

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

A modo de prólogo: Bandos y contrabandos

ANDRÉS AJENS, ALEJANDRO FIELBAUM, LORENA ZUCHEL

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO SEÑALABA QUE TAL VEZ EL SENTIMIENTO DE PERTENECER a una nación es el de tener motivos para avergonzarse, y no tanto de enorgullecerse (47). Para el “caso chileno”, hasta ahora al menos, la descripción no parece del todo desacertada. Más aún, al notar la retórica del orgullo que ha acompañado, en las últimas décadas, a las élites de eso que aún damos en llamar Chile.

En ese orden, hace algunos meses, Roberto Ampuero, novelista y ex-ministro de Cultura del Gobierno de Chile, cuestionaba el hecho de que el gobierno chileno estuviera “latinoamericanizando” a Chile, *dentro de las posibilidades* (Ampuero, C4). En el marco de la creciente hostilidad que han tomado los partidos e instituciones del gobierno y la derecha chilena hacia los países vecinos del norte del país, en el contexto de la juridización de la histórica demanda boliviana por una salida soberana al mar que el Estado chileno ha concesionado a siete de las familias más poderosas de la élite tradicional de Chile, la derecha literaria (tan liberal

como autoritaria) arremete en el espacio de la cultura. Yendo más allá de una mirada económica o institucional, deposita su mirada, dizque profunda, al sostener que Chile no es parte de Latinoamérica, al punto que incluso quien quisiera hacerlo latinoamericano -como si el gobierno bacheletista, por cierto, tuviese una política de diálogo ante otros países del continente- ya no podría. Y es que, desde el diagnóstico recién descrito, el éxito del “caso chileno” hubiera sido, en efecto, el de retirarse, política y culturalmente, de los países más cercanos, si es que no del continente en general.

El autor de *El alemán de Atacama* no es solo un triste ejemplo de un racismo que parece creciente en distintos grupos que habitan Chile. También expresa cierto síntoma de la ignorancia ante la historia, el pensamiento y la literatura latinoamericana que impera en los espacios que enuncian discursos en nombre de Chile. Esto es particularmente vergonzoso en lo que refiere a la escritura firmada en Bolivia. No es improbable pensar que más de algún novelista chileno que sostiene ideas políticas y literarias opuestas a las de Ampuero conozca lo mismo que él sobre Bolivia. Es decir, nada. Lo cual, ciertamente, no ha de pensarse como un descuido o casualidad, sino como parte de cierta producción de ignorancia, responsabilidad de las universidades y los espacios culturales en Chile, a partir de políticas que permiten seguir pensando en que es tan poco lo que acontece en y con Bolivia, y tan pobre la cultura latinoamericana, para no hablar de la indoamericana, que Bolivia sí sería parte de Latinoamérica y/o Indoamérica, y Chile, felizmente, ya no.

Es claro que quienes firmamos esto no nos eximimos de tal desconocimiento. Y es justamente para trastocarlo, más allá del moralismo de la mera vergüenza, que

hemos intentado articular la pregunta, desde la filosofía, la literatura, y allende, por las fronteras entre Chile y Bolivia. En ese sentido, los saludables deseos de articular otras relaciones entre Chile y Bolivia, que interrumpa la prepotencia vencedora que ha tenido Chile tras su triunfo en la llamada Guerra del Pacífico (también conocida como la Guerra del Salitre, especialmente en Perú), deben suplementarse con la construcción de otros modos de conocimiento en torno a uno y otro país. *Mar con Bolivia* ha de ser más que una necesaria consigna geopolítica y económica, un impensado y mínimo shibboleth, y abrirse hacia otro modo de apertura de las relaciones entre uno y otro país-e-historia que pueda interrogar, antes que nada, qué podría ser eso de ser otro país, en una lengua que une y divide países, y una lengua, dentro de lo que, supuestamente, es un país, una historia, una literatura, y así. Esto es, interrogar el pasado y porvenir de las múltiples fronteras políticas y disciplinarias de lo que, con demasiada tranquilidad, seguimos llamando Chile y Bolivia, o la filosofía y la literatura. Y, con ello, claro está, indagar en las fronteras de las instituciones que regulan tales fronteras, desde el ingenuo deseo de solo haber ya sido tocadas por ellas -o, lo que tal vez sea lo mismo, la ilusión de querer borrar toda frontera.

