

Michel Foucault

**GENEALOGÍA
DEL RACISMO**

CARONTE
ENSAYOS

© Editorial Altamira
Calle 49 N° 540
La Plata, Argentina
☎ (54-21) 21 85 00

Título Original:
Il faut défendre la société

Traducción:
Alfredo Tzveibel

Prólogo:
Tomás Abraham

Diseño de tapa:
Virginia Membrini

Diagramación:
Cutral

ISBN: 987-9017-01-3

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina

Prólogo

Este libro es la transcripción del curso de Foucault en el Collège de France entre fines del año 1975 y mediados de 1976. Es el momento en que se editan *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. Foucault prosigue un plan varias veces anunciado y se detiene en un problema particular: el tema de las poblaciones y el nacimiento de la biopolítica.

En estas clases inaugura un nuevo recorrido. Primero plantea un problema teórico, el de la extensión y operatividad de la genealogía, palabra que designa su perspectiva de trabajo. Luego hace jugar esta perspectiva en un aspecto clave de la biopolítica, la que concierne al racismo.

La genealogía se inscribe en la tradición nietzscheana que articula las luchas con la memoria, describe las fuerzas históricas que en su enfrentamiento hicieron posible las culturas y las formas de vida.

Foucault, como continuador de esta tradición, busca un antecedente que lo llevará mucho más allá de Nietzsche. Lo llamará *contrahistoria*, es el primer discurso histórico-político de Occidente. Adquiere su plena elaboración en el siglo xvii por parte de una aristocracia ya decadente. Los representantes de esta clase producen un relato histórico cuyos efectos se marcarán dos y tres siglos más tarde.

Esta contrahistoria es la que introduce el modelo de la guerra para pensar la historia. Elabora la primera historia no romana o antirromana, la vieja historia imperial que unía a la Antigüedad y al Medioevo en la repetición de una crónica de fundaciones y héroes legendarios. La contrahistoria transgrede la continuidad de la gloria y enuncia una nueva forma de continuidad histórica: el derecho a la rebelión.

Esta es la dirección del discurso de la guerra de las razas con su sentido binario y su álgebra de enfrentamientos. Para la contrahistoria, el acontecimiento inaugural de las sociedades, el punto cero de la historia, es la invasión. Esta singularidad histórica describe los choques y batallas entre etnias, conquistadores normandos contra sajones, galo-romanos contra germanos.

Por eso es una contrahistoria, embiste contra las historias sustentadas

en la concepción filosófico-jurídica del contrato. La concepción histórico-política de este nuevo relato subvierte los términos de las relaciones entre la fuerza y la verdad. Como dice Foucault, de Solón a Kant, la verdad emerge del apaciguamiento de las violencias. Pero para la contrahistoria de la aristocracia nobiliaria el problema no es la soberanía, la obediencia y los límites a fijar sobre el derecho a ejercer el poder. Se trata de la usurpación del poder. No nace de un discurso universal, es decir imperial, para fijar el territorio de la soberanía. La nueva historia no se coloca ni en el centro ni en el afuera de los conflictos. Por el contrario, su verdad se apoya en el hecho de ser parte del conflicto. El relato histórico es parte de la historia, no es su crónica o su descripción, es un intensificador y operador del poder. Esta es la función de la memoria histórica, la de sostener un discurso de esplendor del poder con sus rituales y funerales, elegías y epitafios, consagraciones, ceremonias, crónicas legendarias. Es una muestra de las formas en que relaciona los ámbitos del derecho, el poder y la verdad. La contrahistoria, la genealogía en general, expone el modo en que las relaciones de poder activan las reglas del derecho mediante la producción de discursos de verdad. Esto es lo que los sociólogos llaman "legitimidad" y Foucault dispositivos de saber-poder y políticas de la verdad.

Puede resultar curioso el interés de Foucault en un discurso que interpreta la historia como una guerra entre razas. Pero es necesario leer con cuidado, o simplemente leer. Se trata de etnias, pueblos que se definen por una lengua, por usos y costumbres comunes. Foucault mostrará cómo la noción de "raza" cambia de sentido en el siglo XIX, el modo en que la guerra de las razas, relatada por los historiadores de la contrahistoria, adquiere un sentido biológico, connotado por el evolucionismo y las teorías de la degeneración de los fisiólogos.

Para Foucault, las prácticas discursivas constituyen fuerzas cuya dirección es modificable, los saberes ocupan un campo estratégico y son elementos de tácticas variables. Son discursos-fuerza. Por eso la narración erudita de la nobleza reaccionaria puede ser un instrumento táctico utilizable por estrategias diferentes. Las tácticas discursivas son transferibles y variables.

El poder de los Estados modernos y el discurso biologizante se apoyarán sobre aquella contrahistoria para desarrollar las bases teóricas del racismo. Esta reorientación táctica no debe hacernos olvidar el papel político del discurso de la contrahistoria frente a la ciencia política, filosófica y jurídica del contractualismo. En lugar de convenciones y contratos, con-

senso y acuerdos de soberanía, se recordarán las conquistas, las invasiones, expropiaciones, las servidumbres, los exilios. Para pensar las relaciones políticas habrá que abandonar los modelos económicos en los que el poder se entrega, distribuye y comparte, por el modelo de la guerra. Este fue el producto intelectual de una nobleza retrógrada que elaboró la matriz del futuro discurso proletario.

Produjo, además, nuevas líneas en el campo del saber. La filología del siglo pasado, los temas de la nacionalidad y la lengua desde el origen disputado de las palabras. La economía política que, de la idea de riqueza a la del trabajo, produce los conceptos de valor-trabajo y clase social. La biología y su teoría de la selección biológica y la formación de las razas.

La contrahistoria aportó un principio de inteligibilidad por el que buscaba el conflicto inicial y la lucha fundamental, individualizaba las traiciones y encontraba las verdaderas relaciones de fuerza. Es una composición en tres partes: reanuda los hilos estratégicos, traza las líneas de separación moral y restablece los puntos constituyentes de la política y de la historia.

Del problema de las leyes se pasa al campo de fuerzas, del establecimiento de los documentos a los equilibrios entre las partes en conflicto. Pero también se sustituyen los vocabularios. El lenguaje jurídico para pensar las relaciones políticas deja lugar a otro médico. La idea de constitución indica relaciones de fuerza, sistemas de equilibrio, juego de proporciones, revolución de fuerzas y no restablecimiento de viejas leyes. La idea de constitución proviene del lenguaje médico y adquiere acepciones inesperadas en el campo político. Es la tesis de un maestro de Foucault, Georges Canguilhem. Ponderaba los conceptos de acuerdo con su recorrido entre saberes, su dirección transversal. Foucault repite esta operación con la noción de guerra entre razas.

Hay mentes singulares que perciben a la historia del pensamiento como un recorrido virósico, identifican a la historia de los discursos como una crónica de transmisiones bacilares. Por eso sostienen que el nazismo estaba contenido en Nietzsche, que Marx hizo posible a Stalin, o que la bomba atómica estaba en germen en las ideas de Einstein. No hacen más que continuar los procedimientos inquisitoriales.

Foucault analiza la reversibilidad táctica de los discursos y muestra que las tramas epistémicas pueden ser independientes de las tesis sustentadas y de las posiciones políticas.

