

INMIGRANTES, LOS “NUEVOS BÁRBAROS” EN LA GRAMÁTICA BIOPOLÍTICA DE LOS ESTADOS CONTEMPORÁNEOS.

María Emilia Tijoux & Gonzalo Díaz Letelier¹

Resumen

A partir de la consideración de la figura del “inmigrante” como el *nuevo bárbaro* de la gramática biopolítica de los Estados contemporáneos, intentamos aquí una deconstrucción genealógico-arqueológica de las configuraciones imaginales que articulan la violencia de la *intencionalidad racista* –perceptiva y apreciativa, práctica y declarativa. En esa dirección hemos apuntado específicamente a la exposición histórica de las *matrices colonial y estatal-nacional* del “imaginario humanista”, de corte civilizacional y racista –haciendo además la distinción entre los conceptos de *extranjería e inmigración* que tal imaginario conlleva. Luego pasamos a describir algunos aspectos del funcionamiento biopolítico de los *paradigmas inmunitario y administrativo-gestional* en relación con la figura del inmigrante en el campo económico-político contemporáneo. Finalmente, intentamos poner en relación el concepto de *imaginario* –imaginación históricamente organizada por los dispositivos– con el concepto de *habitus* –disposición permanente incorporada por socialización–, con el fin de articular en el análisis la dimensión macropolítica del Estado/Capital con la dimensión micropolítica de la violencia racista cotidiana.

Palabras clave: inmigrantes, biopolítica, Estado, capital, imaginación, violencia, racismo, xenofobia.

Abstract

From consideration of the figure of the “immigrant” as the *new barbarian* in the grammar of contemporary biopolitics States, we try here a genealogical and archaeological deconstruction of imaginal configurations that articulate the violence of *racist intentionality* –perceptive and appreciative, practical and declarative. In this direction we have pointed specifically to the historical account of the *colonial and State-national matrices* of the “humanist imaginary”, both civilizational and racist –also making the distinction between the concepts of *foreignness* and *immigration* such imaginary entails. Then we describe some aspects of the biopolitical operation of *immunitary and administrative-managerial paradigms* regarding the figure of the immigrant in the contemporary economical-political field. Finally, we try to relate the concept of *imaginary* –imagination historically organized by the dispositives– with the concept of *habitus* –permanent disposition incorporated by socialization–, in order to articulate in the analysis the macropolitical dimension of the State/Capital with the micropolitical dimension of everyday racist violence.

Keywords: immigrants, biopolitics, State, capital, imagination, violence, racism, xenophobia.

¹ María Emilia Tijoux, socióloga y filósofa, es académica del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Gonzalo Díaz Letelier, filósofo, es académico del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago. Este trabajo se origina como parte del Proyecto Fondecyt Regular n° 1130203: «Inmigrantes “negros” en Chile: prácticas cotidianas de racialización/sexualización».

I. El problema: la producción de una *nueva barbarie*.

Las migraciones actuales se producen en un contexto de desplazamiento de trabajadores desde diversas regiones del mundo y de una división internacional del trabajo vinculada a mercados que buscan mano de obra barata, en una situación como la presente en la que la política se halla subsumida en el elemento de una economía desterritorializada y donde las fuerzas de apropiación privada operan sin mayor contención, dando la medida de lo político. Los/as inmigrantes parten de sus países, movidos por la pobreza y/o las persecuciones, llegando a Chile principalmente de Perú, Bolivia, Colombia, República Dominicana, Ecuador y Haití. Se trata de mujeres y hombres que buscan subsistir y aportar a sus familias, pero que son objeto de racismo y xenofobia por parte de la sociedad chilena: ocurre que han devenido los *nuevos bárbaros*, vivientes que amenazan la topología identitaria y las rutinas del orden nacional.

En orden a describir la materialidad de este fenómeno e intentar arqueologizar sus lógicas inmanentes, un centro de gravedad aquí estaría dado por la visibilización de la puesta en obra de una lógica dual constituida por la conjunción de la *clasificación* (lógica identitaria) y la *jerarquía* (lógica de dominación), intentando mostrar que el estatuto del inmigrante contemporáneo como *nuevo bárbaro* resulta de la condición de un cierto *apartheid* –vestigio transfigurado de la lógica colonial y estatal-nacional–, pero un *apartheid* ya no estrictamente territorializado, sino más bien dado en ausencia de la separación metrópoli/colonia –en el contexto del nuevo escenario global en que opera un capital desterritorializado. O, dicho de otro modo, donde los Estados no son sino territorializaciones policiales de un capital soberano desterritorializado. Arraigando la lógica de este *apartheid* en la sedimentación histórico-material de un imaginario de corte colonial y estatal-nacional, esta lógica hoy se pone en obra en su operación efectiva como una verticalización de las relaciones en un mundo de la vida sobrecodificado por la gramática de su régimen de producción capitalista-global y la división mundial del trabajo que éste implica.

Se trata aquí, pues, de una aproximación a la condición actual del inmigrante en el escenario global. En Chile a la situación del inmigrante en general, pero particularmente a la de los percibidos inmigrantes “negros”, llegados en el contexto de este Estado que, a una con haber jubilado de lo social, deja ver la ferocidad de su acción política en la defensa del mercado y de la propiedad privada. En función de la visibilización de la estructura de este *esse est percipi* (cuando “ser es ser percibido”), enfocaremos la violencia explotadora articulada por la puesta en obra de una jerarquía de clase apoyada en la ficción de un imaginario racista y sexual: debido a los nuevos elementos que surgen de las prácticas de racialización y sexualización mediadas por la clase, vemos como el *trabajo* que realizan ciertos inmigrantes latinoamericanos en Chile es recurso para una sobreexplotación que tiene la forma de una nueva esclavitud vinculada al racismo y al sexismo contemporáneos.

La intención específica de este trabajo es reflexionar sobre las violencias racistas y sexistas que enfrentan los inmigrantes. Entregamos lo que sigue con cierta prudencia, pues nuestros hallazgos aun incompletos ponen en aprietos nuestros supuestos y preguntas. Trabajamos además en un terreno que obliga a cuidar una sensatez teórica y metodológica que permita tratar del modo menos violento posible los sufrimientos cotidianos que

observamos en los actos, gestos y silencios de estos hombres y mujeres que han llegado a Chile para trabajar y sobrevivir. El alcance del foco de nuestra consideración de la violencia va desde las prácticas cotidianas hasta el rol del Estado que positiviza la dominación, rindiendo tal positivización como la repetición de las situaciones habituales que muestran a los dominados hablando de su dominación como de algo normal, que expresa su devenir norma en un repetido “así son las cosas y si nos vinimos sabíamos que teníamos que aguantar”.

II. Paisajes imaginarios, violencias incorporadas.

Los cuerpos, carne atravesada por los discursos y sus campos de fuerza correspondientes. Cuerpos imaginantes, deseantes, actuantes y hablantes, ya siempre a la base de los oficios del entendimiento. Los cuerpos abriendo un mundo cuya textura tiene una sintaxis perceptual, una lógica sin palabras y un lenguaje silencioso. Como mostrara Maurice Merleau-Ponty hace ya tantos años, el cuerpo es el intérprete viviente del mundo y el mundo es una interpretación del cuerpo, sobre la base de constelaciones fácticas de habitualidad y preferencia que se dibujan en la tensión entre la *idiorcorporeidad* y el *mundo intersubjetivo* –estas constelaciones son las que configuran lo que desde Husserl hasta Merleau-Ponty se refería bajo el nombre de “síntesis pasivas”.² ¿Qué es un “horizonte de interpretación” que, como tal, orienta nuestros comportamientos prácticos y declarativos en relación con los demás y con las cosas? ¿Qué es este “campo” de fondo que determina el “algo” percibido en su forma y sentido, sino el efecto quiasmático de la subjetividad como *imaginación organizada* por el juego dominante de los discursos y las instituciones que constituyen una facticidad dada? Pues, en términos de percepción y apreciación, la figura sobre el fondo es el dato sensible más simple: no hay en la temporalidad horizontalizada por el hábito sensaciones atómicas y puras (“impresiones”), sino ya siempre “algo”, esto es, *algo sensible* organizado como tal como *unidad de sentido*. Dicho de otro modo, pero en función de los mismos análisis de la temporización de la experiencia y el comportamiento: la proyección de sentido se da sobre la base de un suelo de habitualidad sedimentada –la protención implica retención.