La Universidad de Valparaíso, cuyo nombre y genitivo ya se vale de ejemplo para la ingenuidad infinita recién descrita, fue el espacio en el que, en noviembre del 2014, pudimos discutir sobre las múltiples cuestiones abiertas en los lindes de las fronteras, tras la conferencia inaugural de Claudia Peña, entonces Ministra de Autonomías de Bolivia. A partir del título “Fronteras, contrabandos, migraciones” se presentaron textos que recorren saberes y temáticas sobre

derechos, migraciones, racismos, cosmopolitismos, chairios y poemas. Casi todos ellos han sido recopilados en este volumen, en el cual hemos deseado insertar también la traducción de un texto de Etienne Balibar que instala, de entrada, la necesidad de pensar estas cuestiones a partir de un cosmopolitismo crítico que rehúye de cualquier (retórica de la) identidad latinoamericana que permitiese la tranquilidad de pensar la frontera desde un supuesto espacio sin fronteras. Contra esa estrategia reiterada por el discurso latinoamericanista, este texto, necesariamente traducido, instala la necesidad de la traducción, de pensar la traducción y pensar en la traducción. Con ello, se enmarcan las cuestiones a las que refieren, en sus distintas perspectivas -en algunas ocasiones, potencial y saludablemente contrapuestas-, los textos que lo suceden, hasta culminar con algunas indagaciones en la literatura dizque boliviana del siglo XX que intentan, siguiendo lo antes mencionado, presentar en Chile ciertos recorridos recientes por letras y sopas que poco y nada saboreamos. Y que, con todo, habrán ya marcado la lengua migrante en la que hablamos, aquí al menos, y con la cual desde ya degustamos.

Poco sentido, por cierto, tendría acá resumir escritos que habrán de ser leídos. Antes bien, preferimos recordar la lectura de poesía con la que fue clausurado el Seminario, en la Casa Museo La Sebastiana. En un espacio vinculado a la obra de quien tantas veces ha sido leído, cuando no canonizado, como un poeta nacional (y, a la vez, sintomática y paradójicamente, cosmopolita-popular), se montó un diálogo transfronterizo en el que poetas de ambos países leyeron y dialogaron en torno a las tensiones y contrabandos en las letras y ajiacos de uno y otro lado de la frontera. Entre éstos,

las lecturas de Emma Villazón, escritas en el contrabando boliviano chileno, que traducen su propia vida (y muerte), y, con ella, lo que aquí *tal vez* vislumbramos.

Bibliografía

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2007): Viveiros de Castro, E. (2007):
Encontros. Río de Janeiro: Beco do Azogue Editorial.

AMPUERO, R. (7 DE SEPTIEMBRE DE 2015): “Si algo ha logrado el Gobierno, ha sido latinoamericanizar por completo a Chile”. *El Mercurio*: C4.

Sonatina del otro costado

EMMA VILLAZÓN

De la mano del viento
rodeada por luces y flores engréidas
va con una sonatina boliviana
en la mitad de la costilla y en la otra
déjase nutrir por acribillados y aludes

Va con la boca de la recién nacida
que corre a chupar de un cielo de edificios
va a flor de piel con los resecos padres
atados a su gruesa falda que barre el suelo

Va analfabeta del nombre de las calles
a las negras calles con barniz de siemprevivas
va a bordar la Constelación del Desamparo
a partir de unas verduras y sus temporarios

No hay retorno, Dios, ni costilla mágica:
érase una campesina maquillada
que se hizo astronauta al pasar la frontera

érase una pastorcita de habla entreverada
unos sueños como trapos lanzados a un Mar

érase un érase un érase un érase
..... y un horario sin Sol
érase un érase un érase un érase
..... y una infección de Rosas
siniestras y en Cobre (colecciones de estrellas, invierno y
alaridos)

AHORA VOY ABIERTA Y FUGAZ

*Extranjeros como enemigos.
Reflexiones adicionales sobre
las aporías de la ciudadanía
transnacional*

ÉTIENNE BALIBAR

TRADUCCIÓN DE MATÍAS BASCUÑÁN

Introducción

ESTAS NUEVAS REFLEXIONES EN TORNO A LA CUESTIÓN de la “ciudadanía transnacional” y sus aporías, cuya posibilidad de ser sometidas a discusión se debe a la generosa invitación del Institute on Globalization and the Human Condition de la McMaster University¹, serán presentadas, tal y como lo he venido haciendo en ensayos previos sobre el mismo tema, desde un punto de vista europeo. Pero también intentaré presentar estas ideas desde la perspectiva de una comparación o, mejor dicho, de una confrontación con Norteamérica, lugar al que uste-