El discurso de la guerra entre razas cambia su orientación con el as-

censo de la burguesía. La aristocracia decadente pensaba a la guerra como enfrentamiento entre campos antagónicos, choque entre pueblos, la guerra como conflicto entre fuerzas exteriores. La burguesía del siglo pasado pensará la guerra en términos civiles y problemas interiores a la sociedad. Se habla de los enemigos internos. El enemigo no es el extranjero ni el invasor sino el peligroso, aquel que posee la virtualidad de afectar el orden social. La noción de peligrosidad señala el pasaje de lo virtual a lo efectivo en el sistema de las amenazas. El colonizado o nativo, el loco, el criminal, el degenerado, el perverso, el judío, aparecen como los nuevos enemigos de la sociedad. La guerra se concibe en términos de supervivencia de los más fuertes, más sanos, más cuerdos, más arios. Es la guerra pensada en términos histórico-biológicos.

“Defender la sociedad” es el nombre que da Foucault a este curso que gira sobre la guerra de las razas y su conversión en el racismo de Estado. Los mecanismos de defensa de la sociedad se implementan desde los dispositivos disciplinarios y las estrategias biopolíticas. Sus enemigos son variados. El masturbador es una inquietud disciplinaria y el degenerado lo es de las teorías fisiológicas y biológicas.

La disciplina para Foucault es un dispositivo cuyo objeto es el cuerpo y su lugar de construcción la institución. Es la anátomo-política de los cuerpos organizada en cuarteles, fábricas, hospitales, asilos, escuelas y prisiones.

Los procesos biológicos se convierten en un asunto de Estado. Se analizan los estados globales de la población, sus ritmos, cadencias. La biopolítica es la presencia de los aparatos de Estado en la vida de las poblaciones.

Foucault recuerda que la figura de la muerte sufre desde el siglo pasado una descalificación simbólica progresiva. Se diluyen y desaparecen sus antiguos ceremoniales, sus manifestaciones de esplendor, su espectacularidad macabra. Lo que interesa a la burguesía triunfante es la vida de la especie, su multiplicación, los avatares de la masa viviente, la seguridad de los conjuntos y la fortaleza de sus descendientes. Pero no por eso desaparece la función de la muerte en las sociedades modernas. Su nueva figura se reelaborará sobre las bases de una sociedad centrada sobre los mecanismos del biopoder. Y —agrega Foucault— el racismo es la condición de aceptabilidad de la matanza en una sociedad en que la norma, la regularidad, la homogeneidad, son las principales funciones sociales.

El racismo es la metafísica de la muerte del siglo xx. Foucault no habla

del “Otro”, ni de la alteridad, el diferente, ni emplea ninguna de las figuras de las morales de la tolerancia o de la hermenéutica de la comprensión. Sabe que éstas son otras figuras del poder. Su proyecto es genealógico, reconstruye la memoria de las luchas, postergada por la sonrisa de los triunfadores.

Tomás Abraham

DEL PODER DE SOBERANÍA AL PODER SOBRE LA VIDA

Debo ahora tratar de dar una conclusión a lo que dije este año en torno del problema de la guerra como patrón de inteligibilidad de los procesos históricos. Empecé sosteniendo que la guerra fue concebida, desde los orígenes (de la era moderna) hasta todo el siglo XVIII, como guerra de razas y de esta misma procuré (en el curso de mis lecciones) reconstruir la historia. La vez pasada me esforcé en mostrarles cómo, en el principio de la universalidad nacional, la noción misma de guerra fue eliminada del análisis histórico. Ahora quisiera mostrarles, en cambio, que el tema de las razas no estaba destinado a desaparecer, sino a ser retomado en algo totalmente diferente (de la guerra de razas): el racismo de Estado, del cual me interesa exponer, si no la génesis, por lo menos las condiciones que permitieron su existencia.

Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX es aquel mediante el cual el poder —por así decirlo— se hizo cargo de la vida. Es una toma de poder sobre el hombre en tanto ser viviente es una suerte de estatalización de lo biológico, o por lo menos una tendencia que conduce a lo que se podría llamar la estatalización de lo biológico. Creo que, para entender lo sucedido, podemos referirnos nuevamente a la teoría clásica de la soberanía, que nos sirvió como trasfondo y como marco de referencia para todos los análisis que hicimos sobre la guerra y sobre las razas. En la teoría clásica, el derecho de vida y muerte era uno de los atributos fundamentales de la soberanía. Pero este derecho es, a nivel teórico, muy extraño. ¿Qué significa tener derecho de vida y muerte? Decir que el soberano tiene este derecho equivale en cierto sentido a decir que puede hacer morir o dejar vivir. En todo caso significa que la vida y la muerte no forman parte de esos fenómenos naturales, inmediatos, de algún modo originarios o radicales, que parecen ser extraños al campo del poder político. Pero, procediendo ulteriormente y llegando, si se quiere, a la paradoja, significa que, en las confrontaciones del poder, el sujeto no es sujeto de

derecho ni vivo ni muerto. Desde el punto de vista de la vida y de la muerte, el sujeto es simplemente neutro y sólo gracias al soberano tiene derecho de estar vivo o estar muerto. Sea como fuere, la vida y la muerte de los sujetos se vuelven derechos sólo por efecto de la voluntad soberana. Y ésta es la paradoja teórica. Pero es una paradoja incompleta. Hay que agregarle lo que falta: la noción, digamos, de desequilibrio práctico.

Repitamos la pregunta: ¿qué significa en los hechos derecho de vida y muerte? Obviamente no que el soberano pueda hacer vivir de la misma manera que puede hacer morir. El derecho de vida y muerte sólo se ejerce en forma desequilibrada, siempre del lado de la muerte. El efecto del poder soberano sobre la vida sólo se ejerce desde el momento en que el soberano puede matar. Es decir que el derecho de matar contiene efectivamente en sí la esencia misma del derecho de vida y muerte: el soberano ejerce su derecho sobre la vida desde el momento en que puede matar. Se trata esencialmente de un derecho de espada. En él no hay, por tanto, simetría real. *No es un derecho de hacer morir o hacer vivir. Tampoco es un derecho de dejar vivir o dejar morir.* Se trata más bien del derecho de hacer morir o dejar vivir. Y esto introduce una fuerte asimetría.

Creo que una de las transformaciones de más peso en el derecho político del siglo xix consistió, no en sustituir el viejo derecho de la soberanía —hacer morir o dejar vivir— con otro derecho. El nuevo derecho no cancelará al primero, pero lo penetrará, lo atravesará, lo modificará. Tal derecho, o más bien tal poder, será exactamente el contrario del anterior: será el poder de hacer vivir y de dejar morir. Resumiendo: si el viejo derecho de soberanía consistía en hacer morir o dejar vivir, el nuevo derecho será el de hacer vivir o dejar morir.

Esta transformación, obviamente, no se cumplió imprevistamente y de una vez. Podemos percatarnos de ella siguiendo las modificaciones que intervinieron en la teoría del derecho (sobre la cual seré muy breve). La pregunta relativa al derecho de vida y muerte es puesta ya por los juristas del siglo xvii y sobre todo del xviii, de esta forma: "Cuando individuos singulares se reúnen para constituir un soberano, para delegar en un soberano un poder absoluto sobre ellos, y estipulan un contrato social, ¿por qué lo hacen? Seguramente incitados por el peligro y la necesidad. Por tanto lo hacen para proteger su propia vida. Entonces, si hacen un soberano, es para poder vivir. Pero, en estas condiciones, ¿puede la vida entrar a formar parte de los derechos del soberano? ¿Es la vida la que funda el derecho del soberano, o bien el soberano puede exigir a sus súbditos el

derecho de ejercer sobre ellos el poder de vida y muerte, el poder de matarlos? La vida, en la medida en que fue la razón primera, originaria y fundamental del contrato, ¿no debería acaso estar excluida del contrato?" Todo esto forma parte de una discusión de filosofía política que podríamos dejar de lado, pero que sin embargo muestra cómo el problema de la vida empieza a problematizarse en el campo del pensamiento político, del análisis del poder político.