En medio de los dispositivos soberano-gubernamentales se producen los sujetos y las cosas,³ y en esa dirección, como lo decían los fenomenólogos, la “esencia” de las cosas –esto es, *el significado ritualizado de lo percibido*– es un efecto correlativo al efecto de *habitualidad perceptiva, apreciativa y práctica* que performa simultáneamente al mismo devenir-sujeto, en virtud de las relaciones de poder y significación en las que la vida se halla envuelta en cada caso. En virtud de tales relaciones de poder y significación, por ejemplo, el significado racializado con que se percibe, aprecia y trata práctica y declarativamente al otro es un fenómeno correlativo a la constitución del habitar mismo del

² Merleau-Ponty, «*Phénoménologie de la perception*», Éditions Gallimard, Paris, 1945, cfr. p. 363 y ver además la nota 2. Ver también Husserl, «*Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*», en *Husserliana Gesammelte Werke* 11, Martinus Nijhoff Verlag, La Haya, 1966.

³ Cfr. Foucault, «*Nietzsche, la genealogía y la historia*», en “Microfísica del poder”, traducción del francés al español por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Editorial La Piqueta, Madrid, ³1992; y Foucault, «*Crítica y Aufklärung*», en *Revista de Filosofía ULA*, n° 8 (1995), traducción del francés al español por Jorge Dávila, Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela), pp. 33-45.

sujeto racista. De tal modo que eso que los fenomenólogos llaman el “mundo de la vida”, en la horizontalidad de la familiaridad y la dominación cotidiana, es en cada caso el “horizonte de verdad” que damos por supuesto –es decir, que opera como sustrato de habitualidad– antes de cualquier tipo de teorización, aquel que orienta nuestros comportamientos prácticos y declarativos y que, no obstante, constantemente tiende a caer para nosotros en el olvido, permaneciendo tácito e incuestionado, por su carácter transparente de “naturalidad” y consecuente obviedad, vigencia y aceptabilidad.

Es por esto último que, quizás, sea preciso y urgente pasar del estudio de las víctimas de la violencia racista al estudio del “nosotros” victimario, al análisis del *íntimo vínculo entre imaginación y violencia que allí habita*. En el caso de la migración, este giro implica dejar de estudiar a los mentados “inmigrantes” como objetos de sanción normalizadora y, en tensión crítica con ello, enderezar más bien las investigaciones hacia la deconstrucción de las configuraciones imaginales que articulan, para decirlo en un léxico fenomenológico, la *intencionalidad racista* –perceptiva y apreciativa, práctica y declarativa– que orienta el violento trato que ofrece el chileno al “inmigrante” –y el acogedor y hasta reverencial trato que ofrece al “extranjero”, que es distinto sobre la base de una cierta distinción entre *inmigración y extranjería*. Estas gradientes e intensidades también son parte del fenómeno en cuestión.

Desde este punto de vista es que nos resulta interesante la labor arqueológica relativa al imaginario racista que se proyecta en la figura del inmigrante contemporáneo, apuntando específicamente a las matrices colonial y estatal-nacional de la *imaginación organizada* por el juego hoy dominante de discursos e instituciones.

III. La violencia del *imaginario colonial*.

Una de las matrices del imaginario racista que se proyecta en la figura del inmigrante contemporáneo es la del imaginario colonial. Entre los primeros pensadores anticoloniales del movimiento de la *négritude* –integrado por estudiantes parisinos negros procedentes de las colonias francesas–, el pensador senegalés Léopold Senghor puso en relación la cuestión de la violencia racista con el *imaginario humanista* occidental, en sus análisis del fenómeno de la negación de “humanidad” que el colonialismo europeo de los siglos XIX y XX había operado respecto de los pueblos negros de las colonias, negación que había tenido como rendimiento el desprecio, la explotación, la *denigración* y la brutalidad.⁴

El análisis de Senghor es desarrollado por uno de sus compañeros de movimiento, el pensador martiniqués Aimé Césaire, cuya tesis es que *la cultura occidental se autoafirma en base a un imaginario humanista cuyo reverso es el racismo*,⁵ dado que la *hūmānitās* se mide por mimesis o participación respecto de una determinada idea del hombre, norma antropológica esencialmente blanca. Si el anverso civilizacional del colonialismo es el humanismo, su reverso mortífero es el racismo. Si el “humanismo” es el *discurso colonial*

⁴ Senghor, «*Libertad I. Negritud y humanismo*», traducción del francés al español por Julián Marcos, Editorial Tecnos, Madrid, 1970.

⁵ Césaire, «*Discurso sobre el colonialismo*», traducción del francés al español por Mara Viveros, Ediciones Akal, Madrid, 2006.

de la civilización en expansiva, su reverso es el racismo como práctica de *violencia colonial* extrema. En esta perspectiva es interesante la conexión funcional que estos pensadores anticoloniales señalan entre las coordenadas del saber y el poder, es decir, entre la ideología colonial, por una parte, y el poder militar y las prácticas de explotación, por otra –he ahí el juego entre las coordenadas política y económica. Todo ello descansando sobre la base de una lógica profunda cuyos ejes son la jerarquía cultural (superioridad civilizacional) y racial (superioridad biológica). Pues de este modo se configura el ensamble entre una dimensión discursiva que establece la oposición entre civilización y salvajismo –esto es, la ciencia y el cristianismo de los civilizados frente y por sobre la ignorancia y el paganismo de los salvajes– y la dimensión del ejercicio material del poder que se juega en la puesta en obra del autoritarismo (soberanía política) y la imposición de un régimen de producción en el que se inscribe a los vivientes (gobierno económico). A partir de sus análisis críticos del discurso colonial, Césaire sostiene que el colonialismo no es, como lo afirma el discurso colonial, ni evangelización, ni empresa filantrópica, ni combate contra la ignorancia, la enfermedad y la tiranía. Tampoco se trata, claro está, de una extensión de la “fuerza pacificadora de la ley”. El colonialismo es una *empresa económico-política* sustentada por la *ideología supremacista* europea –civilización greco-cristiana. Por lo tanto, el problema es ante todo la violencia colonialista de la civilización occidental, como ideología y como práctica, pues *el colonialismo no es una relación de intercambio, sino una relación de sumisión y dominación* que tiene su paroxismo en la relación amo-esclavo. De manera que el colonialismo termina poniendo en juego lo contrario a lo que dice implicar la “civilización” (promoción de la dignidad humana), pues los colonizadores realizan en su nombre un catálogo de las máximas atrocidades (humillación cotidiana, explotación, violación, mutilación, tortura y asesinato).