1 Quisiera agradecer muy sinceramente al Institute por su invitación (con una especial muestra de gratitud para William D. Coleman, Diane Enns, Peter Nyers y Roberto O’Brien). Una versión previa de este material fue presentada en un seminario sobre “Politiques frontalières de l’insécurité et ethnocentrisme”, organizado por Françoise Lorcerie, Catherine Miller y Cédric Parizot, 27-28 de Octubre del 2005, IREMAM, Aix-en-Provence.

des pertenecen y en donde yo, aunque del otro lado de la frontera, ya llevo varios años trabajando de manera regular. No creo en la posibilidad de hablar sobre “lo global” desde un punto de vista que sea él mismo “global”; es decir, desde ninguna o desde todas partes. Pero sí creo en la posibilidad (relativa) de dis-locar el punto de vista propio, el lugar de enunciación propio y, sobre todo, de exponerse a la dis-locación que viene de otros.

Lo que aquí comparto no pretende presentar—no en mayor medida que en situaciones anteriores— una doctrina de la “ciudadanía transnacional”. Intentaré, sin embargo, aclarar algunos asuntos y considerar algunas discusiones que se han desarrollado durante los últimos años (en particular la publicación de importantes ensayos escritos por nuestros colegas italianos Alessandro Dal Lago y Sandro Mezzadra)², las cuales fueron motivadas por las rápidas transformaciones del estatuto de las fronteras, de las políticas de “defensa territorial” en contra de inmigrantes ilegales y el surgimiento de ideologías y partidos “populistas” a lo largo de Europa. Todo lo cual adviene, efectivamente, en la estela de la creciente popularización de la política mundial posterior al 9/11, por lo que no se lo puede desvincular de tendencias similares observables a nivel internacional.

Me parece que asistimos a una creciente confusión de las categorías históricas y políticas del “extranjero [*stranger*]” y del “enemigo”, lo que en alguna medida sólo pone de manifiesto una tendencia inherente a la estructura del

2 Discuto su ensayo en (Balibar 2003). (Traducción inglesa del capítulo en *Diacritics*, Volumen 33, n° 3-4, 2003) Mezzadra responde en (Mezzadra y Rigo 2003).

estado-nación que, activada periódicamente por situaciones de guerra fría o caliente, pero también limitada “normalmente” en su expresión por leyes y costumbres, hoy parece tornarse inevitable -como fue el caso en algunos trágicos momentos del siglo pasado. Pero la escala no es la misma y las alternativas políticas resultantes tampoco pueden serlo. Si el nombre “crisis auto-inmunitaria” propuesto por el filósofo Jacques Derrida en algunos de sus últimos ensayos (2005) resulta un buen hilo conductor, no se trataría sólo de una cuestión política de elegir entre fascismo y democracia (y de rechazar una en nombre—y con vistas a la restauración—de la otra en su más plena comprensión), sino, más radicalmente, de la noción universalista de ciudadanía; de inventar, a contracorriente, un nuevo avance histórico de dicha noción. En efecto, tengo la impresión de que recién nos encontramos en las preguntas preliminares para alcanzar tal progreso.

Muros en construcción

En este artículo me concentro en cuestiones descriptivas e interpretativas relativas a la “producción” del extranjero; en las nociones alternativas de “guerra civil global” y de “proceso traductivo entre culturas”; y en las dificultades del cosmopolitismo y de la cosmopolítica. Con todo, quisiera comenzar tomando noticia de un evento de considerable impacto simbólico y también de dramáticas consecuencias para “nuestro” lado del mundo (me refiero a Europa): la construcción de lo que llamo la cerca sur-mediterránea. Esta “cerca” es, en gran medida, aún virtual; o bien, un complejo de instituciones e instalaciones diferenciadas, de legislaciones,

