia*, por una nueva gramática discursiva en la que cobran fuerza nociones de tipo *moral* como las mencionadas anteriormente. Se trata de una cadena de significación *barrada* —e interpelada— por una apelación a la igualdad en nombre del ser humano (y no viceversa, se podría decir), pero sobre todo por el significante *ausente* (no tanto del sujeto como) de la *víctima*. El humanitarismo —señala Fassin con agudeza, pero sin expresarse sobre las consecuencias de su observación— ha favorecido la legitimación de un léxico sociopolítico centrado en una concepción más horizontal que vertical de las desigualdades sociales. Y esta modificación no podía dejar de implicar un cambio radical en la agenda de la lucha política en comparación con el pasado. Puede ser importante agregar —habida cuenta, además, de los objetivos de nuestro trabajo— que Fassin ve en la gestión del gran campo de refugiados de Sangatte en los años noventa no solo otro momento *clave* en la constitución de la «razón humanitaria», sino sobre todo un ejemplo paradigmático de lo que define como «una humanización progresiva del derecho de asilo» (2010: 215). Donde por «humanización», como explicaremos mejor más adelante, debemos entender, a pesar del propio Fassin, el fin del acceso al régimen de asilo como un «derecho» en favor de su progresiva *neoliberalización*.

En virtud de estos ejemplos y suposiciones, Fassin acuña la expresión «gobierno humanitario» para definir ese conjunto de «dispositivos y prácticas, centradas

en una semántica solidaria y, sobre todo, compasiva, implementado por el Estado para administrar, regular y favorecer la existencia de los seres humanos» (2010: 33). No es difícil intuir aquí que Fassin, al menos en sus intenciones, concibe al humanitarismo como una especie de variante de lo que Foucault ha llamado *biopolítica*. Y, sin embargo, a diferencia de Foucault, y a pesar de las apariencias, está bien atento a evitar proponer su análisis como una «simple» crítica política del poder. Su objetivo es bastante más limitado y, sobre todo, mucho más discutible.

Es precisamente la propuesta de considerar esta racionalidad humanitaria de gobierno como una «nueva economía moral» lo que permite una primera definición de las ambivalencias del discurso de Fassin. Aunque inspirado, como nosotros, por los trabajos de E.P. Thompson y J. Scott, Fassin ofrece una definición algo diferente de «economía moral», reduciendo este concepto a un uso y significado más «antropológico», por así decirlo, que «político»:

Las economías morales han dado lugar a diferentes interpretaciones. Propongo definir las, en un sentido general, como la producción, distribución, circulación y utilización de emociones y valores, normas y obligaciones, en el espacio social (2010: 19).

Su definición de «economía moral» no va más allá. Según lo que afirma, resulta difícil entender qué tendría de *económico* la «razón humanitaria» como dispositivo *moral* de gobierno. No está del todo claro si por «economía moral» debemos entender una moralización progresiva de la economía capitalista (como producto de un presunto dominio de la razón humanitaria), o bien la idea de que el humanitarismo, más allá de su aspecto ético o moral, tiene como objetivo en cualquier caso la obtención de un beneficio o excedente (político

o incluso económico), o bien, en última instancia, ambas cosas. El enfoque «antropológico» del análisis de Fassin —varias veces reafirma en el texto que su propósito no es la crítica *política* de la razón humanitaria («no pretendo juzgar si ella es justa o peligrosa o si debemos alegrarnos o inquietarnos por su aparición»), sino la simple constatación o reconocimiento de su surgimiento como «ethos cultural» dominante (2010: 19)— permite asumir que él entiende sobre todo el primero de los significados.

En cualquier caso, lo que nos interesa aquí es que su idea de economía moral, como él mismo dice, tiene poco que ver con el significado que este concepto tenía en las obras de Scott y de Thompson. Seamos claros, de por sí, esto no tendría nada de objetable; el problema es que nunca terminamos de entender en qué sentido debemos considerar la «razón humanitaria» como una economía moral de gestión o de gobierno de una parte de la población mundial. Dicho de otro modo, aunque su descripción de la aparición de la razón humanitaria como un «ethos de gobierno», por así decirlo, es ciertamente eficaz, su concepto de economía moral termina siendo bastante vago, quedando a nivel de mera metáfora y, por lo tanto, sin valor en términos tanto epistemológicos como políticos. El límite principal de su análisis radica en el rechazo constante a examinar políticamente el surgimiento del *humanitarismo* como nuevo *código* de la lucha política.

Si bien aclara de manera bastante categórica los *efectos mistificadores*, por así decirlo, del despliegue de la razón humanitaria como dispositivo del gobierno, es decir, su complementariedad *simbólica* con el discurso ideológico público en su enmascaramiento constante de las condiciones estructurales de la desigualdad social, a veces su texto sugiere la posibilidad de una distinción ética (suya) entre un «ethos humanitario» (desde abajo, espontáneo, más o menos autónomo del

Estado, promovido por ONG realmente independientes) y un humanitarismo corrompido (plegado hacia sus propios fines soberanos) por la «razón de Estado». Se trata claramente de un razonamiento que no resuelve para nada las ambivalencias de su análisis —antes al contrario—; y que se vuelve aún más problemático si se toma en consideración su presupuesto (siguiendo las huellas de Foucault) de que las raíces del humanitarismo —con su insistencia en el valor *supremo* de la vida humana y de la humanidad como comunidad moral global— deben buscarse tanto en la tradición cristiana como en la cultura liberal de las sociedades occidentales modernas. Así es como su perspectiva, en línea totalmente axiomática con el republicanismo francés, termina por restablecer la «fractura colonial» interna a la propia categoría euro-occidental de *humano*, es decir, su gramática *racial* constitutiva. No es casualidad que eventos como la revolución haitiana de Toussaint l'Ouverture y las luchas antiesclavistas y anticoloniales no hallen sitio en su genealogía del humanitarismo.

En cambio, el significado a partir del cual Thompson y Scott han propuesto la idea de la existencia de «economías morales» es más claro. Muy sintéticamente, textos como *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia* (Scott, 1976) y especialmente *Customs in common* [Costumbres en común] (Thompson, 1991) proponen el concepto de *economía moral* para expresar una especie de contradicción en los términos, es decir, para mostrar en el caso de algunos grupos subalternos (los campesinos del sudeste asiático de Scott, el proletariado inglés entre XVII y XVIII de Thompson) la existencia de formas de intercambio o de prácticas económicas intragrupales no destinadas a la maximización u obtención de una utilidad económica. Se trata de economías sociales moldeadas por concepciones completamente «morales»; y aquí por «moral» debemos entender exclusivamente valores éticos

positivos y *anticapitalistas*, vale decir, comunitarios, mutualistas y antiindividualistas y, por lo tanto, en cierto sentido, antieconómicos (de acuerdo con el orden de la economía política burguesa).⁴ Como escribe por ejemplo Thompson (1991: 12), en el siglo XVIII:

El proceso capitalista y los comportamientos no económicos típicos de la cultura popular están en activo y consciente conflicto [...] (es posible constatar) una resistencia a los nuevos modelos de consumo (necesidades), así como a las innovaciones técnicas o a aquellas formas de racionalización del trabajo que amenazaban la destrucción de la cultura común y, a veces, también la organización familiar de los roles productivos. Así es como puede leerse buena parte de la historia social del siglo XVIII como una sucesión de conflictos entre una economía de mercado innovadora y una economía popular moral de la plebe.

Desde este punto de vista, las obras de Scott y de Thompson, aun en su especificidad, se enmarcan en una tradición antropológica bastante amplia, que abarca desde las investigaciones clásicas de Franz Boas sobre el Potlatch, de Bronislaw Malinowski sobre el Kula y de Marcel Mauss sobre el don hasta numerosos trabajos de campo más recientes.

El uso que propongo de este concepto no sigue de manera lineal la perspectiva de ninguno de estos tres autores. Si bien respeta el *corte* epistemológico general de los trabajos de Scott y de Thompson, está claro que

⁴ Dado nuestro argumento en este capítulo, puede ser importante señalar una de las contribuciones más recientes e interesantes al estudio de la existencia de «economías morales» entre los grupos subalternos. Nos referimos al trabajo de Paul Gilroy, *Darker than blue. On the moral economies of Black Atlantic Culture*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2010. Gilroy sostiene la existencia de una economía moral (comunitaria y antirracista) en las culturas del Atlántico negro a partir de la identificación de un cierto tipo de consumo recurrente entre los consumidores negros (véase especialmente el primer capítulo).

mi sugerencia de una nueva «economía política moral» (y no simplemente «economía moral») de la gestión de migrantes y refugiados por parte de la UE no puede remitir a ningún sentido *anticapitalista* o *antieconómico* del objeto al que se refiere. De hecho, en nuestro uso pretendemos destacar exactamente lo contrario: el carácter interno, por así decirlo, el sometimiento, si se quiere, del dispositivo humanitario de gobierno de las migraciones respecto de la lógica de valorización capitalista típica del actual orden político neoliberal europeo. El humanitarismo es concebido aquí —a diferencia de Fassin— como una tecnología de gobierno *constitutiva* del modo de acumulación neoliberal y de su lógica «extractiva»: como un dispositivo necesario para la regulación y el control de los desequilibrios sociales generados por su propia lógica de valorización y, por lo tanto, totalmente *complementario* al proceso de securitarización de las migraciones promovido por la propia formación de Schengen como espacio europeo de libre circulación (*cfr.* Campesi, 2015).

En sus *efectos* de gestión —por razones que serán más claras en la última parte de nuestro trabajo—, la «máquina humanitaria» europea no ha hecho más que fortalecer progresivamente, no solo el régimen europeo de puesta en valor de la movilidad diferencial de las migraciones, sino también el proceso de jerarquización racista de la ciudadanía existente en la base de la constitución material neoliberal (y *poscolonial*) de Europa. Denise Ferreira da Silva (2018: 5) ha captado un aspecto importante de este proceso:

En nuestros días, una figura racializada de ser humano está jugando para el capital global el mismo papel ético que la noción de nación tuvo para el Estado/industrial y para el capitalismo/imperial durante la mayor parte del siglo XX. Esta figura permite trazar la línea divisoria entre los que caen dentro y fuera de la ley. En otras

palabras, la aplicación y el respeto de la ley de acuerdo con estos criterios —en la forma de la guerra contra el terrorismo o el narcotráfico y de la protección de las fronteras— se ha vuelto la estrategia política más eficaz del capital global.

Más que representar dos tecnologías de gobierno diferentes y en constante *tensión* dialéctica entre ellas, como es sugerido por la genealogía de Fassin, «humanitarismo» y «securitarismo» parecen obedecer así a una gestión de la migración, del trabajo y de los territorios *regulado* por el mismo imperativo económico, político y moral. En este punto, debería quedar claro por qué buscamos reformular el concepto de «economía moral» de Scott, Thompson y Fassin en el de «economía política moral». Se trata además de un concepto que podría resultar de gran ayuda para salir de los «economicismos» fáciles, no solo de la teoría económica liberal-burguesa tradicional, sino también de cierto tipo de aproximación marxista a la crítica de la economía política, totalmente ajeno a cualquier consideración seria del papel de la *cultura* (y, por lo tanto, de las concepciones morales, aunque lo *nieguen*) en la producción de los discursos económicos y de sus efectos. Como Thompson también señalaba (1991: 201-202):

La nueva economía política incluía una desmoralización de la teoría del comercio y del consumo [...]. Esto no quiere decir que Smith y sus colegas fueran inmorales o no tuvieran en cuenta el bien común. Más bien, significa que la nueva economía política había sido inmunizada por imperativos morales invasivos. Los miembros de las viejas escuelas eran primero moralistas y luego economistas. En la nueva economía política, cuestiones como la política moral del mercado no pueden entrar, a no ser como preámbulo y crítica.

A través de la expresión «economía política moral» pretendemos, por consiguiente, subrayar la *sobre-determinación* (en el sentido que Althusser atribuía a esta palabra) de una concepción económica (en este caso, el neoliberalismo) por parte de cierto discurso moral sobre la migración que hunde sus raíces en la historia *colonial* de Europa. Es nuestra forma de intentar contribuir a la necesaria «distensión del marxismo» augurada por Fanon en el momento de comprender la relación entre «estructuras económicas» y «racismo» en un contexto como el (pos)colonial europeo.

Este tipo de «economía política moral» de gestión está perfectamente representado por las decisiones en materia migratoria instrumentalizadas por la propia Angela Merkel: desde su inicial «lo lograremos» ante la crisis del verano de 2015, pasando por la apertura de las puertas de Alemania a un millón de solicitantes de asilo, hasta su petición a la UE de establecer nuevos centros de repatriación en todos los países para acelerar las deportaciones; desde su constante negativa a poner techo a los refugiados en el país, hasta su promoción activa de la militarización y la externalización de las fronteras europeas en el Mediterráneo y el Magreb, así como antes de los acuerdos bilaterales con países como Turquía, Libia y Egipto para la creación de campos masivos de refugiados sin ninguna protección legal. Lo mismo podría decirse de las políticas migratorias propuestas por Macron para la redefinición del régimen fronterizo europeo. Se trata de una economía política moral de gestión, o de un régimen específico de control de las migraciones, que ha tenido en Italia, como en otros países del sur de Europa, un importante banco de pruebas. Basta recordar la misión *Mare Nostrum* de 2013, un punto nodal muy significativo en la creciente *imbricación gubernamental* de lo militar y lo humanitario (Tazzioli, 2015; 2017), pero también los diversos y continuos «pactos migratorios» firmados con Libia y

otros países del África subsahariana, en los que podían coexistir de forma totalmente «coherente» la financiación, el apoyo técnico y logístico y la legalización del conflicto abiertamente militar con las migraciones por mar y tierra, por ejemplo, con el establecimiento en Italia, por parte del gobierno anterior, de «corredores humanitarios» (más allá de su efectiva implementación futura) para miles de refugiados procedentes de los campos de detención de Libia (financiados por la UE y el propio gobierno italiano).

Seamos claros, como lo demuestran muchos importantes trabajos recientes (Lazzarato, 2013, 2011; Mezzadra, Neilson, 2014; Campesi, 2015; Marchetti, Pinelli, 2017), no se trataba de una novedad absoluta de los últimos tres años, pero ciertamente se puede decir que en Europa esta lógica *mixta* de gestión de las migraciones se volvió visible en una forma completa y plenamente institucionalizada solo después de la crisis desencadenada en el régimen fronterizo europeo por el largo verano de los «refugiados» de 2015. Más específicamente, se puede argumentar que la materialización progresiva de este dispositivo de gobierno de las migraciones ha tenido lugar durante un periodo de tiempo que abarca desde la gestión de la emergencia de refugiados originada por la Primavera Árabe de 2011, pasando por la implementación de operaciones militares para combatir los flujos migratorios como *Mare Nostrum* (2013) y *Triton* (2014), coordinada exclusivamente por Frontex, hasta la institución de la *Agenda Europea sobre Migración* en 2015 como respuesta a la llamada «crisis de los refugiados». Otros episodios importantes a tener en cuenta en este periodo han sido indudablemente los naufragios ocurridos a corta distancia en el canal de Sicilia en octubre de 2013, en los que en total murieron casi novecientos migrantes. Nos parece importante subrayar la progresiva imbricación de humanitarismo y securitarismo en la gestión europea de las migraciones en

un momento en que, precisamente como consecuencia de los efectos de la crisis de los refugiados sobre el régimen fronterizo de los últimos veinte años, estas dos tecnologías de gobierno tienden a aparecer en el debate político actual como dos *alternativas*.

Neoliberalismo y racismo: la crisis del antirracismo europeo

Recuerdo que, cuando era joven, siempre existía el mito de que nos resultaba difícil integrarnos en la sociedad británica [...] de que los inmigrantes no querían encajar en la sociedad británica. En los hechos, lo que sucedía era que no se nos permitía hacerlo...

Linton Kwesi Johnson, *The Guardian*

Está claro que la estabilización definitiva de esta nueva economía política moral de gestión debe ser vista en correlación con el incremento de llegadas y solicitudes de asilo registrado sobre todo entre 2013 y 2015. Y sin embargo, nos parece necesario un análisis a *contrapelo* del concepto de necropolítica, tanto para favorecer una mejor comprensión *histórica* de la forma en que funciona la *productividad* social dentro de una administración racista de la población, como para la puesta a punto de un antirracismo que finalmente esté a la altura de las exigencias políticas de la coyuntura europea actual. Este último punto nos parece un verdadero partaguas. Si está claro que la crisis está activando una creciente politización del racismo, con la consiguiente *racialización* de la política y de las cuestiones sociales, parece igualmente evidente que las prácticas teóricas y políticas antirracistas, aun las más radicales, están pasando en Europa por un momento de «impás». Y esto va más allá de las importantes movilizaciones metropolitanas antirracistas de los últimos años, así como de

las numerosas luchas de los migrantes todavía en curso por diferentes derechos sociales (casa, trabajo, ciudadanía, etc.).

En sus expresiones dominantes, sin embargo, el antirracismo europeo continúa presentándose bajo una apariencia más «moral» que «política». Lo que quiero decir es que el antirracismo europeo no consigue reformularse en función de una coyuntura política completamente inédita, específicamente no logra ir más allá de un tipo de crítica antirracista «ideológico-cultural», para decirlo con Eric Fassin.⁵

Mientras la experiencia vivida por las segundas y terceras generaciones de migrantes ha revelado la existencia de una creciente «racialización social y económica» del espacio continental, el antirracismo europeo continúa combatiendo sus luchas como si el racismo dependiera únicamente de un mero «identitarismo cultural», es decir, de una simple manipulación ideológica centrada en un conjunto de representaciones «incorrectas», por ser abiertamente discriminatorias, estigmatizadoras e inferiorizantes. A menudo, el antirracismo es invocado solo en el momento de contrastar los discursos y las prácticas racistas de los movimientos *abiertamente* xenófobos, reduciéndose a la movilización completamente autorreferencial de un universalismo *abstracto* de tipo republicano (puede ser tanto de izquierda como de derecha), incapaz de hacer *visible* en la esfera pública el racismo como fenómeno «histórico» y «estructural» de las sociedades europeas.

Esta concepción «idealista» del racismo no hace más que autorizar indirectamente una parte de los discursos *retorsivos* (en el sentido de que se hacen pasar por una especie de *retorsión* contra las luchas antirracistas históricas) a través de los cuales los movimientos xenófobos intentan

⁵ Cfr. E. Fassin, «Racisme d'Etat, politiques de l'antiracisme», en <https://blogs.mediapart.fr/ericfassin>.

legitimar, dependiendo de los contextos, sus propias reivindicaciones «neorracistas»: la existencia de «otros racismos», o sea, de racismos «antiblanco», «antieuropeos», «anticristianos», etc. Como observó agudamente David Theo Goldberg (2015), en uno de los análisis más brillantes de las «trampas» inherentes al discurso «posracial» (racista y antirracista), este tipo de concepción «idealista» del racismo, por así decirlo, no hace más que alimentar la proliferación tanto de racismos como de racistas, terminando por volver *evasivo* e incluso *insignificante* cualquier significado histórico y concreto del racismo como fenómeno social. Cuando el racismo es asumido o subsumido como mero prejuicio o identitarismo:

El racismo pierde su legado histórico y cualquiera puede volverse racista; cuando los sujetos históricamente desfavorecidos, excluidos y explotados (por los poderes racistas) pueden ser concebidos como igualmente «racistas», el racismo se vuelve nada más que una especie de lodo indefinido capaz de envolver todo y a todos y del que es tan imposible salirse que nadie sentirá ni siquiera la necesidad de sacárselo de encima (2015: 91).

Es importante completar la afirmación de Goldberg: cuando el racismo es reducido a una «tara mental o psicológica», por decirlo con el conocido ensayo de Fanon *Racismo y cultura* (1956), o a una actitud cultural, se corre el riesgo no solo de su *naturalización-universalización* (volverlo algo constitutivo de la propia condición humana), sino también de *ontologizar-culturalizar* sus perversos efectos materiales y simbólicos: estos ya no son remitidos a una condición estructural objetiva, sino que terminan por ser disueltos en factores *psico-culturales*. Así es como las concepciones idealistas o culturalistas del racismo vuelven *invisibles* sus efectos sociales y materiales, ya que no hacen más que *desplazar* continuamente nuestra atención de la sociedad a

los sujetos, de las condiciones socioeconómicas a las identidades o representaciones culturales. Este tipo de mirada termina por separar al racismo de su doble papel histórico: producción de desigualdades sociales por un lado, naturalización (ideológica) de las jerarquías por el otro. Como ha señalado Keeanga-Yamahtta Taylor en su libro *From Blacklivesmatter to Black Liberation* [Un destello de libertad. De #Blacklivesmatter a la liberación negra] (2016: 24-25 [ed. cast: 32]), en una de las reflexiones más importantes sobre las luchas del movimiento *Blacklivesmatter*, es precisamente este tipo de enfoque idealista del racismo lo que ha hecho posible, por ejemplo, una explicación «culturalista» (y culpabilizante) de la subalternidad de los negros en Estados Unidos:

La cuestión es que las explicaciones sobre la situación de desigualdad que responsabilizan a la gente negra de su propia opresión transforman causas materiales en causas subjetivas. El problema no sería la discriminación racial en el lugar de trabajo o la segregación residencial: sería la irresponsabilidad negra, las costumbres sociales equivocadas, los malos comportamientos. En última instancia, esta transformación no tiene que ver con «la raza» o «la supremacía blanca» sino con «darle sentido a» y racionalizar la pobreza y la desigualdad de manera que absuelvan al Estado y al capital de cualquier culpabilidad. La raza le da sentido a la noción de que la gente negra es inferior por motivos culturales o biológicos.

La realidad descrita por K. Y. Taylor se refiere claramente a una condición histórico-social bastante específica, pero en nuestros contextos más inmediatos podemos identificar el mismo tipo de lógica puesta a funcionar cada vez que el debate sobre el racismo desplaza el foco de atención de la estructura material de la sociedad a los prejuicios, a los migrantes o a las migraciones o incluso a la *acogida*. En este sentido, por ejemplo, y como

lo evidencian algunas de las investigaciones más importantes de los últimos años, no es ya aceptable el discurso en cierto modo «justificadorio» según el cual la inmigración en Italia es un fenómeno reciente (Colucci, 2018: 13). Aun de este modo, y aunque no necesariamente se culpabilice a los migrantes, existe el riesgo de promover una visión del racismo ideológicamente autoabsolutoria. En otras palabras, existe el riesgo de contribuir a la reproducción de un «antirracismo de sistema», a una perspectiva que *extroyecta* del cuerpo social la «cuestión racista». Más similar, en cambio, al ejemplo reportado por K. Y. Taylor es seguramente el histórico «racismo antimeridional» en Italia, así como ese tipo de «racismo antimediterráneo» expresado por la UE durante la crisis griega y que, de manera recurrente, se extiende también a Portugal, España e Italia como parte de un sistema más amplio de gobierno y *disciplinamiento* de los países del sur de Europa.

El racismo aparece siempre *imbricado* en estructuras sociales históricamente específicas. Por lo tanto, no puede ser comprendido independientemente de la totalidad social más amplia de la cual es parte. Es siempre K. Y. Taylor quien nos recuerda, siguiendo el conocido trabajo de Barbara Fields⁶ (1990; 2012) sobre la lógica racial de la esclavitud en las plantaciones, que «la raza y el racismo, precisamente como ideologías, nunca opera o actúa de manera autónoma o independiente del resto de los procesos sociales dentro de los que se manifiestan» (K. Y. Taylor, 2016: 24 [ed. cast: 32]). Uno de los presupuestos epistemológicos más fuertes que se puede extraer de los estudios más

⁶ Vale la pena mencionar aquí una de las afirmaciones más citadas de su estudio: «El asunto principal de la esclavitud racial era producir algodón, azúcar, arroz y tabaco, no ciertamente la producción de la supremacía blanca» (Fields, 1990: 101). La afirmación es ciertamente compartible, pero es difícil comprender de qué modo la productividad económica de la plantación podría estar desligada de la producción política y cultural también de la supremacía blanca.

significativos sobre el racismo —desde aquellos «clásicos» de Du Bois, Fanon, hasta los de autores como S. Hall (2015),⁷ P. Gilroy (1987), D. Roediger (2010) y D. T. Goldberg (2015)— es que el racismo no es en absoluto una cosa monolítica, siempre igual a sí mismo, sino un fenómeno en constante metamorfosis, ya que, para ser socialmente eficaz, debe ser continuamente remodelado de acuerdo con los diferentes contextos histórico-geográficos. Vale la pena recordar lo que afirmaba Stuart Hall en «Race, articulation and societies structured in dominance» [Raza, articulación y sociedades estructuradas en la dominación] (1980), uno de los intentos más exitosos en actualizar la práctica teórica y política antirracista en Europa a la luz de lo que *Policing the crisis* había demostrado sobre el nuevo papel del racismo en las sociedades europeas:

El racismo no debe ser abordado como una característica general de todas las sociedades humanas, sino como un fenómeno que se manifiesta siempre a través de racismos históricamente específicos; por lo tanto, es necesario partir de la aceptación de la diferencia, de la especificidad, más que de una «estructura» unitaria, transhistórica o universal. Este presupuesto no significa que luego no existan algunas características comunes a todos los sistemas sociales a los que nos referimos aquí a través de la definición de «racionalmente estructurados». Pero —como observó Marx acerca de la naturaleza «caótica» de todas las abstracciones que proceden exclusivamente en el plano de lo «en-general»— una teoría general del racismo no parece ser el recurso más favorable para el desarrollo y para la investigación teórica (1980: 115).

⁷ Para un análisis del enfoque de Stuart Hall sobre el racismo, véase M. Mellino, *Note sul metodo di Stuart Hall. Althusser, Gramsci e la questione della razza* [Notas sobre el método de Stuart Hall. Althusser, Gramsci y la cuestión de la raza], «Décálogos», vol. 2, no. 1. <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/12>.

Precisamente desde este punto de vista, diversos estudios afirman que ahora, a la luz de lo que está mostrando la situación política actual, parece cada vez más difícil no volver a preguntarse «sobre la supuesta oposición, dada por descontada hasta hace unos años, entre un “racismo biológico” y un “racismo cultural”, es decir, sobre la transformación del viejo “racismo biologicista” en un racismo sin razas o “diferencialista”, que habría internalizado la inexistencia de razas biológicas afirmando al mismo tiempo la irreductibilidad de las diferencias culturales entre los pueblos» (Bentouhami-Molino, 2015: 12-13). Se trata de una observación que ciertamente hay que poner en correlación con lo sugerido por Eric Fassin, pero no solo.

Esta nueva *morfología diferencialista* del discurso racista, vale la pena recordarlo, estaba en la base de la estrategia política de conquista de la esfera pública europea a principios de la década de 1980 por parte de los que fueron los primeros movimientos *explícitamente* antiinmigración en Europa: el Frente Nacional en Francia, el Frente Nacional Británico en Gran Bretaña, el FPÖ (Partido de la Libertad) de Jörg Haider en Austria y también la Liga Lombarda en Italia (Terkessidis, 1995; Caldiron, 2001). El llamamiento a la preservación de las diferentes «identidades culturales» invocado en aquel entonces por estos movimientos (de aquí el diferencialismo), la *patologización* de las situaciones caracterizadas por el contacto intercultural (su *mixofobia*, como había sido definida entonces por Taguieff), la defensa del regionalismo y de la identidad blanca y cristiana de Europa, se presentaban claramente como un «efecto de retorsión» (Balibar, 1988: 33 [ed. cast: 37]) del derecho a la *diferencia* defendido hasta ese momento por las izquierdas de todo el mundo contra el avance de la lógica capitalista occidental global sobre las diversidades locales, pero sin embargo tenían como blanco principal lo que hoy podemos llamar el *mestizaje* poscolonial

europeo producido en las metrópolis y la ciudadanía europea poscolonial en general. Lo que queremos recordar aquí es que a partir de aquellos años, de una manera tan increíble como espeluznante, pero en clara concomitancia con el repliegue cada vez más *filoinstitucional* y *filocapitalista* de buena parte de la izquierda continental, el discurso público sobre la inmigración y sobre el racismo (lo que Gramsci llamaba *el sentido común*) tenderá cada vez más a asentarse en la agenda xenófoba de la extrema derecha continental.

El mayor ideólogo de estos movimientos de la llamada «nueva derecha» era entonces Alain De Benoist, quizás un moderado, dicho irónicamente, en comparación con quien ocupa hoy ese papel para el soberanismo continental: Steve Bannon. Tenemos aquí otro dato importante para reflexionar sobre el continuo desplazamiento a la derecha del debate público sobre la inmigración y sobre el racismo. El pasaje de De Benoist a Bannon como punto de referencia ideológico de la extrema derecha europea (hoy ya claramente no confinada en algún pequeño partido marginal), o bien la mayor radicalización de esta cultura política supremacista, ha sido posible *también* por el triunfo cultural sobre la esfera pública de la agenda de derecha acerca de la inmigración. Citando de nuevo a Mark Fisher sobre el «realismo capitalista»: si en las «estructuras de sentimiento» colectivas hoy en día dominantes es «más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo», de la misma manera se puede decir que esta *naturalización* del capitalismo, del mercado, de la competencia y, por lo tanto, de las desigualdades en la ontología del capitalismo tardío ha ido acompañada cada vez más por el devenir de una única concepción sobre las migraciones en *todo* el horizonte de lo pensable. Una vez más, para legitimar un mayor endurecimiento en sentido autoritario y reaccionario del discurso antiinmigración, el pasaje del discurso diferencialista sobre la

inmigración de las viejas y nuevas derechas al discurso abiertamente racista y supremacista del actual soberanismo, ha contribuido sin duda en no poco el intento del «neoliberalismo progresista» (de los Clinton, Blair, Schroder, Jospin, Hollande, hasta Merkel, Obama y sus seguidores italianos), en los años de *expansión* del consenso de «Maastricht-Schengen», de integrar lo denominado «políticamente correcto» —más precisamente, su singular retórica «corporativa» o «pedagógica», y por lo tanto vaciada de cualquier antagonismo, con respecto a las migraciones, el multiculturalismo y el antirracismo— en la fase de *neoliberalización* más *despiadada* de las sociedades.

Las consecuencias de este proceso son bastante conocidas. Lo que parece importante para nuestra discusión en este punto es, una vez más, examinar el estado de nuestro antirracismo a la luz de la coyuntura actual. Si las cosas son más o menos como las hemos descrito, se vuelve aún más claro en qué sentido proponemos hablar de crisis del antirracismo europeo. No es difícil constatar que el antirracismo dominante en Europa continental sigue siendo aquel de los años ochenta, plasmado en su mayor parte por textos como *La Force du préjugé* [La fuerza del prejuicio] (1990) y *El espacio del racismo* (1991) de P. A. Taguieff y M. Wieviorka respectivamente (quienes, por otra parte, han tomado posiciones cada vez más *discutibles* en el debate antirracista francés) y por las críticas a lo que estos autores propusieron llamar entonces «racismo diferencialista» o «neorracismo» en referencia a los movimientos de la nueva derecha que hacíamos referencia; así como por *Raza, nación y clase* (1988) de E. Balibar e I. Wallerstein, un texto seguramente más complejo y refinado que los dos anteriores, pero igualmente calibrado sobre los límites y los reduccionismos típicos del «marxismo blanco» a la hora de afrontar cuestiones relacionadas con el racismo.

Con todo, se puede decir que uno de los límites fundamentales de estos textos es haber *creído* en la versión del racismo (sin razas) de la cual aquellos movimientos se convertían en promotores, haberse concentrado más en sus discursos que en lo que estaba emergiendo *materialmente* en el tejido social de Francia y de otros países europeos, o sea, en las condiciones sociales y económicas de existencia reales de migrantes, posmigrantes y segundas o terceras generaciones de migrantes. Pero el principal problema de este planteamiento estaba quizás en su concepción de raza y racismo. Estos trabajos volvían a proponer uno de los principales límites de lo que se puede llamar aquí —sin querer esencializar nada— la típica mirada *blanca* y progresista sobre el racismo. Desde esta perspectiva, nunca se cree seriamente en el racismo, en la realidad *concreta* de sus efectos simbólicos, ontológicos y materiales sobre los cuerpos; el racismo aparece aquí más que nada como un *engaño*, una *distorsión* o una *mistificación* (y en parte lo es), como una simple *superestructura* cuya verdad está siempre en otra parte (en la economía, en el trabajo, en la ignorancia de los racistas, en las especulaciones políticas, etc.). Piénsese en lo que Wallerstein nos dice aquí:

Un sistema capitalista en expansión [...] necesita toda la fuerza de trabajo disponible, ya que es ese trabajo el que produce los bienes de los cuales se extrae y acumula el capital. La expulsión del sistema no tiene sentido. Pero si se quiere obtener el máximo de acumulación de capital es preciso reducir al mínimo simultáneamente los costes de producción (y por ende los costes que genera la fuerza de trabajo) y los derivados de los problemas políticos, y por tanto reducir al mínimo simultáneamente —y no eliminar, ya que es imposible— las reivindicaciones de la fuerza de trabajo. El racismo es la fórmula mágica que favorece la consecución de ambos objetivos (1988: 45 [ed. cast: 56]).