Sobre la base de los trabajos de Senghor y Césaire se despliegan las investigaciones del psiquiatra y pensador martiniqués Frantz Fanon, quien examina el funcionamiento del paradigma humanista, de corte civilizacional y racista, en el dispositivo colonial europeo.⁶ Especialmente interesantes resultan sus planteamientos sobre la captura de los vivientes sobre la base del paradigma civilizacional que opera a la base de la tecnología colonial francesa. La pragmática de este paradigma en el sistema colonial francés es la de la “asimilación”, en contraste con la pragmática de “segregación” que caracteriza al sistema colonial inglés –cuya figura esencial es el *apartheid*. El colonialismo francés pone en obra unas políticas de “asimilación” en África y el Caribe, en el entendido de que las colonias son extensión de Francia y sus sujetos son “ciudadanos franceses”. Estas políticas de asimilación obedecen al paradigma civilizatorio, lo que se expresa de un modo destacado en la institución de un dispositivo educacional colonial que lleva por nombre *misión civilisatrice*: educar es “afrancesar”, es decir, civilizar a los africanos y caribeños, “hacerlos franceses”. Pues Francia representa al “mundo civilizado”, mientras que África y el Caribe no son más que “mundos bárbaros”. Los africanos y los caribeños son humanos, pero su cultura no vale ni una pizca: hay que “asimilarlos”, esto es, como decía Césaire, convertir a cada hombre de la colonia en “un francés con piel negra” –expresión a partir de la cual Fanon acuña el título de su libro, *peau noire, masques blancs*. La *piel negra*, piel de

⁶ Fanon, «*Piel negra, máscaras blancas*», traducción del francés al español por Ángel Abad, Editorial Abrazas, Buenos Aires, 1973.

bárbaro, de salvaje, de animal; la *máscara blanca*, máscara francesa, de *persona*, de *sūbiectum*... sujeción a una forma de vida.⁷

En el horizonte hermenéutico-crítico que se abre por la vía de los análisis elaborados por estos pensadores anticoloniales en el mismo seno de Europa, es posible hacer inteligibles los fenómenos de racismo en América Latina en general y particularmente en Chile, a partir de su matriz en el imaginario colonial. En efecto, si examinamos alguna declaración correspondiente a la “opinión pública” de los hombres “civilizados” del Chile de la segunda mitad del siglo XIX –esto es, hombres blancos, ricos, cultos y cristianos–, específicamente refiriéndose a los “indígenas”, ello queda expuesto a la luz con toda nitidez.⁸ A modo de ilustración, pues, vaya esta cita de un pasaje de un artículo de opinión pública aparecido en 1859 en el diario chileno *El Mercurio*:

Los hombres no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación de bárbaros tan bárbaros como los pampas o como los araucanos no es más que una horda de fieras, que es urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en el bien de la civilización.⁹

En esta breve cita hallamos los nombres-clave en los que se cifra el imaginario de la violencia racista de corte colonial. La lógica que articula este léxico es la lógica ontoteológica de la *jerarquía* y la *clasificación*: la lógica jerárquica que ficciona una “superioridad” civilizacional-racial, en función de una lógica clasificatoria que se juega en la producción de una “identidad” como autoafirmación fuerte contra el otro –en términos civilizacionales y raciales.

Aquí es donde cobra urgencia una consideración deconstructiva de la pregunta: ¿Quiénes somos “nos(otros)”? O formulada de otra manera, ¿cómo se gestó nuestro imaginario occidental de la dicotomía “nosotros/otros”? Una serie de coordenadas saltan a la vista, relativas al *eurocentrismo* y su onto-teo-antropología: el cristianismo como unidad religiosa –el viejo fantasma hegemónico de la “unidad de la cristiandad”–; el nacionalismo como unidad “étnica” racializada o *etnicidad ficticia*; el racismo como unidad y pureza del patrimonio biológico de la “blanquitud”; el clasismo como discriminación y dominación económico-política de clase; el sexismo como discriminación y dominación de género. Todas estas coordenadas, en su complejidad unitaria, operan como marcadores de discriminación y dominación en una gramática ya largamente vigente de las relaciones de poder en y desde Occidente.

La cultura “blanca” de raigambre europea se define contra “el otro” que ella misma identifica proyectando el imaginario de su “alteridad” o “diferencia” –negros, indígenas, árabes–, sobre la base de una configuración imaginal cuya materialidad se define por las

⁷ A propósito de la lógica del “blanqueamiento” analizada por Fanon, pero esta vez descrita en su funcionamiento en el contexto de la situación de las familias de inmigrantes peruanos en Chile, ver Tijoux, «Niños(as) marcados por la inmigración peruana: estigma, sufrimientos, resistencias», en Revista de Ciencias Sociales de la U. Autónoma del Estado de México, vol. 20, n° 61 (2013), pp. 83-104.

⁸ Díaz, «Platón y el Wallmapu. Soberanía y violencia en el conflicto chileno mapuche», en Revista Actual Marx Intervenciones, n° 14 (2013), pp. 211-234.

⁹ Diario *El Mercurio*, 24 de Mayo de 1859.

nociones de *civilización* (ciencia griega y cristianismo) y *racialidad* (blanquitud). Desde esta matriz se define una *otredad* hacia la que se determinan una serie de comportamientos prácticos y declarativos violentos: asimilar (civilizar o “blanquear”, aniquilar culturalmente), discriminar, despreciar y explotar –laboral y sexualmente–, abandonar (dejar morir), odiar y expulsar (deportar), aniquilar (matar). Es así como históricamente son dos las fuentes fundamentales de nuestra constitución como un “nosotros” en Chile: 1) el sustrato colonial de nuestra cultura (imaginario colonial: *civilización*); 2) la instauración del Estado-Nación de Chile (imaginario estatal-nacional: *raza-nación*). Estas fuentes definen dos dimensiones de la cuestión que son mutuamente efectuales (discurso y ejercicio material del poder): la construcción ideológica de los discursos sobre la “civilización” y el Estado nacional por una parte, y, de suyo, el ejercicio material del poder que, desde el sentido común articulado discursivamente, se expresa como violencia institucional (políticas públicas, por acción u omisión) y violencia cotidiana (mirada, lenguaje, trato).

Es así como los inmigrantes “negros” en el Chile republicano son destacadamente objeto de una racialización y sexualización ya contenida en el proceso deshumanizador que impuso el sistema de dominación colonial del Imperio Español. Si historizamos y politizamos las categorías usuales, podemos ver que el proyecto modernizador que usó a la “raza” como categoría de clasificación y de diferenciación social hoy permite dar cuenta de transformaciones históricas que conllevan nuevas formas de racismo. Los estudios contemporáneos de las fases y características sociodemográficas y económicas de la migración latinoamericana –y particularmente en Chile– permiten establecer que la “sexualidad” emerge como una *forma* que, junto a la “raza” y la “clase”, producen sentido y acción. La raza, unida a las otras categorías señaladas, performa discursivamente las marcas del disciplinamiento que inscribe a los vivientes en los estereotipos coloniales.¹⁰ Dicho de otro modo, el proceso de colonización y, más tarde, la conformación del Estado nacional chileno son momentos fundacionales de las categorías raciales y sexuales que fundamentan diversas prácticas del racismo contemporáneo, poniendo en juego formas de odio/deseo configuradas mediante dichas categorías.¹¹ La presencia de inmigrantes “negros” devela caracteres alojados en sus cuerpos que los chilenos dicen *conocer* y *diferenciar* según el “color”, la “figura”, los “olores” o el “carácter cultural” –que los hace “bulliciosos”, “violentos”, “ladrones” y “promiscuos”. Discriminación, exclusión y racismo son fenómenos vistos y escuchados en situaciones e interacciones cotidianas basadas en la negritud –la de antes, la de ahora– que ponen de manifiesto una alteridad fraguada en las representaciones de raigambre colonial de un *otro* que arma un imaginario que opera como el a priori fáctico de una “verdad trascendental”, es decir, de un esquematismo sumamente arraigado que da la medida de una serie de violencias naturalizadas. La relación entre raza, sexualidad y migraciones adquiere características particulares, pero al mismo tiempo configura una relación universal desde la cual se construyen paradigmas con pretensión de cientificidad que tienden a consolidar una mirada común sobre los inmigrantes, especialmente sobre los “negros”. El racismo surge como una producción relacional actualizada y promovida por el temor y la rabia –*heterofobia*– que realza, de manera

¹⁰ Butler, «*Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*», traducción del inglés al español por Alcira Bixio, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002.

¹¹ Dorlin, «*Performe ton genre, performe ta race! Repenser l’articulation entre sexisme et racisme à l’ère de la postcolonie*», en Sophia Réseau Belge des Études de Genre (2007), pp. 49-66.

generalizada y definitiva, diferencias reales o imaginadas sobre el *otro* a excluir, rechazar, expulsar o matar. Triunfa así un discurso científicista-político que genera un racismo biológico y, con él, la producción de una teoría racionalizada y legitimada que se incorpora al sujeto racista e inscribe con toda su violencia al otro en la gramática del inmigrante.

