



Naturalizaciones: Sobre la experiencia anterior del racismo¹

*Naturalizações:
Sobre uma possível experiência anterior do racismo*

*Naturalisations:
À propos d'une possible expérience antérieure du racisme*

Iván Trujillo²

Investigador Fondecyt/Universidad de Valparaíso (UV/Chile)

ARTÍCULO

RESUMEN

A la luz de un pasaje de *The Souls of Black Folks* de William du Bois, intentamos acercarnos al problema del racismo a partir de lo que llamamos una "experiencia anterior del racismo". Procedemos, en primer lugar, a explicar esta idea a través del movimiento de naturalización y desnaturalización de la physis descrita por el filósofo Jacques Derrida. Enseguida, sometemos a interrogación la naturalización implicada en el concepto de habitus del sociólogo Pierre Bourdieu a la luz de dicho movimiento. Finalmente, procedemos a interrogar la naturalización implicada en el concepto de etnicidad ficticia del filósofo Étienne Balibar.

Palabras clave: Racismo; Naturalización; Physis; Habitus; Etnicidad ficticia.

RESUMO

À luz de uma passagem de "The Souls of Black Folks" de William du Bois, tentamos abordar o problema do racismo a partir do que chamamos de uma "experiência anterior de racismo". Explicamos, inicialmente, essa ideia por meio do movimento de naturalização e de desnaturalização da physis, descrito pelo filósofo Jacques Derrida. Em seguida, interrogamos a naturalização implicada no conceito de habitus, ou capital cultural incorporado, do sociólogo Pierre Bourdieu à luz deste movimento. Por fim, procedemos à apresentação do tema em questão por meio da naturalização envolvida no conceito de etnicidade fictícia do filósofo Étienne Balibar.

Palavras-chave: Racismo; Naturalização; Physis; Habitus; Etnicidade fictícia.

RÉSUMÉ

A la lumière d'un passage de *The Souls of Black Folks* de William du Bois, nous essayons d'aborder le problème du racisme à partir de ce que nous appelons une « expérience antérieure du racisme ». Nous allons, tout d'abord, expliquer cette idée à travers le mouvement de naturalisation et de dénaturalisation de la physis décrit par le philosophe Jacques Derrida. Nous interrogeons ensuite la naturalisation impliquée dans le concept d'habitus du sociologue Pierre Bourdieu à la lumière de ce mouvement. Enfin, nous procédons à la remise en question de la naturalisation impliquée dans le concept d'ethnicité fictive du philosophe Étienne Balibar.

¹ El presente artículo forma parte de la investigación « La construction nationale à l'épreuve de l'« étranger » : Incarnation/incorporation, reproduction et déconstruction des héritages et traumas historiques de la colonialité à l'échelle de l'État, l'individu et la nation » (ECOS C17H01). Será publicado en el libro *Racismes, Corps, Sens : De quelques figures de la migration en contexte contemporain* (L'Harmattan).

² Doctor en Filosofía de la Universidad Paris X. Doctor en Filosofía de la Universidad de Chile. Fue profesor invitado en la Universidad de California - Riverside. Trabaja con los siguientes temas: la relación con el otro: el problema de la afiliación; historicidad y literatura incondicional; la ficción de la inscripción; la hostilidad de la representación en la estética hegeliana; el problema del nacionalismo filosófico y el racismo contemporáneo. <https://orcid.org/0000-0002-8852-2967> Correo electrónico: trujillocorrea@gmail.com.



Mots clés: Racisme; Naturalisation; Physis; Habitus; Ethnicité fictive.

Problema: La experiencia anterior del racismo

They approach me in a half-hesitant sort of way,
eye me curiously or compassionately, and then,
instead of saying directly, How does it feel to be a problem?
They say, I know an excellent colored man in my town.
William du Bois (2007)

Un hecho racista solemos experimentarlo como una repetición. No es raro que nos parezca que se trata de algo que ya sucedió y que hagamos lo que hagamos para evitarlo tendrá de nuevo lugar. Ante esto, lo que lógicamente solemos hacer es buscar su explicación detectando los factores de dicha repetición (ciertas prácticas sociales, mecanismos institucionales, factores educativos o familiares etc). Sin embargo, puede suceder que al proceder así no nos detengamos suficientemente en la experiencia anterior del hecho mismo, en que el hecho mismo se nos presenta como una invencible anterioridad. Es como si la experiencia del hecho mismo se nos escapara o fuera imposible. Ser-un-problema, del que habla William du Bois, es quizá lo que está en el fondo de este asunto. No hay cómo aproximarse a un ser de este tipo sin dar rodeos o de forma no vacilante. Y quizá por lo mismo, como las buenas personas de las que habla, siempre es posible que nos lo volvamos a encontrar a todo color en un sitio diferente. En efecto, podemos oponernos a que la autoridad haga la diferencia racista entre extranjeros deseables y no deseables en el país sin dejar de abusar del trabajo precarizado de personas inmigrantes. O podemos defender el aborto y ser selectivos con el colegio al que enviamos a nuestra hija. La experiencia anterior del racismo, de la que queremos hablar aquí, parece entonces ser siempre una experiencia problemática. Se puede ser a la vez tan racista como anti-racista. Antes que preguntarnos si hay alguna forma de escapar del racismo, lo que paradójicamente siempre sucede, vale la pena preguntarse qué reflexiones hay que se aproximen a esta experiencia anterior.

Los estudios sobre migración suelen señalar y describir la existencia de un sistema de condiciones sociales y estatales que producen a un determinado sujeto migrante. Por eso mismo que se abocan a la tarea de estudiar los dispositivos políticos, institucionales y jurídicos, así como prácticas espaciales y relaciones sociales que expresan los supuestos que

configuran tal sistema (TIJOUX; PALOMINOS, 2015; GALDÁMEZ, 2014; CONTRERAS; TAPIA; LIBERONA, 2017; THAYER, STANG, 2017). Este aspecto sistémico puede indicar que, al momento de estudiar científicamente las relaciones sociales, y en particular identificar y examinar distintos elementos que hacen posible al racismo, haya que tomar en cuenta la naturalización sobre la que se funda el Estado-Nación, y en relación con esta naturalización, la emergencia de fuerzas racistas aparentemente incontenibles en las sociedades democráticas actuales. La aparición o reaparición de una comunidad racial es entonces posible. Siguiendo a Balibar y su concepto de “etnicidad ficticia”, en un artículo reciente de María Emilia Tijoux en el que explica la emergencia de un “nosotros” en la sociedad chilena, leemos: “La comunidad de ‘raza’ surge entonces para disolver fronteras (o diferencias) de parentesco, situándolas imaginariamente en el umbral de la nacionalidad” (TIJOUX, 2019, p. 36).