Volvamos a cosas familiares: en los siglos xvii y xviii (insistí lo suficiente en esto como para no tener que detenerme mucho ahora) se ven aparecer técnicas de poder centradas especialmente en el cuerpo, en el cuerpo individual. Se trata de aquellos procedimientos mediante los cuales se aseguraba la distribución espacial de los cuerpos individuales (su separación, su alineamiento, su subdivisión y su vigilancia) y la organización —alrededor de estos cuerpos— de todo un campo de visibilidad. Se trata, aparte, de todas las técnicas gracias a las cuales se cuidaba a los cuerpos y se procuraba aumentar su fuerza útil a través del trabajo, el adiestramiento, etc. Se trata, por fin, de las técnicas de racionalización y de economía (en sentido estricto) de un poder que debía aplicarse del modo menos dispendioso posible, por medio de todo un sistema de vigilancia, de jerarquía, de inspección, de escritura, de relaciones. En suma: de toda esa tecnología que podemos llamar tecnología disciplinaria del trabajo y que se instaura desde fines del siglo xvii.

Empero, en el curso de la segunda mitad del siglo siguiente, creo que se ve aparecer algo nuevo: una tecnología no disciplinaria del poder. No en el sentido de que ésta excluya la técnica disciplinaria propiamente dicha, sino en el sentido de que la incorpora, la integra, la modifica parcialmente y sobre todo la utiliza instalándose de algún modo en ella, logrando radicarse efectivamente gracias a la técnica disciplinaria previa. La nueva técnica no suprime a la técnica disciplinaria, porque se ubica en otro nivel, se coloca en otra escala, tiene otra área de acción y recurre a instrumentos diferentes.

A diferencia de la disciplina que inviste el cuerpo, la nueva técnica de poder disciplinario se aplica a la vida de los hombres, o mejor, no inviste al hombre-cuerpo, sino al hombre viviente. En el extremo, inviste al hombre-espíritu. Diría, con más precisión, que la disciplina procura regir la multiplicidad de los hombres en tanto ésta puede y debe resolverse en cuerpos individuales, a los que se puede vigilar, adiestrar, utilizar y eventualmente castigar. También la nueva tecnología se dirige a la multiplicidad

de hombres, pero no en tanto ésta se resuelve en cuerpos, sino en tanto constituye una masa global, recubierta por procesos de conjunto que son específicos de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad. Podemos pues decir que, tras una primera toma de poder sobre el cuerpo que se efectuó según la individualización, tenemos una segunda toma de poder que procede en el sentido de la masificación. Se efectúa no en dirección al hombre-cuerpo, sino en dirección al hombre-especie. Después de la anatomía política del cuerpo humano instaurada en el setecientos, a fines del siglo se ve aparecer algo que ya no es una anatómopolítica del cuerpo humano, sino algo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana.

Pero, ¿de qué trata la nueva tecnología del poder, la biopolítica, el biopoder que están por instalarse? Decíamos que lo que formó los primeros objetos de saber y los primeros objetivos de control de la biopolítica, fueron esos procesos —como la proporción de los nacimientos y los decesos, la tasa de reproducción, la fecundidad de la población— que, en la segunda mitad del siglo XVIII, estaban, como es notorio, en conexión con todo un conjunto de problemas económicos y políticos (en los cuales ahora no me detengo). Objetos de saber y objetivos de control de la biopolítica eran pues, en general, los problemas de la natalidad, de la mortalidad, de la longevidad. Por lo menos en esta época, con las primeras demografías, se pone en funcionamiento la medición estadística de todos estos fenómenos. Se trata de observar procedimientos, más o menos espontáneos o más o menos concertados, adoptados por la población en relación con la natalidad; se trata, en breve, del reconocimiento de los fenómenos de control de nacimientos practicado en el siglo XVIII. Todo esto representó el esbozo de una política de crecimiento demográfico. En todo caso fue la preparación de esquemas de intervención en los fenómenos de la natalidad globalmente considerada.

Pero la biopolítica no se ocupa sólo del problema de la fecundidad. Afronta también el de la morbilidad, pero ya no sólo, como antes, a nivel de las epidemias, cuyos peligros habían obsesionado profundamente a los poderes políticos desde la más remota Edad Media, y que —cuando se presentaban— eran dramas temporarios de la muerte multiplicada, de la muerte vuelta inminente para todos. A fines del siglo XVIII ya no se trata de las epidemias, sino de esas enfermedades que recibieron el nombre de endemias. Es decir, se comienza a ocuparse de la forma, de la naturaleza, de la extensión, de la duración, de la intensidad, o de las enfermedades que

predominan en una población y que son más o menos difíciles de eliminar. Estas, empero, no son consideradas, como es el caso de las epidemias, como las causas más frecuentes de decesos, sino más bien como factores permanentes (y así son tratadas) de reducción de fuerzas, de energías, de disminución del tiempo de trabajo. En definitiva, son consideradas en términos de costos económicos, ya por la falta de producción, ya por los costos que las curas puedan comportar. Tenemos que vérnoslas, entonces, con la enfermedad como fenómeno relativo a las poblaciones, y ya no como muerte que se cierne brutalmente sobre la vida; como muerte, sí, que se insinúa y penetra permanentemente en la vida, la corroe de continuo, la empequeñece, la debilita.

Estos son los fenómenos que, hacia fines del siglo xviii, empiezan a ser tomados en consideración y que llevarán después a la instauración de una medicina cuya función principal será la de la higiene pública. Esto se llevará a cabo a través de organismos que coordinan y centralizan las curas médicas, hacen circular información, normalizan el saber, hacen campañas para difundir la higiene y trabajan por la medicalización de la población. Los problemas fundamentales que esa medicina deberá afrontar son los de la reproducción, de la natalidad y de la morbilidad.

Otro campo de intervención de la biopolítica está formado por todo un conjunto de fenómenos, algunos universales y otros accidentales, pero estos últimos no son sin embargo fácilmente eliminables. Son esos fenómenos que comportan consecuencias análogas en el plano de la inhabilitación, de la exclusión de los individuos, de su neutralización. Desde comienzos del siglo xix, en la época de la industrialización, devienen fundamentales los problemas de los incidentes, de los infortunios, de las enfermedades; los de las diversas anomalías; los del individuo que, llegado a la vejez, se ve expulsado al campo de los incapaces y de los inactivos. En relación con todos estos fenómenos, la biopolítica se encaminará a preparar no tanto institutos de asistencia (que ya existían) sino mecanismos más ingeniosos y —desde el punto de vista económico— más racionales que la gran asistencia, masiva y al mismo tiempo fragmentaria, esencialmente ligada con la Iglesia: seguros, ahorro individual y colectivo, seguridad social.

El último ámbito de intervención (me limito a enumerar sólo los principales o los aparecidos entre fines del siglo xviii y comienzos del xix, con la advertencia de que habrá muchos otros a continuación) toma en consideración las relaciones entre los seres humanos como especie, como seres

vivientes, y su ambiente de existencia. Se examinará ahora los efectos elementales del ambiente geográfico, climático, hidrográfico y los problemas conexos. Los del paludismo, por ejemplo, o —para toda la primera mitad del siglo XIX— los de las epidemias ligadas con la existencia del paludismo. Se suscitará el problema del ambiente mismo, pero no como ambiente natural, sino como ambiente que tiene efectos de retorno sobre la población, como ambiente creado por ella. Se trata, en una palabra, del problema de la ciudad.