IV. La violencia del *imaginario estatal-nacional*.

En secuencia genealógica con lo anterior, una segunda matriz del imaginario racista que se proyecta en la figura del inmigrante contemporáneo es la del imaginario estatal-nacional. Es en este punto donde resulta interesante remitirnos al vínculo que ha señalado el filósofo chileno Rodrigo Karmy entre los conceptos biopolíticos de *gubernamentalidad* y *civilización*¹² –en conexión con la idea de Foucault de “emplazamiento” como normalización de los vivientes y aseguramiento de la espacialidad. Al hilo de una genealogía de la razón civilizatoria moderna, Karmy señala la coincidencia en la eclosión, durante el siglo XVIII, de lo que Foucault llama arte liberal de gobernar o “gubernamentalidad” (*gouvernementalité*), y del concepto ilustrado de “civilización” (*civilisation*), rastreable este último al menos a partir de las obras de Mirabeau y Condorcet. En el siglo XVIII europeo, el común denominador de ambos conceptos es su raíz inmediata en lo que entonces se llamaba *police*, es decir: el esfuerzo sistemático por hacer que los individuos “observen espontáneamente” las normas de la sociedad. Producción de subjetividad como interiorización de la obediencia. A partir de la medida dada por la lógica soberana de la partición amigo/enemigo, la *lógica gubernamental* inscribe a los hombres en la gramática económica de la ciudad moderna a través de una serie de tecnologías que constituyen la “sociedad disciplinaria”, mediante la docilización de los cuerpos y la ortopedia moral. La *lógica civilizacional*, por su parte, pone en juego la misma lógica soberana de la partición amigo/enemigo, pero traducida a la partición civilizado/bárbaro en virtud de la cual se autoafirma la “civilización occidental”, con todos sus rendimientos en términos de discriminación metropolitana (barbarización de los inmigrantes) y colonialismo geopolítico (barbarización de los pueblos no occidentales). En virtud del imaginario *humanista* que establece la cesura entre hombre y animal, lo que hace el imaginario jerárquico-clasificador del “bárbaro” es proyectar la negatividad de un “otro” inferior y educable, explotable, o en último término simplemente sacrificable.

En el horizonte abierto por esta constelación hermenéutica se comienza a hacer inteligible el modo en que se funden los imaginarios colonial y estatal-nacional que están a la base del racismo contemporáneo. En Chile tal fusión se expresa en los constantes esfuerzos identificatorios de los chilenos por un posicionamiento que los ubique en lugares superiores frente a inmigrantes considerados como “enemigos” que representan y traen el peligro de una *otredad* amenazante y contaminadora –los inmigrantes aparecen así como los *nuevos bárbaros*. Esto invita a examinar con mayor cuidado a la migración como un fenómeno vinculado a desplazamientos normales en el contexto actual de la “globalización” –es decir, en el contexto de esa nueva forma de violencia colonizadora del capital que ha reorganizado las prácticas y los significados durante los últimos 30 años, de

¹² Karmy, «La potencia de la Intifada. Prolegómenos para una genealogía de la razón civilizatoria», en Revista Archivos, n° 6-7 (2011-2012), Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile), pp. 147-188.

tal modo que su violencia recae sobre los cuerpos de los que quedan fuera de su norma antropológica,¹³ o bajo la “línea de humanidad” que da la medida de su producción de vida y de muerte. Se trata de un escenario global preñado de discursos racistas que anteponen diferencias culturales y pretendidamente biológicas para reproducir la sobre-representación de la otredad, reproduciendo y justificando a la vez su subordinación política y económica.¹⁴

En un contexto estatal-nacional el racismo es clave, pues la producción de nacionalismo y jerarquía de clases implican una producción identitaria que descansa sobre una cierta noción de la “raza”, con el componente de *etnicidad ficticia* que ésta contiene. El lazo entre racismo, nación y clase¹⁵ señala que son el nacionalismo y la lucha de clases los que producirían el racismo –el nacionalismo que define el límite de la comunidad y la lucha de clases que es expresión del reverso inmunitario de la comunidad y de la resistencia que se produce en virtud de ello. El racismo pasa por el imaginario nacionalista y clasista. Sin embargo también pasa por el imaginario de lo biológico, tal como se desprende, por ejemplo, de estas declaraciones de inmigrantes entrevistados: “los médicos no entienden las enfermedades de los haitianos, ‘parece que es porque ellos son así’, dicen; o bien ‘hay que entender a esa gente, es su cultura, es su clima, su educación’; o ‘ellas son así, calientes, no pueden vivir sin sexo, por eso tienen el cuerpo que tienen’, etc.”.

En esta última dirección es interesante considerar los trabajos de Michel Foucault sobre la matriz estatal-nacional del racismo, específicamente sobre el estatuto biopolítico del *racismo de Estado* que se configura desde fines del siglo XIX.¹⁶ La estrategia de Foucault consiste en rastrear cómo, desde fines del siglo XVI, emerge un tipo de discurso histórico-político sobre *el origen y el destino de la sociedad en la guerra*. Es el discurso de la *guerra de razas* que sitúa en el seno del “cuerpo social” un enemigo político, fisurando la noción de unidad nacional esencial al discurso soberanista. Según el discurso de la guerra de razas, la ley ha nacido de la guerra y no ha sido más que la institucionalización de la violencia del vencedor de la última guerra más o menos remota; por tanto, hay que reactivar la guerra y liberarse del estado de dominación que ejerce el opresor.¹⁷ Sin embargo, el

¹³ Valencia, «*Capitalismo gore*», Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2010, p. 17 y ss.

¹⁴ Cfr. Memmi, «*Le racisme*», Éditions Gallimard, Paris, 1994; Fassin, «*Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*», Éditions La Découverte, París, 2006. Fassin & Fassin, «*De la question social a la question raciale? Représenter la société française*», Éditions La Découverte, París, 2006.

¹⁵ Balibar & Wallerstein, «*Raza, nación y clase*», Editorial Iepala, Madrid, 1991.

¹⁶ Foucault, «*Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976*», traducción del francés al español por Horacio Pons, Editorial F.C.E., México, 2000.

¹⁷ Esta práctica discursiva tiene sus expresiones más nítidas en Inglaterra y Francia. En Inglaterra el discurso de la guerra de razas propugna la rebelión de grupos burgueses y populares *sajones* contra el poder establecido que tenía su origen en la invasión de los *normandos* –había que echar abajo a la monarquía y nobleza de origen normando: se trata en este discurso de la situación de los oprimidos contra los antiguos vencedores, todavía dominadores. En Francia el discurso de la guerra de razas propugna la rebelión de una decadente aristocracia *germánica* frente a la monarquía absoluta de un rey que salió de entre ellos pero que se alió *contra-natura* con *galos* y *romanos* –en este caso los aristócratas decadentes de origen *germánico* apelan a su antiguo derecho de conquista para reclamar la posesión de las tierras y la dominación de sus habitantes *galos* y *romanos*: los antiguos vencedores, decadentes, contra los nuevos dominadores. Cfr. Foucault, «*Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976*», p. 67 y ss.