Para hablar de esta naturalización se habla entonces de una construcción imaginaria, es decir, de *ficción*. Hablar de ficción en relación con el racismo tiene pleno sentido histórico, porque, al menos desde la derrota del antisemitismo nazi, se instituye un discurso (NU, UNESCO) en el que se establece la inconsistencia epistemológica del fundamento biológico, o en general, científico, en el que se había venido apoyando el racismo hace más de un siglo. Se abre entonces con ello la posibilidad de buscar los fundamentos del racismo en procesos imaginarios y en el concurso a mitos de origen nacional, como acabamos de indicar, es decir, en formas de ficción. Lo que implica, por supuesto, también tomar en serio la ficción, y no creer que ella es un elemento o simple, o irracional, o superestructural, una especie de epifenómeno y por lo mismo, algo que hay que reducir o simplemente desechar. «[S]eules des communautés imaginaires sont réelles», dirá Balibar en *Race, Nation, Classe* (1988, p. 127)³.

Comenzar a destacar que se trata de una “naturalización” provocada por una ficción que, según Balibar, “ya no percibimos como ficción”, es quizá comenzar a reconocer la raíz de este asunto. Tratándose de una explicación que pretende ser histórica, no psicológica, no biológica, no natural, del racismo ¿qué podría significar que la etnicidad ficticia comporte una

³ Si esto que dice Balibar recuerda el libro de Benedict Anderson *Imagined Communities* (1983), es porque la hipótesis de la *ethnicité fictive* es expuesta en este libro, como en otros, en su proximidad. Cf. Balibar, 2010.



“naturalización”?⁴ Que solamente las comunidades imaginarias sean reales, eso quiere decir para Balibar que en sociedades en que el parentesco ha perdido progresivamente su rol de estructura social determinante, el pensamiento racista plantea la necesidad de crear afectos y evidencias comunes entre individuos, tal que los procesos de idealización de los que estos se sirven, expresan formas imaginarias de parentesco o metaforizaciones machistas de la diferencia sexual (agresividad, sensualidad, bestialidad) (BALIBAR, 1997; TIJOUX; PALOMINOS, 2015). Entonces, pudiendo volverse más agresivas y residuales, las idealizaciones pueden orientarse a la selección de ciertos grupos para descargar sobre ellos una violencia que ya no se deja entender solo desde una lógica puramente racional del poder. Balibar hablará entonces de crueldad (BALIBAR, 1997; BALIBAR, 2010).

Ahora bien, crear afectos y evidencias comunes entre individuos parece llevarse el peso de lo que habría que entender por “naturalizar”. Nuestro epígrafe de *The Souls of Black Folks*, de William du Bois, no contiene una escena cruenta, sino, en cierto modo normal, pacífica, o no violenta. No hay nada más natural que la circulación de afectos y nada más natural que las ideas que nos hacemos de las cosas o de las personas sobre la base de la circulación de evidencias comunes. Intentar poner en duda los afectos y discutir las ideas es comenzar a situarse si no fuera de la comunidad, sí al menos fuera de su normalidad. Y esto sobre todo porque aquí afectos, ideas y sujetos están muy imbricados. Vacilantes, con mirada afectada de curiosidad o de compasión; expuestos, afectados como están, aporreados, evitando preguntar qué se siente ser-un-problema guardan el problema, se cuidan del problema, y dicen: “conozco a un excelente hombre de color en mi ciudad”. No se trata entonces solamente de que haya alguien cuyo ser es ser-un-problema, un ser-problema, sino de que, afectados desde ya por él, en vez de preguntarle por su estar afectado, por su ser-

⁴ Desde el comienzo del Capítulo 3 de su libro, Balibar afirma el nexo histórico entre el racismo y el nacionalismo contra “l’existence de ‘races’ biologiques objectives” (55), contre “l’équivoque des explications ‘culturalistes’ qui, par un autre biais, tendent aussi à faire du racisme une sorte d’invariant de la nature humaine” (55), contra “des explications elles-mêmes purement psychologiques », incluso contra historiadores que sitúan el racismo fuera del campo del nacionalismo como tal. En cuanto a las a las explicaciones culturalistas, es decir el racismo no centrado en la herencia biológica, sino en “l’irréductibilité des différences culturelles” (33), Balibar refiere al “racisme différentialiste” (33). Abordado en el medio anglosajón por Martin Barker (1981), Michael Omi / Howard Winant (1986). En Francia P.A. Targuieff (1984, 1985). Véronique de Rudder (1986). También en Francia, en el ámbito “des théoriciens de la Nouvelle Droite”, A. Béjin / J. Freund (1986). En cuanto al ámbito de la historiografía antes señalado, ver Raoul Girardet, en *Encyclopaedia Universalis*: “Nation: 4. Le nationalisme”.

problema, no se le expone a su ser afectado que es, sin duda, un hecho, no se busca su testimonio, sino que contando ya con él de antemano, se le dice, no obstante ello, que se puede ser un buen hombre “negro”. Es en el hueco arácnido de esta *jalousie* (*fenêtre*) que tiene lugar esta escena⁵: un observador aparentemente retraído ve elípticamente pero muy de cerca lo que sabe ya visto, convirtiendo al “negro” en el testimonio directo de su ser-problema, y en relación con el cual su *jalousie* (*envie*) puede entonces mostrarse suelta y condescendiente⁶. Porque el ser-problema es el fenómeno más escurridizo del mundo, la *mimesis* afectiva que lo hace aparecer lo predetermina en su existencia anterior. El ser-problema aparece así desde un pasado absoluto que, aunque fuera de alcance, lo da a ver no obstante sobre la base de un cierto no racismo que lo vuelve efectivo.

Lo que sigue es una exploración sobre esta estructura fenoménica y que aquí llamamos, provisionalmente, la experiencia anterior del racismo⁷.

1. El movimiento celoso y generoso de la *physis*

Lo que llamamos “naturaleza”, del latín “natura”, y que, según Pierre Aubenque en su artículo “Physis”, a quien sigo en esto, modernamente oponemos a espíritu, a libertad, está relacionada con el verbo “*nasci*”, “*naître*”, y con el griego *physis* que viene del verbo

⁵ Una primera acepción de la palabra francesa «*jalousie*» es ventana, particularmente persiana o, más específicamente, celosía a través de la cual se puede mirar sin ser visto o espiar. Para esta acepción, ver Robbe-Grillet, 1957. Para una segunda acepción ver la siguiente nota.

⁶ Otra acepción de la palabra francesa «*jalousie*» es la de envidia, de deseo de posesión y de identificación. En el presente artículo, cuando hablamos de “movimiento celoso”, aquí en particular de la *physis*, estamos refiriendo a esta acepción y a la precedente (ver nota anterior).