He señalado sólo algunos puntos a partir de los cuales se constituye la biopolítica, me he limitado a indicar algunas de sus prácticas y de sus principales ámbitos de saber e intervención, de saber y poder, de obtención de saber y de ejercicio de poder. La biopolítica extraerá su saber y definirá el campo de intervención de su poder, precisamente de la natalidad y la morbilidad, de las diversas discapacidades biológicas, de los efectos del ambiente, etcétera.

Creo que en todo esto hay muchas cosas bastante relevantes. La primera es ésta: la aparición de un elemento —estaba por decir de un personaje— nuevo, que ni la teoría del derecho ni la práctica disciplinaria conocen. La teoría del derecho, en el fondo, sólo conocía al individuo y la sociedad: el individuo contrayente y el cuerpo social constituido a través del contrato voluntario o implícito de los individuos. Por su parte, las disciplinas, teniendo que hacer sólo con el individuo o su cuerpo, conocían sólo el individuo y el cuerpo. En esta nueva tecnología del poder, en cambio, no se trabaja exactamente ni con la sociedad (el cuerpo social definido por los juristas) ni con el individuo-cuerpo. Lo que aparece es un nuevo cuerpo, un cuerpo múltiple, con una cantidad innumerable, si no infinita de cabezas. Se trata de la noción de población. La biopolítica trabaja con la población. Más precisamente: con la población como problema biológico y como problema de poder. Creo que la población así entendida aparece en este momento.

Lo segundo que hay que poner de relieve, después de la aparición de la población, es la naturaleza de los fenómenos tomados en consideración. Como ven, se trata siempre de fenómenos colectivos, que aparecen con sus efectos económicos y políticos, que sólo son pertinentes a nivel de la masa. Considerados en sí, individualmente, son aleatorios e imprevisibles. En cambio, a nivel colectivo presentan constantes que es fácil, o por lo menos posible, establecer. Estos fenómenos se dan esencialmente en la duración, o sea, deben ser considerados dentro de cierto límite de tiempo,

son fenómenos de serie. Se puede pues decir que la biopolítica se dirige a esos hechos aleatorios que se producen en una determinada población considerada en su duración. Lo tercero que me parece importante relevar es que la tecnología de poder biopolítico conseguirá instaurar mecanismos que tendrán funciones muy diversas de las que eran propias de los mecanismos disciplinarios. De hecho, en los mecanismos instaurados por la biopolítica, se tratará en primer lugar de previsiones, estimaciones estadísticas, medidas globales, pero se tratará también de modificar, no tanto un fenómeno particular o un determinado individuo, como intervenir a nivel de las determinaciones de los fenómenos generales, o complexivamente considerados. Será necesario por eso modificar, reducir los estados morbosos, prolongar la vida, estimular la natalidad. Pero sobre todo habrá que preparar mecanismos reguladores que, en una población global, puedan determinar un equilibrio, conservar una media, establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones. En breve: habrá que instalar mecanismos de seguridad en torno de todo lo que haya de aleatorio en las poblaciones vivientes. Se tratará, en suma, de optimizar un estado de vida. Estos mecanismos, como los disciplinarios, están destinados a maximizar las fuerzas y a extraerlas, pero con procedimientos del todo diferentes. A diferencia de lo que sucede con las disciplinas, no hay un adiestramiento individual producido mediante un trabajo sobre el cuerpo como tal. No se toma al individuo en detalle. Por el contrario, se actúa, por medio de mecanismos globales, para obtener estados totales de equilibrio, de regularidad. El problema es tomar en gestión la vida, los procesos biológicos del hombre-especie, y asegurar no tanto su disciplina como su regulación.

Más acá de ese gran poder absoluto, dramático, hosco, que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que aparece, con la tecnología del biopoder, un poder continuo, científico: el de hacer vivir. La soberanía hacía morir o dejaba vivir. Ahora en cambio aparece un poder de regulación, consistente en hacer vivir y dejar morir.

Creo que la manifestación más concreta de este poder aparece en el proceso de exclusión progresiva de la muerte, un problema sobre el cual los sociólogos y los historiadores volvieron tan a menudo. Sobre todo después de algunos estudios recientes, todos saben que la gran ritualización pública de la muerte desapareció, o en todo caso se fue cancelando, desde fines del siglo XVIII. A tal punto se canceló que hoy la muerte —al revés de lo que sucedía antes— ha llegado a ser algo que se esconde, la cosa más

privada y vergonzosa, dejando así de ser una de las ceremonias fulgurantes donde participaba, aparte de la familia y el grupo, casi toda la sociedad. En forma extrema se podría creer que hoy la muerte es más objeto de tabú que el sexo. Sin embargo, creo que la razón de que la muerte sea ocultada no depende de un desplazamiento de la angustia o de una modificación de los mecanismos progresivos, sino de una transformación de las tecnologías de poder. Lo que antes, por lo menos hasta fines del siglo XVIII, daba a la muerte su fulgor, y lo que imponía su alta ritualización, era el hecho de que se trataba de la manifestación de un pasaje de un poder a otro. Del poder del soberano terrestre al poder del soberano celeste, de una instancia de juicio a otra, de un derecho civil, público, de vida y muerte, a un derecho que era de vida eterna o de eterna condena. Pero también era una transmisión del poder del moribundo, de un poder que se transmitía a los que lo sobrevivían: últimas palabras, últimas recomendaciones, voluntades legítimas, testamentos.

Desde que el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, sobre el cómo de la vida, de intervenir para mejorar la vida, para controlar sus accidentes, los riesgos, las deficiencias, entonces, por esto mismo, la muerte entendida como fin de la vida es el fin del poder, la terminación, el extremo del poder. La muerte se ubica entonces en una relación de exterioridad respecto del poder: es lo que sucede fuera de su capacidad de acción, es aquello sobre lo cual no puede actuar sino global o estadísticamente.

El poder no dominará a la muerte, sino a la mortalidad. Precisamente por esto es normal que la muerte se haya desplazado hacia lo privado e incluso hacia lo más privado. Si en el derecho de soberanía la muerte era el punto en que restallaba del modo más manifiesto el absoluto poder del soberano, ahora, en cambio, la muerte será el momento en que el individuo escapa a este poder, recae sobre sí mismo y se refugia en su parte más privada. El poder no conoce más la muerte y por eso debe abandonarla. Tomemos como ejemplo la muerte de Franco. Se trata de un hecho interesante por los valores simbólicos que pone en juego. También el que había ejercido el derecho soberano de vida o muerte con la ferocidad que conocen y manchándose de sangre como pocos otros dictadores, el que por cuarenta años había hecho reinar en forma absoluta el derecho soberano de vida y muerte, en el momento en que está por morir, entra en esa especie de nuevo campo de poder sobre la vida que consiste no sólo en hacer vivir al individuo, sino en hacerlo vivir más allá de su propia muerte. Esto

sucede gracias a un poder que no es sólo proeza científica: es también ejercicio efectivo del biopoder político instaurado en el siglo XIX. Tan bien se puede hacer vivir a los individuos que se llega a hacerlos vivir hasta el momento en que, biológicamente, deberían estar muertos desde hace mucho. El que había ejercido el derecho absoluto de vida o muerte sobre centenas de miles de personas, llega a ser presa de un poder que considera tan poco a la muerte como para no darse cuenta de que ya estaba muerto y que se lo hacía vivir después de su muerte. Creo por tanto que el choque entre el sistema de poder de la soberanía y el de la regulación de la vida está simbolizado perfectamente en este minúsculo y placentero acontecimiento.