discurso de la guerra de razas va a desarrollarse en dos direcciones diferentes: primero como “lucha de clases” a mediados del siglo XIX, más tarde como “lucha biológica” a comienzos del siglo XX. Se trata de un par de acomodos estratégicos del discurso, de los que el segundo es decisivo en lo que concierne a la cuestión del racismo: un discurso que nació como ataque para desestabilizar y descentrar al poder establecido –desde la parte de los oprimidos: *lucha de razas, lucha de clases*–, es más tarde asimilado e instrumentalizado desde el poder central de un Estado racista –la *lucha biológica*. La recodificación de este discurso y de sus prácticas asociadas se mueve desde la producción de un *enemigo político* –por parte del discurso de la guerra de razas y de la lucha de clases– hacia la producción de un *enemigo biológico* –por parte del discurso del racismo de Estado. Esto ocurre cuando en Europa los biólogos racistas-evolucionistas comienzan a apelar a la lógica de la guerra al interior de la sociedad: el Estado debe proteger la integridad social purificando la raza mediante técnicas médico-normalizadoras. Es decir, el Estado debe tener una función “higiénico-social”. Allí se consuma el desplazamiento que va desde el *enfrentamiento de pueblos* –en Inglaterra los normandos invadiendo a los sajones; en Francia los galos y romanos usurpando a los germanos– hacia el *desdoblamiento de una raza al interior del “cuerpo social”*: la *raza pura y verdadera* vinculada al poder y a la norma –porque el poder impone la norma– es amenazada con la degradación de su patrimonio biológico por los elementos heterogéneos (los vivientes impuros) y degenerados (los vivientes imperfectos respecto del ideal), a los que por lo tanto hay que segregar o eliminar. *Lo que pone en peligro a la sociedad es la impureza y la degeneración a ello asociada*. Si observamos con atención podemos ver que el común denominador entre los discursos de la guerra de razas y del racismo de Estado es que la sociedad ya no es un cuerpo unitario constituido por sujetos neutros, sino un cuerpo dividido por la lógica amigo/enemigo: si lo que hay es una guerra social, todo sujeto en su comportamiento práctico y declarativo tiene su lugar de enunciación y acción como parte de la relación bélica.

Traslapándose los discursos de corte político y biologizante –ensamble al que Foucault denomina *biopoder*– se restituye así el imaginario de la unidad nacional (*commūnitās*) sobre la base de un reverso inmunológico (*immūnitās*).¹⁸ Foucault analiza este fenómeno sobre la base de una genealogía de los dispositivos del poder en Occidente que se articulan en la dualidad funcional del *poder soberano* (poder de dar muerte, “*hacer morir* o dejar vivir”) y el *poder gubernamental* (poder sobre la vida, “*hacer vivir* o dejar morir”). Si el poder soberano se expresa en el dispositivo del derecho, el poder gubernamental se expresa en los dispositivos de producción de subjetividad –captura del cuerpo y la autoconciencia– en función de la norma biopolítica puesta en obra por el “arte liberal de gobernar”. De modo que, en perspectiva histórica, si desde antiguo el poder soberano se ejercía como suplicio (tortura y muerte) y el poder de gobierno como pastoral cristiana (dirección de conciencia), en el siglo XVIII el poder soberano se ejercerá como pena de muerte (muerte “humanizada”) y el poder gubernamental como poder disciplinario (la anatomopolítica con su castigo del cuerpo y la ortopedia moral como educación o rehabilitación del alma). Pero será en el siglo XIX cuando ambas lógicas del poder –la soberanía y el gobierno– se ensambelen en virtud del biopoder y su *poder normalizador* que se articula en función de la *disciplina* de los “individuos” (es decir, del cuerpo-individuo) y

¹⁸ Cfr. Esposito, «*Immunitas. Protección y negación de la vida*», traducción del italiano al español por Luciano Padilla, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

la *regulación biopolítica* de “poblaciones” (es decir, del cuerpo-especie). En suma, los dispositivos de normalización disciplinaria y biopolítica ponen en obra **la política como captura integral del viviente en función de la economía**.

Los trabajos de Foucault nos permiten hacer inteligible así la moderna función homicida del Estado. El poder estatal (soberano-gubernamental), en su vínculo con el biopoder, opera una *cesura racista*, una ruptura del continuo biológico que queda dividido entre *lo que debe vivir* (lo superior o normal de la especie) y *lo que debe morir* (lo inferior o degenerado de la especie). Este racismo de Estado opera como **condición de aceptabilidad de la muerte del otro** (matar o dejar morir), en la medida en que ese otro amenaza a la raza –y no al mero individuo. Foucault: “La raza, el racismo, son –en una sociedad de normalización– la condición de aceptabilidad de matar”. Y en otro pasaje: “Que quede bien claro que cuando hablo de ‘matar’ no pienso simplemente en el asesinato directo, sino en todo lo que puede ser también muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política, la expulsión”.¹⁹ De modo que el racismo de Estado se aplicaría en ocasiones de modo directo –como en el caso nazismo y su producción industrial de muerte–, y en la mayoría de los casos de modo indirecto –multiplicar la exposición al peligro de poblaciones completas, o la exclusión o rechazo político de algunos sectores dentro de las mismas sociedades. Foucault:

En primer lugar, [el racismo de Estado es] el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. (...) una manera de desfasar, dentro de la población, a unos grupos con respecto a otros.²⁰

El *poder soberano de dar muerte* y el *poder gubernamental sobre la vida* se ensamblan así en el racismo de Estado. En el racismo de Estado entran en juego no sólo el viejo derecho soberano (el de dar muerte), sino que también el poder normalizador (producir, promover y proteger una forma de vida). Por lo demás, el sentido biopolítico del racismo de Estado es la maximización de la producción (potenciación de la economía capitalista) y la minimización de los riesgos inmanentes a ésta (neutralización de las amenazas al patrón de acumulación del capital), en nombre de una *forma de vida ascendente* que constituye la *normalidad* producida, vigilada y promovida:

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.²¹

Una mujer inmigrante dice en una entrevista: “Nos dijeron que éramos sucias y que traíamos enfermedades. Yo puedo demostrar que no es así, pero no vale la pena. No nos creerán porque somos negras”. El racismo moderno cumple una primera función como mecanismo fundamental del poder que ejercen los Estados modernos cuando introducen una ruptura en el campo de la vida, entre *lo que debe vivir* y *lo que debe morir* –siendo la raza el indicador que permite producir esta ruptura, pues implica que hay unos individuos y *otros*

¹⁹ Foucault, «Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976», p. 217 y ss.

²⁰ *Ibíd.*, p. 218.

²¹ *Ibíd.*, p. 219.

individuos, unos grupos y *otros* grupos. Pero el racismo cumple una segunda función: lograr que regrese la antigua relación de guerra (“si quieres vivir es necesario que puedas matar”) de un modo nuevo. Ahora se trata de una relación *biológica* dada entre mi vida y la vida de otro. La muerte del otro no sólo es condición de mi vida, sino de la vida en general: el conjunto de la sociedad se verá reorganizado con esta ruptura estableciendo un orden que permite la vida. Hay que calcular económicamente cuando ejercer el derecho soberano de matar o dejar morir. Tal política de muerte no se ejerce ni todo el tiempo ni en cualquier momento, pues los otros son unos *otros necesarios*, útiles para la vida de la nación.

La biopolítica ya no se centrará en la mera disciplina de los cuerpos en tanto que individuos sujetos por ende a la vigilancia y al castigo para extraer de ellos tiempo y trabajo, sino que se destinará hacia la multiplicidad de los hombres considerados como *población* –es decir, como masa viviente– y a los “procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad”.²² Se sigue de ello que este nuevo poder que complementa al anterior poder disciplinario no tendrá como horizonte el maximizar las capacidades de los cuerpos individuales, sino más bien la regulación de todos los procesos del desarrollo del hombre/especie. Este nuevo campo de saber/poder sobre la población se ejercerá principalmente sobre las *constantes* que se puedan establecer respecto del comportamiento de ésta: “no se trata en modo alguno, de tomar al individuo en el nivel del detalle sino, al contrario, de actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad”.²³ Se trata de una lógica de disposición sobre la vida como organización racional de la población. La biopolítica ha funcionado así como “un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo”, porque puso en obra “un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” –es por ello que Foucault sostiene que el nacimiento de la biopolítica coincide con la eclosión del arte liberal de gobernar.²⁴

En suma, lo que Foucault devela en sus trabajos es que el racismo opera como una tecnología de poder soberano-gubernamental y no como una mera cuestión “cultural”. El Estado nacional moderno es esencialmente *civilizacional* (se define contra los bárbaros en sentido colonial) y *racista* (se define contra la heterogeneidad racial en sentido racista-estatal). Dicho de otro modo, frente al discurso político-mediático que advierte del “problema del racismo” como algo que se reduce a pandillas de neonazis golpeando a inmigrantes, habría que observar que *el racismo es uno de los fundamentos esenciales de los Estados nacionales modernos* en virtud del imaginario de la *etnicidad ficticia* de la comunidad entendida como *nación*.