Vale la pena detenerse en esta afirmación de Wallerstein para ver en detalle todos los límites de este enfoque del racismo. En un nivel bastante abstracto (el nivel en el que este tipo de marxismo a menudo trabaja), podría parecer una interpretación más o menos compatible. Satisface de inmediato no solo un cierto «sentido común» marxista de analizar la cuestión, sino también un particular (y correcto) enfoque «sistémico-global» de la historia del capitalismo. Por lo tanto, aparece en línea con el mejor Wallerstein, por así decirlo, con el que se encontró Fanon en Accra en 1960, mientras el autor de *Piel negra. Máscaras blancas* era embajador del gobierno provisional de la República de Argelia, y que luego fue a visitarlo al hospital de Nueva York mientras moría de leucemia;⁸ pero está sobre todo en línea con la perspectiva del autor que, al combinar la reflexión crítica de Braudel sobre el capitalismo con las mejores hipótesis de la «teoría de la dependencia», consiguió no solo juntar dentro de una forma epistemológica muy sólida la noción de «sistema-mundo» como unidad mínima de análisis de la economía moderna, sino dar un definitivo golpe mortal a las visiones eurocéntricas y «autocentradas» tradicionales sobre el desarrollo de la modernidad capitalista. Después de Wallerstein, como han subrayado en repetidas ocasiones diversos autores decoloniales, será cada vez más difícil explicar el gran salto adelante de la Europa moderna en relación con el resto del mundo, la transición del mundo feudal al capitalismo, solo a partir de concepciones económicas y/o culturales (meramente) «endógenas» de presuntas especificidades europeas. Y, sin embargo, a medida que en el pasaje citado se desciende de lo abstracto a lo concreto, como quería Marx, comienzan las «disonancias». Para el marxismo «laborista» de Wallerstein, el racismo (de

⁸ Véase I. Wallerstein, «Fanon and the Revolutionary Class», en *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979: 250-268.

manera totalmente paradójica) busca «incluir» en lugar de «excluir». No solo eso, sino que además de ser una «fórmula mágica» (algo *no* material, es decir, una mera representación fetichista, una especie de espejito de color para los *indígenas-proletarios* a cambio de su consentimiento), tiene el objetivo de «evitar el desorden político» y «las protestas de la fuerza de trabajo». Está claro que uno de los objetivos políticos del racismo/colonialismo ha sido históricamente tratar de neutralizar, a través de la redistribución de un exceso de explotación de otras poblaciones, la lucha de clases de las masas trabajadoras europeas —decía Orwell, «el proletariado inglés vive en el imperio»—, pero no hace falta mucho para comprender que la posición del sujeto enunciador «Wallerstein» está asumiendo aquí el punto de vista de las clases trabajadoras «blancas» o «incluidas». Preguntémonos, ¿qué negro o migrante definiría el racismo como un instrumento de inclusión en la sociedad o en el mercado de trabajo? Por lo demás, la historia reciente en Europa y en Estados Unidos, pero no solo, nos dice precisamente lo contrario, es decir, que el racismo ha sido a menudo el detonante de protestas violentas e insurrecciones sociales (basta recordar que las primeras insurrecciones más o menos masivas o visibles en las *banlieues* parisinas comienzan a principios de la década de 1980,⁹ por no hablar de los disturbios raciales en Gran Bretaña y en Estados Unidos, país natal de Wallerstein). Tal posicionamiento hace que sea muy complicado «creer» o «tomarse» en serio al racismo.

Este tipo de análisis completa entonces su perspectiva sobre el papel del racismo al definirlo como una mera búsqueda de chivos expiatorios, especialmente en tiempos de crisis, pero principalmente como algo que concierne a otros, a los *racializados*. En uno de los mejores ensayos de *Raza, nación y clase*, Balibar afirma

⁹ Véase G. Caldiron, *Banlieue. Vita e rivolta nelle periferie metropolitane*, Roma, manifestolibri, 2005.

algo bastante potente e innovador para la época: «en la Europa moderna, las nuevas “clases peligrosas” del proletariado internacional tienden a *subsumirse* bajo la categoría de la “inmigración”, que se convierte en el *nombre de la raza* por excelencia en las naciones en crisis de la era poscolonial» (1988: 64 [ed. cast: 86]). Se trata de una afirmación realmente importante y a retomar, pero que corre el riesgo de reducir el racismo (contemporáneo) a un acto meramente simbólico o discriminatorio hacia algunos grupos, volviendo invisible de este modo su dimensión más estrictamente histórica y material. Por un lado, su función como dispositivo de jerarquización (racialización) de la ciudadanía en su conjunto; por otro, la *colonialidad* de sus diversas articulaciones hegemónicas contemporáneas, es decir, sus efectos de larga duración como producto de la relación histórica de Europa con sus otros coloniales. El límite de la enunciación de Balibar radica en su consideración del antisemitismo moderno (por otra parte, sin ninguna distinción entre el antisemitismo tradicional y el antisemitismo *racializado*) como paradigma del racismo contemporáneo: «El antisemitismo es por excelencia “diferencialista”» (es decir, culturalista y no biologicista) «y en muchos aspectos se puede considerar todo racismo diferencialista actual, desde el punto de vista de la forma, como un antisemitismo generalizado» (1988: 35 [ed. cast: 41]). Está claro que el racismo siempre se inserta en los procesos indicados por Balibar y Wallerstein, pero sus enfoques sobre el fenómeno siguen siendo, sin embargo, *situados* y *autorreferenciales*, por así decirlo, y a esta altura demasiado *simplificadores*. Pero quizás sea David Harvey (2010: 259) la síntesis más *sintomática* de lo que hemos definido como «marxismo blanco» en el enfoque del racismo:

El racismo y la opresión de las mujeres y los niños fueron determinantes en el surgimiento del capitalismo. Pero el capitalismo tal como está constituido

actualmente puede en principio sobrevivir sin estas formas de discriminación y opresión. La tibia aceptación del multiculturalismo y de los derechos de las mujeres en el mundo corporativo, particularmente en Estados Unidos, *nos da una medida de la capacidad del capitalismo de admitir estas dimensiones del cambio social, reafirmando al mismo tiempo la relevancia de las divisiones de clase como la dimensión principal de la acción política* (cursivas mías).

Tenemos aquí un complemento perfecto de las impresiones de Wallerstein. Por un lado, se nos dice, correctamente, que el racismo fue determinante en el surgimiento del capitalismo, se presume como dispositivo de explotación material del trabajo de los no-blancos, las mujeres y los niños. Pero luego el racismo es de repente degradado a una «forma discriminatoria» (una vez más, a una «actitud»). Finalmente, sobre el modelo de lo que se puede llamar el multiculturalismo y el antirracismo empresarial del «neoliberalismo progresista» (aquel difundido por Google, Facebook, Benetton, Starbucks, etc.) se concluye que el racismo es algo *no esencial* para el capitalismo como modo de acumulación y que, por lo tanto, debemos tomar la «lucha de clases» como principio. Esta apelación de Harvey a la primacía de la «lucha de clases» puede seguramente tranquilizar y enfervorizar a un cierto tipo de militancia marxista, pero muestra de modo igualmente sintomático las dificultades de este tipo de «marxismo blanco» para operar en la propia teoría marxista un pasaje dialéctico y no eurocéntrico de Europa al mundo colonial y de la «clase» a la «raza» (*cfr.* Robinson, 1983). No es difícil entrever aquí no solo la confusión que reina en un cierto tipo de enfoque «blanco y radical» del racismo, sino también el propio posicionamiento subjetivo de Wallerstein. En efecto sería bastante complicado, por ejemplo, convencer a un movimiento como *Blacklives-matter* de que la explotación racista es un fenómeno no

esencial para el sistema capitalista. No se trata obviamente de entablar una disputa estéril entre primacías abstractas y escolásticas de «clase» o «raza», o entre capitalismo y racismo, sino, manteniendo concentrada nuestra atención en la Europa actual, partir de la experiencia *concreta* de subordinación/insurrección de determinados grupos y sujetos en los diferentes espacios metropolitanos; de comprender cómo, en las luchas reales y en ciertos contextos específicos, remitiéndonos una vez más a una conocida afirmación de Stuart Hall (1980), «la raza es el modo a través del que es vivida la clase», para repensar a partir de aquí el papel que debe otorgarse al antirracismo dentro de un movimiento más amplio de recomposición política. Como primer presupuesto político-epistemológico, es necesario evitar posturas como las de Wallerstein y Harvey, no proyectar de modo automático sobre las «causas del otro», para volver a Rancière, concepciones inducidas por la propia experiencia y el posicionamiento social.

En este punto, es importante volver al llamamiento de Bentouhami-Molino a *reproblematizar* la presunta oposición entre «racismo biológico» y «racismo cultural» tal como ha sido planteada por los movimientos neorracistas. Se trata de una cuestión fundamental en la economía de nuestro discurso acerca del racismo y el antirracismo. Según Stuart Hall, por ejemplo, la «huella biológica» de la raza, si bien ya no es enfatizada, de ninguna manera ha desaparecido dentro de los discursos y las representaciones del «racismo cultural». El esquema *epidérmico* de la mirada racista continúa operando como una *huella* en las concepciones «diferencialistas» de las identidades culturales del llamado neorracismo o racismo posbiologicista. En «Race - The sliding signifier» [Raza: el significante resbaladizo] (2017), uno de los ensayos publicados recientemente como parte de sus «Du Bois' Lectures» celebradas en 1994, Hall pide repensar la concepción que continuó

siendo dominante en el pasaje del «racismo biológico» al «racismo cultural». No es que la idea pseudocientífica de raza haya biologizado la cultura, como solemos dar por sentado, sino que, por el contrario, fue la «construcción discursiva de la diferencia genética como raza» la que biologizó en sentido *jerárquico* las diferencias entre los grupos (Hall, 2017: 64). Si partimos de estas hipótesis, la idea de que pueda existir alguna forma de racismo que no siga (re)produciendo alguna idea de «raza» aparece claramente como un *sinsentido*. Es por esto que Hall propone pensar a la «raza» como un «significante flotante»:

Mi argumento exige que entendamos la raza como un significante flotante, y que abordemos los sistemas de clasificación racial como operaciones discursivas de significado si queremos desentrañar su funcionamiento social, histórico y político (2017: 65 [ed. cast.: 69]).

Según Hall, pues, podemos concluir que no es tanto la idea de «razas» como la de «raza» la que es objeto de producción y reproducción continua. En apoyo del razonamiento de Hall, se puede agregar que en la historia de la idea de raza —y esta es «una idea moderna y occidental», como sostiene desde el título una de las mejores genealogías en circulación de este concepto—¹⁰, el «biologicismo» ha sido solo un *momento*, si bien bastante largo, así como también está históricamente situada su codificación a través de la línea de color. En la actualidad existe una serie importante de estudios que han demostrado de modo efectivo que es con la esclavitud de las plantaciones, y por tanto con el inicio del comercio transatlántico de esclavos, que la idea de raza se verá cada vez más caracterizada a partir del color de la piel.

¹⁰ Véase I. Hannaford, *The history of an idea in the West*, John Hopkins University, 1995.

Puede ser importante recordar que más o menos en los mismos años en que salía *Raza, nación y clase*, Paul Gilroy, entonces alumno de Stuart Hall, publicaba *There ain't no black in the Union Jack* (1987), un texto seguramente menos presente entre las referencias del pensamiento antirracista «continental», pero que ya entonces intentaba superar tanto los límites «culturalistas» de las teorías sobre el racismo dominantes en Europa, como el «reduccionismo de clase» abstracto y típico de cierto tipo de marxismo en la comprensión de estos fenómenos:

El racismo no es un fenómeno unitario basado en la aberración psicológica o en una ahistórica antipatía hacia los negros, atribuible a la herencia cultural del Imperio y capaz de continuar saturando la conciencia de todos los «white britons» más allá de sus diferencias de edad, de género, de salario, etc. *El racismo debe ser entendido como un proceso*. Traer a los negros de vuelta a la historia fuera de las categorías de «problema» y de «víctima», así como poder establecer la dimensión histórica del racismo contra la idea de que se trataría de un fenómeno «eterno» o «natural», dependerá de nuestra capacidad de comprender los cambios políticos, ideológicos y económicos (1987: 27, cursivas y comillas mías).

Las observaciones de Gilroy, si bien están planteadas en referencia a la historia particular de Gran Bretaña y de sus relaciones históricas con las poblaciones negras, continúan siendo de vital importancia para nosotros. La formulación de una práctica teórica y política antirracista eficaz, a la altura de su época, dependerá por cierto «de nuestra capacidad de comprender los cambios políticos, ideológicos y económicos». Si observamos con atención las reflexiones más o menos actuales sobre el racismo en nuestros contextos —tanto en espacios académicos como en espacios más politizados, por no hablar de la esfera mediática—, tendremos una

especie de «repeticiones sin diferencia», como si tuviéramos que lidiar con un fenómeno absolutamente descarnado, siempre igual a sí mismo, perfectamente consignado, y por lo tanto visible en algunos sectores de la sociedad. Por esta razón, puede ser realmente productivo volver a un texto como el de Gilroy —en particular al capítulo I, *Race, class and agency* [Raza, clase y agencia]— en la actual coyuntura. Hoy en día, a la luz del Brexit, y de cuanto hemos dicho sobre el soberanismo europeo, es de extrema importancia la identificación de un «espacio compartido», bastante complicado y problemático, entre la izquierda laborista «nacionalista» y los movimientos antiinmigración de las formaciones de derecha. Pero el problema, a nivel teórico, quizás radique precisamente en este punto, en seguir apoyándose únicamente en la tradición del marxismo blanco europeo para el análisis del racismo, en lugar de extraer en mayor medida enseñanzas de la tradición, ciertamente más rica y articulada, de los *Black Studies* y del pensamiento radical afroamericano y afrocaribeño. No es casual que en Europa continental, y especialmente en Italia, expresiones como «racismo estructural», «racismo institucional» y «segregación social o laboral» no terminen nunca de «nombrarse», de establecerse como *cuestiones* primordiales en el debate público antirracista.¹¹ El antirracismo dominante sigue apoyándose más en cierto principio de solidaridad o de *identificación* política (a menudo también *paternalista* y *victimizante*) con la causa de grupos y sujetos «racializados» antes que en

¹¹ Para una reflexión más general sobre este punto, en el panorama de la izquierda francesa tradicional son realmente importantes las críticas de Eric Fassin al antirracismo dominante. Fassin sostiene la necesidad de volver a hablar de «racismo de Estado» para definir las políticas neoliberales de gestión de las migraciones en Francia y en Europa; véase E. Fassin, «Manifeste pour un antiracisme politique», <https://blogs.mediapart.fr/Eric-Fassin/blog/230515/manifeste-pour-a-antiracisme-politique>. Para un punto de vista más o menos similar en el panorama italiano, véase L. Basso (a cargo de), *Razzismo di Stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, Milán, Franco Angeli, 2010.

hipótesis teórico-epistemológicas más firmes. Se trata de una ausencia muy paradójica: mientras el racismo se muestra cada vez más como un dispositivo en el centro de los procesos de jerarquización de la ciudadanía constitutivos del neoliberalismo, el antirracismo a menudo termina apareciendo como un elemento simplemente «accesorio» (Fanon, 1964) o «externo», por así decirlo, a una agenda política que se está construyendo a partir de otros temas y luchas específicas.

Como es sabido, las «contranarraciones» de la crisis nos instan a «reimaginar» Europa —a (des) escribir su crisis actual, y a pensar en una posible recomposición política— a partir de las luchas contra la austeridad, la precariedad, la deuda, el bloqueo de la libertad de circulación de los migrantes, la precarización del trabajo migrante, las fronteras, la violencia financiera, la mercantilización progresiva de cada «bien común». Así es como el antirracismo no solo llega siempre último, sino que a menudo es confinado en una especie de «subsuelo» de la lucha política, en un espacio marginal destinado a recuperar cierta centralidad temporal —la mayoría de las veces solo «moral»— únicamente frente al estallido cíclico de episodios (o discursos) explícitos de recrudescimiento racista. Sin embargo, buena parte de las poblaciones europeas (migrantes, posmigrantes, segundas generaciones, refugiados, europeos del sur, etc.) viven cotidiana y materialmente el racismo como uno de los dispositivos *primarios* de su proletarización, inclusión diferencial o incluso *exclusión*. Digámoslo de otra manera, para una parte sustancial de los «europeos» sigue estando bastante claro que en Europa la producción de la «población» ha dependido históricamente *también* de diversas «articulaciones» de un dispositivo de gobierno «racializante». Un dispositivo que tiene sus orígenes en el pasado colonial —o, mejor, en el entrelazamiento histórico

entre capitalismo y colonialismo— y que en Europa es muy difícil de concebir como algo todavía «estructurante», tanto de las condiciones materiales de vida como de las identidades culturales. La racialización, por lo tanto, debe ser entendida como un proceso que atañe a la totalidad de la población, en el sentido de que los efectos del racismo se materializan en las diversas formaciones sociales a través de una desigual distribución *general* de jerarquías y privilegios. Por lo tanto, *no* puede referirse únicamente a representaciones privadas (consideradas simplemente erróneas o subjetivas) o a la esfera del «trabajo» o del «trabajo migrante» exclusivamente (como parece pretender el enfoque marxista clásico esbozado por Wallerstein en *Raza, nación y clase*). Y, sobre todo, como hemos anticipado, no puede incumbir solo a *una* parte de la sociedad (los *otros*, los *racializados*).

A modo de resumen de cuanto se ha dicho en este apartado, me gustaría proponer una definición operativa de racialización. En nuestro uso, y en primer lugar, la racialización apunta a indicar los *efectos* materiales de la intersección del *capital* con los discursos occidentales de la raza, tanto en los espacios y las estructuras sociales como en los cuerpos y las subjetividades de género. Más precisamente, por racialización entendemos el efecto sobre el tejido social de una multiplicidad de discursos y de prácticas, institucionales y no institucionales, orientadas a una construcción, una representación, «jerárquicamente» caracterizada por *diferencias* («físicas» y «culturales», «reales» e «imaginarias») entre diferentes grupos y sujetos y, por lo tanto, al disciplinamiento de sus efectivas relaciones materiales e intersubjetivas. Dicho de modo más simple, el concepto de «racialización», en la medida que está saturado de la herencia colonial e imperial de la noción de «raza», parece más adecuado que otros con connotaciones más neutras (por ejemplo, «etnicización») para describir de modo eficaz los procesos

de esencialización, discriminación, inferiorización y segregación económica y cultural, es decir, de violencia material y simbólica, a los que están actualmente sometidos los sujetos pertenecientes a determinados grupos en el espacio social italiano y europeo.

Si las cosas son así, el antirracismo no puede quedar relegado a un momento simplemente accesorio de la lucha política. No es difícil intuir que esta actitud es inducida por una concepción del racismo como fenómeno «irracional» o «residual», en todo caso extraño o anacrónico, con respecto a las lógicas de mando dominantes (o más avanzadas) del capital global actual. Se trata, pues, de un enfoque muy problemático, en la medida en que es absolutamente «interno» a lo que se puede llamar el orden del discurso neoliberal. Como varios autores han destacado recientemente, el discurso neoliberal es reacio a considerar el racismo como un obstáculo significativo para el éxito individual o el avance colectivo; a considerarlo como un dispositivo central de la constitución material de la realidad (Gilroy, 2010; Roediger, 2010; Alexander, 2012; Goldberg, 2015). De hecho, la «razón neoliberal pura» (Dardot, Laval, 2009) a menudo moviliza la raza y el racismo para marcar un límite entre el pasado (las sociedades modernas racistas) y el presente (las sociedades finalmente liberales y posraciales), autorrepresentándose como un tecnología de gobierno daltónica y basada únicamente en la movilización competitiva, empresarial y meritocrática de las subjetividades sociales. Paradójicamente, muchas de las críticas radicales más importantes de la «racionalidad neoliberal» no consideran al racismo como uno de sus instrumentos centrales de jerarquización de la ciudadanía y de «desdemocratización» (Brown, 2006; Foucault, 2004; Harvey, 2005; Dardot, Laval, 2009).¹² Sin embargo,

¹² Para un enfoque diferente de la «racionalidad neoliberal», véase V. Gago, *La razón neoliberal*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015. El análisis de Gago destaca desde el principio la jerarquización étnico-racial («la configuración económica barroca») en la base de la constitución de la «razón neoliberal» en América Latina.

no creemos que un antirracismo políticamente eficaz —un «antirracismo de ruptura»— pueda operar dentro de las mismas reglas del orden discursivo «posracial» dominante (Goldberg 2015), incluso si es difícil adjetivar al discurso neoliberal europeo actual con este último término. A diferencia de Estados Unidos, en Europa (al menos en la continental) jamás ha habido una consideración seria del discurso de la raza (de la esclavitud, del colonialismo, del racismo) como fenómeno constitutivo no solo de su propia historia, sino también del propio inconsciente político-cultural. En resumen, un antirracismo «desracializado», por llamarlo de algún modo, que no cree en la raza como dispositivo material de gobierno, termina no solo por delatar un inconsciente liberal (blanco, eurocéntrico y colonial), sino sobre todo por *malinterpretar* los términos mismos de cualquier recomposición política hoy en Europa. Puesto que está claro que buena parte de lo que hoy se puede denominar, en términos marxistas clásicos, el proletariado europeo (ciudadanos poscoloniales, migrantes, etc.) sufre el dispositivo racista como elemento *primario* de su explotación, subordinación o *expulsión*. Justamente, de las laceraciones *internas* a este proletariado —en sus enfrentamientos cotidianos con la materialidad de ese dispositivo— han surgido algunos de los conflictos más radicales producidos por las poblaciones europeas en los últimos años.

Un antirracismo que esté a la altura de las exigencias políticas de la presente coyuntura europea debe reformularse a sí mismo a partir de la suposición de que el racismo siempre debe ser afrontado, parafraseando a Sayad (1999), como un «hecho social total»: como un fenómeno que se despliega y arraiga en la sociedad involucrando simultáneamente (si bien no de manera lineal, coherente y pacificada) a una pluralidad de niveles de la vida social. Pero, sobre todo, la construcción de una práctica teórica y política antirracista más

eficaz solo podrá tener lugar cuando la reflexión sobre el racismo ya no se limite a la única cuestión de los «migrantes», como si se tratara de un fenómeno separado del resto de la producción biopolítica/necropolítica general de una población determinada. *Policing the crisis* demostraba eficazmente de qué modo la excepción constituida por el racismo pasaría a ser algo cada vez más *imbricado* en las totalidades sociales europeas. Por lo tanto, la conformación de un «antirracismo de ruptura» debe necesariamente enfrentar lo que podríamos llamar (siguiendo las ideas de Mark Fisher sobre un cierto anticapitalismo que ha devenido «sistémico») los «antirracismos de sistema», las prácticas y los discursos antirracistas que son más fácilmente asimilables por el «realismo capitalista» dominante, cuando no son *sus* emanaciones directas.

3. Teoría en blanco: la aporía de la tanatopolítica

Los negros, entre otros grupos de color, luchan contra la sinrazón en el mundo moderno, pero se trata de una sinrazón que trae la razón. Nuestra situación neurótica es la de aquellos que deben luchar con modos razonables contra una razón irrazonable. Si la melancolía puede entenderse como esa pérdida de la cual nace nuestra subjetividad, nosotros afrontamos esa condición como una pérdida productiva. El fenómeno de la *teoría en negro* nació con el mundo moderno, por lo tanto hay en ello algo indígena o, para algunos, endémico. El sufrimiento negro, pues, incluye la necesidad de tener que trascender un mundo que es la condición misma del sujeto negro. Este sufrimiento tiene que ver luego con una paradoja: la de los sujetos negros que viven en situación de exilio en el mundo en el que nacieron. Son *homeless* en su propia casa.

Lewis Gordon, *Theory in Black*

Ha llegado el momento de comenzar a precisar de modo más nítido qué entendemos aquí por necropolítica. Llamar la atención sobre la dimensión «necropolítica» del neoliberalismo como «tecnología de gobierno» constituye un primer paso importante para superar este impás. Un impás que es *teórico*, pero

también *político*, si es verdad como afirmaba Althusser, que «todo problema teórico es un problema político». El problema puede plantearse de esta manera, ¿qué lugar ocupan la raza y el racismo en el desarrollo de la modernidad capitalista occidental y de sus *diversas* formas de soberanía? Precisamente esta es la pregunta que intenta responder Mbembe en los dos trabajos a los que haremos referencia: *Necropolítica* (2003) y *Crítica de la razón negra* (2015).

Hemos anticipado que la operatividad teórico política de su concepto no debe ser pensada sobre las huellas del paradigma «tanatopolítico» de Agamben. Por lo tanto, la necropolítica no supone aquí una nueva reducción (en este caso poscolonial) de la «biopolítica» a «tanatopolítica». No significa reducir la biopolítica a una mera «política de muerte» (de los otros coloniales) entendida como «nomos» (poscolonial) de la modernidad. No se trata, vale la pena repetirlo, de una extensión de la categoría de «vida desnuda», de modo lineal y aproblemático, a las poblaciones coloniales y poscoloniales. En primer lugar, en línea más con Foucault que con Agamben, y como se puede deducir de todo lo que hemos anticipado, Mbembe busca inscribir su concepto dentro de una concepción óptica —más que ontológica— del surgimiento en Europa del dispositivo biopolítico/necropolítico de gobierno moderno. La necropolítica no habita una suerte de estructura ontológica-metafísica de Occidente, sino que tiene un origen *histórico* más o menos claro. Si Foucault —a pesar de los diferentes saltos cronológicos y oscilaciones que presenta su trabajo sobre la periodización histórica del nacimiento de la biopolítica, y su invitación a no considerar el trinomio soberanía-disciplina-biopolítica en un sentido lineal progresivo—¹ colocaba el pasaje de

¹ Como es sabido, Foucault reitera esta advertencia varias veces en la primera parte de *Seguridad, territorio, población* (2004). «No tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden unos a

la soberanía a la *gubernamentalidad* como racionalidad de gobierno en ese lapso de siglos que va del desarrollo del liberalismo anglosajón y la ideología del libre mercado de finales del siglo XVIII a la cristalización definitiva del ordoliberalismo y el neoliberalismo en la segunda mitad del siglo XX, Mbembe proyecta las raíces de la necropolítica en la expansión colonial paralela al desarrollo del capitalismo temprano, pero más precisamente en la constitución de la esclavitud de la plantación como modo de producción capitalista:

El nacimiento del sujeto de raza —y, en consecuencia, el nacimiento del negro— está vinculado a la historia del capitalismo. El resorte primitivo del capitalismo es la doble pulsión de violación de cualquier tipo de prohibición, por una parte, y de abolición de todo tipo de distinción entre los medios y los fines, por otra. En su oscuro esplendor, el esclavo negro —el primero de los sujetos de raza— es el producto de estas dos pulsiones, la figura manifiesta de esta posibilidad de una violencia sin reserva y de una precariedad sin red. Potencia de captura, de influencia y de polarización, el capitalismo tuvo siempre la necesidad de subsidios raciales para explotar los recursos planetarios. Ocurrió en el pasado, y ocurre aun hoy cuando, precisamente, el capitalismo se dispone a recolonizar su propio centro y las perspectivas de un devenir-negro del mundo nunca han sido más evidentes. (2015: 257 [ed. cast: 279]).

otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. No hay era de lo legal [*soberanía*], era de lo disciplinario, era de la seguridad [*biopolítica gubernamental*]. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico-legales. De hecho, hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse y complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante, o más exactamente, el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico-legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad». (Foucault, 2004: 19 [ed. cast: 23], *cfr.* también con Chignola, 2014: 34-36).

La necropolítica, como dispositivo de gobierno fundado en la violencia racial y, por consiguiente, en la reducción continua de una parte de las poblaciones del mundo a un estado de muerte social, al estatus de meros cuerpos *desposeíbles*, aparece entonces inescindible de las pulsiones más *despóticas* inducidas por la naturaleza misma del modo de acumulación capitalista. Además, como se puede deducir de este pasaje,² el enfoque de Mbembe, remitiendo explícitamente a la tradición del «existencialismo negro» (Gordon, 2012) de autores como Du Bois, Wright, Fanon, Césaire y Baldwin, tiene como uno de sus principales puntos de partida una concepción «sociogenética» (y no ontogenética) de la raza (*cfr.* Fanon, 1952). A partir de estos presupuestos, se mantiene alejado de las declaraciones «metafísicas» de la *biopolítica-necropolítica* como «telos» o «destino histórico político de Occidente» sobre la base del paradigma de Agamben (1995: 203 [ed. cast: 279]).

Giorgio Agamben a contrapelo del marxismo «clásico»

[...] la contradicción aparentemente simple (entre capital y trabajo) *siempre* está *sobredeterminada*. Aquí la excepción resulta ser la regla, la regla de la regla, y es entonces a partir de la nueva regla que debemos pensar las viejas «excepciones», como ejemplos metodológicamente simples de la regla.

Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*

Conviene, sin embargo, enfocar mejor cómo entendemos esta diferencia entre la perspectiva «ontológica» de Agamben y la propuesta «genealógica» de Mbembe,

² Véase también el primer capítulo de *Sortir de la Grande Nuit* (2012).

especialmente para no caer en un tipo de crítica del paradigma promovido por *Homo sacer* que, si es analizada en profundidad, finalmente no es tal. Como es sabido, la gran notoriedad alcanzada por la reflexión de Agamben ha estado acompañada por un gran número de críticas. Sin embargo, no es extraño que estas críticas, en la medida que son realizadas solo desde el exterior de su problemática, se hayan colocado en un nivel *tan* abstracto como el de su modelo interpretativo. Así, su modo de enunciación ha sido por lo general el de «paradigma contra paradigma», «verdad contra verdad» y por tanto de debates puramente escolásticos y ajenos a cualquier (comparación con lo) Real, entendido este término *también* en sentido lacaniano. Aquí buscaremos en cambio resaltar algunos de los puntos nodales más controvertidos del paradigma de Agamben razonando desde dentro de su problemática, pensando en algunas cuestiones importantes planteadas por su propio enfoque, no tanto contra Agamben, para mantenerlo a distancia, sino con Agamben. Comprender la lógica misma de construcción de su discurso (razonar dentro de su narración sobre su Real) nos parece aquí la única forma, para parafrasear a Marx a contrapelo de Lacan, de descender de lo abstracto a lo concreto (a lo Real de nuestra condición) para luego remontar una vez más a lo abstracto (a lo Real en sí mismo).

Existe un tipo de crítica marxista al enfoque de Agamben que, si bien es asumible en términos generales, representa de modo sintomático esta forma de *crítica no crítica*. Efectivamente, identificar los límites tanto epistemológicos como políticos del paradigma del *Homo sacer* desde un punto de vista marxiano más o menos clásico no parece una tarea particularmente difícil. Es *suficiente* recordar de inmediato, por ejemplo, las primeras páginas de la *Introducción de 1857* a los Grundrisse —«Cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio

determinado del desarrollo social...» (Marx, 1997: 6 [ed. cast: 5])— para reafirmar que un análisis como el de Agamben, centrado en un discurso *transhistórico* respecto de los límites de la organización política de las sociedades occidentales, no solo termina siendo una abstracción carente de sentido, sino que sobre todo representa un efecto «ideológico» del propio sistema de dominación político económico burgués.

Desde este punto de vista, rastrear la raíz del «estado de excepción permanente» del presente en una supuesta relación *originaria* de la institución occidental de la soberanía —«La relación política originaria es el bando [...] La prestación fundamental del poder soberano es la producción de la vida desnuda... » (Agamben, 1995: 202 [ed. cast: 277])— así como en figuras político religiosas del pasado (como el *Homo sacer*, de hecho), de una manera totalmente desligada de sus articulaciones histórico concretas específicas, termina proponiendo un análisis tan «ideológico» como el de la economía política burguesa. Está claro que la polis griega y el Estado nación moderno son dos sistemas políticos centrados en la «soberanía», pero es igual de evidente que no son entidades soberanas del mismo modo. Mientras la soberanía del Estado moderno parece impensable sin la constitución de un mercado de trabajo típicamente capitalista, la soberanía griega, como sabemos, aparecía como producto de otras lógicas. Desde una perspectiva marxista clásica, por lo tanto, es difícil pensar en las formas grecorromanas de la soberanía como «antecedentes» históricos de la soberanía moderna; al menos según una visión lineal y progresiva.

Este es el núcleo crítico fundamental de un texto bastante debatido en los ámbitos marxistas de América Latina, *Agamben y el Estado de excepción. Una mirada marxista* (2008), de Edgardo Logiudice. Logiudice plantea su crítica del «método» de Agamben precisamente a partir de tal presupuesto, ejemplificado por una de

las metáforas críticas más conocidas de Marx: dada la *historicidad* del modo de producción capitalista —su carácter «excepcional» en la historia de la humanidad—, se podría decir que el conocimiento de la anatomía del mono (del mundo antiguo) ciertamente podría permitirnos conocer algo sobre la anatomía del hombre (del mundo moderno), pero nunca podría «hacer del mono el paradigma del hombre, y mucho menos explicar su naturaleza» (Logiudice, 2008: 70). En este sentido, Agamben muestra, desde una perspectiva marxista como la citada aquí, una metodología de investigación histórico-política en las antípodas de la del materialismo histórico.

Buscando sostener su crítica de un modo más detallado, Logiudice recuerda luego que también la referencia *ahistórica* de Agamben a nociones como «público» y «privado», en lo que respecta al derecho, presenta no pocos problemas. Hablar de «público» en los mismos términos en la Roma de los emperadores que en la modernidad (donde esta noción está intrínsecamente vinculada a la constitución moderna del Estado burgués) parece algo completamente arriesgado. Y lo mismo, enfatiza el autor, se puede decir de lo «privado»:

Si en el derecho moderno lo público tiene que ver con una construcción ideológica consecuente con la constitución de individuos singulares, libres y aislados (precisamente en oposición a las formas comunitarias de dominación personal) que se unen e identifican solo en el Estado (y más tarde en este como forma jurídica) [...] en el derecho premoderno esta noción de «público» parece concebible solo en una forma ostensiblemente diferente [...] No es lo mismo una dominación legitimada en la magnificencia, en el prestigio de una persona física —y de este modo ostentando la desigualdad entre gobernantes y gobernados— que aquella legitimada por el *ocultamiento* de esa desigualdad a través de la «igualdad ante la ley» característica

del Estado moderno, que, precisamente por esta razón, es una pura ilusión de comunidad (2008: 71).

Este razonamiento se completa llamando la atención sobre una de las oraciones más conocidas de Marx en *La ideología alemana* (1845), sin embargo revisada a la luz de Gramsci: «Ni el derecho ni la religión tienen una historia propia». Se trata de una observación interesante, en la manera en que se presenta aquí, también en referencia a nuestro trabajo sobre el racismo. Los elementos mitológicos y teológicos de la religión y del derecho del pasado, que permanecen de alguna manera activos en las instituciones políticas modernas, sugiere Logiudice, no deben ser considerados meras supervivencias residuales, ni mucho menos índices genealógicos, sino partes constitutivas, reactivadas a través de un proceso político cultural de *resignificación*, de una nueva totalidad histórico social (Gramsci, Althusser, Hall). En otras palabras, el significado de los elementos culturales y jurídicos arcaicos que permanecieron activos en las instituciones modernas no puede ser deducido de su pasado, sino de la función específica que han seguido desempeñando en los diversos modos de producción capitalistas:

Para que los elementos del «derecho privado» romano (las formas contractuales) adquirieran el valor del «derecho verdadero», fueron necesarias ciertas condiciones de desarrollo de los intercambios. Su re-asunción no era inexorable, tal como aparecen los «antecedentes» arcaicos (que permanecen en el arcano para reaparecer en algún momento) [...] Si, por lo tanto, incluso hoy en día hay elementos mitológicos y teológicos en el seno de las instituciones modernas (especialmente las políticas) esto no puede significar que estas instituciones sean la mera continuación de la mitología o de la teología. La transformación siempre significa un *novum*: no puede ser el mismo ni el papel

ni el significado de los elementos míticos tanto en el derecho como «fuera» de él. Si el derecho moderno es un *novum*, no podemos por lo tanto extrapolarlo a los *imperios arcanos*. Este es el límite epistemológico de los paradigmas, aunque no podamos dejar de recurrir a ellos [...] Pero si todo ya estaba en los arcanos, ni siquiera podríamos hablar de lo moderno (2008: 59).