Quisiera ahora retomar la comparación entre la tecnología reguladora de la vida y la tecnología disciplinaria del cuerpo de la que hablaba hace poco. A partir del siglo XVIII, o de sus postrimerías, tenemos dos tecnologías de poder que se establecen con cierto desfase cronológico y que se superponen. Por un lado una técnica disciplinaria, centrada en el cuerpo, que produce efectos individualizantes y manipula al cuerpo como foco de fuerzas que deben hacerse útiles y dóciles. Por el otro una tecnología centrada sobre la vida, que recoge efectos masivos propios de una población específica y trata de controlar la serie de acontecimientos aleatorios que se producen en una masa viviente. Es una tecnología que busca controlar, y modificar las probabilidades y de compensar sus efectos. Por medio del equilibrio global, esa tecnología apunta a algo así como una homeostasis, la seguridad del conjunto en relación con sus peligros internos. En resumen: tenemos una tecnología de adiestramiento opuesta a una tecnología de seguridad, una tecnología disciplinaria que se distingue de una tecnología aseguradora y reguladora; una tecnología que es, en ambos casos, una tecnología del cuerpo, pero en una el cuerpo es individualizado como organismo, dotado de capacidades, y en la otra los cuerpos son ubicados en procesos biológicos de conjunto.

Se podría decir: es como si el poder que tenía como modalidad, como esquema organizativo, la soberanía, se hubiera visto incapaz de regir el cuerpo económico y político de una sociedad entrada en una fase de explosión demográfica y de industrialización, de modo que a la vieja mecánica del poder escapaban muchas cosas, por arriba y por abajo, a nivel de los individuos y a nivel de la masa. Para recuperar lo particular tuvo lugar una primera adaptación de los mecanismos de poder, dirigida a la vigilancia y el adiestramiento. Nace así la disciplina. Ese fue el proceso de adap-

tación más fácil. Por eso, entre los siglos xvii y xviii, fue el primero realizado, aunque sólo a nivel local, en forma empírica, fraccionaria y en el marco limitado de la escuela, el hospital, el cuartel, la fábrica. Después, a fines del xviii, hay una segunda adaptación, pero esta vez de fenómenos globales, de población, de procesos biológicos, específicos de la masa humana. Por supuesto, fue una adaptación mucho más difícil, porque implicaba órganos complejos de coordinación y centralización.

Tenemos entonces dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado. Por un lado un conjunto orgánico institucional: la órgano-disciplina de la institución; por el otro un conjunto biológico y estatal: la bio-regulación a través del Estado. Pero está claro que con esto no quiero hacer jugar la oposición entre Estado e instituciones, dado que las disciplinas tienden siempre a sobrepasar el nivel institucional. Dentro de algunos aparatos, además, ellas asumen fácilmente una dimensión estatal. La policía, por ejemplo, es al mismo tiempo un aparato de disciplina y un aparato de Estado (lo que demuestra que la disciplina no siempre es institucional). A la inversa, vemos que las grandes regulaciones globales que proliferaron en el curso del siglo xix están por cierto puestas a nivel estatal, pero se encuentran también por debajo de este nivel, mezcladas con toda una serie de instituciones subestatales, como las instituciones médicas, las casas de socorro, las compañías de seguros.

Estos dos conjuntos de mecanismos, uno disciplinario y el otro regulador, no se ubican en el mismo nivel. Esto permite que no se excluyan y que se articulen uno con otro. Hasta se podría sostener que, casi siempre, los mecanismos disciplinarios y los reguladores están articulados unos sobre otros. Veamos un par de ejemplos.

Consideren el problema de la ciudad, o de la disposición espacial reflejada, concentrada, constituida por la ciudad-modelo, la ciudad artificial, esta ciudad utópica que no sólo fue soñada sino constituida en el siglo xix. Consideren la ciudad obrera, en su existencia efectiva, en el siglo xix. Se puede observar fácilmente cómo ésta articula, entrecruzándolos, mecanismos disciplinarios de control sobre el cuerpo, sobre los cuerpos, gracias a su reticulación, mediante su subdivisión, mediante la distribución de familias (cada una en una casa) y de los individuos (cada uno en una habitación). En la ciudad obrera es pues fácil encontrar toda una serie de mecanismos disciplinarios: subdivisión de la población, sumisión de los individuos a la visibilidad, normalización de

los comportamientos. Hay una especie de control policial espontáneo ejercido mediante la disposición espacial misma de la ciudad. Hay después una serie de mecanismos reguladores, que conciernen a la población en tanto tal y que permiten o inducen determinados comportamientos, por ejemplo, el del ahorro, el alquiler de la vivienda o eventualmente su adquisición. Se trata además de mecanismos ligados con los sistemas de seguro sobre enfermedades o sobre la vejez; con las reglas de higiene destinadas a garantizar la longevidad óptima de la población; con las presiones que la misma organización de la ciudad ejerce sobre la sexualidad, por ende sobre la procreación y la higiene de las familias; con las curas destinadas a los niños, con la escolaridad. Como ven, tenemos mecanismos disciplinarios y mecanismos reguladores.

Consideremos ahora un ámbito diferente, el de la sexualidad, y preguntémosnos: ¿por qué la sexualidad llegó a ser en el siglo xix un campo de importancia estratégica fundamental? Creo que por numerosas razones. En especial porque por un lado, como comportamiento corpóreo, depende de un control disciplinario, individualizante, llevado en forma de vigilancia permanente (los famosos controles de la masturbación, ejercidos sobre los niños tanto en la familia como en la escuela, son su ejemplo más evidente); por otro lado, mediante sus efectos de procreación, la sexualidad se inscribe y adquiere eficacia en amplios procesos biológicos que no conciernen al cuerpo del individuo, sino a aquella unidad múltiple constituida por la población. Por lo tanto depende de la disciplina, pero también de la regulación.

La extrema valorización médica de la sexualidad en el siglo xix, creo que tiene su principio en la posición privilegiada de ésta, que se encuentra entre organismo y población, entre cuerpo y fenómenos globales. De ahí la idea médica según la cual la sexualidad, cuando es indisciplinada e irregular, tiene dos órdenes de efectos. El primero sobre el cuerpo, que es atacado por enfermedades individuales que el disoluto atrae sobre sí. Por ejemplo, un niño que se masturba será un enfermo toda su vida. Se trata aquí de la sanción disciplinaria a nivel del cuerpo. Pero al mismo tiempo una sexualidad disoluta, perversa, tiene efectos a nivel de la población. Se presume que el desviado tendrá una descendencia perturbada, por generaciones y generaciones, hasta la séptima y la séptima de la séptima generación. Nace así la teoría de la degeneración. Y en la medida en que la sexualidad se encuentra en el origen de las enfermedades individuales y constituye el núcleo de la degeneración, representará el punto de articula-

ción de lo disciplinario y lo regulador, del cuerpo y de la población. En estas condiciones, se comprende porqué y en qué forma un saber técnico como la medicina, o el conjunto formado por medicina e higiene, será en el siglo XIX un elemento que, si no es el más importante, es sin embargo de extrema relevancia. Este saber forma un vínculo entre una acción científica sobre procesos biológicos y orgánicos (es decir, sobre la población y sobre el cuerpo) y una técnica política de intervención con sus efectos específicos de poder. La medicina es un poder-saber que actúa a un tiempo sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y sobre los procesos biológicos, que tendrá efectos disciplinarios y efectos de regulación.

De un modo más general, se puede decir que el elemento que circulará de lo disciplinario a lo regulador, que se aplicará al cuerpo y a la población y permitirá controlar el orden disciplinario del cuerpo y los hechos aleatorios de una multiplicidad, será la norma. La norma es lo que puede aplicarse tanto al cuerpo que se quiere disciplinar como a la población que se quiere regularizar. La sociedad de normalización no es pues, dadas estas condiciones, una especie de sociedad disciplinaria generalizada, cuyas instituciones disciplinarias se habrían difundido hasta recubrir todo el espacio disponible. Esta es sólo una primera interpretación, e insuficiente, de la idea de sociedad de normalización. Esta es, en cambio, una sociedad donde se entrecruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Decir que el poder se apoderó de la vida, o por lo menos, que durante el siglo XIX tomó a su cargo la vida, equivale a decir que llegó a ocupar toda la superficie que se extiende de lo orgánico a lo biológico, del cuerpo a la población, a través del doble juego de las tecnologías de la disciplina y de las tecnologías de regulación.

