

CONTRABANDOS
ESCRITURAS Y POLÍTICAS EN LA FRONTERA
ENTRE BOLIVIA Y CHILE

communes

INTERVENCIONES * 02

CONTRABANDOS

ESCRITURAS Y POLÍTICAS EN LA FRONTERA ENTRE BOLIVIA Y CHILE

Varios autores

ASOCIACIÓN COMMUNES

Edición: ANDRÉS AJENS, ALEJANDRO FIELBAUM Y LORENA ZUCHEL

Diseño y diagramación: ARACELLI SALINAS VARGAS

ISBN: 978-956-9830-01-3



Permitimos la reproducción completa o parcial de este libro sin fines de lucro, para uso privado o colectivo, en cualquier medio impreso o electrónico, con el debido reconocimiento de la autoría y fuente de los textos, y sin alterarlos. Este permiso corresponde a la licencia de Creative Commons BY-NC-ND.

Viña del Mar, Julio de 2016

CONTRABANDOS

ESCRITURAS Y POLÍTICAS EN LA FRONTERA
ENTRE BOLIVIA Y CHILE

ANDRÉS AJENS
ALEJANDRO FIELBAUM
LORENA ZUCHEL
(EDITORES)

communes

INTERVENCIONES * 02

A la memoria de Emma Villazón

"¿Así que me dedico al contrabando? ¿Por qué no? Al fin y al cabo este país le debe la independencia al contrabando. Todos se dedican a eso por aquí, cosa de nada; pero yo, como ya habrás de ver, contrabando otras ilusiones, otros contrabandoneos".

PIGLIA, R. RESPIRACIÓN ARTIFICIAL.

Índice

A MODO DE PRÓLOGO: BANDOS Y CONTRABANDOS Andrés Ajens, Alejandro Fielbaum y Lorena Zuchel	13
SONATINA DEL OTRO COSTADO Emma Villazón	19
EXTRANJEROS COMO ENEMIGOS. REFLEXIONES ADICIONALES SOBRE LAS APORÍAS DE LA CIUDADANÍA TRANSNACIONAL Étienne Balibar	23
CINCO DIMENSIONES DE LA CIUDADANÍA COSMOPOLITA Daniel Loewe	67
EL EJERCICIO DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS MIGRANTES ANTE UNA VIEJA INSTITUCIONALIDAD CHILENA Jaime Bassa Mercado	99
ESPACIO, PROPIEDAD, SOBERANÍA Alejandro Madrid	125
PIEL INMUNDA: LA CONSTRUCCIÓN RACIAL DE LOS CUERPOS Valentina Buló, Alejandro De Oto	149
INMIGRANTES EN CHILE: NI AFUERA NI ADENTRO María Emilia Tijoux	173

UN CASO PARA EL DR. MARIÑO Marcelo Villena Alvarado	189
MODOS DE REPRESENTACIÓN: UN ACERCAMIENTO AL IMAGINARIO BORDIANO Claudia Pardo Garvizu	203
HILDA MUNDY Y CARLOS MEDINACELI: DOS ESCRITORES EN CONFLICTO. A PROPÓSITO DE “VANGUARDIA” Y “NACIÓN” EN BOLIVIA Emma Villazón	219
SIETE FECHAS PARA EMMA Andrés Ajens	241
SOBRE LOS AUTORES	253

Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos¹

VALENTINA BULO, ALEJANDRO DE OTO

¹ Este texto ha sido publicado en el quinto número de la revista *Mutatis Mutandis*, el año 2015.

“Chile es un estado constituido contra los indios, a pesar de los indios y con exclusión de los indios”

**ZVALETA, R. (2008): *LO NACIONAL-POPULAR EN BOLIVIA*.
LA PAZ: PLURAL EDITORES: 56.**

“Los grados de racismo académico persisten y se acentúan y en muchos sentidos se manifiestan como darwinismo social, expresado en la lógica de que los más aptos pueden reflexionar, escribir, debatir, y los no aptos definidos “por naturaleza” tienen que escuchar y pensar sobre lo que otros piensan, pese a que ponen muertos, trabajos, historias y llantos”.

**MAMANI, P. (2006): *EL RUGIR DE LAS MULTITUDES*.
LA PAZ: ED. MUELA DEL DIABLO: 15.**

1. Piel

LA PIEL ES UN UMBRAL, NO ES ALGO CERRADO, ES UNA suerte de envoltorio que determina y define un adentro y un afuera; también decide lo que entra y lo que sale. Pensemos primero en que la piel no sólo designa la “cubierta” de los seres humanos ni seres vivos; el término en francés, por ejemplo (*peau*), se usa también para otras superficies, incluso de líquidos como la “piel de la leche” para referirse a la nata. La piel es un lugar umbral, a la vez impenetrable y poroso.

Ashley Montagu, en su libro sobre el tacto nos cuenta que es:

“el más antiguo y el más sensible de nuestros órganos, nuestro primer medio de comunicación y nuestro protector más eficaz. Todo el cuerpo está cubierto de piel. Incluso la córnea transparente del ojo está recubierta de una capa de piel modificada. La piel también se vuelve hacia dentro para cubrir orificios como la boca, las aletas de la nariz y el canal anal” (2004, 11).

Como órgano, la piel está siempre alterándose, cambiando.
La piel humana, por ejemplo,

“forma dos nuevas capas de células aproximadamente cada cuatro horas... las células de la piel mudan a un ritmo de un millón por hora. En las diferentes partes del cuerpo, la piel varía de textura, flexibilidad, color, olor, temperatura, y lleva consigo su propia memoria de experiencia” (2004, 12).