políticas represivas y preventivas, y acuerdos internacionales que, en conjunto, tienen por objetivo hacer de la libertad de circulación algo, sino imposible, al menos extremadamente difícil o selectivo, al tiempo que unilateral para ciertas categorías de individuos y ciertos grupos sobre la base tanto de sus características étnicas (esto es, fundamentalmente raciales) como de su nacionalidad. Pero hay dos materializaciones más concretas de esta “cerca” que se han tornado visibles en el último período y que parecen cristalizar muchos de los rasgos y problemas relativos al espacio, la movilidad y el estatus que caracterizan nuestra geografía política. Estas se sitúan en los extremos del dominio “euro-mediterráneo” y a pesar de efectivamente tener orígenes y lógicas inmediatos harto distintos, su similitud física llama la atención a cualquiera que las haya visitado o visto en fotografías y videos, lo cual puede sugerir analogías más profundas. Me refiero a la cerca israelí, construida actualmente dentro de los territorios palestinos ocupados (y precedida por una cerca similar a lo largo de la franja de Gaza), y a la cerca que hoy se erige y completa gracias a fortificaciones de otra índole: fosos, caminos, torres de observación, tala de árboles y nivelación de cerros a ambos lados de la frontera que separa los enclaves españoles de Ceuta y Melilla en el lado marroquí del Estrecho de Gibraltar.

La cerca israelí tiene por objetivo bloquear las incursiones de bombarderos suicidas y otros terroristas hacia el interior de Israel, aunque es evidente que también cumple otras funciones: detener a los trabajadores palestinos que solían encontrar trabajo en Israel, dividir a la sociedad palestina, privar a los campesinos de sus tierras y preparar la definición unilateral de la frontera estatal al incorporar colo-

nias ilegales de Cisjordania en el territorio nacional. La cerca española, cuyo desarrollo fue propiciado por los trágicos disturbios del año pasado [2005] cuando inmigrantes africanos reunidos en las montañas aledañas intentaron cruzar la frontera en *masse* para llegar a suelo “europeo”, fue creada para detener a potenciales migrantes provenientes no tanto de Marruecos como de países africanos ubicados más al sur, que cruzaban el desierto para probar suerte en este punto de entrada a la Unión Europea (UE), donde son recibidos como mano de obra barata. Actualmente, las cercas están adquiriendo una función más amplia y comparten la característica de estar ubicadas en la ribera sur del [mar] Mediterráneo y de dividir de su entorno un enclave europeo (o más generalmente septentrional) cuya existencia es el resultado de procesos y vicisitudes coloniales complejos. Quisiera sugerir, hiperbólicamente, que estas cercas pueden ser consideradas como *secciones* de una “gran muralla europea” en construcción, con la salvedad—y esto es muy importante— de que la gran muralla China fue erigida a través de los siglos *al interior del imperio*. El gran muro europeo se levanta *del otro lado* (pero esto muestra que, en rigor, también nos encontramos en una situación geo-histórica en la que la ubicación de la frontera—y en consecuencia también su concepto—es una noción compleja y equívoca). Sé que hay algo monstruoso en esta idea, pero quisiera asociar, en algunos párrafos, ciertas referencias e imágenes en torno a ella.

Advirtamos desde ya que las fronteras fortificadas o híper-fronteras—entre espacios geo-políticos y no solo entre Estados o naciones, sea en la forma material de muros o cercas o en formas equivalentes más móviles y sofisticadas—han existido a lo largo de la historia vinculadas a conflictos que

han sido representados como choques entre civilizaciones, resistencias frente a una amenaza “barbárica” y confrontaciones entre sistemas políticos. Además de la gran muralla china, también podemos pensar en el *limes* romano o, en un ejemplo más reciente, en la cerca eléctrica que los franceses construyeron en las fronteras de Argelia durante su guerra de independencia, o en la “cortina de hierro” y el “muro de Berlín” (el que fue construido, y es preciso reparar en esto, por los regímenes comunistas para frenar la movilidad de sus *proprios ciudadanos*, su uso de un “derecho de fuga”, o *diritto di fuga*, para utilizar las palabras de Sandro Mezzadra). En cierto sentido, entonces, la historia, como siempre, se repite, aunque con nuevas articulaciones de causas económicas, políticas e ideológicas.