Por lo tanto, Logiudice identifica claramente algunos de los límites políticos y epistemológicos más evidentes de la «paradigmatología» de Agamben. Vale la pena mencionar aquí que el propio Agamben *también* definió su enfoque de este modo, en el que la «paradigmatología» representa aquí la búsqueda de paradigmas históricos de gobierno como estrategia fundamental para comprender el significado de lo político en Occidente. Por lo tanto, no es por azar que hayamos hablado hasta ahora, y continuaremos hablando más adelante, del «paradigma de Agamben». En *Estado de excepción*, recordaba el significado griego de la palabra «paradigma» (ejemplo) como clave de comprensión de su investigación política: el paradigma «es un fenómeno particular que, en cuanto tal, vale para todos los casos del mismo género, adquiriendo así la capacidad de constituir un conjunto problemático más vasto» (2003: 13 [ed. cast: 13]). Logiudice explica que es precisamente en este sentido que Agamben plantea respectivamente «el *Homo sacer*», «el musulmán» y «el Estado de excepción» como paradigmas de gobierno (*cfr.* Mills, 2008). En realidad, y más allá de las oscilaciones del propio Agamben, sería más correcto decir que lo que emerge de la trilogía como un verdadero paradigma de gobierno es la *biopolítica* en cuanto expresión de la excepción soberana en la base de la constitución de la comunidad política en Occidente, y no las instituciones jurídicas y las figuras de lo humano a las que ella ha dado lugar respectivamente en la historia, que deben tomarse solo como sus efectos singulares (aunque paradigmáticos).

Sin embargo, Logiudice parece estar poco interesado en el discurso de Agamben como discurso sobre la biopolítica. Por un lado, liquida de un modo algo apresurado su noción de biopolítica, considerándola banal y genérica (p. 55). Como se sabe, ha habido un amplio debate sobre los significados de este concepto en la narrativa agambeniana, especialmente en relación a su diversidad o anomalía con respecto a la concepción o concepciones más estrictamente foucaultianas del término. Sabemos que desde una perspectiva foucaultiana más o menos rigurosa, la «correspondencia genética», por así decirlo, establecida por Agamben entre soberanía y biopolítica nunca deja de adquirir sentido pleno. Varios estudiosos han subrayado una posible «compresión» por parte de Agamben de dos conceptos foucaultianos de «biopolítica» y «biopoder» en uno solo, el de la soberanía (*cfr.* Chignola, 2014: 72; Revel, 2007). Pero más allá de las analogías y diferencias con Foucault, ciertamente no se puede decir que Agamben no tenga una concepción clara y singular de la biopolítica. Se trata de una acepción del concepto que, aunque totalmente personal, halla su lógica en el posicionamiento específico de Agamben con respecto a una tradición filosófica precisa.³ Aquí yace el límite de un tipo de crítica como la de Logiudice, en la que por así decirlo no se intenta comprender la «coherencia interna», la dimensión más puramente filosófica dentro de la cual toma cuerpo la problemática de Agamben. La comparación termina realizándose siempre desde el exterior.

Precisamente por esta razón, como hemos visto, Logiudice atribuye los límites epistemológicos del enfoque agambeniano únicamente a su concepción «paradigmatológica» de la filosofía política. Sin embargo,

³ Para una comparación cercana entre la diversidad de las perspectivas de Foucault y Agamben, véase S. Chignola, «Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze», en C. Conelli, E. Meo, *Genealogie della modernità*, Milán, Mimesis: 185-206.

detrás de ese modo de proceder, como el propio Agamben nos explica en *Homo sacer*, no hay allí una simple metodología de tipo epistémico, sino una interpretación particular de la «metafísica» como crítica de la ontología en cuanto *nomos* de la modernidad occidental. De esta manera, sin sacar a la luz lo que podemos llamar el «entre bastidores» del pensamiento de Agamben, Logiudice termina por reducir su paradigma a una especie de epistemología falaz de la ciencia política. Se trata de un límite, si se puede decir así, que depende no solo de su enfoque intencionalmente «epistemológico» de la cuestión, centrado en el análisis de la «dimensión ideológica» de todo pensamiento político, sino sobre todo de la gramática misma de su enunciación. Lo que aquí se le quiere disputar a Agamben es *solo* la interpretación de la naturaleza real del «estado de excepción».

Las conclusiones son, desde este punto de vista, sintomáticas. Si debemos hablar de un «estado de excepción que se ha convertido en regla» en referencia a la condición política actual, entendido por lo tanto como un fracaso definitivo del «estado de derecho», según Logiudice esto no puede depender en absoluto, como propone Agamben, del eterno (*ahistórico*) replanteamiento del *continuum* de la soberanía, por así decirlo, sino del desmantelamiento de las formas *contractuales* modernas burguesas, es decir, del debilitamiento del contrato de ciudadanía y de los mecanismos de representación política subyacentes al Estado nación moderno. En resumen, el estado de excepción se convirtió en regla —así como la producción de vida desnuda— en el momento en que la ofensiva de la «globalización neoliberal» «despojó» a los «ciudadanos» (el pueblo, entendido como las clases subalternas, el proletariado) del poder contractual (de la representación política) con respecto a sus derechos, en relación con el poder de las clases dominantes. Aunque en el texto esta afirmación

no se enuncia literalmente en estos términos, su planteamiento alude claramente a tales procesos. Por lo tanto, es la desintegración progresiva del Estado moderno burgués —entendido aquí como una institución política *super partes*— lo que ha reducido a una parte importante de la población a la vida desnuda, a mero *bíos*; a «sujetos desposeídos», se podría decir, para aludir nuevamente a la conocida definición de David Harvey. Logiudice escribe:

Después de la emisión del voto de ciudadanía, (nuestro) *bíos* en relación con la *polis*, con la condición política, permanece en estado latente. El aspecto humano es reducido a la (libre) producción de normas interindividuales como únicos medios capaces, en este tipo de sociedad, de reproducir la simple vida biológica, la *zoé*. Cuando ya no es posible ni siquiera contratar este papel de generador-portador de normatividad, solo queda la vida desnuda (ibíd: 82).

Como quiera que sea, el razonamiento marxista de Logiudice sobre el estado de excepción corre paralelo al de Agamben. Se puede decir que para ambos es válido lo que este último sostiene en su texto: «Del estado de excepción efectivo en el cual vivimos no es posible el regreso al estado de derecho, puesto que ahora están en cuestión los conceptos mismos de “estado” y de “derecho”» (2004: 111 [ed. cast: 156]). Ambos comparten la suposición de que ahora «entre violencia y derecho, entre la vida y la norma, no existe ninguna articulación sustancial» (ibíd.). Pero mientras que para Agamben el «estado de excepción convertido en regla» corresponde a un movimiento adicional del dispositivo soberano *originario*, representado en este caso tanto por la promulgación de la *Patriot Act* de Bush en 2001 —cuya novedad era «suprimir radicalmente todo estatuto jurídico de un individuo, produciendo así un ser jurídicamente innominable e inclasificable» (2003:

12 [ed. cast: 27])— como por la proliferación de la forma campo como dispositivo de gobierno —y aquí el *paradigma* es la institución legal de Guantánamo como espacio «sustraído a la ley y al control jurídico» y en el que no se destinan «ni prisioneros ni acusados, sino solamente detenidos» (ibíd.)—. Para Logiudice el estado de excepción contemporáneo aparece como producto de una reestructuración de las relaciones sociales (y jurídicas) producidas por las clases dominantes capitalistas. En resumen, es el definitivo declive en las últimas décadas del estado de excepción legalmente legitimado por la contractualidad burguesa clásica (enmascaramiento jurídico de las desigualdades materiales) lo que ha hecho del estado de excepción la regla:

Considero legítimo hablar de «estado de contractualidad» como una característica de la modernidad en la forma o en la etapa del desarrollo del capitalismo, entendiendo con esto el modo de apropiación de la energía (física e intelectual) del trabajo de otros por medio del contrato [...] lo que sucede hoy es que las grandes decisiones ya no provienen de esta forma productiva, ya que otras formas de apropiación del trabajo de los otros ahora son dominantes y sobredeterminantes. Este es para mí el problema de la normatividad al que hoy nos enfrentamos [...] la degradación o la exclusión de la contractualidad corresponde hoy a las características a través de las cuales Agamben define el «estado de excepción» [...] Quienes de nosotros han transitado el siglo XX en algunas regiones del mundo occidentalizado han vivido inundados de contratos: 24 horas de contratación, una vida entre dos grandes tipos de contratos, la venta de nuestras energías y habilidades y la compra de aquellas cosas que renuevan las primeras [...] adherir o no adherir (a las ofertas contractuales) en condiciones de necesidad no es compatible con los principios del contrato clásico entre propietarios privados singulares y soberanos, o bien iguales (al menos formalmente). Buena parte de los contratos que aún hoy se hacen tienen este carácter

de adhesión, directamente o indirectamente. El problema es que son ya demasiados los que no pueden firmarlos incluso en estas condiciones (ibíd: 62-63).

Lo primero que hay que decir es que este tipo de marxismo continúa no solo mostrándose *nostálgico* por un pasado que no se puede entender bien sin tener en cuenta las relaciones de fuerza entre las regiones «occidentalizadas» de las que habla Logiudice y las que están en su exterior, sino también repitiendo las limitaciones «eurocéntricas» y «teleológicas» del Marx de la *Crítica de la economía política*, o tomando una fase (histórica y geográficamente) determinada del desarrollo del capitalismo (de la relación capital-fuerza de trabajo) como la «regla». Se trata de una limitación típica de lo que hemos llamado «marxismo blanco». De manera bastante extraña, Logiudice no tiene una sola palabra que decir sobre el «estado de excepción» de aquellos grupos y sujetos que han vivido desde siempre (especialmente en América Latina y en otras zonas del tercer mundo) fuera de las fronteras (*blancas*) de la ciudadanía. Desde este punto de vista, a pesar de sus premisas, su narrativa sigue siendo tan «abstracta» como la de Agamben. Nos dice poco sobre lo que más debería decirnos, la constitución material *real* del modo de producción capitalista actual. La figura en el centro de su esquema sigue siendo una especie de fuerza de trabajo *sans phrase*, un objeto en algunos aspectos similar, como veremos, a la forma en que *Homo sacer* nos propone pensar la *vida desnuda*. Además, poner en evidencia el absurdo paradigmático subyacente a los escritos de la trilogía en nombre de la historicidad de lo real puede parecer una estrategia de buen sentido (marxista), pero corre el riesgo de agregar poco respecto de una perspectiva analítica (como la de Agamben) que exige abordar los límites de lo político en Occidente como «crítica de la metafísica». La crítica de Logiudice —emblemática de cierto tipo de marxismo— puede ser

entonces compartible en algunos puntos, pero debería quedar claro de qué modo permanece completamente externa (paradigma contra paradigma) no solo a la narrativa de Agamben, sino también en relación a las propias cuestiones políticas planteadas por su trilogía.

Biopolítica en blanco: la textura eurocéntrica de *Homo sacer*

Todo tipo de escrito establece de modo explícito e implícito sus propias *reglas* de pertinencia: algunas cosas son admisibles, otras no.

Edward Said, *Beginnings*

Intentemos entrar, entonces, en la modalidad de construcción de la problemática de Agamben. Comencemos diciendo que, en su esquema filosófico, la «metafísica» no representa simplemente la estructura del despliegue del ser, una modalidad paradigmática aséptica, sino sobre todo el *dispositivo* de poder por excelencia en la base de la producción de la «vida desnuda» —de un *ser puro* como consecuencia de la politización de la *zoé*— entendida como *archè* de la soberanía política occidental. La metafísica, pero más que nada la *crítica* o el *develamiento* de la metafísica para decirlo en términos más filosóficos, están aquí para designar la prestación «originaria» de la soberanía occidental, la producción de la comunidad como un cuerpo biopolítico fundado en la exclusión inclusiva (reducción a mero *ser puro* del *Homo sacer*) de una «vida desnuda». Como afirman dos de los pasajes más citados de *Homo sacer*:

Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la prestación original del poder soberano. En este sentido, la biopolítica es tan antigua como la excepción soberana. Poniendo la vida biológica en

el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace más que volver a iluminar el vínculo secreto que une el poder a la vida desnuda, vinculándose de este modo (según una fuerte correspondencia entre lo moderno y lo arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) con el más inmemorial de los *arcana imperii* [secretos del poder] [...] En la política occidental, la vida desnuda tiene este privilegio particular, el hecho de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres (1995: 9-10 [ed. cast: 19-20]).

El *Homo sacer* llega así a encarnar la memoria histórica de la *negación* originaria en la institución de lo político en Occidente. Agamben nos recuerda que la constitución del *ser puro* como objeto específico de la metafísica occidental *no* carece de analogías con la producción de la vida desnuda en el ámbito de la (*su*) política (ibíd.: 203 [ed. cast: 278-279]). Aquí está lo que él llama «el enigma de la *ontología*» (ibíd.: 203 [ed. cast: 279]), en el paso de la metafísica a la política (y viceversa), o mejor, en la asunción «de la tarea metafísica que llevó (*a la política*) a asumir cada vez más la forma de una biopolítica» (ibíd.: 14 [ed. cast: 25]). La exclusión del *Homo sacer* no hace más que reafirmar, o bien, no hace más que repetir en cada época histórica, este dispositivo «metafísico» originario sobre el cual se funda la comunidad política (y el pensamiento político) occidental:

El ser puro, la vida desnuda: ¿qué es lo que está contenido en estos dos conceptos, para que tanto la metafísica como la política occidental encuentren en ellos y solo en ellos su fundamento y su sentido? ¿Cuál es el nexo entre estos dos procesos constitutivos, en los que la metafísica y la política, aislando su propio elemento, parecen, al mismo tiempo, chocarse con un límite impensable? (ibíd.: 203 [ed. cast: 278]).

Uno de los nexos entre estos dos procesos, lo que mueve su común y *espectral* productividad, ontológica en un caso y política en el otro, se podría decir, es sin duda la *falta de fundamento* a la que remite continuamente su violencia constitutiva, es decir, la negación/exclusión del otro sobre la que llegan (únicamente) a fundarse tanto la comunidad política (el poder soberano) como la metafísica occidental. Por esta razón, es lícito afirmar, como recuerda por ejemplo Dario Gentili, que en la genealogía de Agamben la biopolítica termina configurándose como el dispositivo metafísico de la política, como un dispositivo que, «a través de la excepción convertida en regla, hace de lo *in fundado* del poder — de la vida desnuda— su única fuente de legitimación» (Gentili, 2012: 180).

Es necesario agregar, antes de continuar, que la biopolítica como dispositivo metafísico de la política también está en la base de lo que Agamben define — realizando una nueva vuelta de tuerca a una problemática planteada en el pasado por Hannah Arendt dentro de una perspectiva de cualquier modo diferente—⁴ como el síntoma biopolítico por excelencia «de nuestro tiempo», la creciente desconexión entre el hombre (entendido como vida desnuda) y el ciudadano (entendido como sujeto dotado de derechos), o bien entre lo humano (el nacimiento, *zoé*) y el Estado (la nación). Una vez más, tenemos aquí una «desconexión» ya inscrita en la estructura originaria de fundación del poder soberano occidental, pero que con el desarrollo mismo de la modernidad se ha vuelto cada vez más generalizada,

⁴ Es preciso recordar aquí que, a diferencia de lo que ocurre en Agamben, para Arendt esta creciente desconexión entre «derechos de ciudadanía» y «derechos humanos» se produjo debido al ocaso del Estado nacional moderno como unidad política, más específicamente a la transformación progresiva del Estado «de instrumento jurídico a instrumento nacional» (1951: 383). Al respecto, véase *Los orígenes del totalitarismo*, cit., Cap. IX: 372-419.

radicalizada y decisiva. También es a partir de estos presupuestos que debe leerse la muy conocida idea de Agamben del campo como «nomos» de lo moderno. Recordemos que en su perspectiva, el campo es pensado como el «espacio biopolítico» más puro —es decir, como el paradigma mismo de lo político en Occidente en cuanto que dominio *total* sobre la vida humana—, pero sobre todo como una tecnología de gobierno que sigue siendo «la matriz oculta de la política en la que todavía vivimos» (1995: 197 [ed. cast: 270]); puesto que el campo, puntualiza, aunque presentándose en formas diferentes a las del pasado, es un espacio que emerge precisamente dentro de este «diferencial» entre el hombre despojado de todo estatuto jurídico (los seres humanos convertidos en *Homo sacer*) y el ciudadano. Como se indica en otro de los pasajes más citados de *Homo sacer*:

Si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y en la consecuente creación de un espacio en el que la vida desnuda y la norma ingresan en un umbral de indistinción, debemos admitir, entonces, que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de este tipo, independientemente de la entidad de los crímenes que se cometan y cualesquiera sean su denominación y topografía específicas. Será un campo tanto el estadio de Bari en 1991, donde la policía italiana amontonó provisoriamente a los inmigrantes clandestinos albaneses antes de enviarlos a su país, como el velódromo de invierno en el que las autoridades de Vichy reunieron a los judíos antes de entregarlos a los alemanes; tanto el *Konzentrationslager für Ausländer* [campos de concentración para extranjeros] en Cottbus-Sielow, donde el gobierno de Weimar agrupó a los prófugos judíos orientales, como las *zones d'attente* [zonas de espera] de los aeropuertos internacionales franceses, donde se retiene a los extranjeros que solicitan el reconocimiento del estatuto

de refugiados. En todos estos casos, un lugar aparentemente anodino (por ejemplo, el Hotel Arcades en Roissy) delimita, en realidad, un espacio en que el ordenamiento normal está de hecho suspendido y en el que el hecho de que se cometan o no atrocidades no depende del derecho, sino solo de la educación civil o del sentido ético de la policía que, provisoriamente, actúa como soberana» (1995: 195 [ed. cast: 267-268]).

Es precisamente la proliferación contemporánea de la *forma campo* lo que constituye para Agamben el síntoma más evidente del devenir regla de la excepción, es decir, lo que nos permite vislumbrar claramente la materialidad (jurídico-política) de un estado de excepción ya no anclado a una situación de peligro extraordinaria, sino a la cotidianidad. La «vida desnuda» termina por configurarse como la verdad de todo ciudadano en el contexto de la democracia moderna, es decir, no hace más que revelarnos el «grado cero» de nuestra existencia política ante el Estado y las formas actuales de poder soberano. Es preciso reiterar que, en el esquema de Agamben, el progresivo devenir regla de la excepción siempre aparece como el producto de la *inmanentización*, o de la radicalización, de la estructura metafísica originaria en la constitución de lo *político* en Occidente. La producción de «vida desnuda» (la biopolítica moderna) parece no tener otro propósito que la creación de comunidad. Así es como el círculo (mortal, se podría concluir) del paradigma biopolítico agambeniano comienza a cerrarse. La sacralidad no hace más que mostrar el trasfondo *tanatopolítico* de la biopolítica moderna:

La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono (ibíd.: 93 [ed. cast: 109]).

Si consideramos no solo la gran proliferación en todo el mundo en las últimas dos décadas de campos de refugiados, así como de áreas e instalaciones de detención convertidas en dispositivos fundamentales del régimen de control global de la movilidad de los migrantes, sino también la llamada «emergencia del terrorismo» alimentada por los principales Estados occidentales tras los ataques a las torres del World Trade Center en 2001, no es difícil intuir que buena parte de la productividad teórico política de la perspectiva de Agamben en los campos de los «Migration» y «Refugee Studies», así como del activismo político global a favor de las migraciones, tiene en estas concepciones su propio punto de fuerza.

Ciertamente se puede argumentar que el paradigma de Agamben ha realizado una contribución importante al análisis de la gestión contemporánea de las migraciones, especialmente su suposición de que es precisamente el dispositivo de la forma campo lo que se halla en la base del proceso de inclusión por exclusión típico del actual régimen fronterizo global. Sin embargo, aunque no faltan análisis importantes y originales en este sentido, es preciso constatar que la mayoría de las veces asistimos a una aplicación fácil y automática de algunos de sus conceptos —por ejemplo, la equiparación ahora generalizada de los migrantes o los sujetos coloniales y poscoloniales a «vida desnuda», o bien la asimilación de las políticas migratorias a meros actos de un «poder soberano» abstracto— que claramente termina reduciendo la complejidad de los verdaderos intereses económicos, políticos y culturales coagulados hoy alrededor tanto del control de las migraciones como de las luchas de los migrantes. En resumen, aunque su reflexión y su método de análisis filosófico ofrecen sugerencias notables para una crítica poscolonial, tanto de la realidad colonial como de sus efectos en el presente, nos parece que, en general, el

paradigma de Agamben, tal como se ha ido configurando en los últimos años a partir de sus propias intervenciones, demuestra ser poco productivo a la hora de reflexionar acerca de la *real* constitución *material* de los dispositivos de gobierno de las poblaciones europeas de hoy en día. Esto es lo que, por ejemplo, señalan Mezzadra y Neilson:

El enfoque de Agamben se concentra en temas trans-históricos y ontológicos que poco tienen que ver con los (actuales) desarrollos capitalistas [...]. Creemos que los campos deberían ser analizados no solo desde la perspectiva del poder soberano y de sus excepciones, sino también dentro de las cada más vez amplias y complejas redes de *governance* y *management* de las migraciones, de las cuales el «régimen de deportación» constituye un elemento importante. La transposición a veces mecánica de los argumentos de Agamben en las discusiones críticas sobre las políticas de refugiados y migraciones ha desembocado en una atención casi unilateral a los procesos de exclusión, privación y deshumanización, algo que corre el riesgo de oscurecer lo que Foucault denominaría las dimensiones «productivas» de los ensamblajes de poder que se orientan hacia los movimientos migratorios (Mezzadra, Neilson, 2013: 190).

Se trata de una crítica importante a tener en cuenta para nuestro trabajo. Como hemos anticipado, el concepto de *necropolítica* de Mbembe puede ser de gran utilidad para una mejor comprensión de la lógica «productiva» (biopolítica) de los actuales ensamblajes de poder implementados por el gobierno de la UE. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, tal como en cierto modo el pasaje de Mezzadra y Neilson deja intuir, la dimensión productiva de estos «ensamblajes de poder» —y es precisamente la cuestión que hemos planteado a través de nuestra lectura del racismo como tecnología necropolítica de producción de territorios

y poblaciones— no puede ser captada concentrando la atención únicamente en el gobierno de los movimientos migratorios. Por lo tanto, el principal límite de productividad del paradigma de Agamben radica aquí, más que en su «abstracción metafísica» en la imposibilidad de pensar desde su interior la centralidad del papel del racismo y el antirracismo en los procesos de composición y recomposición política en la actual coyuntura europea. No es casual, de hecho, que los enfoques más comprensivos con la perspectiva analítica inaugurada por *Homo sacer* casi siempre tengan poco que decir sobre el racismo como tecnología moderna de gobierno; por el contrario, a menudo es posible encontrar volúmenes enteros de críticas a los diversos regímenes migratorios a partir de los conceptos clave de Agamben sin ni siquiera una alusión a los fenómenos como el discurso de la raza o el racismo. Como veremos, las razones de esta *forclusión* tienen como raíz la «blancura», por así decirlo, del enfoque de Agamben respecto de la relación entre modernidad y racismo en Europa.

Giorgio Agamben a contrapelo de lo decolonial y lo poscolonial

Te diriges a mí para que te lea, pero no soy para ti otra cosa que este pronunciamiento; a tus ojos no soy el sustituto de nada, no tengo figura alguna; no soy para ti ni un cuerpo, ni siquiera un objeto (no me importaría: no hay en mí un alma que exija ser reconocida), sino solo un campo, un vaso de expansión. Se puede decir que, finalmente, este texto lo has escrito más allá de todo goce; y este texto balbuceo es en resumen un texto frígido, como lo es cualquier demanda, antes de que se forme el deseo, la neurosis.

Roland Barthes, *El placer del texto*

Debe decirse, sin embargo, que buena parte de las críticas a lo que podríamos dar el nombre de «colonialidad» del enfoque de Agamben apenas han conseguido ir más allá de una comparación externa y formal, es decir, de establecer un umbral mínimo de positividad (para decirlo a la manera de Foucault) teórico política a la luz de la coyuntura actual. El ejemplo más sintomático de este tipo de crítica convertida ahora en «moneda corriente», dado su buen sentido decolonial/poscolonial, se puede encontrar, por ejemplo, en algunos textos de Walter D. Mignolo. Escribe Mignolo en *Epistemic disobedience and the decolonial option: A manifesto* [Desobediencia epistémica y la opción decolonial: Un manifiesto] (2009):

La transformación de la vida humana en material disponible es algo más que la vida desnuda que Giorgio Agamben descubrió en el Holocausto [...]. Las divisiones imperiales/nacionales siguen desnudas cuando son observadas a partir de las consecuencias de la lógica de la colonialidad: conflictos imperiales sobre bienes humanos. Las reflexiones de Agamben son importantes, pero son tardías, regionales y limitadas. Tomar como punto de partida a los refugiados de la Segunda Guerra Mundial y del Holocausto significa ignorar cuatrocientos años de historia, de los cuales tanto los refugiados como el Holocausto representan solo dos momentos de una cadena mucho más larga de disponibilidad de la vida humana y de violación de la dignidad humana (no solo de los derechos humanos) [...] La genealogía del pensamiento decolonial sigue siendo ignorada en la genealogía del pensamiento europeo. Por esta razón, en el primer caso Agamben regresa a Hannah Arendt y en el segundo, a Heidegger, siendo, por lo tanto, ignorante, o inconsciente, del pensamiento de Aimé Césaire, es decir, de un autor fundamental en la genealogía del pensamiento decolonial (2009: 59).

Seamos claros, estas críticas de Mignolo parecen estar más que fundadas. Sin embargo, el problema no radica tanto en el inevitable efecto de banalización inducido por su repetición, como en el hecho de que una enunciación crítica como esta, al evitar una discusión más cercana con la perspectiva de Agamben, corre el riesgo de reproducir el mismo límite de «abstracción» y de «culturalismo» que aquí se le imputa al paradigma de la «vida desnuda» (aunque aquí la acusación es más de *eurocentrismo* que de culturalismo). La crítica de Mignolo, enunciada de esta manera, podría fácilmente ser acusada de reproducir precisamente ese pensamiento binario⁵ del cual se hace difícil *no* ir a buscar sus orígenes a la misma «colonialidad del ser», para retomar aquí la expresión de N. Maldonado Torres, es decir, a ese pensamiento metafísico occidental (para decirlo aquí de nuevo con y contra Agamben) a menudo correctamente apuntado por la perspectiva decolonial. En síntesis, se trata de una crítica que, observada desde dentro mismo de la óptica decolonial promovida de un modo casi *eucarístico* por el propio Mignolo, puede parecer un contrasentido. De hecho, el pasaje antes citado nos lleva a pensar en el eurocentrismo de Agamben a partir de una ecuación más bien maniquea, «cultura no europea (de por sí) decolonial» frente a «cultura europea (de por sí) colonial».

Formulada la cuestión en estos términos, se termina por banalizar los mismos elementos de verdad que ella contiene. Es cierto que, en un presente caracterizado por la crisis *irreversible* de toda gran narrativa que no

⁵ Correría el riesgo de ser definida incluso como una especie de «contraesencialismo», aunque no sería del todo justo, ya que en el trabajo de Mignolo, más allá de este tipo de simplificaciones típicas de un enfoque conscientemente calibrado sobre lo que podría llamar una «forma manifiesto», también hay análisis y sugerencias que van en una dirección opuesta.

tenga como punto de partida la dimensión global e interconectada del proyecto moderno —aquello que Lisa Lowe ha llamado en un trabajo reciente e importante *The intimacies of four continents* [Las intimidades de cuatro continentes] (2016)— la ausencia de referencia a la experiencia colonial en la crítica de Agamben, así como la falta de toda consideración por su parte de autores o archivos no blancos o no occidentales en la construcción de su perspectiva, aparecen como «límites epistémicos y coloniales» bastante insostenibles, casi vergonzosos. Sin embargo, descartar a priori la perspectiva de Agamben como eurocéntrica por estar basada únicamente en autores y experiencias europeas (Arendt, Foucault, Heidegger, el nazismo), aunque se trate de una crítica más o menos compartida desde un punto de vista general, parece no solo reduccionista, sino además poco eficaz para los mismos proyectos decoloniales/poscoloniales de «provincialización de Europa», por utilizar la conocida expresión de Chakrabarty.

Dicho sea de paso, más allá de todos los nudos problemáticos y los límites eurocéntricos de las concepciones de Hannah Arendt sobre el racismo,⁶ nos parece

⁶ En su análisis del surgimiento de la idea de raza y del racismo en el mundo moderno, nunca se tiene en cuenta el papel de la conquista de América y la esclavitud de las plantaciones en el desarrollo de estos fenómenos. Diversos estudios ya clásicos afirman que el origen de la idea moderna de raza tuvo lugar justamente en el arco espaciotemporal que va de la conquista de América al establecimiento de las primeras economías esclavistas en el Caribe y en el sur de Estados Unidos (véase Roediger, 2010). Otro momento considerado fundamental en el desarrollo de la idea de raza es la ocupación colonial británica de Irlanda (véase T. Allen, *The invention of white race*, Londres, Verso, 1974). Arendt centra todo su análisis en Europa y en el imperialismo europeo en África. Así, termina por considerar la raza y el racismo como una especie de derivado o suplemento del «nacionalismo tribal» producido por el imperialismo europeo de fines del siglo XIX. Igual de problemáticas, por decir lo mínimo, resultan sus representaciones de África y de las sociedades africanas, ya que están muy impregnadas de las concepciones raciales/coloniales europeas del mismo periodo histórico que analizó. A veces, Arendt parece

una especie de silogismo, de *sinsentido*, imputar a la ascendencia europea de su pensamiento la *ceguera* de Agamben sobre los vínculos histórico genealógicos entre la experiencia imperial occidental, el nazismo y el Holocausto. En todo caso, lo que llama la atención en Agamben es precisamente lo contrario. Cómo y por qué eligió ignorar la importancia del momento colonial en la gestación de los campos de concentración nazis teniendo entre sus puntos de referencia un texto como *Los orígenes del totalitarismo* (1949), que dedica cientos de páginas, aunque a partir de concepciones muy discutibles, precisamente a la explicitación de tal argumento. Puede ser importante recordar que la tesis de H. Arendt sobre la existencia de una relación *genealógica* entre la experiencia imperial europea y el nazismo fue recientemente desarrollada también por historiadores y *también* en referencia a la especificidad del colonialismo alemán. Jürgen Zimmerer, por ejemplo, uno de los historiadores más conocidos del genocidio herero perpetrado por el colonialismo alemán en la actual Namibia, ha mostrado en detalle las continuidades tanto

tomar las representaciones literarias de *El corazón de las tinieblas* de Conrad como elementos de verdad tanto sobre África y sus habitantes, como sobre las subjetividades de los misioneros y colonizadores occidentales dedicados a la conquista de los territorios africanos. No es difícil argumentar que el análisis de Arendt sobre África sigue siendo completamente interno a lo que V. Mudimbe llamó —en *La invención de África* (1988)— «africanismo» (entendido aquí como una variante del orientalismo, pero aplicado a África) típico de la mirada colonial occidental. De ahí nuestra consideración acerca del eurocentrismo de sus análisis. Dicho esto, uno no puede dejar de sorprenderse por el hecho de que los numerosos analistas del texto de Arendt en Europa continental rara vez han puesto en evidencia, junto con su importante y estimulante hipótesis sobre los vínculos entre la experiencia imperial occidental y el Holocausto, estas «sombas» inquietantes que atraviesan sus análisis de África y del imperialismo. El debate sobre el texto dentro de los *Black Studies* globales es completamente diferente. En *Hannah Arendt and the Negro Question* (2014), por ejemplo, K. Gines afirma que la obra de Arendt está atravesada en varias partes por el típico racismo antinegro de la cultura occidental de finales del siglo XIX.

ideológicas como prácticas entre la masacre sistemática de esta población africana llevada a cabo entre 1904 y 1905 por el ejército del general Lothar von Trotha y las modalidades que años más tarde llevarán en Alemania al Holocausto (*cf.* King, Stone, 2007).⁷ En cuanto al diferente planteamiento de Agamben, nos vienen a la mente las palabras de la propia Hannah Arendt (1949: 224): «El hecho de que el racismo es la principal arma ideológica de las políticas imperialistas es tan obvio que parece como si muchos estudiosos prefirieran evitar el frecuentado sendero de la verdad indiscutible». Más que «el frecuentado sendero» de Arendt, el enfoque de Agamben sobre la lógica soberana de la «razón occidental» termina por situarse en el sendero igual de problemático —en relación con aquello negado— de uno de sus otros puntos de referencia: la teoría crítica de Frankfurt de Adorno, Horkheimer y Benjamin.⁸ Desde nuestro punto de vista, por lo tanto, indagar sobre la lógica epistémica de esta elección o negación puede contribuir a una comprensión ciertamente más significativa, a una lectura más *sintomática*, del eurocentrismo de Agamben que la simple invectiva de «europeísmo».

Está claro que el mandato *decolonial* de repensar el sentido de lo moderno a partir de las subjetividades del «tercer mundo» antes que de los *mâtres à penser*

⁷ Véase J. Zimmerer, «Colonialism and the Holocaust: towards and archaeology of Genocide», en Moses D. (ed.) *Genocide and settler society*, Londres y Nueva York, Berghan Books, 2004: 49-76; o bien «Annihilation in Africa: The race war in German Southwest Africa (1904-1908) and its Significance for a Global History of Genocide», en *Boletín GhI*, n. 37, 2005: 51-57.

⁸ Para una crítica desde una perspectiva «poscolonial» de los límites eurocéntricos de la perspectiva de la Escuela de Frankfurt, véase R. Young, *White mythologies*, Londres, Routledge, 1990; trad. it. *Mitologia bianca*, Roma, Meltemi, 2007: 61-75. Para un análisis menos «connotado», por así decirlo, de lo que se nos sugiere en este texto como «el encuentro fallido» entre el marxismo crítico de Frankfurt y el poscolonialismo, véase E. Traverso, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Milán, Feltrinelli, 2016: 167-172.