Esta experiencia de la piel, como esperamos mostrar aquí, no sólo es límite en el sentido de dividir el espacio entre el adentro y afuera, entre uno y otro, sino que literalmente construye a uno y otro, es experiencia que funda una relación y a los relacionados en ella.

La piel es el adentro: “su color, textura, hidratación, sequedad y otros aspectos reflejan nuestro estado. El miedo nos hace palidecer y nos ruborizamos de vergüenza, nuestra piel cosquillea de excitación y se paraliza tras una conmoción” (2004, 15). La piel es el afuera: es el sentido que nos da la sensación de realidad.

“No sólo nuestra geometría y nuestra física, sino toda nuestra concepción de lo que existe fuera de nosotros, está basada en el sentido del tacto. Lo arrastramos incluso en nuestras metáforas: un buen discurso es ‘sólido’, un mal discurso es ‘sólo aire’ porque sentimos que el aire es intangible, no lo bastante ‘real’” (15).

La piel no es sólo individual sino que es también social; separa y cristaliza aquello que aparece de aquello que no aparece. Luis Tapia, pensador boliviano, trabaja la categoría de subsuelo para indicar aquella “parte de la complejidad producida por el movimiento de las sociedades que no es reconocida ni asumida” (2008, 85).

Desde esta perspectiva la piel es frontera entre lo que son capaces de contener las instituciones y las relaciones en una sociedad, y aquello que las excede y que es expulsado, en este caso para adentro:

“Todo orden social pretende ser una totalidad, producir las formas y sentidos para contener los hechos y acciones que ocurren en su seno, y también busca configurar su propio universo de sentido. Sin embargo, se podría decir que en todo lugar y sociedad casi siempre ocurren más cosas que las que pueden contener las instituciones y relaciones existentes del orden social. El exceso produce una complejidad no funcional. Entre los intersticios de las esferas separadas de la vida moderna y por fuera y debajo de las instituciones oficiales, la vida se hace invisible” (2008, 84).

Quedémonos entonces con esta idea de piel medio individual y medio colectiva, como una suerte de piel perímetro con líneas entrecortadas, que como afuera es cara que da al afuera, máxima exposición, sobreexposición, lugar de la herida, de la escamación, es la cara, no el rostro, pura superficie, cara de cuica, cara de nana, nos decimos los chilenos a los chilenos mostrando con ello el odio a flor de piel, el odio a nuestra piel.

A lo largo de este texto, principalmente de la mano de Fanon, trataremos la construcción racial como un tipo de relación corporal que determina la posición y disposición de unos cuerpos respecto de otros.

2. Epidermis, esquemas corporales y raza

Achille Mbembe, filósofo camerunés afirma que “el cuerpo del otro, y especialmente su color, es lo que hay más de inmediato, más visual, más material” (2005, 361-365). Este será el punto de reflexión: la piel tiene un rol activo, por decirlo de algún modo, la piel hace piel, es epidermización de un otro inventado para la construcción de una identidad, de un adentro.

Franz Fanon utiliza el término epidermización racial para aludir a una especie de clausura en el color: el blanco está encerrado en su blancura. Mbembe dirá en su último libro, *Crítica de la razón negra* que

“aquello que constituye la raza es sobre todo una cierta potencia de la mirada que acompaña una forma de

la voz, y a veces del tocar. Si la mirada del colono me fulmina, y me inmoviliza, y si su voz me petrifica, es porque mi vida no tiene el mismo peso que la suya. [Fanon] apela a la ‘experiencia vivida del Negro’ donde analiza el modo en el que una cierta distribución de la mirada termina por crear su objeto, o por destruirlo, o por restituirlo al mundo” (2013, 163).

Aquí hay una tesis clave en la que nos detendremos: La piel construye a uno y a otro en la distribución de la mirada, la forma de la voz y el tocar.

El texto de Mbembe está conversando con Fanon, quien a su vez atiende a Merleau-Ponty y su concepción de los esquemas corporales. Epidermización racial es la respuesta a los esquemas corporales de Ponty.

Atendamos a las palabras de Merleau-Ponty y luego a la respuesta de Fanon:

“Mi cuerpo entero no es para mí un amontonamiento de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo tengo como una posesión indivisa y conozco la posición de cada uno de mis miembros por un esquema corporal en que todos están envueltos...si estoy de pie ante mi escritorio, y apoyo en él mis dos manos, sólo mis manos están acentuadas y mi cuerpo va tras ellas como la cola de un cometa. Esto no quiere decir que ignore el emplazamiento de mis espaldas o de mis riñones, pero sí que no está sino envuelto en el de mis manos y toda mi postura se lee, por decirlo así, en el apoyo que tienen en la mesa. Si estoy de pie y tengo mi pipa en mi mano cerrada, la posición de mi mano no

está determinada discursivamente por el ángulo que forma con mi antebrazo, mi antebrazo con el brazo, mi brazo con el tronco, mi tronco, finalmente, con el suelo. Sé dónde está mi pipa por un saber absoluto, y por ello sé dónde está mi mano y dónde está mi cuerpo, como el primitivo en el desierto se orienta en todo momento sin tener que recordar y sumar las distancias recorridas y los ángulos de deriva, desde el principio. La palabra ‘aquí’, aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada en relación con otras posiciones o en relación con coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo frente a sus tareas. El espacio corporal puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes, en vez de desplegarlas, porque es la oscuridad necesaria de la sala para la claridad del espectáculo, el fondo de sueño o la reserva vaga de poder sobre los cuales se destacan el gesto y su objetivo; la zona de no-ser ante la cual pueden aparecer seres determinados, figuras y puntos”

(Merleau-Ponty 1957, 107ss.).