Consideremos, en segundo lugar, que hoy en día éste no es un fenómeno puramente europeo: la analogía más próxima es, de hecho, la cerca erigida por los Estados Unidos en su frontera sur con México, cerca que también cumple la función de bloquear parcialmente la vía de inmigración para ciudadanos de todos los países de Latinoamérica, en particular de Centroamérica, que cruzan México para ingresar a territorio estadounidense (bloqueo parcial pero no absoluto, pues un bloqueo de esta índole privaría a la economía estadounidense de una de sus fuentes necesarias de mano de obra barata y desprotegida). La cerca ya existe físicamente a lo largo de la frontera californiana, donde ha afectado considerablemente al entorno, y su millonaria prolongación a las fronteras de Arizona y Nuevo México está siendo agudamente discutida en este mismo momento. También resulta bastante interesante recordar que, al interior de la ciencia política institucionalizada, parte del fundamento ideológico

de este proyecto lo proporciona el mismo profesor Huntington que teorizó el “Choque de civilizaciones” y quien en su reciente libro, *Who Are We?* (2004), compara de manera explícita el “desafío hispánico” impuesto a la identidad “Americana” (es decir, estadounidense) con el “desafío musulmán” que afecta a la identidad europea.

Quisiera atender, finalmente, al hecho de que las dos “cercas” a las que he aludido, la israelí y la española, se vuelven mucho más significativas si se las ubica en un mapa que también incluya otros “instrumentos” represivos y unilaterales de control migratorio. Me refiero en particular a los “campos” de refugiados y a los solicitantes de asilo situados en las fronteras internas y externas de Europa. Durante algún tiempo, la atención de abogados y organizaciones no gubernamentales (ONGs) se ha concentrado en el hecho de que estos campos— instituciones de doble filo por cuanto crean muchos problemas en su entorno inmediato—se ubican, crecientemente, ya no en territorio europeo sino en el de sus vecinos meridionales. Existen proyectos para construir más de estos campos mediante acuerdos administrativos con países como Marruecos, Libia y Turquía³. El resultado de ese desplazamiento ha sido considerado por algunos sociólogos marroquíes y argelinos, como Driss Ajnali (*Libération*, 18 de Octubre de 2005), una “transferencia de culpabilidad”, pues tiende a “exportar” hacia el espacio meridional la violencia de las operaciones policiales que los estados y economías del norte deben llevar a cabo para elegir y sondear a su mano de obra inmigrante. En consecuencia, los estados no-europeos son obligados a hacerse cargo de la violencia y por lo tanto también de la culpabilización de la

3 Véase el mapa en <http://www.migreurop.org>

opinión internacional cuando los inmigrantes son expuestos de manera flagrante al riesgo de una muerte violenta, a la inaniación o a la deportación.

Producción del extranjero

Todos estos fenómenos, que desde luego merecen una descripción muchísimo más detallada y un análisis más específico, echan, con todo, nueva luz sobre la importancia de considerar preguntas del tipo: ¿quién inspecciona una frontera, y para quién? ¿Quién cruza, o no, una frontera dependiendo de la dirección en la que se viaje (o, si se quiere, para quién la frontera es una entidad “simétrica”, y para quién “disimétrica”)? ¿Qué o a quiénes reúne una frontera y qué o a quiénes divide? ¿Cómo pueden explicarse efectos de frontera paradójicos tales como encerrar afuera y liberar adentro? Todas estas preguntas están relacionadas con la complejidad política de las fronteras contemporáneas, tan característica en el análisis del mundo actual como las comunicaciones globales; o más bien, ellas constituyen su reverso indisociable, el cual da cuenta de una nueva ambigüedad en la distinción entre el extranjero y el enemigo. Notemos, al pasar, que en inglés o en alemán hay dos palabras: *foreigner* y *stranger*, *Ausländer* y *Fremde*, donde en francés hay sólo una: *l'étranger*. Esto quiere decir que el francés simultáneamente esconde y acentúa lo que aquí está en juego: un giro en el estatuto del forastero, que va desde el extranjero al enemigo, pero también una perversión de la categoría del extranjero. Estas preguntas son, al mismo tiempo, cotidianas, por pertenecer al diario vivir; y especulativas, por dirigir nuestra atención hacia el

lado impolítico de la política—esto es, hacia sus contradicciones destructivas pero también constitutivas.