⁷ Observamos aquí dos cosas: 1. Lo que llamamos «*passé absolu*» corresponde a un *passé* «qui n’a jamais été présent, et qui ne le sera jamais», en el decir del filósofo Jacques Derrida (Derrida 1972). Este pasaje, que anima el corazón de la hipótesis de la «*ethnicité fictive*» de Balibar, constituye el epígrafe que preside el Capítulo 5 de *Race, Nation, Classe*. 2. Según una orientación fenomenológica que querríamos entender en su mayor generalidad, la experiencia anterior del racismo que buscamos bosquejar aquí no se identifica exclusivamente con el modo en que Balibar entiende la relación con el pasado a través de una ficción naturalizadora, pues también pretendemos pueda explicar la naturalización sobre la base de lo que Bourdieu llama “*habitus*”. En este mismo sentido, y en la medida en que la naturalización implica que la exclusión está de antemano (bien) fundada, se precisa siempre una cierta indiferencia racista (un cierto no racismo, por ejemplo, apoyado en un mito o en la constancia de una práctica) para que dicha fundación sea operativa. Según una paradoja de la naturalización, entonces, podemos ser racistas siempre escapando del racismo, siempre ejerciéndolo como si no fuera lo que está en juego.



phyesthai, “naître”, “croître” (AUBENQUE, en línea). La palabra *physis* es lo que caracteriza sobre todo a la antigüedad presocrática. De dónde vienen las cosas, de dónde nacen y crecen, estas preguntas son características de los llamados físicos y fisiólogos antiguos (Anaximandro, Tales, Heráclito). Tomando un cierto denominador común del pensamiento de los presocráticos sobre la *physis* se puede decir que si ellos se preguntan de dónde vienen las cosas, es porque ellas están en devenir. Y la idea de crecimiento, con sus implicaciones biológicas, sugiere que este devenir no es accidental, vale decir provocado del exterior. Es más bien espontáneo y reglado por una especie de necesidad interna que manifiesta el dinamismo profundo y oculto inherente a cada cosa como al conjunto del universo organizado (lo que se llama *kosmos*). En uno de los fragmentos de Heráclito se dice, por ejemplo, que “la *physis* aime à se cacher” (AUBENQUE, en línea). El filósofo Martin Heidegger hará notar que para Heráclito la *physis* es el ser y que esto tiene un eco incluso en Aristóteles, quien no deja de decir que el la *ousia* es *physis*, pese a entender también que la *physis* es un ente entre otros (HEIDEGGER, 2000, p. 248). Diremos enseguida por qué y con qué alcance se puede ver en este afecto, amor, gusto, o preferencia, a una *physis* tan celosa como generosa. Aubenque, a quien sigo en primer lugar aquí, señala enseguida que esta concepción presocrática de la *physis* es también la noción popular de *Moirai*, que designa la parte o el premio otorgado por un poder superior y que se convierte en la ley interna de su existencia, su destino (AUBENQUE, en línea).

A partir de ahí la noción de *physis* seguiría dos direcciones, una filosófica y una moral. La filosófica entenderá por *physis* la naturaleza profunda de una cosa, lo que hace que algo sea algo, a través de sus variaciones. La moral, convierte el hecho universal de la *physis* en una norma tal que en adelante marcará para cada uno el límite de su devenir más allá de lo cual habría daño a su integridad. Seguir la *physis* se convertirá en el precepto principal de la moral griega. Un cruce de ambas acepciones se puede encontrar en Aristóteles, quien no deja de entender la *physis* como producción y reproducción. La *physis* como génesis es un encaminarse a la *physis*, a su cumplimiento. Así, el ser natural, el hombre, es a la vez productor (el padre o la semilla) y el fin (*telos*) es la producción. El hombre engendra al hombre. En la naturaleza no hay entonces más que reproducciones (AUBENQUE, en línea).

Ahora bien, ¿no concibe Aristóteles que la mimesis es lo propio del hombre? ¿Qué podría significar que en Aristóteles el concepto de (producción poética de la) *mimesis* esté ligado al de *physis*? Si estas preguntas no anticiparan el problema de la naturalización que se da a pensar con los conceptos de habitus y de etnicidad ficticia, la referencia a Aristóteles quedaría tan sólo como un mero antecedente histórico. A este respecto, y de acuerdo con una lectura que no pretendemos sea completamente la suya, creemos conducente seguir aquí las indicaciones del filósofo Jacques Derrida, en el sentido de tomar la imbricación entre *physis* y *mimesis* como señal de que nunca ha habido *physis*, o naturaleza, sin una cierta desnaturalización, o que una cierta desnaturalización pertenece a su movimiento natural. Si esto parece implicar que todo propósito desnaturalizador no se da sin haber puesto en obra (una producción, una *poiesis*, de) la naturaleza, entonces cuando no se reconoce esta producción-de-la-naturaleza, se separa o se opone lisa y llanamente naturaleza y producción, o bien se piensa, haciendo sistema con la oposición anterior, que todo es pura naturaleza o que todo es pura naturalización (producción). Como veremos después, la superación de esta falsa alternativa es abordada tanto por el sociólogo Pierre Bourdieu como por el filósofo Étienne Balibar.

Según el filósofo Jacques Derrida, en la tradición, la *mimesis* siempre ha estado ordenada, referida y subordinada al valor de verdad (referencia y preferencia). Aristóteles, en su *Poética*, habría fijado para la tradición la esencia y la ley de lo poético. No sólo ha reconocido el valor de la *mimesis*, sino que ha distinguido buenas de malas, y ha prescrito imitar las buenas imitaciones (marcando así la tradición del arte). Pero, también, no habría dejado de pensar “certain être-passé du poétique, un certain rapport du poétique à son passé” (DERRIDA, 1968-1969; sesión 5, 2). La *Poética*, como discurso sobre la obra producida, es también una reflexión *especular* sobre el pasado, sobre lo ya hecho. La teoría de la *mimesis* es por ello una teoría de la repetición. Se trataría de una tentativa de poder dominar el origen haciendo de él nada más que un origen, y entonces algo *ya* pasado. Y ya absolutamente olvidado. El origen es aquí la creación, pero un brotar natural de la creación ya puesta en obra. La teoría de la *mimesis* es entonces una teoría de la obra ya producida y en este sentido



ya desprendida del proceso. El proceso creador, el origen de la obra vuelve, pero ya dominado, como *mimesis*, como repetición.

Ahora bien, la *physis* misma, en su momento germinal, es también *mimesis*. Como lo hemos indicado, en su preferencia, en el movimiento celoso en el que se oculta, la *physis* se refiere a sí misma. Se reproduce. La *mimesis* entonces es en primer lugar una posibilidad propia de la *physis*. Pero también quiere decir que, en su movimiento natural, reproduciéndose, repitiéndose, relacionándose entonces consigo misma como pasado, la *physis* se olvida absolutamente de sí misma, se des-naturaliza. A este proceso incesante que no vuelve al origen sino desplazándolo, a esta desnaturalización, en su discreta pero permanente modificación, es lo que llamamos “naturaleza”. En este sentido, toda tentativa de desnaturalizar la *physis* que la tratare como una simple “naturalización”, como una construcción o como una producción puramente humana, equivaldría a una tentativa de dominar el discreto, pero ineluctable, movimiento de la *physis*. Sería quizá ya el resultado, como en el caso de Aristóteles, de querer ver la *mimesis* como lo propio del hombre. Como algo natural de él, puesto por él. Sea para el conocimiento primario (infancia) o para el conocimiento secundario mediante el arte (placer). Es lo que, en Aristóteles, explica la relación con la metáfora en su *Poética*.