V. Extranjería e inmigración.

El fenómeno del racismo es complejo, tiene sus gradientes e intensidades. La deconstrucción de las configuraciones imaginales que articulan la intencionalidad racista que determina el violento trato que ofrece el chileno al “inmigrante” no puede escindirse del acogedor y hasta reverencial trato que ofrece al “extranjero”, que es distinto sobre la base de

²² *Ibíd.*, p. 208.

²³ *Ibíd.*, p. 211.

²⁴ Foucault, «*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*», Éditions Gallimard / Éditions du Seuil, París, 2004.

una cierta distinción entre *inmigración y extranjería*. Esta distinción entre extranjeros (civilizados, extraños y apreciados) e inmigrantes (bárbaros, extraños y despreciados) pone de manifiesto una ruptura biológico-civilizacional al interior mismo del ámbito de los migrantes, ruptura que marca la oposición entre dos imaginarios que hacen parte de la misma lógica jerárquico-clasificatoria, pero en los umbrales extremos de su escala, hacia arriba y hacia abajo: el mejoramiento de la raza y la amenaza de los nuevos bárbaros. Si la lógica de la autoafirmación identitaria occidental necesita definirse en contraste con un *otro*, en América Latina lo hace en dos sentidos: se define por sobre el *otro despreciado* –la figura del inmigrante latinoamericano negro–, pero en relación mimética y ascendente con el *otro deseado* –la figura del extranjero europeo blanco.

En lo anterior se dibuja el carácter esencialmente racista que define la producción de la categoría de “inmigrante”, pues ésta se contrapone apreciativamente a la imagen del “extranjero residente”. Pues en América Latina siempre ha habido migrantes rechazados y otros aceptados. Los primeros han sido objeto de prácticas y de discursos excluyentes, como los de origen asiático, especialmente chinos venidos de Perú a trabajar en las minas del norte a comienzos del siglo XX, o los árabes arribados durante la misma época. La historia se repetirá con los coreanos y los peruanos en el siglo XX y con bolivianos, ecuatorianos, dominicanos, haitianos y colombianos a comienzos del siglo XXI. Pero hubo otros llegados a Chile en el siglo XIX que fueron aceptados y promovidos por el Estado para su establecimiento en su territorio: alemanes, británicos, holandeses y suizos, entre las comunidades más importantes que vinieron tras un llamado dado en el marco de una política estatal que buscó colonizar selectivamente los territorios del sur para “traer el progreso y mejorar la raza”. Un progreso “blanco” a la europea que se conformaba contra cuatro figuras: la del *amarillo*, la del *árabe*, pero ante todo contra la del *indio* y la del *negro*. El imaginario discursivo ligado a las políticas estatales de mejoramiento de la raza puede, en efecto, ser rastreada en las obras de intelectuales latinoamericanos de mediados del siglo XIX, tales como el chileno Vicente Pérez Rosales o los argentinos Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi.

En el caso de Vicente Pérez Rosales, en 1850 fue nombrado “agente de colonización de Valdivia y Llanquihue” por el presidente Manuel Montt, con la tarea de gestionar la venida y asentamiento de inmigrantes alemanes en la región sureña de Chile –que sería dispuesta para ello mediante la campaña militar de “pacificación de la Araucanía” que se iniciaría en 1961, durante el gobierno de José Joaquín Pérez. Para cumplir su misión, Pérez Rosales se ayudó publicando en Europa textos de propaganda para atraer colonizadores europeos. Uno de esos textos es el «*Ensayo sobre Chile*», escrito en francés y publicado en Hamburgo el año 1859. En él pinta el cuadro de un Chile excepcional por su interés económico y su cercanía moral a la civilización europea:

Los juicios formados sobre el estado político i el progreso del espíritu humano de los países del nuevo mundo: para la mayor parte de los europeos, las palabras *América del Sur* no tienen otro significado que *Perú* i *Méjico*. Las primitivas riquezas de estos dos estados dejaron impresiones demasiado profundas para que su recuerdo pueda ser fácilmente borrado; i como, por una fatalidad nunca bien sentida, estas desgraciadas repúblicas parecen desde largo tiempo disputarse el premio de la inestabilidad i de las conmociones políticas, nada tiene de sorprendente que siempre se encuentre la idea de América estrechamente ligada a la de revolución i desórden. / Existe empero, en el continente que Colón dio a la España una república modesta i tranquila, mas conocida en los escritorios de

comercio que en la alta i baja sociedad del antiguo mundo. Ese Estado, verdadera fracción europea transplantada a 4.000 leguas de distancia en otro hemisferio i al cual sus instituciones liberales, su amor al orden, sus crecientes progresos, sus grandes recursos territoriales, la actividad de su comercio i una paz permanente cuyo precio conoce, han colocado en una situación escepcional respecto a las demas naciones de un mismo oríjen, es Chile.²⁵

Por la misma época, pero en Argentina, tenemos a Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, con sus discursos apuntalando una política de promoción de la inmigración europea en relación con la educación –tecnología de crianza y agencia de la razón civilizatoria por antonomasia. En su escrito «*Educación popular*», de 1849, escribe Sarmiento:

¿Cuál puede ser el porvenir de México, Bolivia, Perú, que tienen aún vivas (...) como alimento no digerido a las razas salvajes, conservando éstas obstinadamente la tradición de los bosques, su odio a la civilización, su idioma primitivo, sus indolentes costumbres, su desdeñosa repugnancia por el aseo y las ventajas de la vida civilizada?²⁶

Y Alberdi, en su obra «*Bases y puntos de partida para la organización política de la República argentina*», de 1852:

Aviso importante a los hombres de Estado sudamericanos: las escuelas primarias, los liceos, las universidades, son, por sí solos, pobrísimos medios de adelanto sin las grandes empresas de producción. Haced pasar el roto, el gaucho, el cholo, unidad elemental de nuestras razas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción, en cien años no haréis de él un obrero inglés que trabaja, consume, vive digna y confortablemente. Se hace este argumento: educando nuestras masas, tendremos orden; teniendo orden vendrá la población de afuera. Os diré que invertís el verdadero método del progreso. No tendréis orden ni educación popular sino por influjo de masas introducidas con hábitos arraigados de ese orden y buena educación.²⁷

La categoría de “migración” alberga así en su plexo semántico las nociones de “civilización” (de corte colonial) y “raza” (de corte estatal-nacional), en virtud de cuya medida se establece la distinción entre *extranjeros* e *inmigrantes* –señalándose con esta última a individuos y grupos que serán objeto de racismo y xenofobia. Mientras que a los europeos se les considera el mejor aporte para el mejoramiento físico-racial, a lo que se agrega la cualidad fundamental del trabajo sacrificado que se debía enseñar al chileno. Las políticas estatales de mejoramiento de la raza, por consiguiente, operaron una selección cuidadosa de colonos en orden a “blanquear” y consolidar en el chileno la imagen de un sí mismo de “tipo europeo”.

VI. Biopolítica, racismo e inmigración.

Como hemos señalado antes a partir de las referencias al trabajo de Foucault, la *biopolítica* es el ensamble de soberanía y gubernamentalidad que opera la *cesura biológica racista*. En su tecnología la soberanía opera la distinción amigo/enemigo en la lógica del *paradigma*

²⁵ Pérez Rosales, «*Ensayo sobre Chile*», traducción del francés al español por Manuel Miquel, Imprenta del Ferrocarril, Santiago, 1859, pp. 13-14.

²⁶ Sarmiento, «*Educación popular*», en *Obras Completas*, vol. XI, Ediciones Luz del Día, Buenos Aires, 1950, pp. 36-37.