Fanon responde en *Piel negra, máscaras blancas*:

“El negro no es un hombre...hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada desde la que puede nacer un auténtico surgimiento...el hombre no es solamente posibilidad de recuperación, de negación...”

el hombre es un sí vibrante de armonías cósmicas. Desgarrado, disperso, confundido, condenado a ver disolverse una tras otra las verdades que ha elaborado...el negro es un hombre negro, es decir que gracias a una serie de aberraciones afectivas, se ha instalado en el seno de un universo del que habrá que sacarlo” (2009, 42). “En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona... sé que si quiero fumar tendré que alargar el brazo derecho y coger el paquete de cigarrillos que está al otro lado de la mesa...yo había creado, por encima del esquema corporal un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los había proporcionado los residuos de sensaciones y percepciones...sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba, dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas... existía triple: ocupaba sitio” (2009, 113).

Lo primero que es necesario destacar es la peculiaridad de la escritura de Fanon con respecto al colonialismo. Fanon detecta lo que llamamos el problema de la diferencia colonial² cuando lee los esquemas corporales de Merleau Ponty y

2 La noción es de Walter Dignolo apoyado en las ideas de

les arroja una doble carga de historicidad. Si Merleau-Ponty podía ser estimado como aquel que devolvía a la fenomenología una clara dimensión histórica espacial, Fanon articula en la experiencia de la epidermización del mundo un pliegue adicional que es precisamente aquel del órgano que recubre el cuerpo en su extensión: la piel, pero no cualquier piel, sino una piel negra articulada poco a poco como inadecuación en los discursos y en las materialidades coloniales.

¿Cómo es este proceso por el cual una conciencia representacional dominante, colonizadora, se inscribe en el cuerpo colonial? Ponty recuerda que los esquemas corporales son tramas profundas de articulación entre el aquí del cuerpo con el aquí del espacio, dos aquí no equivalentes pero relacionados, al mismo tiempo que recuerda que esa articulación no es el resultado de una conciencia representacional que deja al cuerpo como una especie de marioneta de la conciencia, sino que son los esquemas los que se han desplegado tanto espacial como temporalmente. Fanon lee con precisión esto, pero señala un momento crucial en el cual el sueño emancipatorio que significaba en cierta forma asumir que no hay conciencia representacional moviendo el cuerpo en Mer-

Aníbal Quijano y Enrique Dussel. La idea es que el inicio del pensamiento crítico no es una narrativa occidental sino la diferencia colonial, es decir, la diferencia que produce el colonialismo en tanto que proceso histórico social, el cual produce, por lo tanto, subjetividades y conocimiento. Lo más importante de la noción es que expresa contenidos emancipatorios si no se la piensa desde una idea centrada de lo civilizatorio. Con la escritura de Fanon se ve esto con claridad porque en ella la “lengua del amo” es utilizada, reinventada, para pensar la liberación. Para seguir en español la discusión referida a la relación entre conocimiento y diferencia colonial, ver Mignolo (2000).

leau-Ponty se interrumpe cuando dos formas de articulación de los esquemas en el colonialismo histórico aparecen: Los esquemas históricos raciales y luego los epidérmicos raciales. Los esquemas históricos raciales empujan los cuerpos al mundo de los discursos coloniales y de superioridad cultural-racial, hablan de las taras congénitas, las asumen como ciertas y las convierten en fundamento de una forma de conocer y de una forma de distribuir atributos en los cuerpos. Fanon identifica en ese plano las historias y leyendas que se cuentan sobre la animalidad de los negros, sobre las pulsiones salvajes que los dominan, entre otras fantasmagorías. Sin embargo, en ese plano, que es todavía un plano discursivo en más de un sentido, el cuerpo racializado no está sujeto por completo a esas formas de narrarlo.

No causa sorpresa en este punto la coincidencia con la famosa frase de *Piel negra, máscaras blancas* “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (2009, 44). El esquema ya no es el esquema del cuerpo en sus coordenadas temporales espaciales sino forma representacional que lo sustituye y lo silencia en cualquier otro modo que no sea el de confirmar los atributos negativos que se le asignan. Este esquema que Fanon llama histórico racial se recorta en el fondo de las operaciones cognitivas que se pueden observar en los discursos civilizatorios, en los discursos de normalización lingüística y en muchos otros planos donde los cuerpos afectados (no en sentido de afección) son cuerpos trabados, cuyos movimientos están predichos, cuya falta de movimiento inesperado es al mismo tiempo confirmación de su naturaleza y metonimia del mundo colonial.

Fanon piensa en un sentido muscular, en cuerpos en tensión, en músculos que se tensan pero no pueden des-

cargar la energía, en cuerpos que sólo pueden ser miméticos del vaivén de los flujos coloniales. La imagen de las palmeras que se mueven por el viento de un lado a otro asimilada al ritmo de las mercancías de los puertos coloniales por Fanon, en este caso en *Los condenados de la tierra*, es la imagen del movimiento esperado de los cuerpos en el esquema histórico racial. Un movimiento que no produce efectos inesperados, un movimiento predecible y calculable desde el ojo que controla el *stock* de mercancías y de cuerpos en el colonialismo (1994, 25).