Porque entre la *physis* y la *mimesis* hay siempre tiempo (la *mimesis* procura placer a condición de dar a ver en acto lo que sin embargo no se da en acto, solo en su doble parecido), en la búsqueda de su propia semejanza, de su *mimesis*, la *physis* echa mano a la metáfora. Es el rodeo del tiempo y el tiempo de un rodeo. Y, con ello, la posibilidad de su errancia o de su pérdida (DERRIDA, 1972). Es claro en Aristóteles que, como la *mimesis*, la metáfora vuelve siempre a la *physis*, a su referencia, a su presencia, a su verdad. La naturaleza encuentra en la metáfora siempre su propia analogía, su propio parecido consigo misma, y sólo crece por sí misma. Se *da naturalmente* allí. Es por eso, de otro lado, que el poder metafórico es un *don* natural. Sólo algunos hacen buenas metáforas. Pero, por lo mismo, porque los dones naturales no son dados a todos, sino a unos más que a otros, tal que se tienen o no se tienen, este don natural, generoso y genial, no le pertenece al genio que lo tiene, el cual puede ser siempre ser sustituido. Al genio se le puede quitar todo, menos su genialidad. El autor está por ello

siempre separado de su obra. La obra, genial, que no se deja apropiar, no es sino el producto del movimiento a la vez generoso y celoso de la *physis*.

¿Podríamos comenzar a discernir en este movimiento cierta experiencia anterior del racismo? Antes de contestar, formulemos una pregunta más general: aquellos análisis de la sociedad que se saben históricos, es decir, por definición, desnaturalizantes o no naturalistas (ni biólogos, ni zoólogos, ni psicólogos), ¿pueden dejar de apelar a un fundamento natural de la sociedad tan celoso como generoso, cuando hablan, por ejemplo, de “naturalización”? Procedamos a bosquejar una respuesta primero con el sociólogo Pierre Bourdieu, luego con el filósofo Étienne Balibar.

2. **La *physis* como problema sociológico: habitus y naturalización**

¿Podríamos proseguir con Bourdieu el movimiento descrito por Derrida como movimiento celoso y generoso de la *physis* a través de la *mimesis*?

En principio podría parecer forzado. Aunque si se mira bien *Le sens pratique*, por ejemplo, se podrá evitar ser sorprendido por el pasaje de la *Poética* de Aristóteles que preside el prólogo de su libro: “L’homme est le plus mimeur (*mimetokotaton*) de tous les animaux et c’est en mimant (*dia mimeseos*) qu’il acquiert ses premières connaissances” (Bourdieu, 1980 43). Que en el capítulo 4 del primer libro, “La croyance et le corps”, contenga referencias bien definidas, aunque puntuales, a la *mimesis* y a la metáfora en relación con el habitus como “historia incorporada”, debería invitarnos a pensar lo que allí está en juego. Con un objetivo limitado, sin hacernos cargo ni de lo que podría ser la evolución del pensamiento bourdesiano sobre la práctica, ni de lo que Bourdieu dice de la naturalización, en muchos otros lugares, y quizá por sobre todo en *La domination masculine* (1998), tan solo nos aproximamos a lo que la noción de habitus nos dice de la experiencia anterior de la que hablamos y de la naturalización implicada en ella.

Se hablará de “naturalización” ya saliendo del primer capítulo del primer libro: “Objectiver l’objectivation”. Se trata allí de una crítica a Lévi-Strauss, a su falsa superación de la alternativa entre una acción conscientemente orientada hacia fines racionales y una



reacción mecánica a determinaciones, cuyo efecto es la inscripción de la finalidad en el mecanismo:

La naturalisation de la finalité qui est impliquée dans l'oubli de l'action historique et qui conduit à inscrire les fins de l'histoire, à travers la notion d'inconscient, dans les Mystères d'une Nature, est sans doute ce qui a permis à l'anthropologie structurale d'apparaître comme la plus naturelle de sciences sociales et la plus scientifique des métaphysiques de la nature (BOURDIEU, 1980, 69)⁸.

En un giro de estilo husserliano, lo que se da a entender aquí como “naturalización” de la finalidad y que se explica con el olvido de la acción histórica individual y colectiva, es lo que termina disolviendo los fines de la historia en el positivismo de un proceso sin sujeto que tiene todas las características de un autómata, una especie de personaje, pero muerto. Naturalizando la finalidad como *Naturaleza* es que el estructuralismo levistraussiano introduce la idea de naturaleza en las ciencias sociales hasta convertirse en “la más natural” de ellas, y a este mismo título, en “la más científica” de las metafísicas de la naturaleza. Que más allá de este aparente materialismo radical, que para Bourdieu no es más que “una forma de idealismo” (69), se pueda *reactivar* la relación con la acción histórica individual y colectiva así olvidada, ¿querrá decir que ya no habrá relación alguna con “los misterios de la *Naturaleza*”? ¿Cuál será el estatuto de estas expresiones?: “naturalización de la finalidad” (69), “incluso como naturales” (90), “cuasi-naturaleza que son los habitus” (94), “historia naturalizada” (“hecha naturaleza”) (94), “necesidad social vuelta naturaleza” (116), etc., etc.

Es entre los capítulos tres y cuatro del primer libro, “Estructuras, habitus, prácticas” y “La creencia y el cuerpo”, que el habitus, como estructura histórica de la experiencia, mantendrá una afinidad metafórica con la naturaleza, afinidad mimética que, como cuerpo, sería recortada de toda representación. La historia, como historia incorporada, aquí lo será todo. Pero la teoría del habitus no dejará de ser una reflexión muy discreta sobre la *physis* en sociología.

Se parte diciendo, contra el objetivismo, que el mundo social no es una representación. No se trata de algo destinado al conocimiento ni reducible a intercambios simbólicos. Los objetos de conocimiento son construidos y dicha construcción depende de la práctica. La

⁸ Excepto el destacado en la palabra “Nature”, los otros destacados son nuestros.

relación práctica con el mundo implica así la posibilidad de escapar del realismo de la estructura al que el objetivismo conduce al hipostasiar las relaciones objetivas, “en les traitant comme des réalités déjà constituées en dehors de l’histoire de l’individu et du groupe” (87). Lo que se precisa es una dialéctica de la estructura y de la génesis, es decir de la estructura y de los habitus: “des produits objectivés et des produits incorporés de la pratique historiques, des structures et des habitus” (88).