Quisiera situar estas preguntas al interior de un horizonte filosófico que cuestiona la relación entre la construcción del extranjero (o la reproducción de la *extrañeza o extranjería* [strangeness]) y el estatuto del “ciudadano”. No creo que la ciudadanía sea una noción fija con una esencia subsistente que pudiese simplemente adaptarse a sucesivos cuadros políticos. Más bien, me parece un problema constantemente abierto y sometido históricamente a mutaciones, colapsos y redefiniciones. Las discusiones recientes sobre las nuevas funciones de las fronteras y su relación con la transformación de Europa en una entidad no exactamente “soberana” sino que, más bien, en un espacio que podríamos llamar “de excepción”, han abordado, además del hecho de que las “fronteras” tienden a ser, sino ubicuas, sí verdaderamente desplazadas, también otra característica que dice relación con la *inversión* de la relación entre la “frontera” y el “extranjero/forastero”. Aparente y legalmente, los *forasteros* son esos “otros humanos”, o precisamente esos *extraños* [strangers] que pertenecen con anterioridad a otros espacios, ciudadanos de otros Estados, sea por descendencia o por adopción. Las fronteras (en asociación con las instituciones del pasaporte, del control de identidad, del trato diferenciado en el espacio público y de los derechos sociales diferenciados) no hacen más que registrar este hecho preliminar. Pero es el funcionamiento de la frontera, y especialmente la diferencia entre las fronteras geopolíticas, económicas y de seguridad, por un lado, y las separaciones meramente administrativas, por otro, lo que constituye o “produce” cada vez en mayor medida al extranjero/forastero como categoría social.

Zygmunt Bauman, uno de los grandes analistas de la globalización como fenómeno cultural, ha escrito “todas las sociedades producen extranjeros; pero cada tipo de sociedad produce su propio tipo de extranjeros y lo hace a su propio e inimitable modo” (1997, 17). Pero lo que aquí nos interesa es un proceso más institucional. Desde el establecimiento de una noción de “ciudadanía europea”, los individuos de los Estados miembro ya no son “totalmente extranjeros” entre sí en el sentido en que individuos de estados “terceros” (“residentes extra-comunitarios”) son *extranjeros* para ellos. Desde luego, la categoría de “terceros” también se encuentra dividida, ya que ningún lugar del mundo es equivalente desde un punto de vista europeo (o estadounidense...) en términos de seguridad, asociación económica, o diferencia cultural. Podríamos empujar hasta el límite esta idea de que es el estatuto de las fronteras lo que determina la condición del forastero y el sentido mismo de “ser forastero” y no lo contrario. Esta categoría se *disuelve* virtualmente, ya no hay ningún “forastero” en un sentido meramente legal, ya que algunos son “asimilados”—estos son *menos que forasteros*, y ya no realmente “extranjeros”. En lugar de extranjeros, [los asimilados] se convierten en “vecinos”, al tiempo que otros son “disimilados” [*dissimilated*] —devienen más que forasteros. Devienen “absolutamente extraños” o “foráneos” [*aliens*]. Como consecuencia, la categoría de lo “nacional” (o del “yo” o “sí mismo” [*self*], de aquello que necesita ser *idéntico*) también se divide y permanece sujeta a la acción disolutiva de las “fronteras internas” que reflejan las desigualdades globales. Además de los aspectos nuevos y sin precedentes de esta situación, también hay resurgencias que perturban los patrones tradicionales de exclusión que contradicen la

igualdad formal asociada con las constituciones de los estados-nacionales democráticos. Por ejemplo, las categorías de “ciudadanos” y “súbditos [*subjects*]” en naciones coloniales, donde la frontera también era una *doble frontera* concéntrica (entre la metrópoli y los territorios sometidos, entre el imperio y el resto del mundo), presentan esta contradicción. Que hoy parezca que este patrón se haya revertido, que se haya vuelto contra las naciones “antiguas”, es ciertamente un aspecto importante de lo que se ha llamado lo “poscolonial”.

La “extranjería”, y las variadas condiciones a las que ella remite, no tienen nada de natural, sino que son producidas y en consecuencia también reproducidas. En lugar de ser estables, son inestables y móviles. (Recordemos que aunque en la historia pasada de Europa categorías tales como judío y las así llamadas personas “nativas” o “indígenas” colonizadas dejaron exitosamente de ser extranjeras, o al menos forasteras, de manera exitosa, éstas también recobraron este estatus, el cual en el largo plazo no es unívoco sino equívoco). La idea de que cada tipo de sociedad produce su propio tipo de extranjeros no es, en rigor, exclusivamente fenomenológica o sociológica. En ciertos momentos, también es una idea política, pues da paso a opciones antagonistas. Esto se ha hecho cada vez más evidente con los problemas de la actualmente (y probablemente por mucho más tiempo) bloqueada construcción europea, no sólo por las divergencias entre políticas públicas e ideologías nacionales; no sólo porque la definición institucional de la entidad llamada Europa resulte oscura y, con todo, una fuente de conflicto; no sólo porque la extensión de territorio que Europa debiese abarcar “finalmente” resulte imposible de definir; sino también porque esta entidad política ya trata a un gran número de extranjeros