Es claro que allí ciertas marcas del viejo reconocimiento hegeliano de la dialéctica del amo y del esclavo se hacen presentes. El esquema histórico racial es entonces uno que se acompasa al esquema corporal del colonizado y le impone su espacialidad, su temporalidad. En ese plano la idea del cuerpo como aquí y la idea del aquí de los objetos se borran por completo hasta el punto de la no distinción entre uno y otro, en tanto el esquema no es el resultado de la naturalización del cuerpo en un mundo de relaciones libres sino la naturalización de las leyendas, de los cuentos, etc., acerca de las taras raciales. En ese plano, aunque el funcionamiento concreto de los discursos no sea el de una conciencia representacional con respecto a los cuerpos negros, asume un funcionamiento tal. Este punto es crucial para entender el problema epistemológico en juego, porque una forma de dualismo se despliega, ya no entre un logos y una materia, entre un logos y un cuerpo, sino entre un discurso racial y los cuerpos. Por lo tanto, en ese nivel, reclamar por una ontología perdida es reclamar por las cadenas.

En resumen, el esquema histórico racial podría ser caracterizado como el esquema que constituye el ojo³ del amo en la plantación cuando el cuerpo del amo está ausente y como el esquema que produce una economía de los recursos disponibles. Los cuerpos son de libre disponibilidad, son enajenables en sus propios esquemas, en tanto no pueden ser considerados como absolutos. En el nivel del esquema histórico racial, Fanon todavía articula una chispa de presencia de la conciencia del colonizado. Ella está allí en los pliegues que se forman entre el cuerpo racializado y el esquema. Por ello puede hablar de la risa. Sin embargo, a este primer esquema le sobreviene uno de consecuencias ulteriores que es el epidérmico racial. La actividad negadora del cuerpo en este esquema se vuelve imposible porque precisamente lo que es negado es el cuerpo mismo. Ante cualquier movimiento del cuerpo negro en el esquema histórico racial un resto de actividad discursiva racializada se hacía presente. No eran los restos de “sensaciones y percepciones” las que contribuían a formular el esquema, sino elementos bien determinados acerca de la imposibilidad concreta de los cuerpos de ser tales. Cuando el suplemento de cada actividad negadora es el resto bien asentado de un discurso racial el esquema corporal ya deja de ser mimético del histórico racial y el proceso de sustitución se completa.

No hay actividad de conocimiento del cuerpo en el espacio-tiempo y la epidermis, negra, congestionada de marcas, lo reemplaza. En ese punto, el esquema corporal es solamente el flujo directo y pleno de la representación.

3 Para el problema del “ojo” y la mirada colonial, ver De Oto (2013).

Desaloja los esquemas y los substituye por una epidermis que funciona como evidencia de lo que afirma, al tiempo que como tábula rasa. Es decir, por un lado reafirma las razones por las cuales la epidermis es definitoria de las asignaciones de sentido hechas sobre los cuerpos, pero al mismo tiempo, desconecta, como fenómeno de superficie, toda trama histórica espacial en su formulación. No hay pasado, no hay tiempo, no hay historia en el esquema epidérmico racial. Los rastros de la temporalidad y de la espacialidad se desalojan en favor de una ontología de lo inexistente. Si no hay espacio y si no hay tiempo, no hay mundo pues para acontecer y no habría, como consecuencia, política alguna del acontecimiento. Es un punto ciego el que aparece aquí porque la tábula rasa del esquema epidérmico racial tiene una doble consecuencia. Al tiempo que desaloja de la historia los cuerpos al tramarlos en la epidermis como fundamento, desaloja toda historicidad de cualquier ontología y, en ese sentido, desaloja la ontología como posibilidad para los mismos.

Si seguimos la clave indicada por Mbembe para redefinir la epidermización racial, vemos que ésta está dada por una determinada distribución de la mirada, la voz y el tocar; la epidermización racial opera al modo de los esquemas corporales, ni analíticos ni sintéticos, ellos hacen el espacio que distribuye la posición del resto de los órganos y experiencias. La racialización subsume todos los órganos y experiencias bajo el negro de la piel, a uno y a otro, al negro y al blanco; esa es su distribución de la mirada, que focaliza y clausura, dejando fuera toda otra posibilidad de sentido. Es una experiencia que funda subalternancia espacial, existo triple, dice Fanon, ocupo sitio, es una mirada que determina que el otro tiene más peso, como dice Mbembe.

Fanon equipara la interiorización a la epidermización. En este sentido, el llamado colonialismo interno⁴ no es distinto de la epidermización y además no es el punto de llegada, sino el punto de partida de la relación colonial. Es una verdadera experiencia fundadora de historia: “Las miradas blancas, las únicas verdaderas me disecan. Estoy fijado... en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante” (Fanon 2009, 115).

3. Inmundo el resto

Un paso más: habíamos dicho antes que se pueden notar aquí ciertas marcas del viejo reconocimiento hegeliano de la dialéctica del amo y del esclavo, y es así, pero en algún sentido Fanon va más allá de la dialéctica del reconocimiento. Es lo que intentaremos mostrar a través de lo que Jean-Luc Nancy denomina inmundicia.

Cuando Fanon usa la expresión de no-ser, que recordemos es la misma de Merleau-Ponty que se refiere a esta zona de no-ser como la condición de posibilidad del aparecer, el fondo oscuro de donde emergen las figuras, Fanon aludirá con ella al negro inventado por el blanco para distinguirse de él, para decir “yo no soy eso”, es el mismo fondo oscuro como condición de posibilidad del aparecer del yo-blanco.