Ahora bien, al momento de la célebre definición del habitus Bourdieu está discutiendo la corrección del objetivismo estructuralista sobre la base de un subjetivismo de la libre elección, de un sujeto sin ataduras ni raíces, señalando que las respuestas del habitus se definen, en principio, “en dehors de tout calcul, par rapport à des *potentialités objectives*, immédiatement inscrites dans le présent” (89). Son estas *potencialidades* objetivas inscritas *inmediatamente* en el presente, las que harán aparecer la afinidad entre el habitus y la naturaleza. En efecto, el mundo práctico constituido por el habitus es “un monde de fins déjà réalisées” (89-90), la condición arbitraria de sus regularidades inherentes tiende, entonces, “à apparaître comme nécessaires, voire naturelles” (90). Es esta una primera afinidad, un símil, una primera representación, si se quiere, que no debería nunca confundir al habitus con un mecanismo donde falta la libertad. Pero porque, para Bourdieu, se trata de una esfera de “dispositions durablement inculquées par les possibilités et les impossibilités, les libertés et les nécessités, les facilités et les interdits qui sont inscrits dans les conditions objectives” (90), tales disposiciones “engendrent dispositions objectivement compatibles avec ces conditions et en quelque sorte préadaptées à leurs exigences” (90). Que las disposiciones engendren disposiciones compatible y preadaptadas, significa que las anticipaciones que engendra dependen de que las condiciones de la experiencia no se hayan modificado. No se excluyen nuevas prácticas, sino sólo las más improbables (principio de selección).

Nunca salimos de la historia: “Produit de l’histoire, l’habitus produits les pratiques, individuelles et collectives, donc de l’histoire, conformément aux schèmes engendrés par l’histoire” (91). Se hablará, casi enseguida, de historia “faite nature”. Es que al no salir nunca



de la historia olvidamos ya que estamos en la historia⁹. La historia se olvida de sí misma, en cierto modo se separa de sí misma en el habitus. La incorporación de la historia que éste es hace que ella se naturalice. Sin esta inconsciencia las prácticas no podrían actuar sino en relación con las determinaciones exteriores del presente inmediato. La autonomía que ella les brinda “es la del pasado actuado y actuante” cuyo funcionamiento produce la historia a partir de la historia. Bourdieu dice: “fonctionnant comme capital accumulé, produit de l’histoire à partir de l’histoire et assure ainsi la permanence dans le changement qui fait l’agent individuel comme monde dans le monde” (94). Así, el habitus es una espontaneidad sin conciencia ni voluntad. Ni las cosas sin historia, ni los sujetos sin inercia, son alternativas para el habitus. Saquemos algunas conclusiones provisionales.

La naturalización aquí no se desecha, sino que se explica. Incluso, es explicable históricamente como habitus. Y lo que se explica con ella es que hay una estructura anterior de la experiencia que produce la experiencia dinámicamente sobre la base de su reiteración. En este sentido, la historia debe parecerse a la naturaleza para revelarse como entera y radicalmente histórica. Y es lo que sucede en la práctica. Quizá no sea impertinente hablar de cierta naturaleza celosa de la práctica cuya *physis* consiste en su capacidad de conservarse en la transformación. Si la historia, en la práctica, se asemeja a la *physis* es porque la *physis* aquí concernida debe asemejarse a la historia, ser en cierto modo ya histórica. A la vez dada y productora. Generosa y selectiva. Pero, así las cosas, ¿cómo evitar que la naturaleza no encuentre en la historia su propia semejanza? ¿Cómo evitar que la experiencia anterior que es el habitus, historia incorporada, no se subordine miméticamente a una naturaleza que sólo aparece como tal a través del parecido que la historia como habitus le presta? ¿Se ha reproducido aquí, muy naturalmente, esa larga tradición filosófica que, remontando a Aristóteles, hace que la *mimesis*, en su historicidad como re-petición o re-presentación, se vuelva celosa de una originalidad que sin duda no puede tener, y que, como coartada, cede al movimiento celoso de la *physis* que consiste en aparecer y parecerse a sí misma en ella? ¿No está implicada en esta coartada el recurso a lo imaginario o a la ficción en aquellas explicaciones históricas del racismo? Dejo esto por el momento.

⁹ En *La domination masculine*, texto profusamente dedicado a la naturalización, Bourdieu hablará del “trabajo histórico de la deshistorización” (BOURDIEU, 1998, p. 90).

Dejo la cuarta pregunta para el momento en que abordemos l’“ethnicité fictive” en Balibar. Nos parece que la experiencia anterior del habitus corre un serio riesgo de no poder evitar lo señalado en las dos primeras preguntas. La primera sugiere que el habitus no puede ser sólo histórico. La segunda sugiere que lo natural del habitus aparece sólo históricamente, es decir sobre la base de una desnaturalización. Y quizá, por ello mismo, en la tercera, que sugiere que no pudiendo lo natural del habitus aparecer como pura naturaleza necesita de la historia para aparecer como tal. El recurso a la semejanza con la naturaleza nos parece una indicación de eso. Sin embargo, hay elementos que podrían indicar lo contrario. Me limito a puntualizarlos sobre la base de una reseña muy escueta:

1. Pese a que las potencialidades objetivas inmediatamente inscrita en el presente indican la presencia de una finalización y una arbitrariedad que se naturaliza, también parece sugerir la posibilidad de un poder de virtualización del presente. Es por eso también, según creemos, que las prácticas podrían actuar en el presente inmediato sin coincidir con él.

2. Que la historia se olvide de sí misma, en vez de indicar sólo una naturalización de la historia podría indicar a su vez una historicidad de la naturaleza según la cual nunca hay naturalización sin desnaturalización. En este sentido, como historia incorporada, el habitus no podría hacer aparecer nunca en él ni a la naturaleza como tal ni a su autonomía con respecto a ella. En el capítulo 4, a propósito de la relación entre habitus y cuerpo, se habla de una *mimesis* no representativa, una *mimesis* del cuerpo mismo. Se dirá allí que la *mimesis* práctica es un mimetismo¹⁰. Nos preguntamos si en esta *mimesis* del cuerpo puede estar implicada la posibilidad de un movimiento celoso y a la vez generoso de la *physis* que, como desnaturalización, pueda separar al cuerpo de sí mismo o de su naturalización.

¹⁰ Bourdieu dice: «en tant que faire-semblant, impliquant un rapport global d’identification, n’a rien d’une imitation supposant l’effort conscient pour reproduire un acte, une parole ou un objet explicitement constitué en tant que modèle [...] Le corps croit en ce qu’il joue: il pleure s’il mime la tristesse. Il ne représente pas ce qu’il joue, il ne mémorise pas le passé, il agit le passé, ainsi annulé en tant que tel il le revit». (BOURDIEU, 1980, p. 123).



3. El problema de la *physis* como ficción histórica: la etnicidad ficticia

Teniendo como telón de fondo la imbricación entre *physis* y *mimesis*, el movimiento a la vez celoso y generoso, la naturalización como la desnaturalización, nos habíamos preguntado si los análisis de la sociedad que se saben históricos pueden dejar de apelar a un fundamento natural de la sociedad cuando hablan, por ejemplo, de “naturalización”. Lo que buscamos discernir es la posibilidad de una experiencia anterior que lo sea también del racismo y que nos conduzca a una explicación de ese proceso que consiste en que una *mimesis* afectiva hace aparecer el ser-problema de un sujeto, objeto al parecer predilecto del racismo, predeterminándolo en su existencia anterior. Lo que veo lo veo siempre como ya visto. Habíamos anticipado que dicho ser-problema sólo aparece como tal si, un pasado absoluto, siempre fuera de alcance, lo da a ver no obstante sobre la base de un cierto no racismo que lo vuelve efectivo. Esto, según la paradoja que siempre podemos escapar del racismo. Lo que veo siempre como ya visto lo puede ver cualquiera. En lo que sigue, en el caso de la llamada “eticidad ficticia” descrita por el filósofo Étienne Balibar, el problema de la naturalización equivale al de la ficción como imaginario.