como enemigos al tiempo que esconde estas categorías. Las contradicciones entre la imagen propia y el reclamo universal-democrático, por una parte, y una práctica neo-imperialista y etnocéntrica que parece haber combinado los legados de diferentes tipos de “imperios” del pasado europeo, por otra, son cada vez más agudas.

Para complicar esto aún más, y nuevamente me parece que ésta es una característica general de los procesos contemporáneos, dicha consecuencia imperial *no* está asociada con un incremento o emergencia de un nuevo tipo de soberanía—un nuevo “momento soberano” en la historia europea. Esta consecuencia se encuentra asociada, más bien, con *políticas de poder ficticias*, y en el caso del control de fronteras, con una situación de *double-bind* que he descrito en otras ocasiones como “la impotencia de los todopoderosos”—esto es, *un estado que simultáneamente pone en vigor y socava una legislación*, no sin efectos devastadores para su credibilidad y legitimidad⁴. Tiendo a pensar que muchas de las formas de “micro-racismo” en la sociedad europea (que ciertamente pueden volverse homicidas) se encuentran actualmente ligadas a estas políticas de poder ficticias. El racismo, que nunca es un fenómeno puramente “psicosocial” pues siempre incluye una dimensión institucional (o, para ser más preciso y

4 En los últimos años Seyla Benhabib ha insistido correctamente en este aspecto de las evoluciones políticas actuales. Véase su “Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times”, *Citizenship Studies*, vol. 11, No. 1, 2007: 19-36. Sobre lo que llamo “l’impuissance du tout puissant” (*impotencia de lo omnipotente* [Balibar traduce este término al inglés como *impotent omnipotence*. N del T]) (Balibar 2002).

como sostuve en *Race, Nation, Class* (véase Balibar y Wallerstein 1991), siempre implica una relación imaginaria con la institución en cuanto tal), [el racismo, decía,] está estimulado por el hecho de que el Estado apunta y estigmatiza a los inmigrantes, pero también por el hecho de que, aparentemente, el estado no pretende cerrar las fronteras *realmente*. Más bien, éste se despliega, en términos foucaultianos, como una gestión biopolítica de la ilegalidad.

Quisiera sugerir que el carácter equívoco del extranjero en tanto que enemigo virtual, pero inversamente, también la tendencia a identificar indiscriminadamente al enemigo con el extranjero en general, o *cultural*, que ha afectado crecientemente a la institución de lo político en nuestras sociedades (o en Europa, en todo caso), constituye uno de los puntos clave de la “herejía” (u opción, alternativa, bifurcación) en las sociedades contemporáneas que simultáneamente asocian y separan orientaciones antagónicas. En relación a este escenario, propongo los nombres alegóricos, emanados de debates contemporáneos, de “traducción entre culturas” y “guerra civil global”. La producción del extranjero como extranjero efectivamente es un proceso que tiene lugar cotidianamente en un sinnúmero de prácticas sociales y reglas legales. En un nivel más profundo, [esta producción] corresponde al lugar de una competencia, o, si prefieren, a un proceso diferencial en el que la violencia extrema atraviesa una productividad singular y una creatividad cultural que podrían adquirir una función democrática esencial. Esta es la diferencia política (o quizá meta-política) que quisiera evocar a continuación.

En mi *Humboldt Lecture* del 2004 (Balibar 2004), de la que tomaré prestados algunos elementos, asocié la idea

de una “traducción cultural” o una “traducción entre culturas” (véase Glasson-Deschaumes y Ivekovic 2002, 2003) proveniente de cierto discurso poscolonial, con la idea de un “modelo filológico” de ciudadanía transnacional. Cito nuevamente a Zygmunt Baumann (1999):

“*Traducir* no es una ocupación ociosa [reservada] para un círculo limitado de especialistas; es la textura de la vida cotidiana, el trabajo que llevamos a cabo cada día y a cada hora del día (...) La posibilidad del universalismo yace precisamente en esta capacidad común de alcanzar una comunicación efectiva sin poseer de antemano sentidos e interpretaciones comunes. La universalidad no antagoniza con las diferencias; no requiere una “homogeneidad cultural”, o una “pureza culutral”, mucho menos el tipo de prácticas que son evocadas por esta noción ideológica (...) La universalidad es la única capacidad de comunicación y mutuo entendimiento, común a todos los grupos, en el sentido de “saber cómo proceder” recíprocamente, pero también sabiendo cómo proceder cuando se está frente a otros que tienen el derecho a proceder de un modo diferente”⁵.