Nos vemos entonces ante un poder que tomó a su cargo el cuerpo y la vida, o si se quiere, que tomó a su cargo la vida en general constituyendo dos polos: uno en la dirección del cuerpo, otro en dirección de la población. Se trata, en consecuencia, de un biopoder del cual podemos reconocer las paradojas que se encuentran en el límite extremo de su ejercicio. Tales paradojas se revelan con el poder atómico, que no es simplemente el poder de matar millones, centenares de millones de hombres, sobre la base de los derechos asignados a cada soberano (después de todo esto es bastante usual). Lo que hace que, para el funcionamiento del poder político actual, el poder atómico sea una paradoja bastante difícil de eliminar, si no totalmente ineliminable, está en que, en el poder de fabricar y utilizar la bomba atómica, está implícita no sólo la puesta en juego del poder

soberano que mata, sino de un poder que es el de matar la vida misma. El poder ejercido en el poder atómico es capaz de suprimir la vida. En consecuencia, de suprimirse a sí mismo como poder de asegurar la vida. De modo que, o tal poder es un poder soberano que utiliza la bomba atómica, y entonces ya no puede ser un biopoder, es decir poder asegurar la vida como fue a partir del siglo XIX; o bien ya no tenemos el exceso del derecho soberano sobre el biopoder, sino el exceso del biopoder sobre el derecho soberano. Este aparece cuando técnica y políticamente se le suministra al hombre la posibilidad no sólo de organizar la vida, sino sobre todo de hacer proliferar la vida, de fabricar materia viviente y seres monstruosos, de producir, en los extremos, virus incontrolables y universalmente destructores. Y en esta formidable extensión del biopoder está la posibilidad de sobrepasar toda soberanía humana (...).

Debemos encontrar ahora el problema que originalmente habíamos intentado exponer (...) En una tecnología de poder que tiene como objeto y como objetivo la vida (creo que éste es uno de los rasgos fundamentales de la tecnología de poder desde el siglo XIX). ¿Cómo se ejercen el derecho de matar y la función homicida, si es verdad que el poder soberano retrocede cada vez más y el biopoder, disciplinario o regulador, avanza siempre más? Si es verdad que el fin es el de potenciar la vida (prolongar su duración, multiplicar su probabilidad, evitar los accidentes, compensar los déficit), ¿cómo es posible que un poder político mate, reivindique la muerte, exija la muerte, haga matar, dé orden de matar, exponga a la muerte no sólo a sus enemigos sino a sus ciudadanos? Un poder que consiste en hacer vivir, ¿cómo puede dejar morir? En un sistema político centrado sobre el biopoder, ¿cómo es posible ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte?

Aquí interviene el racismo. Lo repito una vez más: no digo que el racismo haya sido inventado en la época que estoy examinando. El racismo existía ya desde mucho tiempo atrás. Creo sin embargo que funcionaba en otra parte. Lo que permitió la inscripción del racismo en los mecanismos del Estado fue justamente la emergencia del biopoder. Es éste el momento en que el racismo se inserta como mecanismo fundamental del poder y según las modalidades que se ejercen en los Estados modernos. Esto hace que el modo moderno de funcionamiento de los Estados, hasta cierto punto, hasta cierto límite y en ciertas condiciones, pase a través de las razas.

Pero, ¿qué es propiamente el racismo?

En primer lugar, es el modo en que, en el ámbito de la vida que el poder tomó bajo su gestión, se introduce una separación, la que se da entre lo que debe vivir y lo que debe morir. A partir del *continuum* biológico de la especie humana, la aparición de las razas, la distinción entre razas, la jerarquía de las razas, la calificación de unas razas como buenas y otras como inferiores, será un modo de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo, será una manera de producir un desequilibrio entre los grupos que constituyen la población. En breve: el racismo es un modo de establecer una cesura en un ámbito que se presenta como un ámbito biológico. Es esto, a grandes rasgos, lo que permitirá al poder tratar a una población como una mezcla de razas o —más exactamente— subdividir la especie en subgrupos que, en rigor, forman las razas. Son éstas las primeras funciones del racismo: fragmentar (desequilibrar), introducir cesuras en ese *continuum* biológico que el biopoder inviste.

La segunda función del racismo es la de permitir establecer una relación positiva del tipo: “Cuanto más mate, hagas morir, dejes morir, tanto más, por eso mismo, vivirás”. Diría que el que inventó esta relación (“si quieres vivir debes hacer morir, debes matar”) no fue ni el racismo ni el Estado moderno. Es la misma relación guerrera que dice: “Para vivir debes masacrar a tus enemigos”. Pero el racismo hará funcionar esta relación de tipo bélico: “Si quieres vivir el otro debe morir” de un modo nuevo y compatible con el ejercicio del biopoder. El racismo, en efecto, permitirá establecer una relación entre mi vida y la muerte del otro que no es de tipo guerrero, sino de tipo biológico. Esto permitirá decir: “Cuanto más las especies inferiores tiendan a desaparecer, cuantos más individuos anormales sean eliminados, menos degenerados habrá en la especie, y más yo —como individuo, como especie— viviré, seré fuerte y vigoroso y podré proliferar”. La muerte del otro —en la medida en que representa mi seguridad personal— no coincide simplemente con mi vida. La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o del inferior) es lo que hará la vida más sana y más pura.

No se trata entonces ni de una relación militar o guerrera, ni de una relación política, sino de una relación biológica. Este mecanismo podrá funcionar justamente porque los enemigos que se quiere suprimir no son los adversarios, en el sentido político del término, sino que son los peligros, externos o internos, en relación con la población y para la población. En otras palabras: el imperativo de muerte, en el sistema del biopoder es admisible sólo si se tiende a la victoria no sobre adversarios políticos, sino

a la eliminación del peligro biológico y al reforzamiento, directamente ligado con esta eliminación de la especie misma o de la raza.

La raza, el racismo, son –en una sociedad de normalización– la condición de la aceptación del homicidio. Donde haya una sociedad de normalización, donde haya un poder que en primera instancia y en primera línea, al menos en toda su superficie, sea un biopoder, el racismo resulta indispensable para poder condenar a alguien a muerte, para hacer morir a alguien. Desde el momento en que el Estado funciona sobre la base del biopoder, la función homicida del Estado mismo sólo puede ser asegurada por el racismo.

Comprenderán, en consecuencia, la importancia –iba a decir la importancia vital– del racismo en el ejercicio de tal poder. El racismo representa la condición con la cual se puede ejercer el derecho de matar. Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, debe pasar por el racismo. Pero también un poder soberano, es decir, un poder que tiene derecho de vida y muerte, si quiere funcionar con los instrumentos, los mecanismos y la tecnología de la normalización, debe pasar por el racismo. Que quede bien claro que cuando hablo de homicidio no pienso simplemente en el asesinato directo, sino 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.