El problema del racismo es planteado por este autor articulado con el problema histórico del Estado-nación y del nacionalismo. Es en el capítulo 3 de *Race, Nation, Classe* que encontramos esta articulación. Tras decir que “le nationalisme serait, sinon la cause unique du racisme, en tout cas la condition déterminant de sa production” (BALIBAR, 1988, p. 55), a favor de una explicación histórica Balibar acota el alcance de las explicaciones económicas, psicológicas y hasta biológicas del racismo (para este autor el racismo biológico es ya cultural, y por lo mismo ficcional). Se acota, además, de paso, como lo hemos adelantado, las explicaciones “culturalistes” que tienden a hacer del racismo una especie de invariante de la naturaleza humana. Ahora bien, decir que el racismo tiene al nacionalismo como condición determinante, no quiere decir que se vuelve una consecuencia inevitable de este último.

Estamos entonces, de partida, en un terreno categorial y de articulaciones impreciso. Antes de entrar de lleno en la articulación, de acuerdo con “une dialectique de l’unité des contraires” (72), Balibar, en primer lugar, repasará críticamente los modelos que han formado

nuestra concepción del racismo (antisemitismo nazi, segregación de los Negros en EEUU y colonialismo) y las distinciones a las que han dado lugar (“La presencia del pasado”), señalando la persistencia de sus huellas en la actualidad. A despecho de lo que pretende la ideología racista, comenzará a concluir esta parte diciendo que *“ce n’est pas la ‘race’ qui est une ‘mémoire’ biologique ou psychologique des hommes, mais c’est le racisme qui représente une des formes le plus insistantes de la mémoire historique des sociétés modernes”* (64).

Bajo el subtítulo “Le champ du nationalisme”, se analiza enseguida la categoría intrínsecamente equivocada de nacionalismo. Entre otras cosas, esto significa reconocer que su concepto figura siempre en una cadena de términos (civismo, patriotismo, populismo, etnocentrismo, xenofobia, imperialismo, etc.), lo que está relacionado a su vez con la distinción entre un buen nacionalismo y un mal nacionalismo. A Balibar le resulta claro que *“la notion de nationalisme ne cesse de se diviser”* (68). Observa que las ideologías racistas vienen siempre como a mimar o investir relaciones de violencia. Por ejemplo, cuando el “néo-racisme”, el diferencialismo antropológico, busca distinguir lo inevitable y útil de una cierta xenofobia que impulse a los grupos a defender su identidad cultural de lo inútil y nocivo que es la violencia directa.

Ahora bien, un análisis del lugar del racismo en el nacionalismo, le permite decir que representa “una tendencia necesaria en su constitución”. Su imbricación *“renvoie aux circonstances dans lesquelles les États-nations, établis sur des territoires historiquement contestés, se sont efforcés de contrôler les mouvements de populations, et à la production même du ‘peuple’ comme communauté politiques supérieure aux divisions de classes”* (69).

A la intrincación histórica del nacionalismo y del racismo pertenece así que ninguna nación (Estado-nación) posee una base étnica, sino que produce una *“ethnicité fictive”*, es decir que *“il faut instituer dans le réel (et donc dans le temps de l’histoire) leur unité imaginaire, contre d’autres unités possibles”* (71; distinguiendo más adelante entre dos formas de etnificación, la comunidad de lengua y la comunidad de raza, Balibar muestra que, a diferencia de la primera, la *“fiction d’une identité raciale”* constituye el principio de cierre y de exclusión). El racismo, así entendido, tiene una estructura amplia y heterogénea (que incluye a la discriminación sexual por ejemplo) pero fuertemente atada, tanto por una red de



fantasmas, por discursos y comportamientos que mantienen una relación necesaria con el nacionalismo. Es destacable el hecho de que, según Balibar, a las condiciones estructurales, simbólica e institucionales del racismo pertenecen las sociedades igualitarias. Lo que parece indicar una estrecha relación entre racismo y no racismo. En efecto, en contra de lo que siempre creemos suponer, para Balibar el racismo se inscribe en el desarrollo de las sociedades igualitarias que oficialmente no toman en cuenta, “qui ignorent (officiellement) les différences de statut entre les individus”, lo que no puede ser separado del nacionalismo¹¹: “ce n’est pas l’État moderne qui est ‘égalitaire’, mais c’est l’État national (et nationaliste) moderne” (72). Lo que se llama la ciudadanía es una igualdad con respecto a la nacionalidad.

Para Balibar el lazo entre nacionalismo y racismo es un lazo histórico. A la luz de lo que ha sucedido con el nazismo (un racismo capaz de sobrepasar los fines e intereses del Estado), va a colegir un lazo interior entre racismo y nacionalismo y una transgresión de intereses y de fines racionales. Sostendrá que en el campo histórico del nacionalismo hay, en primer lugar, siempre reciprocidad de determinación entre él y el racismo, y en segundo lugar, siempre subsiste una separación entre las representaciones y las prácticas del nacionalismo y del racismo. Por lo primero, hay que reconocer que, por el ciclo de reciprocidad histórica del nacionalismo y del racismo, el racismo sale sin cesar del nacionalismo (la institución sistemática de la segregación en los EEUU, la elaboración de una ideología de la raza en Francia), como que el nacionalismo sale del racismo (el sionismo procede del antisemitismo, los nacionalismos del tercer mundo proceden del racismo colonial). Por lo segundo, hay que reconocer el tipo de dialéctica en juego: no se trata ya de “une contradiction entre nationalisme et racisme *comme tels*”, sino más bien de “une contradiction entre *des formes déterminées*, entre les objectifs politiques du nationalisme et la cristallisation du racisme sur *tel ‘objet’, à tel moment*” (77-78). En este sentido, antes que ser una expresión del nacionalismo, el racismo es “*un supplément intérieur au nationalisme*, toujours en excès par

¹¹ En lo que acaba de decir Balibar se apoya en la tesis sociológica de L. Dumont: *Essais sur l’individualisme*. Cf. Dumont, 1983. Se podría intentar establecer una cierta correspondencia entre lo que Balibar dice aquí y lo que Michael Billig llama el “nacionalismo banal”. Cf. Billig 1995. Este autor nos advierte, por ejemplo, lo siguiente: “Because the concept of nationalism has been restricted to exotic and passionate exemplars, the routine and familiar forms of nationalism have been overlooked. In this case, ‘our’ daily nationalism slips from attention. There is a growing body of opinion that nation-states are declining. Nationalism, of so it is said, is no longer a major force: globalization is the order of the day. But a reminder is necessary? Nationhood is still being reproduced: it can still call for ultimate sacrifices; and, daily, its symbols and assumptions are flagged” (8).

rapport à lui, mais toujours indispensable à sa constitution” (78). Lo que no quiere decir que sea suficiente.