Europeos, o de la «diferencia colonial» como lo expresa el propio Mignolo, es una estrategia necesaria para la descolonización de la epistemología dominante en el campo de las ciencias humanas y sociales. Pero esta crítica de Mignolo a *Homo sacer*, aunque sigue el ejemplo de las páginas más originales del *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire y no obstante su potencialidad, corre el riesgo de agotar su significado como otra variante de esas inectivas éticas de un presunto «sentido de culpa» blanco quizás todavía bien valorado en los departamentos de Humanidades de las universidades estadounidenses, pero poco productivo desde un punto de vista político.⁹ Todo esto se filtra de una manera aún más clara en el siguiente pasaje:

Esa «vida desnuda» «descubierta» por Agamben, y que ha impresionado tanto la mentalidad blanca de Europa occidental y de Estados Unidos, llega seguramente después de lo que los indios de América y los negros ya sabían desde el siglo XVI: que la disponibilidad de la vida de los pueblos blancos era una novedad *solo* para Europa y para Angloamérica. Esta novedad también es parte de la ceguera del «Hombre Blanco» [...] El pensamiento decolonial, que por cierto también enfoca la atención en los horrores del Holocausto, conecta estos acontecimientos con su génesis histórica en el siglo XVI [...] con la explotación de los indios y de los negros en las Américas, y también de las poblaciones de Asia (ibíd.: 60).

Contraoponer la genealogía (anticolonial) de Césaire sobre Europa y del nazismo a la de Agamben es útil para sacar a la luz cierta «geopolítica del conocimiento», por

⁹ Para una crítica eficaz de los enfoques excesivamente centrados en la difusión de un sentimiento de culpa blanca como eje de una mirada antirracista, véase nuevamente A. Haider, *Mistaken Identity*, cit., especialmente los capítulos 4 y 5 [ed. cast.: *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*, trad. por Sergio Ojeda Rodríguez, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020].

decirlo en el lenguaje de la crítica decolonial, que *también* opera en un texto como *Homo sacer*. Pero una estrategia dirigida simplemente a *constatar* o *reafirmar* el eurocentrismo o la *blanquitud* del enfoque de Agamben, aunque puede ser útil en escenarios como el italiano, donde la autorreferencialidad *eurocéntrica* de su pensamiento o bien ha pasado completamente desapercibida o no ha sido considerada como un límite de tipo epistémico, termina haciendo que los límites de *Homo sacer* sean límites meramente *historiográficos* y, por lo tanto, remitiendo la discusión sobre sus concepciones a una dimensión muy alejada de la constitución material del presente, es decir, de la persistencia de la herencia simbólica y material de la violencia colonial occidental en los territorios, grupos y sujetos poscoloniales actuales.

Estos límites «eurocéntricos» y «coloniales» de la perspectiva de Agamben han sido oportunamente analizados, de una manera menos esquemática que en Mignolo, en varios trabajos publicados en los últimos años (véanse Costantini, 2007; De Oto, Quintana, 2010; Svirsky, Bignall, 2012; Basevich, 2013; Weheliye, 2014; Lentin, 2017; Whitley, 2017; Mills, 2008 y 2018). Conviene detenerse en algunas de las críticas más recurrentes en estos trabajos, ya que adquieren una importancia particular en virtud de nuestro discurso sobre racismo y necropolítica.

La primera de estas críticas, aunque ahora también se da por sentada y repetitiva, plantea a otro nivel, y de un modo más articulado y profundo, la cuestión ya apuntada por Mignolo. Se trata de la objeción de que Agamben no concede ningún espacio, o más bien ninguna relevancia genealógica, a la experiencia colonial/imperial en el desarrollo de lo que considera el biopoder moderno o la biopolítica moderna en los diferentes textos de su trilogía. Vale la pena recordar que con frecuencia la misma crítica es realizada también al trabajo de Foucault por diversos estudiosos dedicados al análisis de las tecnologías modernas occidentales

de gobierno en contextos coloniales (Chatterjee, 2000; Scott, 1995; Stoler, 1995). Volveremos a esto más adelante. En lo que respecta específicamente a *Homo sacer*, la cuestión del europeísmo metodológico, por así decirlo, de la perspectiva de Agamben no ha dejado de *sorprender* a las críticas más radicales de otras latitudes, y se expresa más o menos en estos términos:

Los temas biopolíticos investigados por Agamben jamás son considerados fuera de la arena circunscrita de la política occidental, como si Occidente pudiera ser pensado de una manera completamente separada de sus procesos globales constitutivos. Cuando Agamben sugiere que el «campo» es el paradigma biopolítico fundamental de Occidente, instándonos de este modo a repensar el espacio político de Occidente, es preciso recordar que su proyecto es concebido sin ninguna referencia al colonialismo, e incluso sin ninguna consideración a las intervenciones críticas llevadas a cabo en el pasado por los sujetos coloniales involucrados en la lucha revolucionaria contra su opresión por una lógica de control auténticamente imperial fundada en exclusiones de tipo racial (Svirsky, Bignall, 2012: 2).

Es casi redundante agregar que, desde tales perspectivas, la no inclusión de la expansión colonial en el desarrollo de la biopolítica no debe considerarse un mero acento crítico en el margen, un elemento secundario que deja más o menos inalterado el conjunto, ya que esta falta no hace más que minar la base de los presupuestos mismos de la crítica de Agamben al modelo de la soberanía occidental. Si se parte de la premisa de que el proyecto moderno occidental no puede ser bien comprendido si se lo piensa independiente del colonialismo; si seguimos las indicaciones tanto de Foucault como de Mbembe según las cuales la invención (moderna) de la raza ha marcado un giro decisivo a la economía política occidental de gestión de lo viviente,

queda claro que el paradigma de la «vida desnuda» como estructura originaria de la jerarquización soberana (entre *bíos* y *zoé*) de la humanidad, al excluir los territorios coloniales de la producción de su propio discurso, corre el riesgo no solo de *no* poder explicarse (y desplegarse) más a sí mismo, sino sobre todo de no hablar en absoluto a (y sobre) sus *proprios* sujetos. Dicho de otro modo, es precisamente en esta falta de ubicación geográfica que la perspectiva de Agamben halla sus límites epistémicos y políticos, aquello que se podría denominar una especie de «aporía blanca». Seguramente son las últimas líneas del pasaje que se acaba de citar las que mejor dejan al desnudo —para usar una metáfora agambeniana— las profundas consecuencias políticas de la naturaleza colonial de su negación.

De la objeción de este tipo de negación se desprende de modo *axiomático* una segunda, también muy recurrente. Es precisamente esta falta de reconocimiento del gobierno colonial como momento clave en la producción biopolítica moderna de «vida desnuda» lo que lleva a Agamben a considerar (de manera totalmente eurocéntrica, vale la pena remarcar) el «campo» en lugar de la «colonia» como *nomos* de lo moderno. Le debemos a Dino Costantini uno de los pocos análisis en Italia que ha colocado la cuestión de la colonialidad del enfoque de Agamben como un elemento altamente problemático. Al igual que Mignolo, Costantini parte de Césaire, no tanto del *Discurso sobre el colonialismo* como de la precedente introducción al libro de V. Schoelcher *Esclavage et colonization* (1948), para derribar el presupuesto fundamental de *Homo sacer*. Ya en este texto, Césaire afirmaba que no era posible entender Auschwitz, Dachau y Mathausen sin tener en cuenta «la América transformada en un universo concentracionario» como consecuencia del establecimiento y la expansión progresiva de la esclavitud en las plantaciones en el siglo XVII, es decir, sin focalizarse en un modo

de producción «central» para el desarrollo del capitalismo global entonces en ascenso y que traía su fuerza expansiva precisamente de la «imposición del uniforme a rayas a toda una raza». Como señala Costantini, Césaire nos sugiere colocar «la excepción convertida en regla» en un momento histórico muy anterior al propuesto por la genealogía de Agamben, «completamente interior a las fronteras metropolitanas europeas», especialmente en *Estado de excepción* (2003).¹⁰ Según Costantini (2007: 264):

Para Césaire, la excepción como paradigma de gobierno es el *nomos* de las relaciones coloniales de los pueblos europeos: en relación con las poblaciones de las colonias, la excepción es desde siempre la regla, una regla capaz de abarcar los siglos y los continentes, y que ha permanecido invisible precisamente en virtud de sus dimensiones indeterminadas en el tiempo y en el espacio. Según Césaire, la condensación extrema del espacio de excepción de Auschwitz ayuda a hacerla visible. Auschwitz, más allá de toda su pretendida indecibilidad, funciona como la figura que, al llevar al extremo la lógica del *universo concentracionario* colonial, permite su comprensión. Para Césaire, el campo, en la medida en que su excepcionalidad se eleva a regla de comprensión de la *excepción colonial*, bien puede simbolizar, parafraseando a Agamben, el *nomos* biopolítico del colonialismo.

¹⁰ Agamben coloca históricamente en los años de la Primera Guerra Mundial el devenir norma del estado de excepción en los países europeos: «La Primera Guerra Mundial coincidió en la mayoría de los países beligerantes con un estado de excepción permanente [...] es en este período en el cual la legislación excepcional por vía del decreto gubernamental (que hoy nos es perfectamente familiar) se vuelve una práctica corriente en las democracias europeas. Como era previsible, la ampliación de los poderes del Ejecutivo en el campo legislativo prosiguió después del fin de las hostilidades, y es significativo que la emergencia militar cediese ahora el puesto a la emergencia económica, con una implícita asimilación entre guerra y economía» (Agamben, 2003: 22-23 [ed. cast: 41]).

Costantini, sin embargo, continúa su razonamiento sobre la colonia como «espacio de excepción», como *topos* biopolítico de la modernidad, en virtud de la *especificidad* del derecho (colonial) de incluir una parte de los vivientes a través de su propia suspensión, bajando a un terreno de análisis ciertamente más concreto. Recuerda que una «consideración de la relación de la Francia revolucionaria con sus colonias», por ejemplo, nos lleva automáticamente a una cronología histórica completamente diferente de la «generalización de la excepción». Así, Costantini regresa a la sanción del conocido decreto del 12 de octubre de 1790 por parte del gobierno revolucionario, que neutralizaba en la isla de Santo Domingo (Haití) el igualitarismo formal introducido por la Revolución Francesa, dejando así inalterada la estructura esclavista de la población y, por lo tanto, salvaguardando el poder de los colonos, para mostrar de qué modo la excepción colonial es regla desde el inicio en el propio orden republicano:

La inclusión de las colonias en la primera Constitución de la Francia republicana toma aquí la forma completamente paradójica de su exclusión del derecho común. A través de ella, las colonias, como *pays d'esclaves*, pueden estar sujetas a una legislación especial construida sobre la base de los intereses particulares de los colonos, una legislación que aceptará constantemente hasta la época de las descolonizaciones la copresencia dentro del orden republicano de poblaciones favorecidas y desfavorecidas. La genealogía colonial obliga a pensar en la excepción desde un punto de vista diferente al de Agamben. La excepción colonial no suspende el orden republicano de forma temporal, sino que se plantea de inmediato como regla (ibíd.: 266-267).

Aunque ampliamente relevado, el ausente planteamiento de Agamben sobre la esclavitud como institución fundamental en el desarrollo de la biopolítica

moderna, así como en la genealogía de los «campos de concentración» modernos, sigue siendo otro elemento bastante *sintomático* del eurocentrismo de su enfoque. En *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002), en una de las raras referencias a la esclavitud en sus escritos, también parece relegar dicha institución a la condición premoderna. Mientras que en la modernidad, sugiere aquí Agamben, «la máquina antropológica» opera excluyendo los seres (no del todo) humanos del reino de la humanidad, «la máquina de los antiguos», de manera diferente, producía un interior mediante la exclusión de un exterior, es decir, producía lo humano a través de la humanización del animal; «el hombre mono», «l'enfant sauvage» o el «Homo ferus», pero también y sobre todo «el esclavo», «el bárbaro» y «el extranjero» como figuras del animal con forma humana (Agamben, 2002: 30 [ed. cast: 76]). Se trata de una afirmación ciertamente ligera, pero que no hace más que confirmar una filosofía eurocéntrica (casi liberal) de la historia; y aquí por eurocentrismo, a diferencia de la crítica de Mignolo, no nos referimos a una especie de «estigma cultural» apriorístico, sino a la reproposición en clave ontológica de una narración (en cierto modo) historicista del desarrollo capitalista (aunque sin asumir este fenómeno como objeto de su discurso) que no es muy útil a la hora de comprender las líneas de *fractura* —los actuales procesos tanto de inclusión diferencial como de exclusión— que están caracterizando la producción neoliberal de territorios y poblaciones en el mundo contemporáneo. En cualquier caso, el aspecto más desconcertante no es solo la ausencia de cualquier referencia a la plantación colonial en la trama histórico conceptual dentro de la cual se mueve Agamben, sino sobre todo —dadas sus constantes referencias eruditas al pensamiento político griego— la *no mención* de la esclavitud como condición fundamental para el funcionamiento (en la jerarquización formal de la vida en *bíos* y *zoé*) de la polis (cfr. con Svirsky, Bignall, 2012; White, 2012). Se hace casi

automático *zurcir* de manera althusseriana entre los «espacios en blanco» del *texto* de Agamben los «contramapas cognitivos» de la modernidad occidental diseñados por Paul Gilroy en *Atlántico Negro* (1992):

En este marco, no resulta muy sorprendente que la historia de los esclavos quede de algún modo asignada a los negros, y esto cuando se les otorga alguna importancia. Se convierte en nuestra propiedad especial, en vez de en una parte del legado ético e intelectual de Occidente en su conjunto. Esto solo es preferible, a lo sumo, a la otra respuesta convencional, que considera que la esclavitud de las plantaciones es un residuo premoderno que desaparece cuando se revela su incompatibilidad fundamental con la racionalidad ilustrada y con la producción industrial capitalista (1992: 49) [ed. cast: 71].¹¹

¹¹ Obviamente, la objeción de Gilroy no remite solo al enfoque de Agamben. En su texto, Gilroy dirige esta crítica de una manera bastante articulada y comprensiva *también* al archivo marxista euroamericano. Para desarrollar aún más la declaración de Gilroy, y para plantear el problema aún más frontalmente, se puede agregar que, aparte de unas pocas páginas de Marx, incluido su análisis formidable del «modo de producción esclavista estadounidense» en los escritos sobre *La Guerra Civil en Estados Unidos*, y de Lenin, la esclavitud seguirá siendo un tema *forcluido* por la reflexión marxista euroamericana hasta que intelectuales *negros* como C. L. R. James, Eric Williams y Oliver Cox lo tratan a fines de la década de 1930 y 1940. También debe recordarse que los escritos de Marx sobre el modo de producción esclavista reflejan en cierto sentido, al menos durante este periodo, también su dificultad para concebir a los esclavos, es decir, algo que no fuera el proletariado industrial europeo, no solo como un «sujeto» histórico activo sino como capaz de «comunismo». Como han demostrado, entre otros, Shanin (1983), Anderson (2010) y especialmente Dussel (1990), también hay en algunos de sus últimos escritos un enfoque diferente, menos eurocéntrico, del mundo no europeo. Como elemento de mayor problematización, debe recordarse que también la reflexión de lo que Perry Anderson llamaba «marxismo occidental» sobre el colonialismo y sobre el imperialismo, con la excepción de Rosa Luxemburgo, siempre ha considerado estos fenómenos como una especie de «desviación política» de la lógica *puramente* económica del capital. Los escritos de Engels y Kautsky después de la muerte de Marx son emblemáticos del enfoque realizado por el primer marxismo de estos fenómenos. Será necesario

Sin embargo, en cuanto a los campos, se podría afirmar que Agamben de alguna manera parece derivar su interpretación del campo como figura fundamental del «estado de excepción que se ha vuelto la regla» de su experimentación como técnica de contrainsurgencia en las colonias. En *Homo sacer*, como es sabido, recuerda no solo el origen colonial de los primeros campos de concentración modernos —establecidos por los españoles en Cuba en 1896 y por los británicos en Sudáfrica en 1902—,¹² sino sobre todo el hecho de que su institución obedecía a «la extensión a toda una población civil de un estado de excepción vinculado a una guerra colonial» (1995: 185 [ed. cast: 256]). La rememoración histórica del origen colonial de los campos le sirve a Agamben como un soporte epistémico de su teoría, es decir, para reafirmar su concepción de que «los campos no nacen, entonces, del derecho ordinario (y mucho menos, como incluso se hubiese podido creer, de una transformación o un desarrollo del derecho carcelario), sino del estado de excepción y de la ley marcial» (ibíd.: 186 [ed. cast: 256]). Pero su referencia a la dimensión extraeuropea de los campos es bastante ligera y se detiene aquí; la colonia como espacio de excepción no parece ser capaz de entrar en el *algoritmo*, por así decirlo, de su discurso.

Intentar hallar la lógica epistémica de tal *imposibilidad* —aquellas reglas de su discurso que delimitan lo pensable— es seguramente para nosotros más útil que constatar, una vez más (desde arriba), la colonialidad

esperar a los llamados «teóricos de la dependencia», especialmente A. Gunder-Frank, S. Amin y más tarde I. Wallerstein, para ver una teoría marxista capaz de englobar de manera no historicista y teleológica, más allá de los límites ahora evidentes de su enfoque, esclavitud, colonialismo e imperialismo como productos tanto *estructurales* como *auténticos*, por así decirlo, del modo de producción capitalista.

¹² No se puede dejar de subrayar aquí la ausencia de cualquier alusión, aun de pasada, a los campos coloniales italianos en Libia, que han nacido más o menos en el mismo periodo, o unos años más tarde.

de su perspectiva. La aporía debe en este caso buscarse precisamente en la dimensión ontológico-metafísica —«en el enigma occidental de la ontología», por utilizar aquí su propia expresión— del discurso de Agamben: colonialismo, esclavitud, imperialismo no logran conquistar el estatus de acontecimientos (fundacionales) porque en el esquema de *Homo sacer* son considerados (implícitamente) meros *efectos* del dispositivo ontológico metafísico de la soberanía como modo de *constitución* de Occidente como sujeto histórico. Se trata de un límite bien destacado por Alejandro de Oto y María Marta Quintana (2010: 66):

El núcleo de nuestra crítica a Agamben, si bien está asociada al problema concreto que se pone en juego cuando se ignora el carácter instituyente del colonialismo para la modernidad y para la teoría política, se refiere a que su visión comprime la heterogeneidad del mundo moderno colonial, y las distintas formas de disposición de la vida que se inauguran en ese marco, a la huella dejada por una marca ontológica de la tradición del derecho romano. En ese sentido la lectura de Agamben no llega tarde. Llega desde una marca epistemológica que no incorpora capilarmente los cuerpos coloniales en su trama conceptual. O mejor, *los incorpora como referencia externa que no altera la trayectoria del concepto.*

En su artículo, De Oto y Quintana ponen en evidencia buena parte de lo que podemos llamar la «productividad negativa» (desde una perspectiva decolonial/poscolonial) del modelo de Agamben. Su estructura de comprensión solo puede desplegarse (y repetirse) a partir de lo que ellos llaman una «colonialidad del tiempo histórico», la cual, a su vez, a pesar de los propios objetivos críticos de Agamben, solo puede reproducir la «colonialidad del poder y del saber» existente en la base del edificio político epistémico occidental.

Me gustaría señalar aquí, proyectando en otras dimensiones la crítica de De Oto y Quintana, que tras la máscara ontológica de esta interpretación de los límites de lo político avanza imperturbable, una vez más, el tiempo vacío y homogéneo del capital (imperial occidental), ya que la heterogeneidad temporal de las sociedades coloniales, como agregan De Oto y Quintana, es subsumida desde la perspectiva de Agamben dentro del tiempo *maestro* de otra razón histórica. Como De Oto y Quintana agregan:

Todo acaba en un movimiento de sublimación que partiendo de la *polis* griega explicaría al nazismo como el fin (*télos*) de un modelo que contiene en sí mismo, germinalmente, su propia degeneración (ibíd.: 59).

Sería necesario agregar que el ethos apocalíptico de la narrativa de Agamben, desde su perspectiva, no es visto simplemente como un producto de la involución incesante de una especie de espiral de impotencia estructural de la condición «metafísica» del hombre occidental. Como la mayoría de las críticas heideggerianas de la modernidad y del humanismo, el retrato del presente —el devenir regla de la excepción— es aquí considerado, más allá del heideggerismo anómalo de Agamben, como un punto de *no retorno*, como el punto extremo de autoconsumo de la lógica (auto)destructora de la soberanía occidental y de su modernidad política; en síntesis, como aquello que podemos llamar —con Adorno y Levinas, por ejemplo— el «cumplimiento (del desarrollo) de la metafísica». El ethos apocalíptico de la narrativa de Agamben sobre el «estado de excepción», su énfasis en el cumplimiento ahora definitivo de la lógica de desarrollo del dispositivo de la metafísica, por lo tanto, no debe ser tomado solo como un síntoma o como una denuncia de la decadencia perenne de un sistema, sino como un momento «positivo» para

la reconstrucción filosófica y, por consiguiente, para una nueva política (incluso si este término no es ya adecuado, siguiendo la lógica de su planteamiento).¹³

Su sentido de «fin de la historia», a pesar de buena parte de sus críticos, no debe entenderse como el «fin de las ideologías» o de las «alternativas políticas», sino justamente como su opuesto, es decir, como el reconocimiento de la apertura de una nueva «posibilidad-subjetividad». Detrás de la disolución de la estructura, del hombre, de la historia (del antropocentrismo) se revela el acontecimiento, la posibilidad del «salto al abismo»: que, luego, este ethos apocalíptico/mesiánico conduzca a una especie de ética posmoderna, antes que a una acción de tipo revolucionaria, no cambia el sentido de lo que estamos diciendo.

Debería quedar claro en este punto que el eurocentrismo de Agamben no pasa simplemente por su falta de mención e inclusión del exterior colonial en su enfoque, sino sobre todo por la consideración de Europa como el epicentro (sede, lugar y sujeto) de la modernidad política y de la historia. En la narrativa de Agamben, solo Europa permanece «teóricamente (esto es, en el plano de las categorías fundamentales que dan forma al pensamiento histórico) cognoscible» —para retomar las conocidas palabras de Chakrabarty en *Provincializing Europe* (2000: 29) [ed. cast: 60] —, mientras todas las otras historias son rebajadas al nivel de meras investigaciones empíricas de manifestaciones (locales) de Europa, de copias *imperfectas* del original. Se puede decir, irónicamente, que el esquema de Agamben no hace más que reproducir en un nivel epistémico —con respecto a los sujetos coloniales y poscoloniales (implícitamente también migrantes, refugiados, europeos no

¹³ Sobre esta connotación de la crítica heideggeriana de la metafísica, véase, por ejemplo, G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Milán, Garzanti, 1985.

blancos, etc.) — el mecanismo de dominación del «poder soberano occidental» sobre la «vida desnuda» narrado en *Homo sacer*, inclusión a través de la exclusión. Puede parecer una crítica banal, pero es necesario sacarla a la luz para comprender lo que puede significar leer Agamben desde el *Sur*, por así decirlo, a partir de la vida y de la experiencia concreta de buena parte de los sujetos (poscoloniales) actuales a los que su trabajo trata de hablar. Esta *dislocación* de la mirada quizás nos permita comprender mejor el *balbuceo de estos textos*, para referirnos nuevamente a Barthes, «esta espuma de lenguaje» o esta «frigidez» (Barthes 1972: 11-12) que se interpone continuamente entre «nosotros» y esta obra.

Racismo en blanco: la negación de la raza en tiempos de la pos-Shoah

¿Quién de nosotros vigila esa torre para advertirnos de la llegada de nuevos verdugos? ¿Son sus caras diferentes a las nuestras? Somos nosotros quienes miramos sinceramente estas ruinas como si el viejo monstruo yaciera bajo los escombros, quienes pretendemos recuperar la esperanza ante esta imagen que se aleja en el tiempo, como si nos hubiéramos curado para siempre de la peste concentracionaria. Nosotros, que pretendemos creer que todo esto sucedió en un solo tiempo y en un solo país, que no pensamos mirar a nuestro alrededor, que hacemos oídos sordos a un grito que no se calla.

De la escena final de *Noche y niebla*, de Alain Resnais

Como se puede intuir, en este punto la narrativa de Agamben se topa con las mismas *aporías* de lo que anteriormente hemos llamado «marxismo blanco». No solo con respecto al historicismo, sino sobre todo en relación con la comprensión del papel de la raza y el racismo en los «ensamblajes de poder» actuales. La aceptación

de Agamben del nazismo (y, por lo tanto, del racismo nazi) como paradigma del dominio biopolítico moderno es una operación cargada de consecuencias problemáticas para los problemas que nos ocupan. Primero, implícitamente, tiende a colocar el *antisemitismo* nazi como paradigma interpretativo del racismo. Como escriben Svirsky y Bignall (2012: 2):

Aunque Agamben en su obra a menudo está empeñado en comprender el status y el tratamiento de los «otros» oprimidos por Europa, así como las anomalías legales y las formas de violencia directamente legitimadas por el Estado capaz de hacer posible tal opresión, esta preocupación suya parece estar fundada sobre todo en su discusión del confinamiento y del probado exterminio de los judíos europeos en los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial.

Una vez más, el problema no reside tanto en la naturaleza excepcional del objeto en sí (el exterminio nazi de los judíos), sino en el *modo* en que este es asumido como un fenómeno paradigmático por su enfoque y, por tanto, en la interpretación del racismo (nazi) propuesta por Agamben. En primer lugar, no se puede dejar de estar de acuerdo con Alana Lentin cuando sostiene que la narrativa de Agamben, al abordar la cuestión del Holocausto y del proyecto racial de los nazis de un modo completamente escindido del racismo colonial y de la esclavitud, no hace más que volver a proponer otra versión de lo que ella llama «racismo congelado» (Lentin, 2017). Según Lentin, esta visión del Holocausto se ha convertido en el emblema de las ideologías corrientes del «racismo congelado», es decir, de una forma hoy dominante de concebir el racismo (en sus manifestaciones tanto del pasado como del presente) como un fenómeno *escindido* de la constitución material de la modernidad occidental y, por lo tanto, de la colonialidad del poder capitalista global. En lo que

respecta al análisis del ejemplo del nazismo, este tipo de interpretación termina por hacer de dicho proyecto racial una excepción histórica, es decir, un fenómeno tan susceptible de ser comprendido únicamente en sí mismo que establece automáticamente el antisemitismo nazi como forma típica ideal del racismo moderno. Sin embargo, conviene detenerse en los otros significados implícitos a los que remite el adjetivo «congelado». La cesura agambeniana del racismo nazi de la historia colonial *también* indica, paradójicamente, su escisión del dispositivo de la «raza» entendido como tecnología *material*, como condición estructural, del gobierno de las poblaciones modernas. La razón de esta escisión, una vez más, no reside tanto en un eurocentrismo inconsciente de Agamben como en la lógica misma de su concepción de la biopolítica (y de los campos) como *nomos* de lo moderno y de la soberanía occidental. Se trata de una narración de la modernidad en la que el racismo (nazi y no nazi) es concebido como un *efecto* de la biopolítica y no viceversa (como sugiere en parte el Foucault de *Defender la sociedad*, a diferencia del de *La voluntad de saber*).¹⁴

Comencemos diciendo que en los textos de la trilogía Agamben dedica algunas páginas al análisis del racismo solo en la parte final de *Homo sacer*, en un

¹⁴ La definición de *biopolítica* de Foucault en *La voluntad de saber* es bastante conocida (1976: 119-142). Como señala Catherine Mills al respecto: «Foucault es cuidadoso al notar que la transición a partir de una sociedad de sangre no era una ruptura distintiva, sino que conllevaba una serie de superposiciones, interacciones y ecos. Curiosamente, uno de los ejes principales del pasaje de una sociedad de sangre a otra de sexualidad era la raza. Sin embargo, los comentarios de Foucault en *La voluntad de saber* son breves, especialmente sobre el asunto de la raza, y en este punto es útil volver a su más extensa discusión [...] en *Defender la sociedad...*» (Mills, 2018: 16). Dados los temas que estamos tratando, no podemos dejar de lamentar, en el debate italiano sobre Foucault, y a pesar de su extrema amplitud y riqueza, la ausencia de apertura a cuestiones relacionadas con la raza y el racismo en el desarrollo de su pensamiento.

capítulo con un título bastante evocativo respecto de su comprensión de este fenómeno, «Política significa dar forma a la vida de un pueblo» (1995: 160-170 [ed. cast: 219]). Esta *inaudita* necesidad de tener que dar más espacio al racismo en escritos centrados en la consideración paradigmática del exterminio nazi de los judíos como *nomos* de lo moderno es claramente *sinotomática* de su enfoque. *Lo que queda de Auschwitz* no parece tener nada que ver con la pesada herencia de este fenómeno para el futuro de la civilización occidental.

Pero veamos cómo procede su discurso. En la parte final de *Homo sacer*, Agamben plantea como punto de partida de su análisis del proyecto racial nazi una consideración bastante a contracorriente respecto de un sentido común muy difundido en las narrativas dominantes sobre las explicaciones del fenómeno. El racismo nazi —así como su proyecto *eugenésico* de gobierno— no operaba a través de las concepciones «biologicistas» tradicionales de la raza que dominaban el pensamiento racista europeo en los años inmediatamente anteriores. Si es cierto que con el nazismo somos testigos del más alto nivel histórico de *biologización* de la política de gobierno de una población, un proyecto en el que la medicina aparece cada vez más integrada con la economía «en las funciones y en los órganos del Estado» —y se trata de un desarrollo en curso en la época, vale la pena recordar, también en otros países como Estados Unidos, Gran Bretaña y Suecia—, en el caso específico de la Alemania nazi esto *no* debe entenderse como el producto o la búsqueda de una singular concepción «biológico genética» de la raza. Al respecto, Agamben recuerda que los principales científicos nazis eran perfectamente conscientes —tal como lo era Hitler en *Mein Kampf*— del hecho de saber «que es prácticamente imposible identificar una raza pura en el sentido de esta definición» (1995: 163 [ed. cast: 223]) y que, por lo tanto, «alemanes» y «judíos» no podían ser considerados en sentido propio

dos razas diferentes. La concepción nazi del racismo, concluye Agamben, siempre se ha mantenido orientada por criterios *políticos* más que biológicos. Precisamente por esta razón, afirma:

El término racismo (si entendemos por raza un concepto estrictamente biológico) no es, por lo tanto, la calificación más correcta para la biopolítica del Tercer Reich: más bien, se mueve en un horizonte en el que el «cuidado de la vida» heredado de la ciencia de la policía del siglo XVIII se vuelve absoluto, fusionándose con las preocupaciones de orden propiamente eugenésico [...]. La biopolítica nacionalsocialista (y con ella una gran parte de la política moderna, fuera del tercer Reich) no se entiende, si no se entiende que implica la pérdida de dos términos: la policía ahora se convierte en política y el cuidado de la vida coincide con la lucha contra el enemigo (1995: 163).

El pasaje —que puede aclararse aún más con el título del capítulo antes citado— es importante y está lleno de significado. También porque para Agamben, tales cuestiones no conciernen a un «solo pueblo» (los judíos), sino a problemas «de importancia vital para toda la civilización europea» (1995: 163-164 [ed. cast: 224]). El exterminio de los judíos adquiere todo su sentido, sugiere, *solo* si se lo entiende como el fruto de una trama letal más amplia de política, policía, eugenesia, ideología, atención de la salud y lucha contra el enemigo.

En sí mismo no habría nada que objetar a esta interpretación/deconstrucción del racismo «antisemita» del nazismo, especialmente si se la considera como lo que la fenomenología de ese periodo denominaba «epochè» analítica. No está aquí en discusión el hecho de que el racismo (incluso aquel pseudocientífico) era un problema político incluso antes que cultural o biológico, es decir, racial en sentido estricto. Tampoco es objetable el hecho de que toda forma de racismo —en

este caso el racismo nazi— deba ser *desimbricada* analíticamente en su contexto histórico para comprender mejor su lógica como racionalidad del gobierno. Lo hemos planteado nosotros mismos como un presupuesto para la comprensión de las diferentes formas históricas de racismo. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, este tipo de fenomenología del racismo (nazi) que nos propone Agamben sigue siendo problemática.

En su argumentación, el racismo (nazi) se nos propone más que nada como un *derivado* —un efecto *secundario*, se podría decir— del despliegue de la biopolítica moderna, entendida como absolutización progresiva de lo que Foucault había llamado «ciencia de la policía». Seamos claros, no se trata de una cuestión de estériles «primados», de causa y consecuencia; el problema es que, en la concepción de Agamben, no se considera para nada —como, por otra parte, no lo había considerado ni siquiera el Foucault de *La voluntad de saber*— precisamente el «viceversa», es decir, de qué manera la biopolítica ha sido *a su vez* cada vez más plasmada por la racialización del pensamiento y de la cultura europeas, y, por tanto, por los efectos de retroalimentación de las políticas coloniales/occidentales del gobierno de las colonias sobre la dialéctica política continental, cada vez más omniabarcadora, como argumentan muchos estudiosos del racismo, desde el siglo XVIII en adelante.

El problema puede plantearse con una pregunta, si «la gran novedad del nacionalsocialismo» —se podría decir, su salto adelante en comparación con la biopolítica tradicional— «consiste en el hecho de que [la gestión de] este patrimonio viviente» se integra de manera estructural «en los cálculos del Reich y se vuelve la base de una nueva política» (1995: 161 [ed. cast: 220]). Por lo tanto, en su definitivo enfoque sobre cuestiones como la herencia biológica de la población, la salud de los gobernados, la descendencia, la pureza de la sangre, el control de la sexualidad y de la tasa de natalidad, el

riesgo de degeneración, la eugenesia como proyecto de gobierno, la higiene pública como elemento de seguridad social, es necesario preguntarse: ¿habría sido posible *concebir* un programa gubernamental de este tipo prescindiendo de la gradual conversión, dentro de la propia Europa, de la lucha de clases y de la lucha entre las naciones occidentales por la hegemonía mundial en «guerra de razas»?