4 La noción que casi siempre refiere a la sociología latinoamericana de Pablo González Casanova (2006) aparece aquí con una posibilidad heurística extraordinaria, conectando las dimensiones moleculares de la crítica de los colonialismos y la racialización.

Es desde aquí que se puede leer la frase, “no hay ontología posible para el negro”, o “hay en la *weltanschauung* de un pueblo colonizado una tara” (2009, 111). El negro no se inscribe en un movimiento dialéctico del reconocimiento, no llega a aparecer. Apunta al intento de disputa por la “zona de no ser” a la que aludía Merleau-Ponty en que el “aquí” del espacio corporal, a diferencia del exterior, ilumina, envuelve sus partes, “porque este espacio es la oscuridad de la sala para la claridad del espectáculo”, es, de alguna manera, una “zona de no ser *ante la cual* pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos”. Una forma de señalar que el cuerpo propio es del mundo.

La “zona de no-ser” fanoniana, (la) región extraordinariamente estéril y árida, (la) rampa esencialmente despojada desde la que puede nacer un auténtico surgimiento, es la zona más abyecta, allí donde el mundo se vuelve sinónimo de epidermis condenada y trama hacia la profundidad de la carne; la abyección es, al mismo tiempo, el lugar donde se puede proyectar una relación entre el espacio corporal y el exterior no atravesada por la trama representacional de la ontología racializada.

La zona de no-ser escapa de algún modo al esquema dialéctico porque queda fuera de la posibilidad del reconocimiento, apunta a aquello “irreconocible”, inabsorbible, insuperable, justamente y en este sentido confluye con la categoría de inmundicia, tal como es trabajada por Jean-Luc Nancy. Lo inhumano como una manera de entrar a esta zona de no reconocimiento, sin siquiera un horizonte que permita su aparición. Nancy usa la expresión para indicar aquellos restos de mundo que quedan fuera, restos que son opacos e inabsorbibles, que, vistos desde el mundo llamamos

inmundicia. Lo inmundo es lo que queda fuera, expulsado del mundo en pleno mundo (2000, 92).

La inmundicia epidermizada marca una relación que pone al otro fuera de la relación, fuera de cualquier posible sentido, es incomprensible, opaca. Lo único que hace lo inmundo es ocupar sitio; existo triple, decía Fanon. En rigor todas las diferencias materializadas son inmundas, al ordenarlas las mundificamos y eso parece conllevar dejar diferencias fuera-de; la epidermización es la clausura de la diferencia puesta en la piel como frontera, el problema está no en la inmundicia, sino en su clausura, en pretender dejarla fuera de nosotros y convertirla en otro que nos diga “yo no soy eso”.

Se trata de un complejo de actitudes y referencias como diría Edward Said (2006), signado por las independencias nacionales africanas, por la emergencia de la figura del tercer mundo, por la decadencia de los viejos imperios y por la crisis de las ciencias humanas de la segunda posguerra que implican un entredicho con el cuerpo en el momento histórico en que los cuerpos dejan de ser opacos para las dimensiones políticas y culturales implicadas en el colonialismo y la modernidad. Si la opacidad de una época es algo aceptado, tal como lo imagina Fanon en un pasaje notable, eso no implica que en la crítica del vínculo entre las historias modernas y civilizatorias y el colonialismo la opacidad deba mantenerse. Tanto Merleau-Ponty como Fanon son las señales de que el cuerpo no puede pasar desapercibido en una política emancipatoria, sea de la representación y de los dualismos que escanden el pensamiento filosófico, sea desde las colonialidades más persistentes y enraizadas. La peculiaridad fanoniana es que apunta de entrada al carácter racializado de los cuerpos y sus configuraciones.

Desde allí, Fanon piensa que la piel, el lugar que toma contacto y vuelve inteligible al cuerpo, su aquí, en el proceso del parecido y la diferencia, su espaciamento podríamos decir con Nancy, por la trama misma del colonialismo es el lugar donde el cuerpo es expulsado del mundo. Pero más aún, ni siquiera sería inmundo, siguiendo a Nancy, porque el color, la línea de color de la que hablaba Du Bois (2000), no es mundo, tiene principio, tiene trayecto, tiene creador. Lo que no permite la racialización colonial (tanto histórica como conceptual) es que el cuerpo devenga acontecimiento abierto, sin principio ni fin, zona de espaciamento, zona de no ser. La marca racial, imaginada en el viejo relato de las potencias, pone límites a un cuerpo que puede darlo todo, todo de sí, todo para sí, volverse continuo y discontinuo a la vez de la comunidad. Fanon escribe en ese linde donde el cuerpo racializado puede ser retomado por la conciencia representacional o puede ser dejado en el mundo, que él imaginaba en términos fenoménicos.