Creo que a partir de aquí hay cosas que quedan más claras. En primer lugar se puede comprender el vínculo que rápidamente se estableció entre la teoría biológica del siglo XIX y el discurso del poder. En el fondo, el evolucionismo entendido en sentido amplio, es decir, no tanto la teoría de Darwin como el conjunto de sus nociones (jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, lucha por la vida entre las especies, selección que elimina a los menos adaptados), devino, de modo natural, en el curso de algún año, no sólo un modo de transcribir el discurso político en términos biológicos, y no sólo un modo de ocultar bajo una cobertura científica un discurso político, sino un modo de pensar las relaciones entre la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental, la historia de las sociedades con las diferentes clases. En otras palabras, cada vez que hubo enfrentamiento, homicidio, lucha, riesgo de muerte, se tuvo que pensar todo esto en el marco del evolucionismo.

Se puede entender así por qué el racismo se desarrolla en las socieda-

des modernas que funcionan según el biopoder y también por qué el racismo explotará en algunos puntos privilegiados, que son justamente los puntos donde el derecho de homicidio será solicitado como una necesidad. El racismo se desarrolló en primer lugar con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador. Pero cuando hay que matar personas, poblaciones, civilizaciones, ¿cómo se lo podrá hacer si se funciona según la modalidad del biopoder? Pues bien, gracias a los temas del evolucionismo, racismo de por medio.

Por otra parte, ¿cómo se puede hacer la guerra contra los propios adversarios y exponer a los propios ciudadanos a la guerra, hacerlos matar por millones (como sucedió a partir de la segunda mitad del siglo xix) sino activando el tema del racismo? En la guerra, desde ahora, se tratará de destruir no sólo al adversario político, sino a la raza adversa, esa especie de peligro biológico representado, para la raza que somos, por los que están enfrente. Por cierto tenemos que hacer una especie de extrapolación biológica del tema del enemigo político. Pero, a fines del siglo xix, la guerra aparecerá sobre todo –y esto es nuevo– no sólo como un modo de reforzar la propia raza eliminando la raza adversa (según los temas de la selección y la lucha por la vida) sino también como un modo de regenerar la propia raza. Cuantos más mueran de los nuestros, más pura será nuestra raza.

A fines del siglo xix tenemos entonces un racismo de guerra que resulta nuevo y se hace necesario, creo, porque un biopoder, cuando quiere hacer la guerra, no puede articular la voluntad de destruir al adversario con el riesgo que asume en el matar mismo justamente aquello que debe, por definición, proteger, organizar, multiplicar la vida. Se podría decir lo mismo a propósito de la criminalidad. Si la criminalidad fue pensada en los términos del racismo, éste advino desde el momento en que, en un mecanismo de biopoder, había que dar la posibilidad de matar a un criminal o eliminarlo. Lo mismo vale para la locura y las distintas anomalías.

El racismo asegura entonces la función de la muerte en la economía del biopoder, sobre el principio de que la muerte del otro equivale al reforzamiento biológico de sí mismo como miembro de una raza o una población, como elemento en una pluralidad coherente y viviente. Como ven, estamos muy lejos de un racismo como simple o tradicional desprecio u odio de las razas una por otra. Pero también estamos muy lejos del racismo entendido como una especie de operación ideológica con la cual el Estado o una clase tratarían de volver contra un adversario mítico las

hostilidades que otros habrían vuelto contra ellos, o que podrían trabajar el cuerpo social. Creo que la especificidad del racismo moderno es otra cosa. Creo —en todo caso— que hay algo más profundo que una vieja tradición o una nueva ideología. Lo que hace la especificidad del racismo moderno no está ligado con mentalidades, con ideologías, con mentiras del poder, sino más bien con la técnica del poder, con la tecnología del poder. Se trata de algo que se aleja cada vez más de la guerra de razas y de esa forma de inteligibilidad histórica que corre por ella, para ponernos dentro de un mecanismo que permita al biopoder ejercerse. El racismo está pues ligado con el funcionamiento de un Estado que está obligado a valerse de la raza, de la eliminación de las razas o de la purificación de la raza para ejercer su poder soberano. El funcionamiento, a través del biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte, implica el funcionamiento, la instauración y la activación del racismo. Y creo que éste radica efectivamente aquí.

Partiendo de tales premisas, se hace comprensible cómo y por qué los Estados más homicidas sean también los más racistas. A propósito de esto hay que considerar el caso del nazismo. El nazismo no es otra cosa que el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder instaurados a partir del siglo XVIII. Ningún Estado fue más disciplinario que el régimen nazi; en ningún otro Estado las regulaciones biológicas fueron reactivadas y administradas de manera más cerrada y más insistente. Poder disciplinario, biopoder: todo esto atravesó y sostuvo materialmente a la sociedad nazi (gestión del biólogo, de la procreación, de la hereditariiedad, de la enfermedad, de los incidentes). Ninguna sociedad fue más disciplinaria y al mismo tiempo más aseguradora que la instaurada, o proyectada, por los nazis. El control de los riesgos específicos de los procesos biológicos era de hecho uno de los objetivos esenciales del régimen.

Sin embargo, al mismo tiempo de la formación de esta sociedad universalmente asegurativa, regulativa y disciplinaria, se asiste precisamente a través de esta sociedad al desencadenamiento más completo del poder homicida, es decir, del viejo poder soberano de matar. Este poder de vida y muerte atraviesa todo el cuerpo social de la sociedad nazi, porque no es concedido sólo al Estado, sino también a toda una serie de individuos, a un gran número de personas (S.A., S.S., etc.). Se podría decir, extremadamente, que en el Estado nazi todos tenían derecho de vida y muerte sobre su propio vecino, aunque no más fuera a través de la práctica de la denuncia, que permite suprimir, o hacer suprimir, al que está al lado.

En el régimen nazi se asiste pues al desencadenamiento del poder homicida y del poder soberano a través de todo el cuerpo social. Pero se manifiesta aquí también otro fenómeno fundamental. Porque la guerra es puesta explícitamente no sólo como un objetivo político para obtener cierto número de recursos, sino también como una especie de fase final y decisiva que corone el conjunto. Por tanto, el régimen nazi no tendrá como único objetivo la destrucción de otras razas. Este es sólo uno de los aspectos de su proyecto. El otro es el de exponer la propia raza al peligro absoluto y universal de la muerte. El riesgo de morir, la exposición a la destrucción total, es un principio inscrito entre los deberes fundamentales de la obediencia nazi y entre los objetivos esenciales de la política. Hay que llegar a un punto tal en que la población entera está expuesta a la muerte. Sólo esta exposición a la muerte podrá constituirla como raza superior y regenerarla definitivamente frente a las otras razas que habrán sido totalmente exterminadas o definitivamente avasalladas.

Lo extraordinario es que la sociedad nazi generalizó de modo absoluto el biopoder y también el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos, el clásico, más arcaico, que daba al Estado derecho de vida y muerte sobre los ciudadanos, y el nuevo mecanismo del biopoder, organizado en torno de la disciplina, a la regulación, coinciden exactamente. Por tanto se puede decir que el Estado nazi hizo absolutamente coextensivos el campo de una vida que él organiza, protege, garantiza, cultiva biológicamente, y el derecho soberano de matar a cualquiera. Cualquiera quiere decir: no sólo los otros, sino también los propios ciudadanos.

Con los nazis tomó cuerpo una coincidencia entre un biopoder generalizado y una dictadura absoluta que –gracias a la formidable multiplicación del derecho de matar y de la exposición a la muerte– se retransmite a todo el cuerpo social. Asistimos a la emergencia de un Estado absolutamente racista, absolutamente homicida y absolutamente suicida. Estado racista, homicida, suicida. Todo esto se superpone necesariamente y conduce tanto a la solución final de los años 1942-43 (con la cual se quiso eliminar, junto con los judíos, a todas las otras razas de las cuales los judíos eran símbolo y manifestación) como la solución de abril de 1945 (la del telegrama 71, con el cual Hitler daba la orden de eliminar las condiciones que mantenían con vida al mismo pueblo alemán). Solución final para las otras razas, suicidio absoluto de la raza: esta mecánica, que creo inscrita en el funcionamiento mismo del Estado moderno, era irre-

frenable. El nazismo sólo llevó a su paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder. Pero este juego está inscrito efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados, de todos los Estados modernos, de todos los Estados capitalistas. Y no sólo de éstos.