Nuestra suposición es que este *diferendo* interno —retomando la expresión de Lyotard en otro contexto— en la perspectiva de Agamben también se deriva de los límites de su concepción del racismo. Como deja intuir el pasaje antes citado, termina por reducir excesivamente raza y racismo a sus expresiones históricas pseudocientíficas y biológicas de finales del siglo XIX; y esto a pesar de su paradójica insistencia de que para el nazismo la idea de «cuerpo biopolítico no dependía de una concepción biológica de la raza» (1995: 193 [ed. cast: 265]). En su narrativa, no parece haber lugar para una consideración de la raza y el racismo como *discursos* en el sentido foucaultiano de este término, es decir, como prácticas simbólicas y materiales de gobierno inducidas por la trama de economía, política y cultura; más precisamente, como partes de ensamblajes de poder producidos por la configuración de cierto tipo de economía (bio)política moral colonial —para retomar aquí el término según nuestra acepción— de gestión de lo viviente.

Es oportuno reafirmar en este punto que el eurocentrismo de la concepción del racismo de Agamben no se deriva simplemente de la dimensión ontológico metafísica de su perspectiva, y ni siquiera del hecho de que tal concepción aparece plasmada únicamente en la experiencia de los judíos en cuanto que otros *internos* a Europa, como sugerían de algún modo Svirsky y Bignall en el pasaje antes citado, sino más puntualmente de la consideración del antisemitismo —en la forma

que tomó durante el exterminio nazi— como paradigma del racismo *moderno*. Si el racismo nazi es instituido como el paradigma del racismo moderno, no en cuanto tal, sino en cuanto *nomos* de la biopolítica occidental, debemos concluir implícitamente que el racismo colonial —plasmado sobre la jerarquía inducida por las diferentes interpretaciones de la línea de color como jerarquización de lo humano y, por lo tanto, basado en gran medida en la explotación *material* de los sujetos inferiorizados— aparece aquí, una vez más, como una expresión secundaria del original, como su copia *externa* e imperfecta.

El discurso de Agamben, como hemos anticipado, termina por reducir el racismo a un mero instrumento de gestión *sanitaria* del «cuerpo biopolítico de la nación», cuyos propósitos esenciales de «policía» serían (habrían sido) únicamente de tipo médico biológico (antes que materiales) y sobre todo «tanatopolíticos». El racismo, concebido como un mero efecto de un dispositivo metafísico originario de la cultura occidental, termina cumpliendo la única función de «policía ontológica» de la sociedad, precisamente como instrumento de «exclusión» (física) de todos aquellos que son identificados como enemigos del cuerpo social de la comunidad o nación. Al igual que la biopolítica, no parece tener ningún rol más específicamente «productivo» en el gobierno de la sociedad.

Está claro que esta concepción también plantea problemas con respecto a la comprensión del propio proyecto racial nazi. Desde esta perspectiva, en efecto, el hecho de que la Alemania nazi se haya convertido gradualmente en un gigantesco «Estado esclavista moderno» en el corazón de Europa, estructurado sobre la base de un reclutamiento forzado y masivo de fuerza de trabajo extranjera «racializada», corre el riesgo de parecer un elemento simplemente «contingente» con respecto a las finalidades «tanatopolíticas» del racismo

y del supremacismo nazi. Enzo Traverso (2010: 42-43), aunque asumiendo la diversidad y la excepcionalidad del proyecto nazi con respecto al racismo colonial y al imperialismo occidental tradicional, ya que está orientado hacia la aniquilación total de un pueblo, nos recuerda un detalle de la economía política racial nazi ciertamente útil para lo que estamos tratando de decir:

A diferencia de la esclavitud clásica, los deportados (en los campos de trabajo nazis) constituían una fuerza de trabajo que no estaba destinada a reproducirse sino a ser consumida hasta el agotamiento, en el contexto de un verdadero *exterminio a través del trabajo*. Además, según la cosmovisión nazi, la división del trabajo correspondía a una división racial que determinaba la jerarquía interna de los trabajadores esclavos. A la estratificación profesional del proletariado típica del capitalismo industrial se le superponía una estratificación racial impuesta por el sistema de valores nazi que obviamente implicaba una anulación radical del principio de igualdad. En otras palabras, la biopolítica nazi provocaba la fusión entre la modernidad y el contrailuminismo: Taylor adaptado a un capitalismo remodelado sobre la base de principios racistas.

Este límite de la estructura de pensamiento de Agamben sobre el racismo —su degradación a mero efecto de la biopolítica moderna— también hace más visible otro elemento problemático de su enfoque, resaltado con mayor frecuencia por la literatura crítica cercana a los estudios poscoloniales, decoloniales e incluso a los Black Studies. La escisión del proyecto racial del nazismo respecto del discurso colonial de la raza (su *congelamiento* histórico en la experiencia del antisemitismo nazi) lleva a Agamben a promover una concepción del racismo completamente «daltónica». La consideración de tal idea, además de correr el claro riesgo del *sinsentido* —«cómo puede existir o haber existido, ya sea a nivel geopolítico como a otros niveles, un racismo sin

raza», le pregunta Weheliye a Agamben en su texto (2014: 55)— plantea varios problemas político epistémicos al propio paradigma del *Homo sacer* (cfr. también con Gilroy, 2009).

En primer lugar, la ausencia de referencias en el texto al discurso de la raza como demarcador histórico de las fronteras de lo humano en el desarrollo de la modernidad no hace más que poner de manifiesto una percepción blanca sobre la comprensión de la lógica misma de funcionamiento de los procesos raciales de discriminación. La evocación del musulmán de los campos como sujeto (como resto) en los límites de lo humano en *Lo que queda de Auschwitz* —en otro de los raros momentos de confrontación más o menos directa con la cuestión de la raza en la trilogía— aclara aún más este aspecto del enfoque de Agamben sobre el racismo y, al mismo tiempo, puede ser tomado como una hipotética respuesta al interrogante planteado por Weheliye. Precisamente a través de la descripción del musulmán como muerto viviente, como vida no viva y no muerta, como «umbral entre el hombre y el no hombre» (1998: 50) [ed. cast: 56], Agamben intenta mostrar de qué modo la *biopolítica*, en sus finalidades «tanatopolíticas», legitimadas por la racialización de la política estatal y mediante la materialización del «campo» como su *nomos*, logra trascender el racismo, proyectando (la destrucción de) lo humano más allá de los límites de la existencia misma de las razas humanas:

Las cesuras biopolíticas son, pues, esencialmente móviles y aíslan en cada ocasión en el *continuum* de la vida una zona que está más allá de él y que lleva consigo un proceso de *Entwürdigung* y de degradación cada vez más acentuado. De esta forma, el no ario se transmuta en judío, el judío en deportado (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), el deportado en interno (*Häftling*), hasta que, en el *campo*, las cesuras biopolíticas alcanzan su límite último. Este límite es el musulmán. En

el punto en que el *Häftling* se convierte en un musulmán, la biopolítica del racismo va, por decirlo así, más allá de la raza y penetra en un umbral en el que ya no cabe establecer cesuras. Aquí el vínculo fluctuante entre pueblo y población se rompe definitivamente y asistimos a la aparición de algo que se asemeja a una sustancia biopolítica absoluta, que no puede ser fijada y que no admite cesuras. (1998: 79) [2005: 88-89]

Al colocar al musulmán de los campos como figura última de la «biopolítica del racismo» (más allá de la raza), Agamben termina por *desracializar* el racismo, eliminando la que siempre ha sido la esencia misma de este fenómeno como tecnología moderna del gobierno, es decir, la exaltación y la producción política de razas clasificadas jerárquicamente. Por el contrario, el musulmán, como sugiere Weheliye, no puede ser más que «el epítome de la raza en acción como racismo» (2014: 58). Una vez más, y más allá de esta crítica, creemos que el límite fundamental del enfoque de Agamben deriva de haber considerado como *nomos* del racismo moderno tanto cierto modelo interpretativo dominante en Europa del antisemitismo europeo de principios del siglo XX (del cual veía sus raíces únicamente en procesos internos *reactivos* al desarrollo de la modernidad política en Europa) como el exterminio nazi de los judíos. Pero en este punto, el enfoque de Agamben está perfectamente dentro del paradigma antirracista dominante en Europa continental, y no hace más que seguir la misma huella epistémica de muchas de las obras críticas europeas más importantes sobre racismo publicadas en las últimas tres décadas. Piénsese en trabajos como los ya mencionados de P. A. Taguieff, M. Wieviorka, C. Guillaumin, E. Balibar e I. Wallerstein, pero también en una obra importante como la de G. Mosse sobre el nazismo y en uno de los pocos intentos interesantes de reflexionar de manera sistemática y global sobre la historia de este fenómeno en Italia, es decir, en los textos

de Alberto Burgio. A pesar de las referencias aquí y allá a la importancia del pasado colonial en la producción de un sistema racista de gobierno, todas son perspectivas que terminan por volver a encerrar su reflexión sobre el racismo, de un modo completamente paradójico, dentro de una visión «eurocéntrica», en la que Europa sigue siendo el centro de la cuestión y el sujeto fundamental de la narrativa. Balibar escribía, en *Raza, nación y clase* (1988: 66 [ed. cast: 63]): «El nacionalismo sería, si no la causa única del racismo, en cualquier caso la condición determinante para su aparición». De aquí, una de sus afirmaciones más conocidas, el racismo es «un complemento del nacionalismo, mejor aún, un complemento interior del nacionalismo» (1988: 66 [ed. cast: 88]). No es difícil ver en este razonamiento tanto la influencia como los límites del enfoque de H. Arendt sobre la cuestión.

Se podría decir que la proyección agambeniana del musulmán como último resto de lo humano, como efecto de una politización de la *zoé* más allá de una dialéctica de poder estrictamente racista, no hace más que poner de manifiesto una modalidad blanca y occidental de concebir *también* los procesos de producción de «vida desnuda». En el esquema de Agamben, por decirlo en términos más generales, la politización de la *zoé*, es decir, la determinante soberana en la producción de «vida desnuda» como (necesario) demarcador ontológico entre lo que pertenece a la comunidad política (a la humanidad) y lo que es rechazado en el espacio oscuro de lo subhumano, nunca sigue las líneas de fractura del discurso colonial y poscolonial de la raza y del racismo (*cf.* con Basevich, 2012). El racismo, como hemos visto, es tratado aquí como una consecuencia secundaria, un momento completamente contingente, y además desracializado, del despliegue del dominio biopolítico como *nomos* del poder soberano occidental. En este sentido, es difícil no ver en la trilogía de

Agamben, como señala Alana Lentin, otra expresión de un autor blanco que, al negar la importancia de la raza en su biopolítica del racismo, no hace más que contribuir con su continua *negación* a la Europa de la pos-Shoah. Esta negación:

Representa tanto la incapacidad como la renuencia a enfrentar no solo la profunda huella del discurso de la raza en el pensamiento europeo moderno, sino sobre todo la copresencia de la violencia colonial tanto en el Holocausto como en la conformación de la Europa posterior a Auschwitz (Lentin 2017: 14).

Se trata, obviamente de un límite que ya no podemos permitirnos, el tiempo de la inocencia blanca, también en Italia, claramente ha terminado.

4. Necropolítica del neoliberalismo

Había un misterio en ese hombre, un misterio que él siempre había querido penetrar. Pero al fin el único misterio era el de la pobreza, que hace de los hombres seres sin nombre y sin pasado, que los devuelve al inmenso tropel de los muertos anónimos que han construido el mundo, desapareciendo para siempre.

Albert Camus, *El primer hombre*

Como hemos visto, una de las críticas más recurrentes a la perspectiva de Agamben es la de un exceso de «abstracción» y de «metafísica» (véase Mills, 2008 y 2016) de su esquema en relación a la necesidad de una comprensión más «microfísica del poder» soberano occidental, para referirnos aquí a la expresión de Foucault, pero sobre todo en relación a las luchas políticas diseminadas en el tejido social para salir de sus dispositivos de captura. Hemos visto que la dimensión «metafísica» del discurso de Agamben está lejos de ser accidental o ingenua. Por lo tanto, descalificar a priori, como suele suceder, su análisis como abstracto, ontológico o metafísico puede significar poco. Es más compartida, por cierto, la crítica que plantea que Agamben no consigue salir del propio dispositivo de biopoder que critica —ni vislumbrar ninguna ruptura

o alternativa política real—, volviendo así a proponer la violencia soberana como algo inevitable o insuperable (*cf.* Hardt, Negri, 2009). Como lo han destacado Walters (2008: 188), Squire (2009: 56) y McNevin (2013: 184), solo por citar algunos autores, en la perspectiva de Agamben «los migrantes nunca son sujetos políticamente activos».

Me gustaría proponer este tipo de crítica de un modo diferente, y quizás más productivo. No es difícil admitir que, en general, la narrativa de Agamben puede describir más o menos bien los efectos —los aspectos *formales* del ejercicio actual del poder en un espacio como el gobernado por la UE— de lo que en diversos estudios de filosofía del derecho o de sociología jurídica se ha denominado la «territorialización de la soberanía». La perspectiva de Agamben resulta ciertamente útil para una primera *instantánea*, si se puede decir así, de los dispositivos de gobierno que funcionan en la actual coyuntura política. Pero cuando se desea enfocar con mayor nitidez los elementos retratados por tal instantánea en busca de su naturaleza —incluso a través de una simple mirada *etnográfica*—, su estructura de comprensión no hará más que chocar contra sus propios límites.

Desde cierto punto de vista, el paradigma de la «vida desnuda» presenta las mismas limitaciones que hemos identificado en el enfoque de Fassin acerca del humanitarismo. La «razón humanitaria» en un caso, el «poder soberano» en el otro, desconectados de cualquier intento de comprensión de supuestos fines materiales, se vuelven «máquinas» de captura, exclusión y muerte (y no por azar nunca de «explotación») de las cuales jamás se termina de comprender su razón de ser, excepto en términos precisamente «abstractos» y «metafísicos», o de simple «voluntad de poder», para decirlo con Nietzsche. A pesar de la consistencia interna de sus discursos, y más allá de la eficacia de sus diversas

críticas, por ejemplo al sistema humanitario, la aporía aflora impiadosa, ya que siempre será difícil imaginar desde dentro de estos paradigmas, cómo eludir algo de lo que no se percibe una motivación o un fundamento, si no es el dominio por el dominio mismo, o una mera y vacía «razón instrumental»; vacía porque, a diferencia de otras filosofías heideggerianas, en el caso de la trilogía de Agamben —y la misma objeción puede aplicarse al enfoque «ético» de Fassin—, no se le otorga ningún relieve al desarrollo de la «ciencia» y de la «técnica» como prisiones del humanismo o como «telos» de la modernidad. Dicho de otro modo, desde el interior de estas perspectivas no se consigue comprender del todo cómo podría contrarrestarse una lógica de poder que se manifiesta *independientemente* de toda dialéctica histórico-social *inmanente* a los conflictos *históricos* entre gobernantes y gobernados. Es la «problemática» misma de estos enfoques, en el sentido que Althusser diera a este término, lo que no permite la materialización de algunas preguntas para nosotros fundamentales: contra quién, por qué, cómo y a partir de qué conflictos se debería luchar hoy para salir de estas dos lógicas «soberanas» diferentes.

La necropolítica como reverso de la concepción blanca de la soberanía

En estos días hay negros por todas partes, y la llegada de cada barco es noticia, y a los ingleses no les gusta que los muchachos que vienen a Inglaterra se queden a trabajar.

«¿Y eso por qué?», pregunta Parsifal.

«Bueno, hasta donde puedo imaginar, temen que tomemos un trabajo antes que ellos, incluso si esto nunca sucede. La otra cosa es que simplemente no les gustan los negros, y no me preguntes por qué, porque

esta es una pregunta que durante un montón de tiempo cerebros más grandes que el mío han estado intentando resolver».

Sam Selvon, *Londinenses solitarios* (1956)

En el caso de Agamben, esta diferencia de eficacia entre la «dimensión descriptiva» y la «dimensión analítica» parece evidente hasta el punto de la paradoja. Mientras que la concepción en la base del paradigma del *Homo sacer* nos pide que pensemos en «soberanía», «vida desnuda» y «campo» como fenómenos sociopolíticos «sin contenido» —parafraseando el título de su conocido texto—,¹ es claro que los sujetos (o también grupos) que hoy caen en sus redes siguen siendo víctimas (excluidas a través de su inclusión, para ponerlo en sus términos) precisamente porque representan algunas categorías sociales y étnicas bastante *específicas*. Esta desconexión interna entre ambos niveles de análisis puede también ser enunciada de esta manera: si se mira desde arriba, desde una dimensión puramente teórica, es posible hallar en esta expresión una primera descripción eficaz de los mecanismos formales y generales puestos a funcionar en el dispositivo de derecho soberano; si miramos, en cambio, desde el punto de vista de la «práctica social» concreta de los sujetos, por decirlo con Bourdieu, y sobre todo desde la experiencia del *cuero* de sus principales víctimas, esta descripción formidable del dispositivo soberano como «abandono de la ley» aparecería como un profundo *sinsentido*, induciendo, precisamente en los sujetos a los que ella mayormente se dirige (migrantes, refugiados, personas desplazadas, etc.), el mismo sentimiento «moderlista» de desorientación, angustia y desconcierto de Josef K. de Kafka frente a la violencia trascendente e inapelable de la máquina de la justicia; de hecho, su

¹ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto* Turín, Einaudi, 2008 [ed. cast: El hombre sin contenido, Altera, 2005].

pregunta «por qué precisamente yo» está destinada aquí a no encontrar respuesta. Ese «como un perro», que nos dejó en herencia Josef K. como figura de la jaula de hierro jurídica moderna, corre el riesgo de decir poco en los campos de refugiados de Merkel y Erdogan en Turquía, en los distintos CIE dispersos por Europa o en las ciudades campamento «institucionales» ubicadas junto a los territorios agrícolas del sur de Italia. Por pregnante que sea, la impresión kafkiana se mantiene *parcial y situada*.

El punto ciego, el cese inmediato de la productividad teórico-política de este tipo de enfoque está justo aquí, en el absoluto desinterés (de una perspectiva ontológica) por las articulaciones prácticas —los contenidos y la dinámica concreta— a través de las cuales el «poder soberano» se apodera del cuerpo social y sus poblaciones. Sin embargo, es precisamente a partir de la *barradura* histórico-concreta de la *existencia* de figuras como la «soberanía», la «vida desnuda» y el «campo» —en el tiempo, en el espacio y en los cuerpos— que podemos llegar a una comprensión política eficaz de los actuales ensamblajes de poder; y no viceversa. Judith Butler (2004: 91), aunque desde una perspectiva diferente a la nuestra, ha destacado claramente estos límites del paradigma de Agamben. Desde su punto de vista, las generalizaciones de *Homo sacer* sobre el «poder soberano» y la «vida desnuda»:

No nos dicen cómo este poder opera de manera diferenciada hacia ciertas poblaciones para gestionarlas, para des-realizar la humanidad de sujetos que potencialmente pertenecen a una comunidad mantenida unida por leyes que todos reconocen; y no nos dicen cómo la soberanía, entendida en este caso como soberanía del Estado, opera a través de la diferenciación de las poblaciones sobre la base de la etnicidad y de la raza, cómo la gestión y la des-realización de las poblaciones actúa para apoyar y ampliar las exigencias de una soberanía que no es responsable ante ninguna ley.

Huelga agregar que lo que vuelve visible la barradura —la articulación concreta del dispositivo, su producción de subjetividad— son solo las luchas de los sujetos *incompatibles* con la máquina. Así, un concepto como el de «vida desnuda», precisamente en su extrema (y a veces vacía) repetición como concepto clave, corre el riesgo de ocultar mucho más de lo que revela.

Otras conocidas objeciones en este sentido han sido planteadas precisamente a partir de la definición extremadamente genérica de «campo» proporcionada por Agamben en su texto (Rahola, 2003, 2006; Fassin, 2010; Mezzadra, Neilson, 2013). En el ya citado *La razón humanitaria*, Didier Fassin, aunque recoge en su discurso varios de los *input* ofrecidos por *Homo sacer*, nos ofrece una de las críticas más características de estos límites. Su crítica se articula en dos partes, intrínsecamente vinculadas. En la primera parte, el punto de partida representa la objeción más común al enfoque de Agamben sobre los «campos»; en la segunda parte, enfrenta un límite que se ha mantenido en cierto modo menos «visible», especialmente en el debate crítico italiano sobre el tema. Es útil detenerse brevemente en la crítica de Fassin por tres diferentes motivos: primero, porque ilustra de manera eficaz los problemas epistemológicos que plantea lo que hemos llamado el desnivel interno del enfoque de Agamben; segundo, porque esta crítica muestra además los déficits políticos, por así decirlo, del propio enfoque de Fassin; finalmente, porque nos permite cerrar nuestro planteamiento sobre la necropolítica como límite *colonial-racial* de la biopolítica occidental moderna.

Fassin reconoce la importancia de la observación de Agamben de que la proliferación global de campos debe ser tomada como otro signo político del «devenir regla de la excepción». Sin embargo, advierte Fassin, esta observación no pasará de ser una mera indicación general de método —por lo tanto, una suposición

privada de peso propio— si no es acompañada de un análisis igualmente exhaustivo del tipo de excepción que opera en cada situación específica. Si bien está claro que la lógica del campo se materializa siempre a partir de una estructura jurídica bien definida, su *funcionalidad* política nunca es directamente deducible de dicha cualidad formal. En este sentido, a fin de volver más eficaz la teoría agambeniana del campo, Fassin cree que es necesario realizar una distinción entre poblaciones clasificadas como *indeseables*, es decir, entre los diferentes tipos de excepción que puede producir la forma-campo. La producción de indeseabilidad, sugiere Fassin, puede seguir diferentes modos de *inclusión-exclusión*. La indeseabilidad, entonces, puede constituir sujetos deportables, susceptibles de ser rechazados o enviados de regreso al lugar de procedencia, como generalmente ocurre en los puestos de control fronterizo en el aeropuerto de Roissy; o bien otros tipos de sujetos, que serán confinados en lugares de detención lejos de la vista del público, en espacios como el viejo campo de Sangatte y como muchos de los actuales CAS, CARA y CIE. Finalmente, otro tipo de indeseabilidad puede ser representado por grupos y sujetos destinados al exterminio (como en Auschwitz) o a una aniquilación social (como en Guantánamo).

Para actualizar su tipología, a estas distinciones propuestas por Fassin se podrían agregar otras, como se puede deducir de nuestro propio trabajo. En general, su objeción pone bien en evidencia dos límites importantes del enfoque de Agamben sobre la excepción. En primer lugar, que una definición tan estrictamente jurídico-formal de campo, como la contenida en *Homo sacer* pueda incluir una variedad tan amplia de espacios e instituciones que el significado político del término *excepción* pierde toda su consistencia epistemológica. La definición de Agamben, concluye aquí Fassin, no permite ver una jerarquía *interna* entre los diferentes

espacios producidos por la excepción. Esta es un tipo de crítica bastante familiar a estas alturas (véanse, por ejemplo, Bernardot, 2008; Agiers, 2005, 2013; en Italia, por su parte, Rahola, 2003; Mezzadra, Neilson, 2013; Beneduce, 2014).

En segundo lugar, y precisamente debido a esta concepción abstracta del campo, el enfoque de Agamben no consigue tener en cuenta la existencia histórica de diferentes grados y formas de la excepción. Hacer hincapié en esta diversificación, tanto de la experiencia del campo como de las formas de la excepción, significa para Fassin resistirse a un *pathos* que, generado precisamente por la existencia perenne del campo como forma de reclusión-exclusión, podría terminar por hacer tabula rasa de la multiplicidad de la realidad: «El paradigma», le plantea a Agamben parafraseando a Mallarmé, «no puede abolir lo real» (Fassin, 2010: 226). En este caso, *real* quiere significar una distinción irreductible de diferentes niveles (históricos y contemporáneos) de «desposesión», se podría decir, de la humanidad en su conjunto. También esta segunda parte de su crítica posee hoy ya su difusión y aceptación. Sin embargo, es necesario señalar que, en el debate italiano, aún no se ha terminado de asimilar todas sus consecuencias lógicas. Mientras que dicha cuestión, a diferencia de Fassin y de buena parte de la literatura crítica anglosajona, ha sido elaborada más con respecto a las formas actuales de «gestión de las migraciones», de la «multiplicación de las figuras del trabajo» y del entrelazamiento de soberanía y gubernamentalidad en el modo neoliberal de acumulación (*cfr.* Mezzadra, Neilson, 2013: 189-191; Lazzarato, 2013), el límite *necropolítico* —entendido en los términos en que estamos proponiendo esta noción— de la concepción de la excepción soberana promovida por Agamben ha permanecido menos *visible* (más latente que manifiesto). En definitiva, tenemos dos formas más o menos hegemónicas de articular

la crítica de la lógica *soberano-penitenciaria* que tienen como base los regímenes migratorios actuales. Una primera perspectiva tiende a inscribirla en la huella marcada por Auschwitz, es decir, a considerarla como un mero efecto contemporáneo del paradigma tanatopolítico de los campos planteados por Agamben como *nomos* de la modernidad; el segundo enfoque, por otro lado, tiende a *desplegar* un sintagma ontológico similar en un sentido más materialista, para reconfigurarlo sobre la exigencia capitalista de los actuales ensamblajes gubernamentales que ponen en valor la propia movilidad migrante. En ambas perspectivas, no obstante, queda *inexpresada* la importancia de la centralidad de la experiencia colonial europea (del racismo como dispositivo necropolítico de gobierno) en la conformación de los paradigmas descritos en cada caso, pero sobre todo en *sus* eventuales vínculos.

En cuanto a Fassin, sin embargo, una vez más su observación no se propone como una lectura política. Su énfasis preciso en la existencia de una diferenciación de la excepción —su sensibilidad para las articulaciones prácticas de las formas contemporáneas de la soberanía— simplemente apunta a reivindicar lo «particular» frente a lo «general», es decir, la *autoridad* de las ciencias sociales y políticas tradicionales —su vocación *etnográfica*— frente a la filosofía, «es lo menos que pueden hacer las ciencias sociales: aportar al análisis filosófico la prueba de sus investigaciones» (Fassin, 2010: 226). Se trata del clásico discurso de etnógrafos, sociólogos y antropólogos, importante y necesario para limitar la abstracción (y, por lo tanto, la distancia) de ciertas filosofías de la materialidad de los conflictos, pero en cualquier caso nunca de por sí suficiente para invalidar formas diferentes de reflexión sobre la producción y reproducción de la vida social. Como lo enseña la propia historia de la antropología, la cercanía empírica a los sujetos y a las formas de vida social no garantiza

de por sí ninguna certeza epistémica —«prueba», para decirlo con Fassin— por tanto, no establece de por sí ninguna ventaja por parte de algunos profesionales de la academia respecto de otros. Así es como Fassin ya no tiene nada que decir sobre lo que él mismo reivindica acerca de la generalización de Agamben. Sin embargo, estamos aquí frente a lo que hemos identificado como una de las principales aporías *blancas* del paradigma promovido por *Homo sacer*, la adopción de un concepto *indiferenciado* de soberanía.

Esta es una limitación que une con diferencias,² a buena parte de los críticos occidentales más importantes de la soberanía, desde Badiou a Nancy, desde Žižek a Judith Butler, desde Rancière a Laclau y Wendy Brown, por nombrar solo algunos. En sus escritos no hay espacio para una comprensión eficaz de la existencia de diferentes grados o jerarquías de soberanía. Ciertamente esto no quiere decir que sus perspectivas no abran espacios importantes de reflexión para nuestros temas. Pero en general, estas formas de crítica de la soberanía —a pesar de su diversidad— nunca terminan de explicar por qué algunos cuerpos son —o pueden ser— *menos* soberanos (más matables, torturables, encarcelables, explotables, etc.) que otros, excepto a través de tautologías y silogismos. Por decirlo de nuevo en los términos de Agamben, si está claro que frente a la excepción soberana «todos somos virtualmente *hominis sacri*» (1995: 127 [ed. cast: 177]), está claro que no todos lo somos por igual (Agamben, 2015).

Como hemos anticipado, el concepto de necropolítica permite hacer frente a estos problemas desde un punto de vista más eficaz. Para explotar plenamente

² Wendy Brown y Judith Butler, por ejemplo, han arrojado luz a esta ausencia de reconocimiento de una jerarquía de la excepción, por así decirlo, en la perspectiva de Agamben, y sin embargo sus críticas no van en la dirección de profundizar la trama histórica entre soberanía y raza durante la expansión colonial occidental.

la potencialidad del concepto de Mbembe, sugerimos considerar la «necropolítica» como parte del dispositivo de *producción biopolítica* del orden capitalista moderno. Nuestro objetivo es realizar una contribución teórica adicional al reconocimiento del carácter productivo del racismo llevado a cabo por diversos autores. Volviendo a lo enunciado por Hardt y Negri (2009), queremos mostrar aquí, precisamente a través de una nueva lectura del concepto de necropolítica, de qué modo raza y racismo «invisten globalmente las vidas de los sujetos»; de qué modo estos fenómenos ya no pueden ser considerados «una instancia que prohíbe y reprime la subjetividad desde el exterior», ya que contribuyen a «generarlas y performarlas desde dentro» (2009: 88 [ed. cast: 94]). Se trata de una lectura que quizás va más allá de lo que el propio Mbembe plantea explícitamente, pero que seguramente se refleja en muchas de las sugerencias que atraviesan tanto *Necropolítica* como *Crítica de la razón negra*. Sin embargo, es necesario realizar algunas precisiones.

La fuerza del trabajo de Mbembe, como puede intuirse, no radica tanto en el intento de desarrollar un sistema teórico más o menos completo, sino en su capacidad de *evocar* a través de la *escritura* misma, fusionando en su *estilo* poético y político, aquello que parece ser el objeto principal de su propia práctica crítica, trazar una anatomía fenomenológica de lo que él llama *Le Sujet de Race* [el sujeto de raza] como tecnología de gobierno de las poblaciones (Mbembe, 2015, Cap. 1). En este punto, el estilo de Mbembe habla paradójicamente con claridad, el poder racial (la necropolítica) nunca aparece reducible por completo a la lógica de la razón; siempre hay un *resto* que excede su completa *racionalización*. El racismo —y aquí Mbembe sigue de cerca a Fanon— ha sido impulsado históricamente por una irracionalidad ciertamente espectral, pero no obstante completamente racional. Es precisamente esta

ambivalencia constitutiva la que vuelve complicada su escritura y su valor teórico. El algoritmo de la raza y del racismo puede ser captado en sus *efectos* biopolíticos y necropolíticos solo por una escritura *nocturna, gótica, posexistencial*, es decir, por un lenguaje llevado al extremo. Vuelven a la mente las palabras de Stuart Hall en «Race, articulation and societies structured in dominance» [Raza, articulación y sociedades estructuradas en dominio] (1980) sobre la dificultad de entender, así como de *universalizar*, la lógica de lo que él llama «sociedades racialmente estructuradas». Precisamente por esta razón nos instaba a superar la dicotomía entre *enfoques economicistas* (tradicionales del marxismo clásico) y *enfoques culturalistas* (weberianos, antropológicos) en la comprensión de estos fenómenos para desarrollar un *corte* crítico más transdisciplinario, multiperspectivista y autorreflexivo, es decir, más en simbiosis con la complejidad y la mutabilidad del propio objeto.

Sin embargo, en un sentido más general, se puede decir que el intento de Mbembe es parte del camino más amplio de buena parte de la filosofía crítica de la segunda mitad del siglo XX; más específicamente, del esfuerzo por dar forma a lo que Alain Badiou (2012: 12-13) ha denominado una «teoría sin sabiduría» (2012: 17), un tipo de especulación concentrada más en el «camino» que en la «meta»:

A partir de las décadas de 1950 y 1960, depende de la filosofía misma inventar su propia forma literaria, buscando un vínculo expresivo directo entre la presentación filosófica, el estilo filosófico y el cambio conceptual que ella misma busca. Se asiste entonces a un cambio espectacular de la escritura filosófica. La mayoría de nosotros nos hemos acostumbrado a este tipo de escritura, la de Deleuze, Foucault, Lacan... Todos estos filósofos han intentado constituir un estilo propio, inventar una nueva forma de escritura [...] Casi podría decirse que uno de los objetivos de la filosofía

francesa era crear un nuevo lugar de escritura en el que literatura y filosofía se volvieran indiscernibles... donde ya no fuera posible distinguir entre el concepto y la experiencia de la vida [...] A través de esta invención, se trata de *decir* el nuevo sujeto, de crear, en la lengua, la nueva figura del sujeto.

Aquí también, pues, nos encontramos frente a este esfuerzo, el de una nueva «escritura filosófica», el de una «teoría crítica» cada vez más contaminada por la experimentación estilístico formal de la literatura, para decir o crear, sin las certezas finalistas de las viejas filosofías de la historia, el devenir de un *nuevo* sujeto. Pero está claro que nos enfrentamos a algo más, a una torsión crítica *negra* completamente «imprevista» en la enunciación eurofrancocéntrica de Badiou. Parece ya imposible interpelar a este nuevo sujeto por fuera de sus alucinaciones epidérmicas, puesto que además el devenir cada vez más consciente de tal delirio cromático (como respuesta a la toma de la palabra de los sujetos coloniales, precisamente en los años señalados por Badiou como parteaguas de esta nueva revelación del ser) ha vuelto cada vez más compleja su escritura. La narración de Mbembe no hace más que confirmarnos los límites (raciales) de toda estructura de pensamiento que (como la de Agamben, Badiou y gran parte de la filosofía política radical occidental) no busque ponerse en relación —en la elaboración de su propio aparato crítico— con el gran archivo histórico de lo que autores como Cedric Robinson (1983) y Robin Kelley (2002) han llamado «la imaginación negra radical» u otros como Lewis Gordon simplemente «Theory in black» (Gordon 2010).³ Se trata de algo que se transmite de una manera realmente sugerente a partir de la *textura* misma de un escrito como *Crítica de la razón negra*:

³ Como da cuenta el epígrafe del comienzo del capítulo 3, según Lewis Gordon, la especificidad y productividad de la «teoría en negro» radica precisamente en su intento de «convertir en concepto» la sinrazón de la razón del sujeto soberano moderno occidental.

Por una parte, raza y racismo forman parte de procesos fundamentales del inconsciente. En esto, se relacionan con las dificultades del deseo humano: apetitos, afectos, pasiones y temores. Simbolizan, ante todo, el recuerdo de un deseo originario fallido o inclusive un traumatismo cuyas causas no tienen que ver, por lo común, con la o las víctimas del racismo. Por otra parte, la raza no depende únicamente de un efecto óptico ni se abre paso solamente a través de un mundo de sensaciones. Es un modo de asentar y de afirmar el poder y, sobre todo, una realidad especular y una fuerza pulsional. Para que pueda operar como afecto, pulsión y *speculum*, la raza debe hacerse imagen, forma, superficie, figura y, fundamentalmente, estructura imaginaria (2013: 57 [ed. cast: 74-75]).