Pero el problema no es de ese orden, es decir, el de dirimir procedencias teóricas, el problema en juego es que la tensión, el linde del cuerpo racializado divide el mundo, lo substancializa, define las zonas, lo distribuye, coloca lo que es mundo y lo que es fuera del mundo, sus excrecencias, en el registro de la moral. Porque convengamos que el relato que sigue sobre los esquemas corporales bien podría ser el relato de una conciencia frente a una moral. La sutileza de la escritura fanoniana previene de ese marasmo y obliga a pensar atravesando las dualidades del colonialismo que deposita en uno y otro lado lo mundano y lo abyecto, obliga a pensar que hay un paso más cuando se llega a la piel negra en los esquemas corporales, es decir, cuando se llegue al es-

quema epidérmico racial, y que ese paso no puede resumirse en la imagen del resto abyecto que señala la inmundicia, sino como indicio. Es decir, mundo e inmundio no es una dimensión moral, tampoco es una dimensión autoral, es, ante todo, un espaciamiento. Fanon advierte que lo que queda fuera del mundo en el colonialismo es del mundo marcado por el significante Blanco. En tal sentido, a diferencia de la idea de Nancy sobre la categoría de inmundicia que describe los restos no absorbidos por el mundo, primero hay que desmontar el mundo Blanco, para luego pensar que una política del cuerpo es una política de espaciamiento que en el vocabulario que elegimos pensar se llama zona de no ser.

4. Despedida

Es importante indicar aquí, como señala Claudia Zapata acertadamente, el diálogo explícito en la obra de Fausto Reinaga con Fanon, desde el indianismo, “citado largamente en *La revolución india*” (Zapata 2013, 110), donde Fanon es “el horizonte teórico e histórico desde donde Reinaga elabora el indianismo, afirmando que el problema que afecta al indio dice relación con el colonialismo y el dominio global que este supone” (2013, 112).

Siguiendo esta línea, podemos agregar que *La revolución India*, aunque no de forma explícita, tiene muchos rasgos cercanos a *Piel negra mascarar blancas* y podrían leerse conjuntamente muchos de sus pasajes recreándose incluso algo así como “la experiencia vivida del indio”. El matiz que agrega Reinaga es importante, pues la experiencia del indio es mostrada como la experiencia de un pueblo:

Comenzando con el hambre, Reinaga cita a Josué de Castro:

“... la tristeza del indio no es una tradición de la raza, sino un producto de la mala alimentación... la infinita melancolía de los indios es producto del hambre: y que no logran alegrarse muchas veces, ni aún con la acción estimulante del alcohol... en rigor no hay razas tristes, como afirman líricamente ciertos sociólogos; lo que hay son pueblos tristes... las llamadas “razas inferiores” no son sino razas famélicas” (De Castro en Reinaga 2010, 114). “La mujer india es una herida abierta que parte el alma. Haría sollozar a un dios impasible. Enternecería y haría llorar al mismo diablo” (2010, 118).

Aunque Reinaga no trabaja algo así como la epidermización racial sigue claramente en este punto a Fanon “después de todo, el color era la diferencia que más saltaba a la vista. No se admitía la idea del esclavo blanco” (2010, 110), “el indio aunque haya alcanzado por casualidad su grado de doctorado, carga su cultura india de la cuna al sepulcro. El indio aunque se tiña su piel, aunque luzca su título de doctor es para siempre indio” (2010, 67).

En Chile, por ejemplo, (¿podría ser Argentina?) también se cumple la afirmación de Reinaga de que “somos raza antes que clase” (2010, 112), claramente se trata de una construcción racial, de una epidermización donde los matices del blanco van determinando las jerarquías de los chilenos ya desde los años escolares, y donde los mismos matices jerarquizan también nuestras relaciones con los no chilenos.

María Emilia Tijoux afirmaba en una entrevista en esta misma línea que:

“la constitución del Estado-Nación en Chile, se constituye en torno al desarrollo, a un desarrollismo a la europea. Desde ese momento, los chilenos deseamos ser blancos. Y tiene que ver con una inmigración europea que llega en el siglo XIX, la que es absolutamente planificada para ‘blanquear la raza’. Y para construir este chileno blanco a la europea es necesario odiar y construir a otro que se niega: el indígena y el negro” (2013).

Y Armand Mattelart, al final de su documental *El espiral*, sobre el golpe de estado del 73, define aquel sector golpista diciendo “toda la motivación política de esta clase está ahí: ejercer el poder es vivir como los europeos más privilegiados o los estadounidenses, sólo a ese precio aceptan ser chilenos” (min. 2:14:37). Yo no soy indio, es la afirmación implícita, como claramente lo dice Zavaleta, que constituye la identidad chilena, nuestra propia clausura.

Silvia Rivera Cusicanqui habla incluso de un “oculocentrismo occidental”, y nos invita a “trabajar con la mirada despercudiéndola de la tentación de dominar lo que miras” (2010). Una invitación a relacionarnos corporalmente más allá de la racialización; mirar y tocar sin fijar, sin separar el mundo de lo inmundo, hacer diferir las diferencias como un ojo chueco que desvía siempre la mirada, como una mano chueca que toca siempre para el lado, pensar lo inmundo más allá de una lógica del “adentro-afuera”, o si se quiere, como “un afuera que está dentro”, situarnos en el

campo de juego de las pieles y tocar la diferencia como nuestra y por fuera, nuestra diferencia inmunda, nuestra “zona de no ser”.