²⁷ Alberdi, «*Bases y puntos de partida para la organización política de la República argentina*», Editorial Losada, Buenos Aires, 2003, p. 101.

inmunitario –como lo muestra Esposito–, según la cual se constituye la *comunidad/inmunidad* en la modalidad de proteger a unos matando a otros. En función de ello, el gobierno procede a la gestión de poblaciones en la lógica del *paradigma administrativo-gestional* –como lo muestra Foucault–, según la cual se da forma a la *población* de acuerdo a la dicotomía normales/anormales, en la modalidad de promover a unos dejando morir a otros. Como indicamos más atrás, la biopolítica funcionó así como “un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo”, porque puso en obra “un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos”. La biopolítica fue de este modo la articulación estratégica entre el poder político territorializado de los Estados soberanos y el poder económico desterritorializado del capitalismo mundial –he ahí que “el nacimiento de la biopolítica”, según Foucault, coincide con la génesis de la “gubernamentalidad liberal”.

Además de las divisiones ya dadas al interior de la sociedad –por género, edad, clase y tantas otras líneas divisorias–, en el caso del inmigrante emergen unas particiones que dividen por la norma del color y el origen: blancos/negros, autóctonos/indígenas. Es la ruptura que divide al “cuerpo social” según la línea de fuerza que dibujan los saberes, donde los dispositivos ligados al discurso moderno de la raza hacen una clara *señal* hacia la muerte.²⁸ El racismo de Estado, en un contexto de alta migración trabajadora y porosidad de las fronteras, opera biopolíticamente dejando vivir y dejando morir. Por una parte, “deja vivir” a individuos y grupos en la condición de discriminados que sirven como mano de obra del trabajo precario –gestionando de paso el ilegalismo, al dejar proliferar la mano de obra barata del condenado a la figura de *inmigrante-ilegal*. Por otra parte, el racismo de Estado “deja morir” a los inmigrantes durante o tras la expropiación de sus fuerzas de trabajo en condiciones abiertamente desreguladas –con toda la precariedad, inseguridad y exposición a maltratos impunes que ello implica–, abandonándolos, desprotegiéndolos y finalmente desechando sus cuerpos ya inservibles.

A la base de todo esto aparece la muerte como el resorte fundamental de la política y de la economía. En la época de los sistemas coloniales el trabajo de muerte dio vida y fuerza a las naciones poderosas, pues, en virtud de la muerte de estos *otros* considerados inferiores *por su raza*, tales naciones surgieron como verdaderas “obras de muerte” (*work of death*).²⁹ Actualmente este trabajo de muerte se reconfigura en otras formas, no sólo de explotación económica y abandono social como antes señalábamos, sino a su vez de persecución político-jurídica y violencia sobregirada por parte de un poder jurídico que dicta leyes migratorias y opera policialmente detenciones por sospecha sobre la base de la elaboración de “perfiles étnicos” que señalan a los inmigrantes por su *otredad* de origen y por la pobreza que los ha obligado a emigrar. Para un Estado securitario que gobierna en función de la economía de un capital desterritorializado, la figura del inmigrante se devana entre la del viviente potencialmente peligroso y la de aquel potencialmente productivo –pero siempre puesto en juego como fuerza productiva regulada a la baja por un mercado desregulado por el Estado. El inmigrante es un viviente puesto en juego *a la intemperie de la excepcionalidad neoliberal*. A fin de cuentas, en lo que se refiere a su relación jurídica con

²⁸ Brossat, «*Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*», Éditions La Fabrique, París, 1998.

²⁹ Mbembe, «*Necropolítica / Sobre el gobierno privado indirecto*», traducción del francés al español por Elisabeth Falomir, Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2011, pp. 19 y ss.

el Estado, usualmente *al inmigrante el derecho no lo protege, pero sí lo persigue*. La figura del inmigrante es, dicho de otro modo, la invención de un “viviente sin derechos”, su proyección imaginaria y su positivización en la materialidad de nuestra economía política.

Los inmigrantes sufren la expulsión cotidiana dentro de nuestras fronteras –la figura de la “inclusión”, paradójicamente, no es sino el anverso de la *exclusión*–, además de la expulsión que los regresa a sus países después de los arrestos en nuestros límites fronterizos. Los inmigrantes experimentan la *falta* de papeles que los hace no-ciudadanos y los convierte en seres sin base administrativa: vida ilegal que permanece abandonada en un turbio umbral entre hecho y derecho. Los inmigrantes son los “nadie”, son los “sin papeles” que exponen sus vidas al transitar por las ciudades en condición de vida despreciable, abandonada, explotable y sacrificable.

La migración es un fenómeno universal de antigua data, hoy estructural y acelerado, que transforma a las sociedades contemporáneas y que conduce a los Estados a dictar leyes y a enfrentarla según el interés que se tenga respecto a ella en cada caso. En Chile, hasta hoy, el Estado no ha tenido una política migratoria bien definida, precisamente debido a la variabilidad de las necesidades del mercado en términos de demanda-y-precio de trabajo –si escasea la oferta de trabajo y se mantiene la demanda de trabajo, el trabajo sube su precio y entonces es preciso regularlo a la baja. En correspondencia con esto, la apertura y cerradura de fronteras tiene el carácter de un vaivén y por eso en este campo no habría una política de fronteras claramente establecida. Las relaciones entre fenómeno migratorio y campo económico-político, en este sentido, parecen ser muy flexibles.

Durante estos últimos años una mano de obra racializada y sexualizada ha venido llegando a Chile para efectuar tareas de limpieza, de carga, de servicio doméstico, de embellecimiento corporal y de entretenimiento. Estos trabajadores empobrecidos atraviesan las fronteras chilenas en un momento de movilidad internacional que, si bien ha estado siempre presente a lo largo de la historia, hoy revela nuevas dinámicas al surgir nuevos destinos que reemplazan el viejo patrón de desplazamiento de inmigrantes de los países subdesarrollados a los industrializados. Las razones de esto último son los costos menores de traslado y la cercanía y, por lo tanto, las mayores posibilidades de reencuentro familiar. Chile y Costa Rica son las nuevas metas que se suman a Argentina y Venezuela como principales destinos en América Latina. En Chile, los datos de la CASEN 2009 muestran que son cerca de 208.000 los inmigrantes –que representan el 1,3 % de la población.³⁰ A partir de los datos del CENSO 2012, serían 339.536 los inmigrantes que habían llegado provenientes de cinco países latinoamericanos: Perú (30,5%), Argentina (16,8%), Bolivia (7,4%), Colombia (8,1%) y Ecuador (4,5%).

Los latinoamericanos que llegan hoy a Chile son trabajadores que traen con ellos la precariedad derivada de los efectos de la globalización y que vienen atraídos por la supuesta “estabilidad política” chilena y su “crecimiento económico”. Proviene de poblaciones empobrecidas y dejadas de lado por los Estados de sus mismos países, lo que los hace *emigrantes*, ese otro lado de la inmigración que suele olvidarse. Chile los atrae, la sociedad

³⁰ Contreras & Ruiz-Tagle, «Migración y mercado laboral en Chile», Departamento de Economía y Centro de Microdatos de la Universidad de Chile, Santiago, 2012.

chilena los emplea y los explota, pero a la vez resiste a sus presencias y reacciona con una violencia racista cotidiana que cubre todo el arco que va desde la violencia más brutal hasta la violencia simbólica. Los medios se encargan de divulgar su peligro y como mancha de aceite se difunde el estereotipo de los inmigrantes como personas a temer. Dice una entrevistada chilena: “Nunca se sabe con ellos, nunca se sabe, es mejor cuidarse”. Y ante la pregunta ¿de qué hay que cuidarse?, ella responde: “no sé, de todo...”.

VII. Imaginario y *habitus*: la violencia racista cotidiana.

Decíamos al comienzo que nos interesaba la deconstrucción arqueológico-genealógica de las configuraciones imaginales que articulan la *intencionalidad racista* –perceptiva y apreciativa, práctica y declarativa. A partir de este enfoque hemos considerado la actitud de la subjetividad racista siempre sobre el fondo de la **articulación entre imaginario y *habitus***.