Es evidente que habría que aportar, a este propósito, otra demostración. Pero, por lo que a mí concierne, creo que el Estado socialista, el socialismo, está tan marcado de racismo como el funcionamiento del Estado moderno, del Estado capitalista. Frente al racismo de Estado, que se formó en las condiciones que describí, se constituyó un social-racismo que para aparecer no esperó la formación de los Estados socialistas. El socialismo del siglo xix fue directamente un racismo. Háblese de Fourier, al inicio del siglo, o de los anarquistas de fines de siglo, pasando por todas las formas de socialismo, se encuentra siempre en el socialismo un componente de raza.

Pero es muy difícil hablar ahora de tal problema. Hablar como lo estoy haciendo es proceder a golpes de maza. Por otra parte, dar una demostración implicaría (y es lo que quería hacer) dar otra serie de lecciones al final del curso. En todo caso quisiera decir simplemente esto: me parece, desde un punto de vista general que, por lo que sé, el socialismo no pone nunca, o no pone en primera instancia, los problemas económicos o jurídicos relativos al tipo de propiedad o al modo de producción. De hecho, en la medida en que no expone o no analiza el problema de la mecánica del poder, no puede sino reutilizar o reinvestir los mismos mecanismos de poder que hemos visto constituirse a través del Estado capitalista o del Estado industrial. En todo caso, una cosa es cierta. En realidad, el socialismo no criticó el tema del biopoder desarrollado a fines del siglo xviii y en el xix, e incluso lo retomó y desarrolló. El socialismo habrá por cierto modificado algunos puntos, pero no lo reexaminó en sus fundamentos y en su modo de funcionamiento. Me parece, en definitiva, que el socialismo retomó, tal cual, la idea según la cual la sociedad, o el Estado, o lo que debe sustituir al Estado, tiene la función de gestionar la vida, de organizarla, de multiplicarla, de compensar los imprevistos, de considerar y delimitar las probabilidades o posibilidades biológicas. Con todas las consecuencias que esto comporta, nos encontramos en un Estado socialista que debe ejercer el derecho de matar o de eliminar, o el derecho de desacreditar. Y así, de manera natural, reencontramos el racismo, y no sólo el racismo propiamente étnico, sino el racismo evolucionista también, el racismo

biológico, funcionando a pleno régimen. en Estados socialistas como la Unión Soviética. a propósito de los enfermos mentales. de los criminales, de los adversarios políticos.

Esto es lo que quería decir a propósito del Estado. Lo que me parece interesante y por tanto tiempo fue para mí un problema, es que este funcionamiento del racismo no se encuentra sólo a nivel del Estado socialista, sino también en distintas formas de análisis o de proyecto socialista elaborados en el curso del siglo XIX. En particular, me parece que cada vez que un socialista insistió sobre la transformación de las condiciones económicas como principio de transformación y de pasaje del Estado capitalista al socialista (en otras palabras: toda vez que buscó el principio de transformación a nivel de los procesos económicos), el socialismo no necesitó, al menos inmediatamente, del racismo. En cambio, todas las veces que tuvo que insistir en el problema de la lucha contra el enemigo, sobre la eliminación del adversario dentro mismo de la sociedad capitalista; cuando trató de pensar en el enfrentamiento físico con el adversario de clase en la sociedad capitalista, lo biológico volvió a emerger, el racismo reapareció. Esto porque para un pensamiento socialista, ligado con los temas del biopoder, el racismo fue el único modo de concebir alguna razón para poder matar al adversario. Cuando se trata de eliminar al adversario económicamente o de hacerle perder sus privilegios, no se necesita al racismo. Pero cuando hay que pensar que habrá que batirse físicamente con él, arriesgar la propia vida y tratar de matarlo, hace falta el racismo.

En consecuencia, cada vez que hay socialismos, formas de socialismo, momentos del socialismo que acentúan el problema de la lucha, nos encontramos con el racismo. Por esto, mucho más que la socialdemocracia, que la Segunda Internacional, que el mismo marxismo, las formas de socialismo más racistas fueron seguramente el blanquismo, la Comuna y la anarquía. El racismo socialista fue liquidado en Europa sólo a fines del siglo XIX, por un lado por la dominación de la socialdemocracia (y, hay que decirlo, de sus reformismos), por el otro, gracias, a fenómenos como el caso Dreyfus en Francia.

Pero, antes del caso Dreyfus, los socialistas, en su gran mayoría, eran racistas. Y lo eran creo (y aquí termino) en la medida en que no habían discutido esos mecanismos de biopoder que el desarrollo de la sociedad y del Estado, desde el siglo XVIII, habían instaurado, admitiéndolos como naturales. ¿Cómo es posible hacer funcionar un biopoder y al mismo tiempo

ejercer los derechos de la guerra, del homicidio y de la función de muerte, sino pasando por el racismo? El problema era éste, y creo que sigue siéndolo.

P: *¿Por qué la Comuna? (...)*

R: Porque en el enfrentamiento físico de los comuneros (...) el enemigo de clase fue pensado como enemigo de raza. Especialmente en la forma de la raza que, en todas las sociedades capitalistas, resulta tener el poder económico, o sea, los judíos. El antisemitismo no fue reactivado en Europa, en la segunda mitad del siglo XIX, por el capitalismo, sino por los movimientos socialistas. Y sólo con Drumont adviene en Francia el pasaje de un antisemitismo socialista a un antisemitismo de derecha. Con el caso Dreyfus todo va en esta dirección.

P: *(sobre los comuneros)*

R: Se trata, repito, de temas nacionalistas. Veamos las cosas desde otro punto de vista: sobre todo el socialismo francés fue antisemita. El enemigo fue pensado y sentido no sólo como el patrón, sino como aquel con el cual se está endeudado. El enemigo es el banquero, y el que tiene el poder del dinero. La razón de esto dependía de que en Francia el socialismo, después de los años 1840-48, se había desarrollado sobre todo en la pequeña burguesía, entre los artesanos, los empleados, gente de este tipo, y también intelectuales. Por tanto, el enemigo no era tanto el patrón de la fábrica, sino el financiero, el banquero, con el cual se estaba endeudado (...) Por eso el enemigo de clase físicamente era pensado como el financista y racialmente era articulado como judío. Entonces, el enemigo que había que destruir, que había que echar como especie, en su totalidad, era el judío. El antisemitismo se desarrolló en los ambientes socialistas a partir de esto. Ya se lo puede ver formulado en los que harán la Comuna de 1870; en distintos textos, muy interesantes, de extrema violencia, desde 1865.

P: *(sobre la diferencia de Estado capitalista y Estado socialista).*

R: Es justamente lo que traté de explicar. Evidentemente me he expresado mal, ya que no me comprendieron. Traté de decir que los Estados socialistas funcionan con los mismos mecanismos de biopoder y de derecho de soberanía que se encuentran en los otros. Al menos desde este punto de vista, entonces, ninguna diferencia.

P: *(...)*

R: Este es otro problema. Por el momento estoy hablando del biopoder. No hablo de los Estados socialistas en general; hablo de los mecanis-

mos del biopoder y de los de soberanía. Digo sólo que funcionan del mismo modo en los Estados socialistas y en los no socialistas. La cosa me parece extremadamente simple.