Bibliografía

- DE OTO, A. (2012): "Sobre las miradas y los condenados. Exploraciones fanonianas". En Caisso, C. (ed.): *Culturas literarias del Caribe*. Córdoba: Alción.
- DU BOIS, W.E.B. (2000): *The Souls of Black Folk*. Nueva York: Dover Thrift Editions.
- FANON, F. (1994): *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- FANON, F (2009): *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: AKAL.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2006): "Sociología de la explotación". En: *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO: 185-205
- MAMANI, P. (2006): *El rugir de las multitudes*. La Paz: Ed. Muela del diablo.
- MATTELART, A. (1984): "*La spirale*": https://www.youtube.com/watch?v=D7BuUW_2J1c min. 2:14:37. [Vigente en junio de 2016].
- MBEMBE, A. (2005): "Del racismo como práctica de la imaginación". En *¿A dónde van los valores?: coloquios del siglo xxi*. Sevilla: Unesco.
- MBEMBE, A. (2013): *Critique de la raison nègre*. Paris: Éditions La Découverte.
- MERLEAU-PONTY, M. (1957): *Fenomenología de la percepción*. México: FCE.
- MIGNOLO, W. (2000): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MONTAGU, A. (2004): *El tacto. La importancia de la piel en las relaciones humanas*. Barcelona: Paidós.
- NANCY, J.L. (2000): *Corpus*. Paris: Éditions Métaillié.
- REINAGA, F. (2010): *La revolución india*. La Paz: Ed. La mirada salvaje.
- RIVERA, S. (2010): *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Ed. Tinta y limón.
- SAID, E. (2006): *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- TAPIA, L. (2008): *Política salvaje*. La Paz: Ed. La muela del diablo.

- TIJOUX, M.E. (2013):** “El racismo es un problema de la nación”: <http://radio.uchile.cl/2013/10/24/maria-emilia-tijoux-sociologa-el-racismo-es-un-problema-de-nacion>. [Vigente en junio de 2016].
- ZAPATA, C. (2013):** “Lo particular y lo universal en Frantz Fanon. Contrapunto con la intelectualidad indígena contemporánea”. Oliva, E. et. al: *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires: Corregidor: 97-124
- ZAVALETA, R. (2008):** *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural editores.

Sobre los autores

Datos de los editores

ANDRÉS AJENS es escritor y traductor; entre otros libros ha publicado: *Cúmulo lúcumo* (3600, La Paz, 2015), *Æ* (Das Kapital, Santiago, 2015), *Bolivian Sea* (Flying Islands, Macao, 2015), *La flor del extérmino* (La Cebra, B. Aires, 2011; Palgrave MacMillan, N. York, 2011) y *El entrevero* (Cuarto Propio/Plural; Santiago/La Paz, 2009). Colabora en el Programa de Indagaciones en Escrituras Americanas del Depto. de Filosofía de la UMCE, donde imparte seminarios de poesía contemporánea y textualidades andinas.

ALEJANDRO FIELBAUM S. es Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Sociólogo y licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente cursa estudios de Doctorado en Estudios Latinoamericanos en la UNAM, y es coinvestigador del Proyecto Fondecyt “Filosofía y Literatura en América Latina. (Fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX)”. Ha sido

profesor de las Universidades Adolfo Ibáñez, ARCIS y Católica de Chile. Entre sus publicaciones destaca la coedición del libro *El poder de la cultura. Espacios y discursos en América Latina* (Universidad de Chile, 2014), y la autoría de los ensayos “Escucha, humano. Habla y radio en Frantz Fanon”, publicado en el libro *Frantz Fanon desde América Latina* (Corregidor, Buenos Aires, 2014) y “Conceptos punzantes. Debates sobre fotografía y postdictadura”, publicado en el n°65 de *Concordia. Revista Internacional de Filosofía*.

LORENA ZUCHEL es Doctora en Filosofía por la Universidad de Deusto, y Licenciada en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado. Actualmente se desempeña como académica del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad Técnica Federico Santa María, Valparaíso. Ha sido profesora de filosofía en varias universidades chilenas, dedicada especialmente a la enseñanza y estudio de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía Política. En estas áreas ha escrito diversos artículos con especial dedicación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría, presentado ponencias en Chile y en el extranjero sobre sus obras. Es coeditora del libro *La universidad chilena en los albores del siglo XX. Conceptos y experiencias* (USM, Valparaíso, 2016).

Datos de los autores

ETIENNE BALIBAR es uno de los autores más influyentes en la teoría política contemporánea. Es profesor emérito de la Universidad de París X - Nanterre y profesor distinguido de la Universidad de Irvine. Entre sus varias obras traducidas al español, destacan la coautoría de los libros *Para leer el Capital* (con Louis Althusser) (Siglo XXI, México D.F. 2010), y *Raza, nación y clase* (con Immanuel Wallerstein) (IEPALA, Madrid, 1991), así como la escritura de los libros *Violencias, identidades y civilidad: para una cultura política global* (Barcelona, Gedisa, 2005) y *Spinoza y la política* (Prometeo, Buenos Aires 2012).

MATÍAS BASCUÑÁN es becario Fulbright y becario Woodruff en el programa de doctorado en Literatura Comparada en Emory University, EEUU. Es Magíster en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad Diego Portales y Cientista Político por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha traducido al castellano múltiples artículos sobre teoría política, filosofía y teoría literaria, entre los que destaca la traducción, junto con Diego Rossello, del libro *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, de Vanessa Lemm. Ha publicado, entre otros textos, el artículo “*Ewige Vergängnis*: alegoría y mesianismo en Walter Benjamin” en Messina, Aïcha Liviana y Taub, Emmanuel (Editores). *Filosofía y mesianismo. Lenguaje, temporalidad y política* (Metales Pesados, Santiago, 2016)

DANIEL LOEWE es Doctor en Filosofía de la Universidad Eberhard-Karls de Tübingen. Es profesor titular de filosofía política de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez y miembro del Núcleo Milenio Modelos de Crisis

(NS130017) y del Centro de Investigación en Teoría Política y Social de la Universidad Adolfo Ibáñez.