En cuanto a los rasgos de la “etnicidad ficticia” señalados en el capítulo 5 (“La formation: histoire et idéologie”) y que atañen al problema de la naturalización. Ya sabemos que la etnicidad ficticia es el resultado de que ningún Estado-nación posee una base étnica. Lo que traduce cierta necesidad de lazos primarios en la conformación de un Estado-nación que no se puede resumir en lo puramente Estatal-público¹². En este sentido, es una forma de una imbricación entre lo privado y lo público. Es en el recurso nacionalista a lo imaginario, a la unidad imaginaria, que se proyecta al racismo como universalismo. Institución en lo real (histórico) de su unidad imaginaria. Como hacíamos notar antes, el racismo para Balibar tiene una estructura amplia y heterogénea pero fuertemente atada, tanto por una red fantasmas, por discursos y comportamientos que mantienen una relación necesaria con el nacionalismo. Pero en el Capítulo 5, comienza ya observando que la historia de las naciones, al sernos presentada siempre en la forma de un relato que asegura una continuidad de un sujeto (o de tema), no es más que una representación que constituye una ilusión retrospectiva. Se nos adelanta así para señalarlos “l’effectivité des mythes de l’origine nationale” (BALIBAR, 1988, p. 118) y que es a través de “une forme idéologique effective” que “se construit quotidiennement la singularité imaginaire des formations nationales, en remontant du présent vers le passé” (118). Este pasado, enteramente imaginario, no ha tenido nunca lugar. Así, las tradiciones son “vécues comme trace d’un passé immémorial (même lorsqu’elles ont été fabriquées et inculquées dans des circonstances récents)” (127), dirá más adelante bajo el subtítulo “Produire le peuple”.

Es bajo el subtítulo “Ethnicité fictive et nation idéale” que se especifica más en qué consiste la institución ficticia de la comunidad. La etnicidad ficticia es “la communauté

¹² En *Violence et civilité* leemos: «L’État demande en effet des sujets qui soient des ‘citoyens’, définis par le rapport universaliste qu’ils entretiennent à la loi et à la sphère publique. Il faut pour cela que les communautés primaires, les ‘liens naturels’ ou imaginaires tels qui proviennent de la naissance et de l’héritage culturels se trouvent subordonnés aux liens juridiques constitutifs de la communauté politique supérieure. Ce qui exige qu’ils soient pour ainsi dire virtuellement détruits ou déconstruits, à travers l’éducation et la profession». (BALIBAR, 2010, p. 168-169). Véronique Benei ha trabajado la noción de emoción política como una dimensión inherente a los procesos políticos y sociales. Busca reconocer las implicaciones fenomenológicas de tal noción “by addressing the issue of the intertwined production of ideals of love of nation and good citizenship feeding into the construction of national citizens”. Cf. Benei (2008, p. 72).



instituée par l'État national" (130). Pero la ficción no es aquí una simple ilusión, como lo es la ilusión retrospectiva de creer que hay la continuidad de un sujeto en la historia nacional, sino lo que ha provocado dicha ilusión, a saber, una ficción constructiva, una fabricación, con efectos históricos, institucionales. Es una naturalización lo que está en juego. Pero solo de una manera análoga a la naturalización de la que Bourdieu habla en relación con el habitus. No se trata ya simplemente del hecho de que una arbitrariedad se ha impuesto y se naturaliza, ni tampoco ya del hecho que la historia se olvida de la historia haciendo aparecer en el habitus la inconsciencia de las prácticas. Se trata de la historia, sí, pero recogida en la plena luz natural de una universalidad ficticia.

Aucune nation ne possède naturellement une base ethnique, mais à mesure que les formations sociales se nationalisent, les populations qu'elles incluent, qu'elles se répartissent ou qu'elles dominent sont « ethnicisées », c'est-à-dire représentées dans le passé ou dans l'avenir *comme si* elles formaient une communauté naturelle, possédant par elle-même une identité d'origine, de culture, d'intérêts, qui transcende les individus et les conditions sociales (BALIBAR, 1988, p. 130-131).

Lo que sirve entonces de base a la etnificación es una representación universalista:

En constituant le peuple comme une unité fictivement ethnique, sur le fond d'une représentation universaliste qui attribue à tout individu une identité ethnique et une seule, et qui répartit ainsi l'humanité tout entière entre différentes ethnicités correspondant potentiellement à autant de nations, l'idéologie nationale fait beaucoup plus que de justifier les stratégies utilisées par l'État pour contrôler les populations, elle inscrit par avance leurs exigences dans le sentiment de la « appartenance » (BALIBAR, 1988, p. 131).

Sin embargo, esta representación universalista, base de la etnificación, está lejos de ser estable o segura. La violencia implicada puede alterar significativamente el estatuto de su universalidad. Balibar no dejará de reconocer que en el racismo contemporáneo hay una violencia cruel que no se explica suficientemente ni con l'ethnicité fictive, ni con la naturalización a ella asociada. El carácter inconvertible de esta violencia parece exigir, si no



dejar de hablar de ficción, sí al menos, sobre la base de romper la subordinación mimética de a ficción a la naturalización, concebir de otro modo su relación¹³.

Es en *Violence et civilité* que encontramos los elementos de este giro¹⁴. La hipótesis de l'ethnicité fictive tal y como la he reseñado sirve para comprender por qué la “comunidad de ciudadanos” dentro del Estado-nación tiene la necesidad de explicarse como una comunidad sobre la base de una universalización dada por una naturalización ficticia. Es, ya los sabemos, el racismo como suplemento interior del nacionalismo. Se dice en este libro que ella no debe entenderse necesariamente como una exacerbación de la xenofobia. Se dirá entonces «que le rapport traditionnel entre racisme et nationalisme a tendance à s'inverser » (BALIBAR, 2010, p. 36). Lo que sucede cuando toda la instrumentalización política se desarrolla en un espacio geopolítico mundial que no hace existir más que fronteras interiores. En este caso, dirá Balibar:

[C]'est le nationalisme (un nationalisme « anachronique », postérieur à toute possibilité de créer ou de recréer des États-nations autonomes, et que pour cette raison on serait tenté d'appeler « nationalisme post-national ») qui, de plus en plus, devient une fonction du racisme (36).