Estos efectos del dispositivo racial moderno —del «contrato racial moderno», por decirlo con Charles Mills (1986)— parecen cada vez más visibles también en Italia. Raza y racismo son una investidura también libidinal. La raza, por lo tanto, se halla *dentro* de lo que Hardt y Negri han llamado «la ontología productiva capitalista de la sociedad moderna» (Hardt, Negri, 2015). El racismo atraviesa (barra) desde dentro toda forma contemporánea ya sea de *bios* como de «politización de la vida», es decir «la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y en los cálculos de poder» (Agamben, 1995: 131 [ed. cast: 181]), por decirlo con y contra Agamben. La raza, como dispositivo del biopoder, modula, da forma y expresión ulterior a otros históricos comunes nocivos: familia, nación, empresa (Hardt, Negri, 2015). Se trata de algo que el actual «momento soberanista» está volviendo dramáticamente real. Sin embargo, si bien la propuesta de Mbembe posee un corte diferente de la de Agamben, como hemos anticipado, tampoco puede ser reducida a las perspectivas más «afirmativas» del denominado «paradigma biopolítico» (Cfr. con Mills, 2008; 2018).

Se puede decir que Mbembe busca reelaborar a través del concepto de necropolítica algunos aspectos esbozados de alguna manera por la teoría de Foucault sobre la relación entre racismo, modernidad, colonialismo y soberanía, pero dejados en segundo plano tanto por su trabajo posterior como por una buena parte de la literatura foucaultiana. En este sentido, respecto de la relación entre la obra de Foucault y estos temas, se puede sostener lo afirmado por Santiago Castro-Gómez (2010): aunque sus contenidos (los temas) no hacen más que remitirnos continuamente a una historia eurocentrada, su método genealógico puede abrirse con certeza a narraciones no centradas o no eurocéntricas (Castro-Gómez, 2010: 164). En cualquier caso, nos parecen *intuiciones* fundamentales para comprender de un modo políticamente eficaz los procesos de jerarquización de la ciudadanía que se hallan en la base de la lógica de acumulación del capitalismo neoliberal global, pero también en referencia a lo que podríamos denominar la «condición poscolonial europea», esa condición específica que se ha configurado con las migraciones masivas tras el final de la Segunda Guerra Mundial.

Insistir en la necropolítica como dispositivo de gobierno nos ayuda a pensar, en primer lugar, aquello que Nicholas De Genova ha llamado «The European Question» [la cuestión europea]. Para De Genova, inspirado por las reflexiones de Du Bois y Richard Wright sobre la *construcción* (blanca) de la «cuestión negra» en Estados Unidos, los problemas de la Europa poscolonial sobre cuestiones como las migraciones, la raza y el racismo remiten *exclusivamente* a Europa:

Como respuesta al discurso hegemónico sobre la «cuestión de los migrantes» debemos formular críticamente la cuestión «europea», desde el punto de vista de la movilidad transnacional de los migrantes a través de las fronteras, pero también desde la colonialidad del

poder a la que estas fronteras todavía se refieren hoy. Dado que gran parte de la «pregunta de los migrantes» en Europa en sí misma implica, al menos implícitamente, una cuestión racial, está claro que invocar la pregunta «europea» aquí requiere que examinemos a Europa como un problema, como un problema de blanquitud poscolonial (De Genova, 2014: 349).

Como puede deducirse de cuanto hemos dicho, tanto *Necropolítica* como *Crítica de la razón negra* ofrecen notables ideas para una reflexión sobre este tema. En el primer texto, el punto de partida de Mbembe es que la modernidad está en el origen de diferentes tipos de «soberanía», pero sobre todo que la necropolítica es uno de los productos del encuentro de la soberanía occidental moderna con las poblaciones coloniales (*cfr.* Beneduce, 2016a); más concretamente, la necropolítica como dispositivo de dominación y producción de población, es el resultado de la mezcla o entrelazamiento de «soberanía» y «raza». Así es como Mbembe se distancia de las concepciones de soberanía dominantes en la teoría social clásica, liberal y marxista, intentando combinar el enfoque de Foucault con el análisis de Hannah Arendt sobre la *centralidad* del colonialismo y el imperialismo en el desarrollo del totalitarismo y de la dominación política moderna:

Mi interés se orienta principalmente a aquellas figuras de la modernidad cuyo proyecto central no es la batalla por la autonomía, sino el uso instrumental sistemático de la existencia humana y la destrucción material de los cuerpos y poblaciones. Estas figuras de soberanía están lejos de ser obra de una locura prodigiosa o la expresión de una ruptura entre los impulsos e intereses de la mente y los del cuerpo. En realidad, como los campos de exterminio, estas figuras constituyen el *nomos* del espacio político en el que aún vivimos (Mbembe 2003: 11, *cur-sivas mías*).

Este «nomos necropolítico», por lo tanto, no era impulsado por la sinrazón, por la locura o por el mero instinto, sino por la propia lógica *civilizadora* occidental. La colonia —subraya Mbembe— ha sido el lugar en el que la violencia del estado de excepción ha operado al servicio de la civilización y, por lo tanto, como ya hemos destacado varias veces, debe ser considerada como el *espacio* por excelencia donde la soberanía consistía en el ejercicio del poder más allá de la ley, o bien donde el estado de excepción es claramente la regla. Se puede decir que aquí Mbembe nos entrega de nuevo la conocida afirmación de Carl Schmitt desde el punto de vista del colonizado, *invirtiendo* su sentido:

El *ius publicum europeum* rápidamente tomó la forma de una distinción entre, por un lado, aquellas partes del mundo disponibles para la apropiación colonial y, por el otro, la propia Europa (donde el *ius publicum* debía ser aplicado). Esta distinción fue crucial para afirmar la eficacia de la colonia como «estructura de terror». Bajo el *ius 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 áreas 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 podían suspenderse los controles y garantías del orden legal: el lugar donde la violencia del «estado de excepción» se consideraba algo que operaba al servicio de la civilización (pp.: 29-30).

En los espacios coloniales, el ejercicio de la soberanía siempre se ha mostrado *abiertamente* como un *necropoder*. Así es como en tales contextos la necropolítica se materializará cada vez más como un sistema de gobierno centrado, no tanto en la producción de vida, sino en la producción de *terror*, *violencia* y *muerte* sobre una parte de la población como condición mínima de productividad

(biopolítica) social (general). Producción de muerte que claramente significaba genocidio y muerte física, pero también una muerte social inducida por diferentes formas racializadas de control de la subjetividad y la cultura, así como por regímenes de trabajo fundados en la esclavitud o en diferentes tipos de explotación servil. En síntesis, para Mbembe, la necropolítica se ha constituido cada vez más como el «reverso constitutivo» de las tecnologías liberales (biopolíticas) de gobierno; no es difícil ver cómo funciona la misma economía política moral en las tecnologías neoliberales de producción de sociedad y territorios de la gobernanza europea, no solo en los años que van desde Maastricht y Schengen hasta la coyuntura actual de la «crisis», sino también en el modo de gestionar la inmigración de la entonces naciente Unión Europea, especialmente en lo que ha sido el primer experimento ordoliberal de gobierno de las migraciones, es decir, el sistema de *Gastarbeiter System* [sistema de trabajadores invitados] de posguerra en Alemania y en los países del norte de Europa (véase Mellino, 2012). Las miles de muertes en el mar causadas por el actual gobierno europeo de las migraciones tienen seguramente en la lógica necropolítica del *Gastarbeiter System* de posguerra una de sus raíces *genealógicas*.

La necropolítica como dispositivo de valorización social

Sin embargo, el negro no existe en cuanto tal. Es producido y reproducido constantemente. Producir al Negro significa producir un lazo social de sumisión y un cuerpo de extracción, es decir, un cuerpo completamente expuesto a la voluntad de un amo que se empeña en obtener de él la máxima rentabilidad. Sujeto reducido a cosa, el Negro es también el nombre de una injuria, el símbolo del hombre que lucha contra el azote y el sufrimiento, dentro de un campo de luchas entre grupos y fracciones segmentadas social y racialmente.

Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra*

Hay otras dos cuestiones acerca de las dinámicas coloniales del necropoder que merecen una reflexión a la luz del actual gobierno de la crisis, caracterizado ciertamente por un endurecimiento del régimen fronterizo europeo, pero también por la conciencia de las élites capitalistas europeas —sobre todo en el caso de aquellas más estrechamente vinculadas al campo institucional de la UE, a diferencia de las «soberanistas»— es que el objetivo nunca puede ser el bloqueo total de la inmigración. Mbembe se preocupa por aclarar, a partir de la obra de Fanon y de Arendt, que la necropolítica, al proyectar el discurso de la raza en la sociedad, no solo produce segmentación, sino que termina por *separar la humanidad*, es decir, 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* (cfr. con Chatterjee, 2000; Sanyal, 2010). La función de la necropolítica es *interrumpir* la libre circulación social de los sujetos y, por lo tanto, también la *movilidad* entre los diferentes sectores del mercado de trabajo; es precisamente en este sentido que la necropolítica posee un papel activo y central en el proceso de jerarquización de la ciudadanía. En definitiva, la necropolítica tiende a inscribir constantemente los cuerpos en el ordenamiento de una economía política moral centrada en la *masacre*: sus instrumentos son la guerra, la violencia, la represión, la vigilancia, el encarcelamiento. Puede ser interesante retomar en este punto una conocida definición de la geógrafa afroamericana Ruth W. Gilmore, según la cual:

El racismo es la producción y la explotación, legitimadas de alguna manera por el Estado, de diversos grados de «vulnerabilidad frente a la muerte prematura» entre los diversos grupos sociales, dentro de geografías políticas distintas pero, sin embargo, densamente interconectadas (Gilmore, 2011: 36).

Por esto, concluye Mbembe, a partir del trabajo de Gilroy en *Atlántico negro*, en los contextos dominados por el «necropoder» —y aquí Mbembe tiene en mente la plantación, el gueto de la ciudad colonial, los campamentos de refugiados en muchos países de África, la Sudáfrica del apartheid, la Palestina actual— la muerte misma puede ser vista como una liberación del terror, de la esclavitud y del racismo. En resumen, la *pulsión* de muerte aparece en estos contextos como un producto directo de las condiciones materiales de vida, de sufrimiento, de explotación de los sujetos. Y aquí no pueden dejar de volver a la mente los análisis de Fanon sobre los efectos de cosificación y de *desubjetivación* (de muerte social) producidos por el racismo en los sujetos racializados. Creo que la propuesta de Mbembe es decididamente estimulante para examinar desde una perspectiva *poscolonial* nuestra «geografía de la crisis». Además, con las diferencias necesarias, la última parte de su razonamiento puede ser de gran utilidad para comprender lo que ha sucedido en París, Bruselas, Londres y Berlín desde una perspectiva inusual pero necesaria. No pretendo argumentar que el suicidio o la violencia masiva indiscriminada representen formas de resistencia política, sino simplemente que *también* deberían ser leídas (pero no solo) como «efectos» perversos de una gestión *racializante* de las diversas poblaciones europeas. En el caso específico de los hechos de París, seguramente los más impresionantes, se puede decir que han sido llevados a cabo por hijos *bastardos* de la República.

Llamar la atención acerca de la dimensión «necropolítica» de la actual economía política moral europea de las migraciones posee una importancia fundamental para corregir (o descolonizar) cierto tipo de discurso «foucaultiano» acerca de la «gubernamentalidad neoliberal», en el que se tiende a concebir la racionalidad en la base de esta tecnología de gobierno como

centrada principalmente en la puesta a trabajar de la vida, o en la producción de libertad, de *laissez faire* (por usar la terminología del propio Foucault en los *Cuadernos de biopolítica*), de seguridad y de todas las demás condiciones óptimas para la «libre» concatenación de la competencia y de la autoempresarialidad en cada población determinada.⁴ Como ha destacado puntualmente Maurizio Lazzarato (2013: 91-92):

Las leyes son prescriptivas, no se limitan a definir un marco formal, a formular las «reglas del juego», sino que establecen de manera imperativa contenidos y fines en los detalles más ínfimos: imponen la flexibilidad del mercado laboral, dictan una fiscalidad favorable a la ganancia, recortan las jubilaciones, los gastos sociales. La libertad que les queda a los actores es la de seguir y ejecutar órdenes. Las leyes y las reglas no se limitan a tener a la sociedad y a la población por objeto, sino que son promulgadas contra la sociedad y contra la población. [...] Para alinear la sociedad y la democracia con la valorización capitalista, el liberalismo deja de lado toda producción de libertad y no duda en producir un gobierno autoritario posdemocrático.

Por lo tanto, se trata de agregar *necropolítica* y *racismo* a estas disposiciones *gubernamentales* «contra la sociedad y las poblaciones» (contra una parte de ellas). Y, sin embargo, este énfasis en la «necropolítica» del neoliberalismo/ordoliberalismo europeo no quiere simplemente llamar la atención sobre los residuos o los «límites soberanos» de tal tecnología de gobierno, como razonablemente ha intentado hacer una literatura importante

⁴ Como es evidenciado por V. Gago y J. Obarrio en la introducción a la edición en español de *Crítica de la razón negra*, el discurso de Mbembe sobre la necropolítica «realiza una crítica inmanente de la mundialización, a la vez que enarbola un trabajo de lo negativo, desde el afuera del capitalismo y la modernización: como un pensamiento de lo que los excede» (Gago, Obarrio, 2016: 10).

en el campo de los estudios y las investigaciones sobre migraciones (Papadopoulos, Stephenson, Tsianos, 2008; De Genova, Peutz, 2010; Mezzadra, Neilson, 2013; Lazzarato, 2013), sino destacar la *interdependencia* intrínseca entre los «procesos gubernamentales o biopolíticos» y aquellos que aquí llamamos «necropolíticos». Se trata de una interdependencia que no solo puede ser puesta en evidencia, sino que adquiere su sentido, a partir de una consideración seria de lo que Anibal Quijano ha llamado 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 (especialmente en Europa).

Pienso que la apuesta teórica se halla precisamente en este punto, en considerar la dimensión necropolítica como un «reverso constitutivo» de las tecnologías neoliberales de gobierno, y no como una simple adición, excepción o suplemento. Dicho más directamente, lo que propongo es pensar los procesos de jerarquización de la ciudadanía que subyacen a la actual lógica neoliberal de acumulación capitalista desde este sistema dual de gobierno (biopolítico-necropolítico), en el que la puesta a trabajar de la vida, la producción de libertad, de competencia y de autoempresarialidad de una parte de la población no solo está intrínsecamente conectada, sino que aparece totalmente *dependiente* de la segregación, del terror, del disciplinamiento, de la inferiorización, de la explotación servil, del encarcelamiento y de la muerte (física y social) de otra parte de la población. El racismo, la violencia racista policial e institucional, el securitarismo, la militarización de los territorios y de las fronteras, la lógica de reproducción de los campos (Agiers, 2014), el desarrollo del llamado «Estado penal o punitivo neoliberal» (Wacquant, 2006; Gilmore, 2011; Alexander, 2012; Davis, 2015), la segregación urbana (social/cultural), no son simplemente algo externo, secundario, residual o un «límite

soberano» de la «gubernamentalidad neoliberal», sino dispositivos de valorización social en el *centro* mismo de dicha tecnología de gobierno.

Por otro lado, fue el propio Foucault en *Defender la sociedad* quien nos recordó la extrema interdependencia de la «biopolítica» y la «tanatopolítica», aunque sin terminar de enfocar la dimensión «productiva» del racismo y la necropolítica dentro del dispositivo biopolítico. Sin embargo, a menudo, como ya he mencionado, esta interdependencia necesaria entre biopolítica y necropolítica subrayada por Foucault no está del todo evidenciada; y quizás este sea el motivo por el cual no se consigue dar al racismo un papel *verdaderamente* central en los debates sobre la naturaleza del actual régimen global y europeo de gobierno de las migraciones o sobre la recomposición política de clase. Digámoslo una vez más, en los estudios europeos sobre migraciones no faltan análisis bastante puntuales sobre los «límites soberanos» o sobre la *naturaleza interna*, por así decirlo, de la soberanía con respecto a la gubernamentalización europea de los movimientos migratorios; pero el racismo, como elemento *estructurante* tanto de la propia soberanía como de los dispositivos europeos de seguridad, por lo general se mantiene *ausente* de todo debate. Precisamente por esta razón, Leila Whitley (2017: 15) pide una «descolonización de los *border y migration studies* continentales».

Reconsiderar el papel históricamente productivo del racismo y de la necropolítica seguramente puede decirnos algo más profundo sobre las tendencias a la contracción económica, a la extracción y a la expulsión identificadas por Saskia Sassen como variables estructurales de la economía política neoliberal.

Defender la sociedad (contra una parte de la población)

Por otra parte, muchos antisemitas —la mayoría, quizá— pertenecen a la pequeña burguesía urbana; son funcionarios, empleados, pequeños comerciantes que nada poseen. Pero es justamente irguiéndose contra el judío como adquieren de súbito conciencia de ser propietarios: al representarse al israelita como ladrón, se colocan en la envidiable posición de las personas que podrían ser robadas; puesto que el judío quiere sustraerles Francia, es que Francia les pertenece. Por eso han escogido el antisemitismo como un medio de realizar su calidad de poseedores.

Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*

Por esta razón, parece oportuno volver a *Defender la sociedad* (1997). En su genealogía del biopoder como dispositivo de gobierno, Foucault sugería pensar en la racialización del pensamiento político y social en la Europa moderna como un efecto de *contragolpe* del capitalismo colonial sobre Occidente mismo. Pensando en el racismo como un fenómeno clave en la constitución de los mecanismos de biopoder del Estado moderno, Foucault, anticipando un proceso en el que más tarde se centrarán muchos de los autores clave de los estudios *poscoloniales/decoloniales*, nos recordaba: «Hubo toda una serie de modelos coloniales que se trasladaron a Occidente e hicieron que este también pudiera ejercer sobre sí mismo algo así como una colonización, un colonialismo interno» (Foucault 1997: 75 [ed. cast: 100]).

Foucault consideraba la «guerra de razas» a través de la cual las aristocracias británicas y francesas, ya a fines del siglo XVI, comenzaron a codificar las oposiciones políticas internas y la lucha por la supremacía social como uno de los efectos de *contragolpe* más significativos «de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico políticas de Occidente» (p.: 75 [ed. cast: 100]). El lenguaje y las modalidades de esta nueva ideología

de guerra descansaban «en ese dualismo de las razas y el hecho de la conquista» que surgieron con la práctica de los gobiernos coloniales. Para Foucault, se trata de un proceso extremadamente importante, ya que la aparición de esta nueva forma de subjetividad política centrada en la raza como principio de autoidentificación no solo estará en la base de los mecanismos de biopoder del propio Estado moderno, sino que desembocará directamente en la constitución del «racismo de Estado» y, por tanto, también en el nazismo. Desde este punto de vista, se puede colocar a Foucault en la misma senda de Césaire, Du Bois y Arendt en lo que respecta a la identificación de estrechos vínculos *genealógicos* entre el colonialismo, el imperialismo y el nazifascismo, pero también en la de Said en *Orientalismo* (1978). No solo en lo que respecta al uso de la noción de discurso, en la base de la construcción del texto de Said, sino sobre todo por lo que habría sido la gran *ruptura epistemológica* marcada por *Orientalismo*: el enfoque también de la *cultura* y de los *saberes* europeos (y por lo tanto no solo la economía) como un producto de la conquista-dominio del otro colonial. Este es el verdadero sello distintivo de esa constelación conocida como *estudios poscoloniales* respecto de los estudios *globales* anteriores sobre la relación entre imperialismo, colonialismo y cultura moderna. Se trata de un elemento de extrema importancia, si se observa todo lo que ha producido este cambio de perspectiva (descentramiento) en el estudio de las relaciones entre Europa y sus otros, aunque no siempre reconocido fuera de este campo de estudio (especialmente por los estudios *decoloniales*).

Para los propósitos de nuestro trabajo, es importante recordar la *relación* establecida por Foucault en su texto entre la gestión de la seguridad y de la productividad de una parte de la población y la exclusión y muerte (o abandono) de otra:

El racismo permitirá establecer, entre mi vida y la muerte del otro, una relación que no es militar y guerrera de enfrentamiento sino de tipo biológico [...] La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura.

Relación, por lo tanto, no militar, guerrera o política, sino biológica. Y si ese mecanismo puede actuar, es porque los enemigos que interesa suprimir no son los adversarios en el sentido político del término; son los peligros, externos o internos, con respecto a la población y para la población (Foucault, 1997: 75 [ed. cast: 231]).

Este pasaje de Foucault arroja luz de manera eficaz sobre el intento de Mbembe de definir la «necropolítica» o el «necropoder» colonial como el reverso constitutivo de la «biopolítica» moderna, en el sentido de que, como hemos anticipado, en los contextos coloniales el exterminio, la muerte o la exclusión segregatoria de grandes segmentos de la población se ha configurado para las élites imperiales metropolitanas como una condición mínima para la productividad social, cultural y económica de las sociedades y de los territorios bajo su dominio. Colocar el acento en la necropolítica como aspecto constitutivo del mundo colonial también sirve como recordatorio de que, desde su inicio, para una enorme parte de la humanidad el encuentro/choque con la modernidad capitalista habría significado terror, esclavitud y muerte, antes que emancipación. Más allá de las perspectivas de Foucault y Mbembe, creo que es importante preguntarnos cuánto queda aún de este aspecto necropolítico de la modernidad —varias décadas después del final del racismo de Estado nazi-fascista— en la actual condición o gestión poscolonial europea. Sabemos que el capital global contemporáneo solo puede tomar forma a partir de la articulación de modos

específicos y diferenciales de incorporación de sujetos, territorios, culturas y saberes dentro de su dominio. Por lo tanto, es necesario poner a funcionar en términos teóricos el concepto de necropolítica para repensar desde una perspectiva menos habitual el papel *productivo* de la raza y el racismo en el modo de producción europeo actual. En nuestro trabajo también estamos buscando mostrar cómo esta forma de subsunción jerárquica y diferencial de la humanidad ha tenido en el capitalismo colonial su terreno fundamental de experimentación. Es igualmente claro, por ejemplo, que la concepción de una humanidad *maleable y gobernable* desde su *bios* ha tenido en la administración de las colonias su avance clave. Además, es la materialización progresiva del discurso de la raza en el desarrollo de la modernidad capitalista, su constitución como necropolítica global y biopolítica del gobierno del trabajo y de la vida (para volver a Mbembe), lo que estará en la base de la posibilidad de una *descomposición jerárquica* de lo humano, de la producción de *diferentes* grados de humanidad o de una humanidad *multiescalar*.

Se trata de un aspecto fundamental al momento de considerar la proliferación de «fronteras» no vinculadas exclusivamente a los diferentes estatutos legales o jurídicos de la ciudadanía (religión, color de piel, género, cultura, etc.). A partir de todo lo que hemos argumentado, es posible *también* deducir que el paradigma biopolítico oculto en la modernidad no es tanto el campo de concentración como la *colonia* (o el colonialismo). Precisamente por esto, «el neoliberalismo como excepción», para retomar aquí la expresión de Ahiwa Ong (2005), no puede ser comprendido sin tener en cuenta el papel del dominio colonial —y de la necropolítica— en la configuración histórica de la modernidad capitalista.

Necropolítica y razón humanitaria

[...] ha llegado el momento de dejar de considerar las declaraciones de derechos como proclamaciones gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tienden a vincular al legislador con el cumplimiento de principios éticos eternos, para considerarlas a partir de su función histórica real...

Giorgio Agamben, *Homo sacer*

En virtud de esta reflexión sobre el vínculo entre biopolítica y necropolítica, la «geografía de la crisis europea» esbozada en el primer capítulo termina por asumir toda su *espectral* especificidad. Como hemos anticipado, la respuesta de la UE al movimiento de miles de migrantes que huyen de Siria, Afganistán, Libia y otras zonas ha sido la construcción discursiva de la «crisis de los refugiados» y, por lo tanto, la institucionalización de una economía política moral de gestión singular: militarización de los territorios tanto «externos» como «internos», *gestión* humanitaria de los sobrantes; represión/vigilancia/deportación/muerte por un lado, aceptación/incorporación *diferencial* humanitaria, por otro.

Una vez más, creemos que hay un detalle fundamental a tener bien presente al evaluar la actual coyuntura política europea, marcada por el avance de los movimientos «soberanistas» y por un posterior y comprensible, aunque discutible, *repliegue* sobre el discurso humanitario de gran parte de los movimientos antirracistas. En primer lugar, es útil recordar que el pasaje al enfoque *hotspot* [zonas calientes], promovido por la UE en mayo de 2015 para enfrentar la crisis de los refugiados en Grecia, no ha hecho más que reformular, a la luz de un nuevo contexto, la tradicional lógica *de emergencia* que se halla en la base de la gestión europea *neoliberal* de las migraciones. El significado mismo transmitido por la palabra *hotspot* nos muestra

no solo de qué modo la UE pretende administrar los movimientos migratorios, sino también la *estrecha complementariedad* entre estos dos métodos, la *convergencia* del «delirio securitario» y de la «razón humanitaria» en una única economía política moral de gestión:

En el *Oxford English Dictionary* se afirma que durante la Segunda Guerra Mundial este término tenía un significado militar, que se refería a un área de gran peligro o violencia. Esta connotación del término *hotspot* apareció por primera vez en 1941, cuando era utilizado en referencia a espacios donde había un compromiso activo en la guerra [...]. Políticamente hablando, un *hotspot* es un *espacio de conflicto* en el que se enfrentará a un enemigo. Este trasfondo explica por qué *hotspot* es un término de uso común en la disciplina de las Relaciones internacionales (IR) [...] Sabemos que la literatura de esta disciplina imita el lenguaje de la OTAN, con sus «*security hotspots*», «*conflict hotspots*», «*terrorist hotspots*» y «*piracy hotspots*» [...]. Por lo tanto, el *hotspot* sugiere un espacio en el que se necesita una intervención activa (Neoclous, Kastrinou, 2016: 4, cursivas mías).

El enfoque *hotspot*, por lo tanto, colocado por la UE en la base de la gestión *humanitaria* de la crisis de los refugiados, no hace más que confirmar *también* una lógica de guerra, de imposición policial contra migrantes y refugiados. La institucionalización de este enfoque, además de funcionar como un método de presión y *disciplinamiento* de la UE sobre los países del sur de Europa (considerados de modo *colonial* como incapaces de realizar una gestión eficiente de la crisis), ha *legitimado* lo que podríamos llamar una *democratización perversa* del principio de *arbitrariedad soberana* en la gestión del fenómeno migratorio, en el sentido de que los *hotspots* han entregado *casi* por completo la decisión sobre el derecho de asilo a las autoridades de frontera, a las fuerzas policiales, al personal de las asociaciones humanitarias

acreditadas por los diversos gobiernos, pero *sobre todo* a los agentes de *Frontex*, Europol y Eurojust (cfr. Campesi, 2015). Como ha señalado Giuseppe Campesi (2017: 29), uno de los mayores estudiosos de la constitución jurídica material del «sistema de acogida» europeo:

La distinción entre solicitantes de «riesgo» y solicitantes de confianza se lleva a cabo de hecho en los centros de «primeros auxilios», dentro de los cuales los extranjeros deben ser identificados, registrados y fotografiados. En Italia, tales estructuras han tenido un estatuto híbrido, entre la asistencia y el control, aunque la Agenda Europea sobre la Migración parece avanzar hacia una acentuación de la función del control policial. En particular, los denominados «centros *hotspot*» son concebidos claramente como sitios en los que las autoridades deben lograr arrancar la colaboración de los migrantes en el proceso de reconocimiento y de identificación fotográfica. En dichos ámbitos, en síntesis, se debe ejercer un cierto coeficiente de violencia institucional contra los migrantes más recalitrantes, expuestos al riesgo de periodos prolongados de detención o de sufrir el revelamiento forzoso de los datos biométricos.

El enfoque *hotspot* no ha hecho otra cosa que legitimar la asunción de la *discrecionalidad* —y, por lo tanto, de la violencia y de la arbitrariedad institucional y policial— como método de gestión del «sistema de acogida» en su conjunto. Además, el principio mismo de la concesión del «derecho de asilo» sobre la base de una distinción *humanitaria* entre «zonas seguras» y «zonas inseguras» (siempre *discrecionales*) no hace otra cosa que contribuir a su uso político, contingente y *arbitrario* por parte de las instituciones. Por lo tanto, se trata de un nuevo dispositivo de gobierno basado no solo en el *abandono* de la elección del método a las diversas *contingencias* del *arbitrio institucional*, sino sobre todo en la naturaleza *excluyente* del aparato humanitario en

toda su extensión (Agiers, 2008; Fassin, 2010; Garelli, Tazzioli, 2016). Desde esta óptica también debe leerse la eliminación progresiva de las eventuales instancias de apelación al resultado de la solicitud de asilo por parte del migrante. Pero lo que quiero subrayar aquí es que el aumento de la *discrecionalidad* sobre los «derechos de paso» en la gestión de la «crisis humanitaria» parece estar en perfecta *continuidad* con los presupuestos *racistas* que se encuentran en la base del dispositivo europeo de control de las migraciones.

Esta discrecionalidad de la «razón humanitaria», por lo tanto, opera en un doble nivel. Por un lado, como lo muestra una importante serie de estudios e investigaciones, existe una «discrecionalidad represiva» que opera desde abajo, es decir, en el nivel *microfísico* de la gestión *práctica* de los flujos de migrantes y solicitantes de asilo en los lugares institucionales a cargo del control: *hotspots*, CARA, CAS, CIE. Luego hay una dimensión más abstracta o ideológica, si se quiere, pero no menos importante. Fassin destacaba en el análisis que ya hemos comentado que la «discrecionalidad» de la «razón humanitaria» en este nivel radica sobre todo en su constitución como discurso a través de la sustitución de la política de derechos y de justicia a favor de una ética de la *compasión* y del *sufrimiento* (Fassin, 2010: 27; cfr. Agiers, 2008, Beneduce, 2016). Al contrario de lo que podría parecer, señala acertadamente Fassin, es el propio «ethos compasivo» el que favorece la constitución material del humanitarismo como un dispositivo eficaz de poder. Un análisis de las diversas «emergencias» de los últimos años nos muestra siempre el mismo mecanismo puesto a funcionar.

La razón humanitaria, al hacer que la apelación a la misma condición humana la sustancia misma de (su) política, necesita siempre de un doble movimiento de construcción del discurso. Por un lado, *restringir* el escenario a la (única) presencia de «sujetos que sufren»;

por otro lado, desviar la atención de la *estructura* a un sujeto, a una (supuesta) figura «moral» y «pacificada» del ser humano. Como T. Pech y M. O. Padis han observado en *Le multinazionali del cuore* [Las multinacionales del corazón] (2004), el ethos humanitario de las ONG antepone el imperativo «¿Quién necesita ayuda debido a esta guerra (o crisis)?» a toda cuestión de principios político ideológicos. El interés principal de las ONG «es disponer de suficiente libertad de acción para asegurarse de ayudar a las víctimas antes que servir a intereses políticos» (Pech, Padis, 2004: 30-32).

A través de esta economía particular de la mirada, en la cual el foco sobre las causas es reemplazado por una *atención* de los efectos, se produce lo que podríamos definir —a pesar del propio Fassin— una *fetichización del orden político*, reducido por esta construcción discursiva a ser un mero *marco* del acontecimiento. Al despojar a los acontecimientos de toda especificidad de orden histórico-político, en una repetición sin diferencias de acontecimientos dramáticos, la lógica humanitaria no hace más que reproducir no solo el estado de emergencia en el cual es legitimada, sino sobre todo las condiciones *estructurales* de desigualdad dentro de las cuales necesariamente se inscribe una y otra vez. Este «cosmopolitismo del corazón» (Ivi, 2004), con su *acento* puesto en los efectos de las crisis, termina por fortalecer otro mecanismo perverso del humanitarismo occidental, la *hipersensibilización* frente a las situaciones de *emergencia* no deja nunca de estar acompañada por una progresiva *indiferencia* frente a las condiciones *estructurales* de explotación.

El ethos compasivo, por lo tanto, es el algoritmo ideológico del humanitarismo como dispositivo. Claramente, es una ética completamente perversa, no solo por su dependencia respecto de las específicas contingencias *espectacularizadas* por los medios y la política (basta recordar aquí la foto de Alan Kurdi, o también

el intento de acuerdo entre el anterior gobierno italiano y Libia para la institución de «corredores humanitarios» para refugiados como *reverso emotivo* de la falta de aprobación del *Ius soli* [derecho de suelo]), sino sobre todo porque la «razón humanitaria», en sus efectos concretos como política de gobierno, como parte de un «dispositivo de acogida» más amplio, no hace más que incrementar la desigualdad, la jerarquización y la vulnerabilidad *también entre* los propios migrantes. No es difícil intuir que la expresión *arbitraria* de esta ética de la compasión está estrechamente relacionada con la producción más microfísica y material de las fronteras del sistema de acogida en su conjunto, es decir, con un *siempre cambiante* perfil racial del refugiado-migrante, ya sea del *tipo ideal* como del *indeseable* (véase también Campesi, 2015: 34). De este modo, también la «razón humanitaria», constituyéndose a partir de un eje completamente ambivalente entre *biopolítica* y *necropolítica*, termina por fortalecer la *soberanía* como dispositivo de gobierno de los cuerpos (Hansen, Stepputat, 2005; Agiers, 2008). Por una parte, aquellos que son «incluidos», pero que se convierten, al menos en las intenciones de las instituciones, en objetos *pasivos* y *sin voz* tanto de cuidado como de compasión; por otra parte, aquellos que son rechazados y excluidos, y que están inevitablemente destinados a engrosar todavía más las diversas «naves de los locos», es decir, a volver a caer en una condición de humanidad negada, de *ilegalización* y *criminalización*, de no-ser (por decirlo con Fanon) o de muerte (*cfr.* con Sossi, 2016). Sin embargo, para no reproducir la lógica de este dispositivo humanitario de gobierno, es preciso recordar aquí los recurrentes actos de insubordinación política, los numerosos comportamientos no colaborativos (rechazo de los procedimientos de identificación, intentos de fuga, gestos autolesivos, etc.) cometidos por los migrantes dentro de estas estructuras, así como las numerosas luchas de resistencia que se han producido en diferentes CAS y

CIE del continente contra las humillantes condiciones de vida existentes en su interior.⁵

En la *semiosis* del discurso humanitario, además, el «refugiado» es constituido como el efecto de una *catástrofe* natural, como el producto de un proceso completamente *externo* al sujeto (europeo) que enuncia este mismo discurso. Además de silenciar las responsabilidades de los países europeos, con sus intervenciones militares, políticas y económicas en las «zonas de guerra» o en «su hogar», esta lógica *victimizante* en la base de la razón humanitaria no hace más que confirmar al europeo en la posición de sujeto, de liberador y de «conciencia moral» (en el sentido de que aparece todavía como el único capaz de conceder o legitimar derechos) y al no europeo en la posición de *objeto* o de *víctima*, es decir, dentro del estatus ontológico del «migrante promedio», de ese «buen migrante» merecedor de ser atendido, tutelado y asistido; lo mismo que decir, pues, que la vieja relación colonial ha *vuelto a presentarse* aquí en la forma de un nuevo «imperialismo ético». En esta figura reside, por lo tanto, buena parte de la *colonialidad* del sistema europeo de acogida.