Lo que aquí llamamos un *imaginario* no es sino la *imaginación históricamente organizada* por los dispositivos –es decir, por las articulaciones entre los discursos e instituciones en que la vida se halla envuelta y familiarizada, a partir de su facticidad histórica. El imaginario racista que se proyecta en la figura del inmigrante contemporáneo en América Latina se constituye, en virtud de su historicidad, a partir de dos matrices: la matriz colonial y la matriz estatal-nacional. La matriz del *imaginario colonial* se define en función de un racismo *humanista* de corte *civilizacional* que establece la cesura entre “civilizados” (cultivados en la ciencia griega y el cristianismo) y “bárbaros” (ignorantes y paganos: salvajes, animales –no humanos). La matriz del *imaginario estatal-nacional* se define también en función de un *humanismo* racista *civilizacional*, al cual se le añade una dimensión de discursividad *biologizante* que establece la cesura entre la “buena raza” (blancos europeos civilizados) y la “mala raza” (animalidad morena incivilizada) en el horizonte de una experiencia del tiempo como progreso bio-evolutivo hacia un ideal de humanidad que se afirma en su deseo como medida del porvenir de una “vida ascendente”, frente a la “vida primitiva” que queda naturalmente rezagada y rebajada. En consecuencia, la matriz estatal-nacional se explica así sobre la base de la matriz colonial y su arcaica *lógica onto-teo-antropo-lógica*. Y ambas matrices se conjugan en la determinación de la percepción y la apreciación que el sujeto racista afirma del mentado “inmigrante” como tal –y de la violencia simbólica contenida en la correlativa distinción entre inmigración y extranjería. Tal determinación de la percepción y la apreciación aparece estructurada por una lógica de estructura crucial que es característica de la *ontoteología* occidental que da la medida de *lo humano*: el eje de la *lógica eidético-clasificatoria* –que define la categorialidad de la percepción– y el eje de la *lógica teológico-jerarquizante* –que determina la escala de la apreciación. De hecho, la distinción entre extranjero e inmigrante no implica sólo una distinción en la lógica de la clasificación (gramática de la percepción), sino también una distinción en la lógica de la jerarquización (gramática de la apreciación). El inmigrante latinoamericano negro no sólo aparece distinto del extranjero residente europeo, sino además aparece en un nivel distinto de valoración objetivada.

Decimos que *el humanismo es racismo* en la medida en que al definir lo humano en su anverso, define en su reverso a lo no-humano. Y el humanismo en América Latina tiene sus hitos en los imaginarios colonial y estatal-nacional. Es el esquematismo de tales

imaginarios lo que se constituye en nosotros como *habitus*, es decir, como aquella disposición permanente incorporada por socialización –en medio de relaciones concretas de poder y significación–, disposición sedimentada en la materialidad de la memoria y la constancia de las prácticas.³¹

Es preciso poner en relación el concepto de *imaginario* con el concepto de *habitus*, con el fin de articular en el análisis la dimensión histórica y macropolítica del Estado/Capital y su raigambre colonial con la dimensión micropolítica de la violencia racista cotidiana. La puesta en relación de estos conceptos nos permite entender que el *estereotipo* del inmigrante opera como una imagen que designa atributos que categorizan y determinan formas de representación colectiva simplificadoras, aplicables a individuos y a grupos determinados y que son las que orientan el trato práctico y declarativo respecto de tales individuos y grupos. La política de la representación que sostiene a la figura del “inmigrante” adquiere vida psíquica en cada sujeto racista que de algún modo hace recaer su violencia sobre el otro por su *otredad representacionalmente sobregirada de inmigrante*. Es esta política de la representación lo que hay que deconstruir a nivel macropolítico y micropolítico, para no permanecer en la mera apelación humanista al discurso vacío del respeto por la vida.

* * *

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERDI, Juan Bautista. «*Bases y puntos de partida para la organización política de la República argentina*», Editorial Losada, Buenos Aires, ¹2003,
- BALIBAR, Etienne & WALLERSTEIN, Immanuel. «*Raza, nación y clase*», no indica traductor, Editorial Iepala, Madrid, ¹1991.
- BOURDIEU, Pierre. «*Le sens pratique*», Éditions de Minuit, París, ¹1980.
- BROSSAT, Alain. «*Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*», Éditions La Fabrique, París, ¹1998.
- BUTLER, Judith. «*Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*», traducción del inglés al español por Alcira Bixio, Editorial Paidós, Buenos Aires, ¹2002.
- CÉSAIRE, Aimé. «*Discurso sobre el colonialismo*», traducción del francés al español por Mara Viveros, Ediciones Akal, Madrid, ¹2006.
- CONTRERAS, Dante & RUIZ-TAGLE, Jaime. «*Migración y mercado laboral en Chile*», Departamento de Economía y Centro de Microdatos de la Universidad de Chile, Santiago, 2012.
- DÍAZ, Gonzalo. «*Platón y el Wallmapu. Soberanía y violencia en el conflicto chileno mapuche*», en Revista Actual Marx Intervenciones, n° 14 (2013), pp. 211-234.
- DORLIN, Elsa. «*Performe ton genre, performe ta race! Repenser l'articulation entre sexisme et racisme à l'ère de la postcolonie*», en Sophia Réseau Belge des Études de Genre (2007), pp. 49-66.

³¹ Bourdieu, «*Le sens pratique*», Éditions de Minuit, París, 1980, p. 91.

ESPOSITO, Roberto. «*Immunitas. Protección y negación de la vida*», traducción del italiano al español por Luciano Padilla, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, ¹2005.

FANON, Frantz. «*Piel negra, máscaras blancas*», traducción del francés al español por Ángel Abad, Editorial Abraxas, Buenos Aires, ¹1973.

FASSIN, Didier. «*Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*», Éditions La Découverte, París, ¹2006.

FASSIN, Didier & FASSIN, Eric. «*De la question social a la question raciale? Représenter la société française*», Éditions La Découverte, París, ¹2006.

FOUCAULT, Michel. «*Nietzsche, la genealogía y la historia*», en “Microfísica del poder”, traducción del francés al español por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Editorial La Piqueta, Madrid, ³1992.

FOUCAULT, Michel. «*Crítica y Aufklärung*», en Revista de Filosofía ULA, n° 8 (1995), traducción del francés al español por Jorge Dávila, Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela), pp. 33-45.

FOUCAULT, Michel. «*Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976*», traducción del francés al español por Horacio Pons, Editorial F.C.E., México, ¹2000.

FOUCAULT, Michel. «*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*», Éditions Gallimard / Éditions du Seuil, París, ¹2004.

HUSSERL, Edmund. «*Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*», en Husserliana Gesammelte Werke 11, Martinus Nijhoff Verlag, La Haya, ¹1966.

KARMY, Rodrigo. «*La potencia de la Intifada. Prolegómenos para una genealogía de la razón civilizatoria*», en Revista Archivos, n° 6-7 (2011-2012), Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile), pp. 147-188.

MBEMBE, Achille. «*Necropolítica / Sobre el gobierno privado indirecto*», traducción del francés al español por Elisabeth Falomir, Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, ¹2011.

MEMMI, Albert. «*Le racisme*», Éditions Gallimard, París, ²1994.

MERLEAU-PONTY, Maurice. «*Phénoménologie de la perception*», Éditions Gallimard, París, ¹1945.

PÉREZ ROSALES, Vicente. «*Ensayo sobre Chile*», traducción del francés al español por Manuel Miquel, Imprenta del Ferrocarril, Santiago, ¹1859.

SARMIENTO, Domingo Faustino. «*Educación popular*», en Obras Completas, vol. XI, Ediciones Luz del Día, Buenos Aires, ¹1950.

SENGHOR, Léopold. «*Libertad 1. Negritud y humanismo*», traducción del francés al español por Julián Marcos, Editorial Tecnos, Madrid, ¹1970.

TIJOUX, María Emilia. «*Niños(as) marcados por la inmigración peruana: estigma, sufrimientos, resistencias*», en Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México, vol. 20, n° 61 (2013), pp. 83-104.

VALENCIA, Sayak. «*Capitalismo gore*», Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, ¹2010.