¹³ Haciendo un seguimiento al problema de la violencia en relación con el concepto de etnicidad ficticia desde *Race, nation classe* (1988) a *La crainte des masses* (1997), en cuyo escrito “Violence: idéalité et cruauté”, datado en 1995, se produce un giro en el análisis a propósito del racismo y de la violencia cruel, giro al que el libro *Violence et civilité* (2010) le da toda su atención, observamos, de un lado, que lo que Balibar va a señalar como el carácter inconvertible de la violencia cruel se da a expensas de la explicación dialéctica y de la relación entre el racismo y la ficción como referencia a lo imaginario. De otro lado, observamos que Balibar elabora un concepto más complicado de dialéctica sobre la base de una ficción esta vez escritural, de base derridiana, en su análisis en torno a la certeza sensible en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Pudiendo ser consideradas tres versiones del mismo texto, desde la más tardía a la más reciente, encontramos estas versiones bajo diversos subtítulos: “Construction et déconstruction de l'Universel” (BALIBAR, 2016, p. 25-48), “Constructing and Deconstructing The Universal: Jacques Derrida's Sinnliche Gewissenheit” (BALIBAR, 2007, p. 61-83) y “De la certitude sensible à la loi du genre. Hegel, Benveniste, Derrida” (BALIBAR, 2011, p. 183-206).

¹⁴ Antes de esta publicación, que recoge conferencias pronunciadas en la Universidad de Irvine a mediados de los años 90, encontramos el texto “Violence: idéalité et cruauté”, conferencia de 1995, recogida en Balibar, *La crainte*. Pero en este mismo libro encontramos también “Le racisme: encore une universalisme?”, originalmente en inglés en 1998, es decir un texto del mismo año del libro *Race, Nation, Classe*. Vemos en este texto la discreta circunspección con la que comienza esa especie de viraje que anunciamos. En “Violence: idéalité et cruauté”, en cambio, este viraje ha comenzado ya resueltamente, siendo una especie de compendio de *Violence et civilité*. En aras de la brevedad y para los propósitos de nuestro artículo, nos ahorramos aquí una exposición del contenido de estos dos textos a favor de este último.



Conclusión

Nuestro interés en este artículo ha sido comenzar a elaborar un rasgo de la experiencia racista consistente en su anterioridad y en el hecho de que esta anterioridad admite que, para ser racista, haya en cierto modo que dejar de serlo. Nos ha parecido que la problemática analizada por el filósofo Jacques Derrida relacionada con lo que hemos llamado el movimiento celoso y generoso de la *physis* en Aristóteles, es decir su movimiento de naturalización y de desnaturalización, es una oportunidad para echar luz a lo que está en juego en los análisis sociales que recurren a ciertas formas de naturalización para explicar la sociedad. Que estas formas de explicación metafórica o analógica sean históricas, parece ser un indicio de una más o menos determinante fundamentación natural de la vida social. Tanto Bourdieu, con sus objeciones al objetivismo estructuralista, como Balibar, con sus reparos sobre un enfoque puramente gubernamental del Estado-nación, llaman la atención sobre la necesidad que tiene la sociedad de un tipo de experiencia anclada en un pasado y que, de forma dinámica o de forma universalista, se muestra capaz de estructurar o seleccionar los elementos que la componen. Que este pasado no se deje aceptar sino en la forma de una naturaleza *generadora* de una nueva estructuración social, puede indicarnos algo sobre la constancia y el dinamismo social de la experiencia racista.



Referencias

- ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**. Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism. London and New York, Verso, 1983.
- AUBENQUE, Pierre. Physis, **Encyclopaedia Universalis**, ww.universalis.fr/encyclopedie/physis.
- BALIBAR, Étienne. **Des Universels**, Paris, Galilée, 2016.
- BALIBAR, Étienne. **Violence et civilité**, Paris, Galilée, 2010.
- BALIBAR, Étienne. **Constructing and Deconstructing The Universal: Jacques Derrida's "Sinnliche Gewissenheit"**. Costas Douzinas, ed., Adieu Derrida. NY: Palgrave Macmillan, 2007.
- BALIBAR, Étienne. **La crainte des masses**. Paris, Galilée, 1997.
- BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. **Race, Nation, Classe**. Paris, La Découverte, 1988.
- BARKER, Martin. **The New Racism**. Conservatives and the Ideology of Tribe. London, Junction Books, 1981.
- BÉJIN, A., / Freund J. **Racismes, antiracismes**. Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986.
- BENEL, Véronique. **Schooling Passions**. Nation, History, and Language in Contemporary Western India, California, Stanford University Press, 2008.
- BILLIG, Michael. **Banal Nationalism**. London; Thousand Oaks; New Delhi, SAGE Publications, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **La domination masculine**. Paris, Seuil, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **Le sens pratique**. Paris, Minuit, 1980.
- CHANDLER, Nahum. **X-The Problem of the Negro as a Problem for Thought**. New York, Fordam University Press, 2014.
- CONTRERAS, Yasna; TAPIA, Marcela; LIBERONA, Nannette. Movilidades y prácticas socioespaciales fronterizas entre Arica y Tacna. Del sentido de frontera a la transfrontericidad entre ciudades. **Dialogo Andino**, N° 54, 2017, pp. 127-141.
- DE RUDER, Véronique, L'obstacle culturel: la différence et la distance. **L'homme et la société**, Paris, 1986, pp. 23-49.
- DERRIDA, Jacques. **Marges de la philosophie**. Paris, Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. Littérature et vérité: le concept de mimesis (1968-1969). **Archive Derrida**, IMEC, DDR 171, caja 40 (Inédit).
- DU BOIS, W. E. B. **The souls of black folk**. Oxfor. New york: Oxford University Press, 2007 [1903].
- DUMONT, Louis. **Essais sur l'individualisme**, Paris, Seuil, 1983.



GALDÁMEZ, Liliana. Algunos criterios del Tribunal Constitucional sobre el estatuto jurídico de las personas extranjeras en Chile. **Revista chilena de derecho y ciencia política**, septiembre-diciembre, 2014, pp. 119-134.

GIRARDET, Raoul. Nation: 4. Le nationalisme. En: **Encyclopaedia Universalis**.

HEIDEGGER, Martin. **Hitos**. Madrid, Alianza, 2000.

OMI, Michael; WINANT, Howard. **Racial Formation in the United States**. New York and London, Routledge, 1986.

ROBBE-GRILLET, Alain. **La jalousie**. Paris, Minuit, 1957.

TARGUIEFF, Pierre-André. Les présuppositions définitionnelles d'une indéfinissable : le racisme. **Mots**, N° 8, mars 1984.

TARGUIEFF, Pierre-André. **L'identité française au miroir du racisme différentialiste**. L'identité française. Paris, Tierce, 1985,

TIJOUX, María. Cuando la raza es solo ficción. Claves para entender las políticas de control y la estigmatización del cuerpo migrante». **Revista latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad**, N° 31, 2020, pp. 32-41.

TIJOUX, María. PALOMINOS, Simón. Aproximaciones teóricas para el estudio de procesos de racialización y sexualización en los fenómenos migratorios de Chile. Polis: **Revista Latinoamericana**, V. 14, N° 42, Santiago, 2015, pp. 247-275.

THAYER, Luis; STANG, Fernanda. **Entre la debilidad institucional y el voluntarismo individual**: Reconocimiento parcial y derechos limitados en las políticas migratorias locales en Santiago. Fondecyt Regular 1140679.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

[License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

[4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 20 de outubro de 2020.

Artigo aprovado para publicação em: 27 de outubro de 2020.