JAIME BASSA MERCADO es Doctor en Derecho de la Universidad de Barcelona y Magíster en Derecho Público de la Universidad de Chile. Se desempeña como académico de la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso, donde enseña Derecho Constitucional y Teoría Política, e investiga materias relacionadas con teoría constitucional y protección de los derechos fundamentales. Es coordinador del núcleo de investigación *Derecho y Ciudadanía* y del seminario *Poder, Política y Constitución*.

ALEJANDRO MADRID es Doctor en Filosofía de la Universidad de París-Sorbonne. Es profesor de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación y de la Universidad de Valparaíso. Ha dirigido el Seminario *Chili, des aventures de la pensée aux politiques du savoir* en el *Collège International de Philosophie* y traducido textos de Alain Badiou, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas y Jacques Rancière, entre otros.

VALENTINA BULO es Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Es académica del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Entre sus publicaciones destacan los libros *El temblor del ser: cuerpo y afectividad en el pensamiento tardío de Martin Heidegger* (Biblos, Buenos Aires 2012) y *Tonos de realidad: pensar el sentimiento en la filosofía de Xavier Zubiri* (RIL, Santiago 2013).

ALEJANDRO DE OTO es Doctor en el Centro de Estudios de Asia y África de el Colegio de México. Es Investigador In-

dependiente de CONICET en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan. Entre sus publicaciones destaca el libro *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (Colegio de México, México D.F. 2003), el cual recibió en 2005 el premio “Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought” de la Caribbean Philosophical Association.

MARÍA EMILIA TIJOUX es Doctora en Sociología de la Universidad Paris 8, Académica del Departamento de Sociología de la Universidad de Chile y Coordinadora del Doctorado en Ciencias Sociales y del Núcleo de investigación *Sociología del cuerpo y las emociones*. Investiga actualmente sobre el racismo y las migraciones en Chile. Ha trabajado sobre los distintos tipos de exclusión en personas privadas de libertad y gente de la calle.

MARCELO VILLENA ALVARADO es Doctor en “Historia y semiología del texto y de la imagen” de la Universidad de París VII-Denis Diderot. Desde 1994 trabaja como profesor en la Carrera de Literatura y, desde 1997, como investigador en el Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz). Ha publicado diversos textos y estudios sobre literatura boliviana tanto fuera como dentro de Bolivia. Entre sus textos, destacamos los libros *Las tentaciones de San Ricardo, siete ensayos para la interpretación de la narrativa boliviana del siglo XX* (2003, 2011); *El preparado de yeso: Blanca Wiethüchter, una crítica afición* (2014); *Roland Barthes, el deseo del gesto y el modelo de la pintura* (2015); y el libro de poesía *Pócimas de Madame Orłowska* (1998, 2004).

CLAUDIA PARDO GARVIZU es Magíster en Literatura Latinoamericana de la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia. Posee diversas publicaciones, con especial dedicación en la obra de Arturo Borda, entre las que destacan *El loco o la vena de la escritura* (ensayos sobre *El loco* de Arturo Borda; 2009), y el poemario *Residuos de noviembre: pieza asimétrica del tiempo* (2013). Pertenece al consejo editorial de la revista de literatura 88 Grados y es directora de la colección de poesía en la Editorial 3600. También es docente en la Universidad Católica Boliviana y el colegio Saint Andrew's. Ella es celeste.

EMMA VILLAZÓN (Santa Cruz de la Sierra, 1982 – El Alto, 2015). Licenciada en Derecho y en Filología Hispánica en la Universidad Gabriel René Moreno de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Publicó en vida los poemarios *Fábulas de una caída* (Cámara del Libro, Santa Cruz, 2007) y *Lumbre de ciervos* (La Hoguera, Santa Cruz, 2013) y a la fecha de su súbito fallecimiento, cuando volvía a Santiago luego de participar como invitada de honor de la Feria del Libro de La Paz, dejó un nutrido lote de libros de poesía, ensayo y narrativa inéditos.

Emma vivió en Chile desde 2010. En marzo de 2011 inició sus estudios del Magíster de Literatura Chilena y Latinoamericana, en el Departamento de Literatura de la Universidad de Santiago, y a mediados de 2014 defendió su tesis sobre Hilda Mundy (“La risa oculta y vital de Hilda Mundy. Una aproximación al estudio de las vanguardias en Bolivia”), obteniendo distinción máxima.

A fines de 2014 postuló y obtuvo una beca CONICYT para proseguir estudios doctorales, que inició en la Facultad de Artes de la Universidad de Chile en marzo

de 2015, en el Doctorado de Estética y Teoría del Arte. Su proyecto de investigación versaba sobre la obra *El loco*, del escritor paceño Arturo Borda.

Entre 2013 y 2015 publicó una serie de trabajos en revistas académicas chilenas, sobre la escritura de Hilda Mundy, Juan Luis Martínez y Elvira Hernández, entre otros. Participó activamente, junto a su compañero Andrés Ajens, en diversos números de la revista chileno-boliviana de poesía “Mar con soroche”. También fue parte activa de CHIBO, un colectivo de escritores y artistas de Chile y de Bolivia, que en noviembre de 2014 organizaron el encuentro “Mar con Bolivia”, en Santiago y Valparaíso, con lecturas de poesía, música y performances, y el coloquio sobre experiencias migrantes del que da cuenta esta publicación.