Intervalo

A menudo, el trienio 1989-1991 es recordado como una especie de «grado cero» de la época en la que vivimos. Claramente, la «caída del Muro de Berlín» y la «desaparición oficial de la URSS» marcan de modo apologetico las narrativas oficiales acerca del final de lo que Eric

⁵ Véase F. Ferri, «Appunti sulla disobbedienza migrante. Per una lettura alternativa del rapporto "Hotspot Italia" di Amnesty International», en www.euronomade.info, y F. Ferri, «Viaggiare domandando. Sguardo da Sud su Overthefortress», en www.meltingpot.com.

Hobsbawm llamó «el siglo breve» y acerca del comienzo de nuestro presente. Pasados a contrapelo, estos tres años nos arrojan *otros* acontecimientos, intrínsecamente conectados a aquellos, pero quizás aún más *sintomáticos* de la Italia de hoy. Villa Literno: 24 de agosto de 1989. Un migrante solicitante de asilo procedente de Sudáfrica es asesinado en los campos de Villa Literno. Se llama Jerry Essan Masslo. Masslo había llegado a Italia en 1988 y trabajaba como agricultor en la cosecha de tomate. Fue asesinado durante un asalto claramente racista e intimidatorio, aunque con el propósito de robo, perpetrado en el almacén donde se alojaba junto con otros migrantes. El ataque homicida había sido precedido por una sucesión cada vez más violenta de expediciones y violencias racistas, que terminó varias veces también con homicidios, en detrimento de trabajadores migrantes africanos de la zona. El asesinato de Masslo, según lo que él mismo sugería unos días antes de ser asesinado, *revelaba* una línea de continuidad espectral e *imprevista* entre Villa Literno y la Sudáfrica del Apartheid, pero también (aunque esto no fuera todavía completamente *visible* en la Italia de entonces) con toda una serie de episodios racistas similares ocurridos en varios países europeos en los años inmediatamente anteriores. El asesinato de Jerry Masslo dio origen tanto a la primera gran manifestación antirracista masiva en Italia como a la primera gran huelga de trabajadores migrantes (y en aquella época todavía *ilegalizados*). En los meses inmediatamente posteriores, se multiplicó el nacimiento de movimientos políticos organizados y constituidos por migrantes. Se trata de acontecimientos que anunciaban la irrupción de un «sujeto imprevisto» en la dialéctica local de la lucha política. Roma: 1990, barrio Ponte Casilino. Hacia fin de año, unos cientos de migrantes (que luego llegaron a ser alrededor de dos mil) ocuparon una antigua fábrica de pasta en desuso llamada Pantanella. Procedentes en gran parte de Asia (India, Pakistán, Bangladesh), los migrantes de «La

Pantanella» pronto se convirtieron en un «caso» nacional, principalmente debido al estigma de la prensa y de una parte del mundo político. El caso «Pantanella» venía intercalado diariamente por la prensa y los medios junto con un incremento cotidiano de los ataques racistas contra inmigrantes extranjeros en Italia. El 31 de enero de 1991, después de meses de polémica, la antigua fábrica de pasta es desalojada por las fuerzas del orden. En los meses siguientes, los migrantes son trasladados de un lado a otro, en medio de las protestas de los habitantes de diferentes barrios de Roma que rechazan *a priori* un posible alojamiento en sus áreas, sin poder hallar un asentamiento adecuado y definitivo. Bari: 8 de agosto de 1991. El barco albanés Vlora arriba al puerto de la ciudad. A bordo hay unos 18 mil migrantes que huyen del colapso económico de Albania. Los inmigrantes albaneses son recluidos en el estadio de Bari, convertido en un gigantesco campo de refugiados. El agua y los alimentos, en imágenes difíciles de olvidar, son lanzados a la multitud desde helicópteros. En los días siguientes, la marina italiana prepara un bloqueo naval en el Adriático para evitar la llegada de otros barcos. Meses después, casi la totalidad de los refugiados es repatriada por la fuerza a Albania.





IMAGEN 10 y 11/ Pantanella, 1991.



IMAGEN 12/ Puerto de Bari, 1991.

No es difícil intuir cómo estos años y estos acontecimientos llegan hoy a representar una crucial *genealogía* del presente. Para quien escribe, tienen un significado muy particular. Este trienio *parteaguas* en la historia de la relación de Italia con las migraciones coincide con la fecha de mi llegada aquí como migrante desde una Argentina sacudida por la crisis económica y por la violencia política. Las vicisitudes vinculadas a las condiciones jurídicas y económicas de esta primera gran ola migratoria —claramente más allá de estos acontecimientos específicos— impregnaron también el modo en que mi vida social terminaría plasmándose. Volver a este trienio en Italia de alguna manera también significa volver a mi experiencia migratoria personal, dejarme atravesar por *mi* memoria. La historia de la inmigración en Italia es parte de mi historia. Como ha sido señalado varias veces, en estos años y alrededor de estos acontecimientos se comienzan a sentar las bases de una cierta construcción del discurso público sobre las migraciones. Se trata de un orden del discurso que presenta analogías notables con el proceso narrado por Hall y sus colegas en *Policing the crisis*, y que se volverá un complemento cada vez más constitutivo del escenario político local a partir de 1992; es decir, de ese periodo de decadencia, estancamiento y reestructuración neoliberal que caracterizará la transición de la economía italiana del «fordismo» al «posfordismo». Estos acontecimientos no solo muestran un descubrimiento del fenómeno migratorio en su territorio por parte de una sociedad habituada a considerarse hasta entonces solo como un país de emigración. Revelan algo más *subterráneo* e *inquietante*. En cierto sentido, le hablan al presente; en otro, sin embargo, se *disponen* hacia el pasado. Por un lado, nos advierten que no categoricemos lo que hoy está sucediendo como *episódico*, *monádico* o *contingente*. Por otro lado, nos obligan a plantear nuevas preguntas a la historia nacional: la historia del Sur, la expansión colonial, los sentimientos antieslavos, el

Imperio fascista, las leyes raciales en África de 1937, las leyes antisemitas de 1938, el racismo *antimeridional* de las migraciones *internas* de la posguerra parecen *consolidarse* y adquirir un nuevo y siniestro significado a la luz de estos acontecimientos. Este trienio —como «punto nodal» entre pasado y presente— no hace más que *proyectar* las atrocidades del presente sobre una dialéctica histórica, estructural y también más global. Y nos recuerda que todavía falta, tanto en la esfera pública como en el ámbito más estrictamente académico o intelectual, una reflexión más articulada que sepa incluir todos estos episodios dentro de una nueva y gran contranarrativa antirracista. Es cada vez más necesario un antirracismo renovado que sepa distanciarse de las retóricas del antirracismo del sistema y del tradicional «antirracismo de Estado», ya deteriorado y ambivalente. El actual momento soberanista hace que esta tarea sea aún más urgente.

Las antinomias de la acogida, o el fin de la inocencia europea

Es bueno eso de ser inocente: permite jugar a la candidez y estar siempre del lado amable. Porque, además de ser inocentes, ustedes son humanistas. Y eso no es el menor de sus talentos. Ustedes interpretan ese papel con un brío y una maestría sin igual. No puedo más que inclinarme ante ello. El humanismo es una de las piezas maestras de su sistema inmune. [trad. de Anabelle Contreras Castro, Akal, 2017]

Houria Bouteldja, *Los blancos, los judíos y nosotros*

Digámoslo más claramente, la enunciación humanitaria, más allá de las buenas intenciones subjetivas, presupone de modo tácito una relación social jerárquica, en la que un sujeto *hablante* designa de manera

completamente *soberana* la *verdad* y la condición de un sujeto subalterno. Su propia condición de posibilidad es precisamente la reducción del otro a mera vida *biológica*. Y luego se sabe, nadie mejor que la *víctima*, se necesita representación (política) y conceptualización (teórica). En esta «sociodicea» occidental, el don de la salvación es un don sin posibilidad de contrapartida, si no es, utilizando la famosa fórmula de W. E. B. DuBois, en forma de una especie de *salario psicológico* que se *complace* y se refleja en su propio altruismo. El privilegio de la conciencia y la moral (de la vida política) les corresponden *solo* a los únicos *sujetos* del drama, a los otros tan solo les queda la esperanza de un reconocimiento del *Señor*. Existe, por tanto, una moral perversa y colonial en el aparato humanitario en todos sus niveles, borrar constantemente «el rostro del otro», por retomar la expresión de Lévinas sugerida por el propio Fassin, ya que se nutre de la expropiación de su especificidad *histórico-biográfica* (luchas contra la despersonalización). Es lo que sucede, por ejemplo, cuando, frente a las revueltas y los sabotajes que cíclicamente cuestionan *todo* el circuito de la acogida (en Cona como en Aversa y en otros lugares), el debate público diluye las luchas de las subjetividades migrantes en la gramática pietista y compasiva con el sufriente que *solicita* (ayuda, intervención, *voz*), haciéndolas además *desechables* para cualquier tipo de uso económico, pero también político. Desde este punto de vista, retomando los trabajos ya clásicos de Ranajit Guha y Gayatri Spivak, se podría definir el orden del discurso humanitario como otra variante de la «prosa de la contrainsurgencia» (Guha, 2006; Spivak, 2006).

No es necesario detenerse aquí en el hecho de que este mecanismo cultural, históricamente sedimentado en la conciencia europea, está precisamente en la base de la eficacia político mediática de la narrativa sobre la emergencia de la crisis humanitaria. Este interpela

con bastante eficacia lo que se puede llamar la «buena conciencia blanca» (Bouteldja, 2016). Del mismo modo, esta claro que esta «máquina humanitaria» específica puesta en funcionamiento en la gestión europea de las migraciones y de la crisis de los refugiados aparece como una simple variante *interna* de aquel discurso humanitario occidental más amplio (promovido sobre todo por las principales ONG globales) sobre la lucha contra las «nuevas formas de esclavitud», el tráfico y la trata de migrantes o prostitutas, el trabajo infantil, etc. Como ha observado Julia O'Connell Davidson en *Modern slavery. The margins of freedom* (2015), este tipo de discurso humanitario, en su narración de los llamados «nuevos esclavos» como la última versión de un *otro-premoderno*, es decir, sujeto a esos vínculos *personales* coercitivos de los que el «libre» ciudadano burgués se ha emancipado, como en el caso del histórico movimiento blanco y liberal contra la esclavitud de la que de alguna manera extrae su sangre vital, sirve más para la construcción de ese «nosotros» de la comunidad occidental como sujeto de empoderamiento que para una lucha real contra las condiciones globales y estructurales de las desigualdades (O'Connell Davidson, 2015: 24). En resumen, sostiene O'Connell Davidson, este tipo de humanitarismo, en su codificación como «esclavitud» de formas de explotación que no corresponden al estatus legal del modo de producción esclavista, termina por producir un doble efecto perverso. Por un lado, una continua *re-celebración* de aquel discurso burgués occidental que se narra a sí mismo como el final de un largo camino lineal y progresivo desde la esclavitud hasta la libertad formal; por otra parte, su descripción de *otros-no-occidentales* como «esclavos» o «cosas» no hace más que contribuir a su continua «estigmatización» (O'Connell Davidson, 2015: 25).

Se podría objetar que este tipo de crítica al humanitarismo es, más que errónea en sí misma, poco oportuna,

dado el giro explícitamente *racista* y el salto de paradigma antihumanitario de la coyuntura política europea actual, en particular en Italia. Sin embargo, nos parece importante continuar mostrando la complementariedad entre «razón humanitaria» y «razón securitaria» en el dispositivo europeo de gobierno de las *poblaciones* y de los *territorios*, precisamente en un momento en que ellas son planteadas como *alternativas* políticas directamente por las instituciones en el intento de relegitimar una supuesta incompatibilidad entre *ordoliberalismo* y *soberanismo*. En la actualidad, sin embargo, la posibilidad de una convergencia cada vez más marcada entre la UE y los soberanistas a favor de una ofensiva más «securitaria» en el gobierno de la crisis —más allá de la diversidad de tonos sobre las migraciones, así como de las visiones a largo plazo del neoliberalismo en Europa— dista mucho de ser remota. Mientras escribo, ya está en el aire la posibilidad de un acuerdo sobre medidas tales como una mayor militarización de la contención marítima, mediante la asignación de las tareas de socorro únicamente a las misiones militares, así como una progresiva *semiclausura* de las fronteras territoriales; nuevas deslocalizaciones de las estructuras de detención y de represión —bajo la forma de *hotspots*— en África (Libia sigue siendo el país estratégico para este papel) y en los Balcanes; la puesta a punto en los países europeos de desembarco de «centros de control» cada vez menos distinguibles de la tradicional «forma campo» (propuesta Macron); la aceleración de expulsiones y repatriaciones (propuesta Merkel); la duplicación de los tiempos legales de detención administrativa de los aspirantes a refugiados, la reducción de garantías en la solicitud de asilo, etc.

Tal convergencia se alimenta claramente de la propia configuración de las relaciones de fuerza *materiales* en el conflicto entre la UE y los movimientos soberanistas. Como hemos anticipado, dada su composición

de clase —articulada a partir de una *sutura* política filoempresarial, propietaria, autoritaria y competitiva—, no parece difícil para el aparato de poder continental (gran capital, finanzas, grandes corporaciones de medios, burocracias europeas y nacionales, multinacionales orientadas a la exportación, etc.) lograr contener dentro de los límites de su estructura cualquier reclamo de reconstitución o de modificación sustancial de los parámetros económicos y políticos básicos de la gobernanza neoliberal europea. Por lo tanto, el único terreno de *relativa* confrontación y de negociación seguirá siendo la disputa sobre el control o la obstaculización de las migraciones: un campo seguramente *ideal* para el juego de las partes, de unos y de otros, en la arena política.

Sin embargo, está claro que, más allá de un racismo institucional compartido que, como hemos anticipado, hunde sus raíces en la constitución histórico-material de la Europa de la posguerra, existen *también* diferencias entre estas dos propuestas de gobierno de las migraciones. Estas diferencias derivan, en primer lugar, de una concepción diferente del neoliberalismo, pero sobre todo de la lógica simbólica alrededor de la que se ha ido estructurando el «mercado político electoral» (por decirlo con Bourdieu) en los tiempos de la crisis; mientras que el campo institucional ordoliberal (europeo y nacional) continúa obteniendo su «capital político» a partir de un discurso técnico-administrativo-humanitario en la gestión de la llamada emergencia de refugiados, con el objetivo de hacer que el trabajo sucio sea más o menos *invisible* (cfr. Fassin, 2010). Los aspirantes a soberanistas, por el contrario, maximizan sus ganancias políticas a través de un discurso antiinmigratorio más directo y agresivo, cuya fuerza radica precisamente en resaltar constantemente la necesidad de una represión intransigente y un rechazo categórico (e inhumano) del fenómeno migratorio. El soberanismo parece obtener su capital

político precisamente de una *ruptura* agresiva y directa de las reglas discursivas de esa versión específica de (lo que Freud llamaba) *semblante* de la civilización establecida por el capitalismo neoliberal en las últimas tres décadas, lo «políticamente correcto». El antagonismo *pueblo/élite* tal como lo está proyectando el soberanismo *invisite* también este aspecto, la apelación perversa a *liberar* prácticas y discursos sexistas/racistas antiinmigratorios antes no *reivindicables* o *impronunciables* como momento primario de subjetivación política.

Por lo tanto, puede argumentarse que si los primeros tienden a *humanizar* una política en última instancia racista y securitaria de las migraciones, los segundos, por el contrario, buscan enfatizar el acento racista y securitario para negar o redimensionar toda condición de posibilidad de una gestión humanitaria. Como hemos mencionado, la ambición *hegemónica* del proyecto soberanista se juega, en la actualidad, en el conflicto y la lucha contra las migraciones. No estamos diciendo que se trate de meros acentos retóricos o de un choque ficticio, puesto que la traducción política de cada una de estas dos opciones posee *diferentes* efectos materiales (también de vida y muerte) sobre los migrantes. Sin embargo, el punto aquí es también otro, es precisamente *el hecho de compartir* una única economía política moral (*pos*)colonial de gestión en la gestión europea de las migraciones lo que abre la posibilidad de nuevos acuerdos entre ordoliberales y soberanistas a favor de un cierre más securitario en el gobierno de las migraciones. Tal giro securitario no parece ser percibido en este momento como un límite, o un problema, por parte de la gobernanza europea, dada la coyuntura de crisis y de estancamiento económico, sino sobre todo una posición de la UE todavía «soberana» en la configuración material de las relaciones de fuerza.

Precisamente por esta razón, y sin disminuir la importancia de la lucha para tratar de salvar vidas

humanas y las iniciativas en este sentido, creemos que un posicionamiento un tanto *acrítico* respecto de lo humanitario termina por *no* estar a la altura del desafío, y por lo tanto ser políticamente poco productivo. El léxico «banalmente» humanista, que hace de la hospitalidad y de la acogida sus piedras angulares, refugiándose en «justas» declaraciones de principios como «seguimos siendo humanos», y sin plantearse mayores cuestiones, corre el riesgo de terminar siendo difícil de distinguir no solo del actual «juego de las partes» entre ordoliberales y soberanistas, sino también de la propia gestión racista de las migraciones desarrollado y afinado por la UE y por los diversos gobiernos nacionales en los últimos veinte años. Se trata de un régimen de control de las migraciones que, como hemos demostrado, se ha basado cada vez más en la fusión de *securitarismo* y *humanitarismo* como parte no solo de una única «economía política moral de gestión», sino también de una tecnología racista más general de producción de territorios y poblaciones. El humanitarismo y el actual sistema de acogida han sido inscritos dentro de un «racismo de Estado» que va mucho más allá de la cuestión de los rescates en el mar. Reabrir los puertos, por supuesto, pero situar abiertamente el conflicto *también* respecto del actual «sistema de acogida» y su «atención» humanitaria. Seamos claros, no se trata de reproducir o exacerbar el delirio maniqueo *epidérmico* sobre el que se ha fundado históricamente la valorización capitalista desde la expansión colonial occidental, sino de dismantlar un sistema que, en nombre del ser humano, respira racismo en todas sus expresiones. De la mano de Houria Bouteldja, se puede decir que poner en discusión «la ética de la acogida» (institucionalizada) desde este punto de vista significa tocar algo mucho más sensible y profundo que este objeto en sí; significa comenzar a dismantlar la estructura de un «templo sagrado»:

La buena conciencia blanca. El lugar a partir del cual Occidente confisca la ética humana y la hace su monopolio universal y exclusivo. El hogar de la dignidad blanca. El búnker del humanismo abstracto. El marco a partir del cual se mide el nivel de civilización de los subalternos (Bouteldja, 2017: 56 [ed. cast: 65]).

Es quizás desde aquí que debería comenzar cualquier intento de construir un movimiento «antirracista de ruptura», a partir de intentar romper el orden del discurso no solo racista, sino también «antirracista». Más política por lo tanto, y menos moral (autoabsolutoria) como muestra nuestra propia «geografía de la crisis», claramente el tiempo de la *inocencia* occidental ha terminado.

Pero quizás el lado más perverso del dispositivo humanitario reside en uno de sus elementos de mayor *novedad* respecto del pasado. En los últimos años, el *sistema* de acogida se ha configurado cada vez más como un negocio completamente *interno* a la propia lógica «extractiva» y «predatoria» del capital neoliberal, caracterizado por una creciente *externalización, privatización y mercantilización* de los servicios de atención y amparo, el aparato de gobierno humanitario a esta altura puede ser considerado como uno de los muchos modos de «acumulación por desposesión» (Harvey, 2004). Por un lado, la gestión de los diversos servicios para solicitantes de asilo y migrantes por parte de cooperativas, asociaciones, ONG y empresas del tercer sector se ha transformado desde hace tiempo en una importante máquina de producción de rentas y beneficios, incluso a través de la explotación de una fuerza de trabajo (operadores generales, mediadores culturales, etc.) cada vez más «precarizada», o a veces «no remunerada»; por otro lado, el aparato de gobierno humanitario, al favorecer una proliferación incesante de diferentes estatus de migrantes, aparece cada vez más orientado *directamente* a la producción de mano de obra «servil».

A través de algunas medidas *coercitivas* directas sancionadas en varios países europeos, como la obligación de pagar los servicios de acogida y de tarjetas sanitarias, la confiscación de bienes, la retirada de prestaciones, pero sobre todo a través de la concesión cada vez más generalizada de un «derecho de asilo» *temporal* (ya no permanente) y ya no suficientemente subvencionado, y por lo tanto en estrecha dependencia de la inserción de los «nuevos» refugiados en el mercado laboral.⁶ Se trata de un estatus, por lo tanto, estrechamente vinculado al logro de alguna forma de retribución salarial, necesaria para permanecer en el campo de la «legalidad» (Perrotta, 2011; Braucci, 2018).

Está claro que este nuevo derecho de asilo neoliberal no hace más que aumentar la «condición de deportabilidad», de vulnerabilidad y de precariedad de los migrantes, volviéndolos *legalmente* sujetos no solo altamente explotables en el mercado laboral, sino también aptos únicamente para ciertos «nichos» ya constituidos jurídicamente como «diferenciales», que se vuelven cada vez más «racializados» (Curcio, Mellino, 2012; Anderson, Shutes, 2014; Scieurba, 2015; Sager, Oberg, 2017; Marouffi, 2017; Etzold, 2017; Sacchetti, Chignola, 2017). De esta manera, el «solicitante de asilo» ha terminado por sustituir al (viejo) «migrante económico» en las agendas políticas migratorias institucionales (*cfr.* Dines, Rigo, 2015).

En cuanto al caso específico de Italia, ahora contamos con una amplia serie de estudios, reflexiones e investigaciones sobre la producción *material* y *cotidiana* de la acogida en los espacios y lugares designados para

⁶ Para un panorama sobre Europa, véase «Refugee Revue», *Special Focus Labor*, vol. III, otoño de 2017; para Italia, en cambio, E. Rigo (a cargo de), *Leggi, migranti e caporali. Prospettive critiche e di ricerca sullo sfruttamento del lavoro in agricoltura* [Leyes, migrantes y caporales. Perspectivas críticas y de investigación sobre la explotación laboral en la agricultura], Florencia, Pacini, 2015.

ello. Muchos de estos aportes han sido mencionados en el curso de nuestro trabajo. En este punto, sin embargo, me gustaría centrarme en algunos aspectos que han *subsistido* cada vez menos en la agenda del debate local sobre la acogida. Existe un consenso casi generalizado entre los sectores más «progresistas» y antirracistas de la sociedad, tanto en la esfera pública como en el activismo y en el ámbito más puramente académico, que denuncia por un lado el perfil *aniquilador y represivo* del circuito *institucional* de la llamada «primera acogida» (*hotspot*, CARA, CAS, CIE, CPR) y, por otro lado, potencian aquel que es considerado más *virtuoso, democrático* y gestionado mayormente a nivel local de la «segunda acogida», es decir, la vía SPRAR [«Sistema di protezione per richiedenti asilo e rifugiati», Sistema de protección para solicitantes de asilo y refugiados]. La cuasi supresión del derecho a la «protección humanitaria» para los solicitantes de asilo y el desmantelamiento de facto de los SPRAR aprobado por el decreto de seguridad del último gobierno ha generado un lógico endurecimiento de esta distinción, así como un posicionamiento generalizado y *acrítico* respecto de la política SPRAR. Está claro que los SPRAR son algo diferente del circuito de la primera acogida, y que en esta fase todavía es necesario defender el derecho de acceso de aquellos que ahora están excluidos. Sin embargo, una reivindicación de la política SPRAR como «declaración de principios», una elevación *acrítica* de la misma a «modelo de integración», no puede dejar de plantear, desde nuestro punto de vista, serios problemas tanto políticos como éticos. Lo que queremos decir aquí es que, en la coyuntura soberanista actual, el repliegue sobre el humanitarismo y, sobre todo, la defensa del SPRAR puede resultar correcto o incluso eficaz en lo inmediato, pero abrazarlos como objetivos *estratégicos* puede constituir un serio obstáculo para la construcción de un movimiento antirracista a la altura del momento histórico. Por lo tanto, nos parece útil intentar

contribuir a un desplazamiento del debate político en curso sobre estos temas hacia otras cuestiones que han quedado *progresivamente* en las sombras.

Si se acepta el razonamiento que estamos proponiendo en nuestro trabajo, no es difícil intuir que las disposiciones institucionales en la base del circuito SPRAR, así como la ausente ley sobre el *Ius soli* y las reglas del llamado *Nuevo plan para la Integración* (conocido como la «Civic integration» [integración cívica]) del gobierno anterior (*cfr.* Carbone, Gargiulo, Russo Spina, 2018), no podían dejar de ser confeccionadas como apéndices de lo que quiero llamar «el aparato humanitario de la acogida y sus dispositivos extractivos». No solo porque se trata de medidas que participaban activamente en la economía política moral europea de gestión de las migraciones, sino sobre todo porque, a pesar de las apariencias y de diferentes maneras, solo promovían una concepción de la integración basada en la «inferiorización», en la «culpabilización» y en la necesaria «tutela» y «corrección» de la subjetividad del migrante, es decir, en la construcción implícita y explícita de la superioridad humana, moral y cultural de los «buenos ciudadanos» de la «sociedad de acogida». ⁷ Cuando «acogida» e «integración» se vuelven *significantes* sociales y se hacen políticas de gestión, en este caso ciertamente se puede decir de *cogestión gubernamental*, necesariamente presuponen este tipo de «conductas» y de «relaciones» intersubjetivas. Por decirlo con las conocidas palabras de Badiou: «¿cómo no ver que este tipo de ética no hace más que esconder, detrás de su hombre *víctima*, al verdadero gentil hombre, es decir, el peso del hombre blanco?» (Badiou, 2006: 53).

⁷ Sobre la producción moral del «buen ciudadano» como eje de una «comunidad de valor» a través de la construcción estigmatizadora de diferentes figuras de migrantes, véase Anderson (2015).

Se ha dicho varias veces que lo que hacen los SPRAR debe juzgarse de acuerdo con cada caso específico. Hay algunas *excepciones* que logran ofrecer un trabajo y un resultado digno; otros casos en cambio son más opinables. Sin embargo, a pesar de las excepciones, de los márgenes de maniobra que pueden ofrecer en la gestión de lo gestionable, así como del compromiso y las buenas intenciones de quienes allí trabajan, si se observa el principio a partir del cual han sido instituidos como política de gestión de refugiados y de solicitantes de asilo (no en sentido abstracto, sino en sus efectos *materiales*), siguen siendo cuanto menos un producto *ambivalente*. Esto se debe a que *no* pueden *sino* obedecer, por retomar aquí la reflexión de Saskia Sassen (2014), a tendencias más profundas y generales del actual «capitalismo extractivo neoliberal». Desde nuestro punto de vista, está claro que el humanitarismo (y, por lo tanto, también el SPRAR) es uno de los modos a través de los cuales el capital *organiza* y *plasma* sus ensamblajes políticos institucionales, globales, nacionales y locales, para proceder a la *extracción* de valor de la población (*cfr.* Sassen, 2014, Cap. 1). Solo para volver a traer uno de los ejemplos más *visibles* y evidentes, precisamente es a través de las diversas ramas del circuito SPRAR que, con el atenuante «legal» de tratar de favorecer el proceso de integración, muchos municipios (a menudo los más «progresistas») participan directa y activamente de la «explotación humanitaria del trabajo» (Dines, Rigo, 2017), beneficiándose directamente del trabajo no remunerado realizado por los solicitantes de asilo —«socialmente útil», de acuerdo con el eufemismo institucional— o bien convirtiéndolo en *disponible/desposeible* como fuerza de trabajo semiservil para el mercado del trabajo más general. El proyecto de «acogida generalizada», promovido por varios municipios como modelo de «buena integración», a menudo termina produciendo precisamente este tipo de resultados, tanto a través del empleo directo de la fuerza de trabajo

migrante como a través de la política de las «desgravaciones fiscales» a los empleadores (pequeñas empresas, cooperativas, familias, etc.). Además, por el modo en que han sido estructurados, en la actualidad es difícil separar claramente los SPRAR de la «primera acogida», dado que a menudo los destinatarios de la financiación del Ministerio del Interior son las mismas cooperativas y asociaciones que administran los CARA y CAS. No hace falta decir que los SPRAR son algo mejor que la restricción de la acogida al primer circuito, la represión policial y la política de deportaciones forzadas aprobadas por el decreto de seguridad del neogobierno, pero aun así es difícil no ver el *carácter interno*, por así decir, de este modelo respecto de un dispositivo más amplio de control y explotación de las migraciones.

Por supuesto, se puede reclamar un derecho de asilo a partir de los principios del SPRAR, especialmente tras el endurecimiento de las políticas antiinmigratorias en la coyuntura actual, pero no se puede olvidar que en la actualidad este sistema sigue siendo el último *filtro/anillo* de un *dispositivo* más amplio de gobierno de las migraciones (al que solo llega el 10 % de los solicitantes de asilo y quizás el 1 % de los refugiados en movimiento) que tiene sus otros *puntos nodales* en la hostilidad militar por tierra y mar, en los campos de refugiados ubicados en África y en Asia, en la cadena *Hotspot-CARA-CAS-CIE-CPR* y en la *neoliberalización* del derecho de asilo. En otras palabras, legitimar la idea del SPRAR de manera *abstracta*, independientemente de su papel en la gestión de la crisis y en el gobierno de las migraciones, corre el riesgo de devolvernos una visión *parcial, distorsionada e ideológica* (en el sentido marxiano de esta palabra). Centrar la atención solo en el SPRAR, independientemente de la *terrible* cadena que lo antecede, no hace más que *volver a plantear*, en otros contextos, aquello que Marx había identificado como el mecanismo fundamental del «fetichismo de la

mercancía» en las sociedades dominadas por el capital, su capacidad de *mostrarnos* el producto (la mercancía) *abstrayéndolo* (velándolo) de su proceso de trabajo.

Incluso sin subestimar la importancia de los SPRAR para los migrantes que consiguen y conseguirán *aún* acceder a ellos, especialmente en *algunas* de sus articulaciones prácticas locales más virtuosas y excepcionales, no *reproblematizar* el «modelo de acogida» al que su institución responde como vehículo último de «integración», y que claramente no puede *no* impregnar la lógica de estas «estructuras», sería algo difícil de distinguir, en el mejor de los casos, de un acto de *mala fe* (en el sentido que Sartre dio a esta palabra). Por otro lado, nos parece bastante evidente, como ya ha sido enunciado por numerosos estudiosos y por una parte importante del activismo, que «el ejercicio del derecho de asilo está ya seriamente puesto en cuestión por un modelo de acogida cuya «puerta de acceso» está representada por los llamados *hotspot*» (Campesi, 2017: 29). En este sentido, nos preguntamos si no sería apropiado hablar de *sprarrowashing*» dada la función simbólica desempeñada por los SPRAR con respecto al dispositivo más amplio del que forman parte.

La fallida ley para el *Ius soli* (si bien hubiera representado seguramente un paso adelante desde el punto de vista de la ampliación de derechos) también puede servir para mostrar la lógica económica a la que obedece el humanitarismo liberal progresista de las izquierdas institucionales. Sería difícil argumentar que no estaba impregnada de lo que Sassen ha denominado, por remitirnos una vez más a su trabajo, los criterios de «selección feroz» del actual «capitalismo extractivo» (Sassen, 2015). Ese proyecto de ley vinculaba la posibilidad de acceso al derecho de ciudadanía a tres requisitos estrictamente ligados no solo a una supuesta y necesaria «respetabilidad» de las familias migrantes, sino también a su inclusión en el «mercado laboral»: buen

conocimiento del italiano, un alojamiento considerado idóneo y un determinado ingreso (superior al importe anual de la asignación social). Por lo tanto, el acceso a la ciudadanía no era concedido como un derecho en sí mismo a los hijos de migrantes nacidos en Italia, sino que obedecía a criterios completamente «selectivos» y «extractivos». Se trataba, por lo tanto, de una medida que, como muestra además la historia *global* de las luchas de los migrantes, servía en primer lugar para enfrentar a una parte de ellos contra otra, pero que en su conjunto se inscribía perfectamente en las «formaciones predatorias» del actual modo de acumulación.

Finalmente, en el caso de la *textura* cultural de la «Civic integration» diseñada por el gobierno anterior, está claro que, por un lado, como muestra de manera eficaz *Il dovere d'integrarsi. Cittadinanze oltre il Logos multiculturalista* [El deber de integrarse. Ciudadanías más allá del Logos multicultural] (2014), su referente tácito era un Otro *racialmente* construido como incorregible y no integrable, es decir, como el producto reactualizado de una serie de discursos históricos coloniales sobre los árabes y las sociedades islámicas. El «suplemento ausente», en palabras de Derrida, de la estructura de la «Civic integration» era claramente no tanto la islamofobia, un término que en su referencia *exclusiva* a la religión a menudo termina por legitimar lo que quiere impugnar (véase Modood, 2018), sino un retorno activo del orientalismo y del histórico racismo colonial occidental antiárabe y antimusulmán a la conciencia europea en una nueva contingencia histórica. Esta medida también establecía —en plena continuidad con la línea de los gobiernos anteriores— algunos parámetros de la llamada «buena integración» que permanecerán activos también en el decreto de seguridad y migración del gobierno. Por un lado, un «disciplinamiento asimilatorio» basado en el deber del migrante de *incorporarse* a los «valores morales» de la comunidad de acogida

(mediante su participación activa en *ciertas* redes del asociacionismo civil); por otra parte, una «explotación semi-servil» organizada a través de una oferta *tácitamente* coercitiva a proporcionar trabajo gratuito como forma de pago por la acogida concedida (*cfr.* Carbone, Gargiulo, Russo Spina, 2018). También es importante reiterar que en el mismo momento en que estos dispositivos institucionales contribuyen a producir y establecer el umbral de *integrabilidad*, terminan por sancionar también a los sujetos y grupos no integrables, aquellos totalmente *excluíbles*. No se trata solo de «conducir las conductas», sino también de *medirlas* y volverlas *productivas*. Aquí también, por lo tanto, la razón humanitaria en su conjunto (y, por consiguiente, también el modelo SPRAR) muestra un entrelazamiento perverso de biopolítica y necropolítica.

Debería quedar claro a esta altura, también, cómo la razón o la gestión humanitaria ha contribuido de modo *activo* a mantener la institución de la ciudadanía como un dispositivo racista de control y jerarquización biopolítica y necropolítica de poblaciones y territorios. Este es el concepto de *humano* que ha puesto en marcha la máquina humanitaria europea. Bajo el significante público de la acogida, por lo tanto, no se hace más que contribuir a reinstitucionalizar y a *naturalizar* esta particular economía política moral de gestión de las migraciones. Sin embargo, el ataque soberanista al humanitarismo gubernamental nos está dando quizás la mejor oportunidad para poner en discusión radicalmente un «sistema de acogida» inscrito socialmente como parte y vehículo de una más amplia gestión institucional racista de poblaciones y territorios. Dentro de este «modelo de acogida», vale la pena recordar, los migrantes y los solicitantes de asilo no solo no son considerados nunca como titulares de un derecho *absoluto* de protección, sino que son colocados, por su lógica de emergencia, coercitiva y paternalista, en una condición de estrecha

vigilancia y *dependencia* desde el principio hasta el final del viaje. Se trata de un modelo cuya razón de ser, visto en su totalidad, parece residir más en permitir que una pluralidad de sujetos (principalmente «nativos») «extraigan» alguna forma de capital (económico, político, simbólico) que en ofrecer a sus destinatarios un mínimo grado de subjetivación y de autonomía. Digámoslo destacando una paradoja, precisamente está surgiendo una oposición generalizada a la «renta ciudadana» del neogobierno italiano porque es punitiva, disciplinaria y está moldeada por una lógica neoliberal de *sujección* al workfare para pobres y excluidos; si es así, ¿por qué deberíamos defender o reivindicar este «modelo de acogida» articulado a partir de los mismos criterios? Es casi seguro que el Decreto de Seguridad del gobierno tendrá como resultado el inminente despido de miles de trabajadores de la acogida. Esta eventualidad podría constituir una excelente ocasión tanto para reabrir el conflicto sobre todo el sistema de acogida-integración, como para fortalecer y repolitizar, en virtud de la nueva coyuntura, las alianzas que ya están en marcha en diferentes lugares entre trabajadores, activistas y migrantes. Sería bastante paradójico que la eventual apertura de este conflicto se mantuviera en un plano únicamente sindical o en la reducción de las luchas a la mera puesta en discusión de las políticas migratorias del gobierno actual.

Es realmente necesario resistir la contraofensiva racista actual, pero también se trata de construir un puente para algún avance social respecto del actual estado (racista) de las cosas. En lo que se refiere a nuestros temas, está claro que no se puede construir una alternativa radical al soberanismo sin cuestionar el racismo histórico y estructural que caracteriza desde siempre la gestión europea de las migraciones. A riesgo de resultar banales, nos gustaría repetir que son los principios mismos de la acogida (una palabra que continúo utilizando, pero que

claramente debería abandonar) y de la integración los que han de ser superados. Derrida (1997: 69-70 [ed. cast: 57]) había sido claro en este aspecto:

Uno puede volverse virtualmente xenófobo para proteger o pretender proteger su propia hospitalidad, el propio-hogar que hace posible la propia hospitalidad. [...] Quiero ser dueño en mi propia casa para poder recibir en ella a quien quiero. Comienzo a considerar como extranjero indeseable, y virtualmente como enemigo, a quienquiera que invada mi «propio-hogar» [...] mi poder de hospitalidad, mi soberanía de anfitrión. Ese otro se vuelve un sujeto hostil del que corro el riesgo de volverme rehén.

El horizonte discursivo de estos dos significantes (humanitarios) sigue siendo bastante asfixiante si el objetivo es realmente *respirar*, como dice la conocida metáfora de Fanon, es decir, poner en práctica lenguajes y movimientos autoorganizados de resistencia, solidaridad y apoyo mutuo que sean *verdaderamente* radicales, horizontales e igualitarios. Si, como sabemos, la obtención de derechos ha dependido históricamente de la insurrección de los oprimidos, no es difícil ver que estos marcos discursivos actúan como un obstáculo en la búsqueda y en la reivindicación de nuevas prácticas de «*égaliberté*» (Balibar, 2010). Como hemos intentado mostrar, nos enfrentamos a un cambio de paradigma de la violencia racista del capital, por lo tanto, el momento exige la creación de nuevos movimientos e instituciones, pero estos solo podrán producirse si existe un salto cualitativo en nuestro antirracismo. Por otro lado, esto es lo que sugiere una buena parte de las luchas y de las prácticas de resistencia de los propios migrantes en el circuito de la acogida.

Esperamos que nuestro trabajo pueda contribuir en algo al doble objetivo que nos hemos propuesto. Por un lado, intentar enfocar una *tendencia* más profunda,

y menos visible, en funcionamiento en la coyuntura económico-política actual; por otro lado, exponer de manera convincente la necesidad de repensar nuestras prácticas teóricas y políticas antirracistas para comenzar a sentar las bases de un «antirracismo europeo de ruptura», es decir, de un movimiento antirracista a la altura de la situación actual. Creemos que es hora de poner más en discusión un tipo de antirracismo (moral, liberal, de sistema) que continúa socavando la aparición de un movimiento antirracista capaz de colocarse realmente en el *centro*, y por lo tanto como sujeto de integración, de un amplio frente de luchas; es decir, de favorecer la creación de nuevas formas de subjetivación *verdaderamente transversales*, colectivas y basadas en el principio de la cooperación social y económica.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995 [ed. cast.: *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, trad. por Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2018].
- _____*Quel che resta di Auschwitz*, Turín, Bollati Boringhieri, 1998 [ed. cast.: *Lo que queda de Auschwitz*, trad. por Antonio Gimeno Cuspinera, 2ª ed. corregida, Valencia, Pre-Textos, 2005].
- _____*L'aperto, l'uomo e l'animale*, Turín, Bollati Boringhieri, 2002 [ed. cast.: *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. por Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006].
- _____*Stato d'eccezione*, Turín, Bollati Boringhieri, 2003 [ed. cast.: *Estado de excepción*, trad. por Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005].
- _____*«De l'Etat droit à l'Etat de sécurité»*, *Le Monde*, 23 de diciembre de 2015.
- Agiers, Michel, *Gérer les indésirables: de camps des réfugiés au gouvernement humanitaire*, París, Flammarion, 2008.
- _____*Un monde de camps*, París, La Découverte, 2014.
- Alexander, Michelle, *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, Nueva York, The New Press, 2012 [ed. cast.: *El color de la justicia. La nueva segregación racial en Estados Unidos*, trad. por Carmen Valle y Ethel Odriozola, Madrid, Capitán Swing, 2017].

- Anderson, Bridget, *Us and Them? The Dangerous Politics of Immigration Control*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Anderson, Bridge y Shutes, Isabel, *Migration and Care Labour. Theory, Policy and Politics*, Londres, Palgrave, 2014.
- Anderson, Kevin, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 2010.
- Aramini, B, y Lacan, Jacques «L'estimità tra sessismo e razzismo», en Conelli, Carmine y Meo, Eleonora (eds.) *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, Milán, Meltemi, 2017, pp. 341-368.
- Arendt, Hannah, *Le origini del totalitarismo* (1949), Milán, Ed. Comunità, 1999 [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. por Guillermo Solana Alonso, Madrid, Taurus, 1998].
- Avallone, Gennaro, *Sfruttamento e resistenze. Migrazioni e agricoltura in Europa, Italia, Piana del Sele*, Verona, Ombre Corte, 2017.
- Badiou, Alain, *Etica. Saggio sulla coscienza del male*, Roma, Cronopio, 2006 [ed. cast.: *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, trad. por Raúl J. Cerdeiras, Ciudad de México, Herder, 2004].
- _____, *L'avventura della filosofia francese*, Roma, DeriveApprodi, 2012 [ed. cast.: *La aventura de la filosofía francesa*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2014].
- Balibar, Étienne, *Noi, cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*, Roma, Manifestolibri, 2004 [ed. cast.: *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el Estado, el pueblo*, trad. por Félix de la Fuente Pascual y Mireia de la Fuente Rocafort, Madrid, Tecnos, 2003].
- _____, *Europe: crise et fin?*, Lormont, Bruselas, Editions Le Bord de l'eau, 2016.
- Balibar, Étienne, y Wallerstein, Immanuel, *Race, nation, classe*, París, La Découverte, 1988 [ed. cast.: *Raza, nación y clase*, Santander, IEPALA, 1991].
- Baran, Paul A. y Sweezy, Paul, *Monopoly Capital*, Nueva York, Monthly Review Press, 1966 [ed. cast.: *El capital monopolista*, Buenos Aires, Siglo XXI Editora Iberoamericana, 2006].

- Basevich, Elvira, «Foucauldian Resonances: Agamben on Race, Citizenship, and the Modern State», *Sophia Philosophical Review*, vol. 6, núm. 2, 2012, pp. 23-37.
- Beneduce, Roberto, *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Bari, Laterza, 2016.
- Beneduce, Roberto, «Rovine postcoloniali e poteri di norte», en Mbembe, Achille, *Necropolítica*, Verona, Ombre Corte, 2016.
- Benjamin, Walter, «Tesi di filosofia della storia», en *Angelus Novus*, Turín, Einaludi, 1995 [ed. cast.: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. por Bolívar Echeverría, Ciudad de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Itaca, 2008].
- Bentouhami-Molino, Hourya, *Race, cultures, identités. Une approche féministe et postcoloniale*, París, PUF, 2015.
- Bernardot, Marc, *Camps d'étrangers*, París, Editions du Croquant, 2008.
- Bloch, Marc, *La strana disfatta*, Turín, Einaudi, 1997 [ed. cast.: *La extraña derrota*, Barcelona, Crítica, 2009].
- Bouteldja, Houria, *Les Blancs, les juifs et nous*, París, La fabrique éditions, 2016 [ed. cast.: *Los blancos, los judíos y nosotros*, trad. por Anabelle Contreras Castro, Madrid, Akal, 2017].
- Braucci, Maurizio, *L'infelicità italiana. Vademecum sull'accoglienza, i migranti e noi*, Nápoles, Monitor, 2018.
- Brown, Wendy, «American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism and De-democratization», en *Political Theory*, vol. 234, núm. 6, 2006, pp. 690-714.
- _____ *Walled States, Waning Sovereignty*, Boston (MA), MIT Press, 2014 [ed. cast.: *Estados amurallados, soberanía en declive*, Barcelona, Herder, 2015].
- Butler, Judith, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Londres y Nueva York, Verso, 2004 [ed. cast.: *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. por Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Paidós, 2006].
- Calais Writers, *Voices from the Jungle. Stories from the Calais Refugee Camp*, Londres, Pluto Press, 2017.
- Campesi, Giuseppa, *Polizia della frontiera. Frontex e la produzione dello spazio europeo*, Roma, DeriveApprodi, 2015.

- _____ «Chiedere asilo in tempi di crisi: accoglienza, confinamento e detenzione ai margini d'Europa», en Marchetti, Chiara y Pinelli, Barbara (eds.), *Confini d'Europa. Modelli di controllo e inclusioni formali*, Milán, Edizioni libreria Cortina di Milano, 2017.
- Carbone, Vincenzo; Gargiulo, Enrico y Russo Spena, Maurizia (a cargo de), *I confine dell'inclusione*, Roma, DeriveApprodi, 2018.
- Castro Gomez, Santiago, *Historia de la Gubernamentalidad. Razon de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Centre for Contemporary Cultural Studies (a cargo de), *The Empire Strikes Back. Race and Racism In 70's Britain*, Londres, Routledge, 1982.
- Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, París, Présence africaine, 1955 [ed. cast.: *Discurso sobre el colonialismo*, trad. por Beñat Baltza Álvarez, Juan Mari Madariaga y Mara Viveros Vigoya, Madrid, Akal, 2006].
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2000 [ed. cast.: *Al margen de Europa*, trad. por Alberto E. Álvarez y Araceli Maira, Barcelona, Tusquets, 2008].
- Chambers, Iain, *Postcolonial Interruptions. Unauthorised Modernities*, Londres, Rowman & Littlefield, 2017.
- Chatterjee, Partha, *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2000.
- Chignola, Sandro, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Roma, DeriveApprodi, 2014.
- Cillo, Rossana y Pradella, Lucia, «New Immigrant's Struggle in Italy's Logistic Industry», *Comparative European Politics*, 2016, pp. 1-18.
- Colucci, Michele, *Storia dell'immigrazione straniera in Italia*, Roma, Carocci, 2018.
- Costantini, Dino, «L'eccezione coloniale», *DEP Deportate, esule, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 2007, pp. 260-268.

- Curcio, Anna, «Practicing militant inquiry: Composition, strike and betting in the logistics workers struggles in Italy», *Ephemeria*, vol. 14 (3), 2015: pp. 375-390, disponible en: www.ephemerajournal.org.
- Curcio, Anna y Mellino, Miguel (a cargo de), *La razza al lavoro*, Roma, Il manifestolibri, 2012.
- Dardot, Pierre y Laval, Christian, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, París, La Découverte, 2009 [ed. cast.: *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, trad. por Alfonso Díez, Barcelona, Gedisa, 2013].
- _____, *Guerra alla democrazia. L'offensiva oligarchica neoliberista*, DeriveApprodi, Roma, 2016 [ed. cast.: *La pesadilla que no acaba nunca, El neoliberalismo contra la democracia*, trad. por Alfonso Díez, Barcelona, Gedisa, 2017].
- Davis, Angela, *Freedom is a constant Struggle. Ferguson, Palestine and the Foundations of a Movement*, Chicago (IL), Haymarket Books, 2015 [ed. cast.: *La libertad es una batalla constante. Ferguson, Palestina y los cimientos de un movimiento*, trad. por Ethel Odriozola, Alejandro Reyes y Luz Gómez, Madrid, Capitán Swing, 2017].
- Derrida, Jacques, *Questione dello straniero: venuto da fuori*, Milán, Baldini & Castoldi, 1997 [ed. cast.: *La hospitalidad*, trad. por Mirta Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2008].
- De Genova, Nicholas y Peutz Nathalie (eds.), *The Deportation Regime. Sovereignty, Space and the Freedom of Movement*, Durham (NC), Duke University Press, 2010.
- De Genova, Nicholas, «The European Question: Migration, Race and Postcoloniality in Europe», en Amelina, Anna; Horvath, Kenneth y Meeus, Bruno (eds.), *An Anthology of Migration and Social Transformation*, Londres, Springer, 2014, pp. 349-369.
- _____, «The Whiteness of Innocence: Charlie Hebdo and the Metaphysics of Antiterrorism in Europe», en Titley, Gavan; Freedman, Des y Khiabany, Gholam y Mondon, Aurélien (eds.), *After Charlie Hebdo: Terror, Racism and Free Speech*, Londres, Zed Books, 2017.

- De Oto, Alejandro y Quintana, María Marta, «Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo sacer», *Tabula Rasa*, Bogotá, núm.12, pp. 47-72, enero-junio de 2010.
- Didi-Huberman, Georges, *Images malgré tout*, París, Ed. du Minuit, 2004 [ed. cast.: *Imágenes pese a todo: memoria visual del Holocausto*, trad. por Mariana Miracle, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004].
- Dines, Nick y Rigo, Enrica, «Postcolonial Citizenships and the «Refugeeization» of the Workforce: Migrant Agricultural Labor in the Italian Mezzogiorno», en Ponzanesi, Sandra y Colpani, Gianmaria (eds.), *Postcolonial Transitions in Europe: Contexts, Practices and Politics*, Lanham, MD: Rowman and International, 2015.
- _____ «Lo sfruttamento umanitario del lavoro. Ipotesi e riflessioni di ricerca a partire dal caso delle campagne del mezzogiorno», en Sacchetto, Chignola, *Le reti del valore. Migrazioni, produzione, e governo della crisi*, Roma, Derive-Approdi, 2017.
- Dussel, Enrique, *El último Marx y la liberación latinoamericana (1863-1882)*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1990.
- Etzold, Benjamin, «Capitalising on Asylum: The Reconfiguration of Refugees' Access to Local Fields of Labour in Germany», *Refugee Revue. Special Focus Labour*, Vol III. Fall, 2016, pp. 82-102.
- Fanon, Frantz, «Racisme et culture», en *Pour la révolution africaine*, París, La Découverte, 1964 [ed. cast.: *Por la revolución africana*, trad. por Demetrio Aguilera Malta, Ciudad de México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1965].
- _____ *Pelle nera Maschere bianche*, Milán, Marco Tropea, 1994 [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, trad. por Paloma Moleón Alonso, Iria Álvarez Moreno y Ana Useros, Madrid, Akal, 2009].
- _____ *I dannati della terra*, Milán, Ed. Comunità, 2000 [ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, trad. por Julieta Campos, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1965].
- Fassin, Didier, *La raison humanitaire. Une histoire moral du temps present*, París, Seuil, 2010 [ed. cast.: *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*, Buenos Aires, Prometeo, 2016].

- Ferreira Da Silva, Denise, «The Refugee Crisis and the Current Predicament of the Liberal State», disponible en: www.internationaleonline.org.
- Fisher, Mark, *Capitalist Realism. Is There No alternatives*, Londres, Zero Books, 2009 [ed. cast.: *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*, trad. por Claudio Iglesias, Buenos Aires, Caja Negra, 2017].
- Fields, Barbara Jeanne, «Slavery, Race and Ideology in the United States of America», *New Left Review*, núm. 1/181, 1990, mayo-junio, pp. 95-118.
- Fields, Karen Elise y Fields, Barbara Jeanne, *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*, Londres, Verso, 2012.
- Foucault, Michel, *La volonté de Savoir*, París, Gallimard, 1976 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, trad. por Ulises Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 2006].
- _____, *Il faut Défendre la société*, París, Seuil, 1997 [ed. cast.: *Defender la sociedad*, trad. por Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].
- _____, *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard, 2004 [ed. cast.: *Nacimiento de la biopolítica*, trad. por Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007].
- Gago, Verónica y Obarrio, Juan, «Introducción», en Mbembe, Achille, *Crítica de la razón negra*, Buenos Aires, Ned Ediciones y Futuro Anterior, 2016.
- Garelli, Gienda y Tazzioli, Martina, «The EU Hotspot approach at Lampedusa», *OpenDemocracy*, febrero de 2016.
- Gentili, Dario, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Boloña, Il Mulino, 2012.
- Gilmore, Ruth Wilson, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis and Opposition in Globalizing California*, Los Ángeles (CA), University of Carolina Press, 2007.
- Gilroy, Paul, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londres, Routledge, 1987.
- _____, *Race and the Right to be Human*, Utrecht, Universiteit Utrecht, 2009.
- _____, *Darker than Blue. On the Moral Economie of Black Atlantic Cultures*, Londres, Harvard University Press, 2010

- _____. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso, 1992 [ed. cast.: *Atlántico Negro*, trad. por José María Amoroto Salido, Madrid, Akal, 2014].
- Goldberg, David Theo, *Are We All Post-Racial yet?*, Londres, Polity Press, 2015.
- Gordon, Lewis, «Theory in Black: Teleological Suspensions in Philosophy of Culture», *Qui Parle*, vol. 18, núm 2, primavera/verano 2010, pp. 193-214.
- _____. *What Fanon Said. A Philosophical Introduction to his Life and Thought*, Nueva York, Fordham University Press, 2015.
- Grappi, Girogio, *Logistica*, Roma, Ediesse, 2016.
- Guha, Ranajit, «La prosa della controinsurrezione», en Guha, Ranajit y Gayatri, Spivak, *Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre Corte, 2006.
- Haider, Asad, *Mistaken Identity. Race and Class in the Age of Trump*, Londres, Verso, 2018 [ed. cast.: *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*, trad. por Sergio Ojeda Rodríguez, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020].
- Hall, Stuart (a cargo de), *Policing the Crisis. Mugging, the State and Law and Order*, Londres, Routledge, 1978.
- _____. «Razza, articolazione e società strutturate a dominante», en Mellino, Miguel (ed.) *Cultura, razza e potere*, Verona, Ombre Corte, 2015.
- _____. *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*, Londres, Routledge, 1988 [ed. cast.: *El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda*, trad. por Carlos Pott, Madrid, Lengua de Trapo, 2018].
- _____. «Race-The Sliding Signifier», en K. Mercer (ed.), *The Fatful Triangle, Race, Ethnicity, Nation*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2017, pp. 31-79 [ed. cast.: *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*, trad. por Elena Fernández-Renau Chozas, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].
- _____. *Cultura, razza e potere*, (ed.), Mellino, Miguel, Verona, Ombre Corte, 2015.
- Hansen Thomas Blom, y Stepputat Finn (a cargo de), *Sovereign Bodies. Citizens, Migrants and States in the Postcolonial World*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2005.

- Harding, Sandra, «Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity?», en Alcoff, Linda y Potter, Elizabeth (eds.), *Feminist Epistemologies*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993.
- Hardt Michael, y Negri, Antonio, *Commonwealth*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2009 [ed. cast.: *Commonwealth*, trad. por Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2011].
- Hartsock, Nancy, «The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism», en Nicholson, Linda, *The Second Wave: a Reader in Feminist Theory*, Londres, Routledge, 1997, pp. 216-240.
- Harvey, David, *The New Imperialism*, Londres, Oxford University Press, 2005 [ed. cast.: *El nuevo imperialismo*, trad. por Juan Mari Madariaga, Madrid, Akal, 2004].
- _____, *A Brief History of Neoliberalism*, Londres, Oxford University Press, 2005 [ed. cast.: *Breve historia del neoliberalismo*, trad. por Ana Varela Mateos, Madrid, Akal, 2007].
- _____, *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*, Londres, Profile Books, 2010 [ed. cast.: *El enigma del capital y la crisis del capitalismo*, trad. por Juan Mari Madariaga, Madrid, Akal, 2012].
- Hill Collins, Patricia, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990.
- Kelley, Robin D. G., *Freedom Dreams*, Boston (MA), Beacon Press, 2002.
- King, Natasha, «Calais, Law in the Jungle», en *No Borders. The Politics of Migration Control and Resistance*, Londres, ZED Books, 2016.
- King, Richard H., y Stone, Dan (eds.), *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race and Genocide*, Londres y Nueva York, Berghan Books, 2007.
- Lacan, Jacques, «La logica del fantasma», en *Altri scritti*, Turín, Einaudi, 2013.
- Laclau, Ernesto, *La ragione populista*, Roma y Bari, Laterza, 2008 [ed. cast.: *La razón populista*, trad. por Soledad Laclau, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005].

- M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberaista*, Roma, Derive-Approdi, 2012 [ed. cast.: *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, trad. por Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2013].
- _____, *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberaista*, Roma, DeriveApprodi, 2013.
- Logiudice, Edgardo, *Agamben y el estado de excepcion. Una mirada Marxista*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2008.
- Lentin, Alana, «Thinking Blackly Beyond Biopolitics and Bare Life», disponible en www.alanalentin.net/2017/03/22/thinking-blackly-beyond-bio-politics-and-bare-life/.
- Marchetti, Chiara y Pinelli, Bárbara (eds.), *Confini d'Europa. Modelli di controllo e inclusioni formali*, Milán, Edizioni libreria Cortina di Milano, 2017.
- Maroufi, Mouna, «Precarious Integration: Labour Market Policies for Refugees or Refugee Policies for the German Labour Market?», *Refugee Revue. Special Focus Labour*, vol. III, otoño del 2017, pp. 15-33.
- Mbembe, Achille, «Necropolitics», *Public Culture* vol. 15 (1), 2003, pp. 11-40 [ed. cast.: *Necropolítica*, trad. por Elisabeth Falomir Archambault, Barcelona, Melusina, 2011].
- _____, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, París, 2015 [ed. cast.: *Crítica de la razón negra*, trad. por Enrique Schmukler, Barcelona, NED Ediciones y Futuro Anterior, 2016].
- Mellino, Miguel, *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Roma, Carocci, 2012.
- McNevin, «Anne, Ambivalence and citizenship: theorising the political claims of irregular migrants», *Millennium - Journal of International Studies*, vol. 41, núm. 2, pp. 182-200.
- Mezzadra, Sandro y Neilson, Brett, *Border as Method, or the Multiplication of Labour*, Durham (NC)-Londres, Duke University Press, 2013 [ed. cast.: *La frontera como método. O la multiplicación del trabajo*, trad. por Verónica Hendel, Madrid-Buenos Aires, Traficantes de Sueños y Tinta Limón, 2017].
- Mignolo, Walter, «Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto», *Theory, Culture & Society*, vol. 26, núm. 7-8, 2009, pp. 1-23.

- Miller, Jacques-Alain, *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires, Paidós, 2011.
- Mills, Catherine, *The Philosophy of Agamben*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2008.
- _____, *Biopolitics*, Londres, Routledge, 2018.
- _____, *The Racial Contract*, Ithaca (CA)-Nueva York, Cornell University Press, 1986.
- Modood, Tariq, «Islamophobia: A Form of Cultural Racism», en Ingham-Barrow, Isobel (ed.), *More Than Words: Approaching a Definition of Islamophobia*, Londres, MEND, 2018.
- Mouffe, Chantal, *Por un populismo de izquierda*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.
- Neoclous, Mark y Kastrinou, Maria, «The EU hotspot. Police war against the migrant», en *Radical Philosophy*, núm. 200, noviembre-diciembre de 2016, pp. 3-18.
- O'Connell Davidson, Julia, *Modern Slavery. The Margins of Freedom*, Londres, Palgrave, 2015.
- Ong, Aihwa, *Neoliberalism as Exception*, Londres, Routledge, 2005.
- Papadopoulos, Dimitris; Stephenson, Niahm y Tsianos, Vasilis, *Escape Routes: Control and Subversion in the Twenty-First Century*, Londres, Pluto Press, 2008.
- Pech, Thierry y Padis, Marc-Olivier, *Multinationales du Coeur. Le Politiques des Ong*, París, Seuil, 2004.
- Perrotta, Domenico, *Vite in cantiere. Migrazioni e lavori dei rumeni*, Bolonia, Il Mulino, 2011.
- Rahola, Federico, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Verona, Ombre Corte, 2003.
- _____, «La forma campo. Appunti per una genealogia dei luoghi d'internamento contemporanei», *DEP*, núm. 5-6, 2006, pp. 18-31.
- Rancière, Jacques, «La cause de l'autre», *Lignes*, núm. 30, 1997/1, p. 36-49.
- Reich, Wilhelm, *Individuo e Stato*, Milán, Sugarco, 1978.
- Revel, Judith, *Dictionnaire Foucault*, París, Ellipses, 2007.
- Robinson, Cedric J., *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill (NC)-Londres, University of North Carolina Press, 1983 [ed. cast.: *Marxismo negro. La*

- formación de la tradición radical negra*, trad. por Juan Mari Madariaga, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021].
- Roediger, David, *How Race Survived US History: From Settlement and Slavery to the Obama Phenomenon*, Londres, Verso, 2010.
- Russo Spena, Maurizia y Carbone, Vincenzo (eds.), *Il dovere di integrarsi. Cittadinanze oltre il logos multiculturalista*, Roma, Armando Editore, 2014.
- Sacchetto, Devi y Chignola, Sandro (a cargo de), *Le reti del valore. Migrazioni, produzione, e governo della crisi*, Roma, DeriveApprodi, 2017.
- Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Roma, Ed. Gamberetti, 1993 [ed. cast.: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Debolsillo Editorial, 2019].
- Saitta, Pietro, *Resistenze. Pratiche e margini del conflitto nel quotidiano*, Verona, Ombre Corte, 2016.
- Sager, Maja y Öberg, Klara, «Articulations of deportability. Changing migration policies in Sweden 2015/2016», *Refugee Revue, Special focus Labour*, vol. III, otoño de 2017, pp. 2-14.
- Sanyal, Kalyan, *Rethinking Capitalist Development: Primitive accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*, Londres, Routledge, 2010.
- Sartre, Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, París, Gallimard, 1946 [ed. cast.: *Reflexiones sobre la cuestión judía*, trad. por José Bianco, Buenos Aires, Sur, 1948].
- _____, *Situations I*, París, Gallimard, 1964 [ed. cast.: *Situaciones I. El hombre y las cosas*, trad. por Luis Echávarri, Buenos Aires, Editorial Losada, 1960].
- Sassen, Saskia, *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2014 [ed. cast.: *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, trad. por Stella Mastrangelo, Buenos Aires, Katz, 2015].
- Sayad, Abdelmalek, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, París, Seuil, 1999 [ed. cast.: *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los*

- padecimientos del inmigrado*, trad. por Enrique Santamaría Lorenzo, Barcelona, Anthropos Editorial, 2010].
- Sbraccia, Alvisè, *Migranti tra mobilità e carcere. Storie di vita e processi di criminalizzazione*, Milán, Franco-Angeli, 2010.
- Schinkel, Willem, «“Illegal aliens” and the state, or: bare bodies vs the zombie», *International Sociology*, vol. 24, núm 6, 2009, pp. 779-806.
- Sciurba, Alessandra, *La cura servile, la cura che serve*, Palermo, Pacini Editori, 2015.
- Scott, David, «Colonial Governmentality», *Social Text*, 1995, pp. 191-220.
- Scott, James C., *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1976.
- Shanin, Teodor, *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*, Londres y Nueva York, Routledge-Monthly Review Press, 1983.
- Sossi, Federica, *Le parole del delirio. Immagini in migrazione, riflessioni sui frantumi*, Verona, Ombre Corte, 2016.
- Spivak, Gayatri, «Decostruire la storiografia», en Guha Ranajit, y Spivak, Gayatri, *Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre Corte, 2006.
- Squire, Vicki, *The Exclusionary Politics of Asylum*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009.
- _____ «Acts of desertion: abandonment and renouncement at the Sonoran borderzone», *Antipode*, vol. 47, núm. 2, pp. 500-516.
- Stoler, Ann Laura, *Race and education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham (NC), Duke University Press, 1995.
- Svirski, Marcelo y Bignall, Simone (eds.), *Agamben and Colonialism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- Taguieff, Pierre André, *La force du préjugé*, Gallimard, París, 1990
- Taylor, Keeanga Yamahtta, *From #Blacklivesmatter to Black Liberation*, Nueva York, Haymarket Books, 2016 [ed. cast.: *Un destello de libertad. De #Blacklivesmatter a la liberación*

negra, trad. por Ezequiel Gatto, Madrid-Buenos Aires, Traficantes de Sueños y Tinta Limón, 2017].

Tazzioli, Martina, *Spaces of Governmentality. Autonomous Migration and Arab Uprisings*, Londres, Rowman & Littlefield, 2015.

_____ «Biopolitica attraverso la mobilità nel governo militare-umanitario delle migrazioni», en Marchetti, Chiara y Pinelli, Barbara (eds.), *Confini d'Europa. Modelli di controllo e inclusioni formali*, Milán, Edizioni libreria Cortina di Milano, 2017.

Thompson, E. P., *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*, Nueva York, New Press, 1991 [ed. cast.: *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*, trad. por Jordi Beltrán y Eva Rodríguez Halffter, Madrid, Capitán Swing, 2019].

Traverso, Enzo, *La violencia nazista: Una genealogía*, Bolonia, Il Mulino, 2010 [ed. cast.: *La violencia nazi. Una genealogía europea*, trad. por Beatriz Horraz y Martín Dupaus, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

_____ *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Milán, Feltrinelli, 2016 [ed. cast.: *Melancolía de izquierda: después de las utopías*, trad. por Horacio Pons, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019].

_____ *Le metamorfosi delle destre radicali nel XXI secolo*, Milán, Feltrinelli, 2019.

Varoufakis, Yanis, *Il Minotauro globale*, Trieste, Asterios, 2012. [ed. cast.: *El minotauro global. Estados Unidos, Europa y el futuro de la economía global*, trad. por Carlos Valdés y Celia Recarey, Madrid, Capitán Swing, 2012].

Vaughan-Williams, Nick, *Border politics: The Limits of Sovereign Power*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

Villari, Lucio, *L'economia della crisi. Il capitalismo dalla grande depressione alla crisi del '29*, Turín, Einaudi, 1968.

Wacquant, Loïc, *Punire i poveri*, Roma, DeriveApprodi, 2006 [ed. cast.: *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*, trad. por Margarita Polo, Barcelona, Editorial Gedisa, 2010].

- Walters, William, «Acts of Demonstration: Mapping the Territory of (non) Citizenship», en Isin, Engin F. y Neilson, Greg M. (eds.), *Acts of Citizenship*, Londres, Zed Books, 2008.
- «Deportation, Expulsion, and the International Police of Aliens», en De Genova, Nicholas y Peutz, Nathalie (eds.), *The Deportation Regime: Sovereignty, Space and the Freedom of movement*, Durham (NC)-Londres, Duke University Press, 2010.
- Weheliye, Alexander G., *Habeas Viscus. Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*, Durham (NC), Duke University Press, 2014.
- White, Jessica, «The work of men is not durable': History, Haiti and the Rights of Man», en Svirski, Marcelo y Bignall, Simone (eds.), *Agamben and Colonialism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- Whitley, Leila, «The Disappearance of Race: A critique of the Use of Agamben in Border and Migration Scholarship», *Borderlands*, vol. 16, núm. 1, 2017, pp.1-23.
- Wieviorka, Michel, *L'espace du racisme*, París, Seuil, 1991.
- Young, Rober J. C., *Postcolonialism: an Historical Introduction*, Londres, Willey Blackwell, 2001.

Imagen de cubierta:

Edición inglesa del Atlas *Swiata*. Este enorme Atlas (con un peso cercano a los 5,5 kg., contiene 48 metros cuadrado de mapas) tiene una alta calidad cartográfica y estética además de proporcionar una rica variedad de temáticas (más de 400).

Autor: Ejército polaco.

Año: 1967.

Publicado por: Pergamon Press.