5 Retraduzco de la edición italiana, *La solitudine del cittadino globale* (2000, 201-3) Milán: Feltrinelli Editore, bajo el riesgo—inherente a las traducciones—de desplazarme más allá de las formulaciones originales. Véase también mi ensayo: “Sub specie universitatis”, *Topoi*, Vol. 25, 2006, 3-16. (Traducimos al castellano desde la traducción de Balibar, N del T).

Esta es una perspectiva crucial, pero pienso que tiene que ser completada con la siguiente consideración: en nuestras constituciones políticas, particularmente a través de su asociación con sistemas de educación masiva, la actividad traductora ha adquirido, al mismo tiempo, una legitimidad política y una definición restringida. Nuestros programas de enseñanza suponen de manera continua el uso de múltiples lenguas, los resultados o el proceso propiamente dicho de traducción, pero restringen estas confrontaciones a *ciertos* idiomas y a *ciertos* usos y estilos dentro de estas lenguas presentadas de un modo estrictamente jerárquico y sujetas a las leyes de lo que Bourdieu (1991) llamó la reproducción del “capital simbólico”. En consecuencia, no sólo debiésemos considerar como un objetivo vital el preservar y mejorar nuestras capacidades educacionales para enseñar las habilidades necesarias para traducir entre múltiples lenguas como una práctica “cotidiana”, sino que también debiésemos concebir la traducción como un instrumento elemental para crear un espacio público transnacional en sentido democrático en el que las ideas y los proyectos puedan ser debatidos por los ciudadanos mismos a través de las fronteras lingüísticas y administrativas. Se señala a menudo que difícilmente podría tratarse de una ciudadanía “activa”, y por lo tanto de una forma de gobierno [*polity*] democrática, sin una circulación real de ideas en una “esfera pública” (*Öffentlichkeit*). Pero la condición material para tal circulación no es principalmente el internet, ni simplemente el uso común de un idioma universalizado y simplificado—esto es, el “inglés internacional”—, sin importar cuan útiles puedan resultar estos elementos a la hora de habilitar comunicaciones a través

de las fronteras. En lugar de ello, se trata de un *régimen de traducciones* multilateral y multicultural, cuyos fundamentos existen en la sociedad misma, aunque todavía deban ser desarrollados de manera considerable.

Quisiera calificar de un modo todavía más extenso esta idea de la importancia política de la práctica traductora refiriéndome a otros aspectos de la misma experiencia. Dichos aspectos muestran que en realidad ésta constituye un espacio de tensiones y paradojas profundas. En una reciente colección de sus ensayos, nuestra colega Rosi Braidotti de la universidad de Utrecht, al reflexionar sobre la “situación existencial de un individuo multicultural”, escribe:

“El nómada es forzosamente un políglota y el políglota un nómada del lenguaje, viviendo constantemente *entre* diferentes idiomas. Él/ella es un/a especialista de la naturaleza pérfida de todo lenguaje (...) El nomadismo no es sólo una opción teórica, también demuestra ser una condición existencial que se expresa en un estilo de pensamiento determinado” (2002, 22)⁶.

Conuerdo con esta formulación, al menos como caso ideal, pero es importante notar que este nomadismo depende directamente de la capacidad de las instituciones educacionales para adaptarse y desarrollar sus potencialidades en la era “posnacional”. Podríamos decir que la traducción en todas sus formas, en tanto que práctica institucional “espontánea”, “pragmática” y también “elaborada”, es una forma de *des-*

6 Traducimos al castellano a partir de la traducción que Balibar hace del italiano (N del T).

territorialización virtual que hace posible anticipar y controlar procesos políticos en los que las fronteras se desplazan y su sentido se transforma. Así, la traducción también permite “apropiarse” o “habitar” un espacio político transnacional y transformarlo en una nueva esfera pública. Mucho del futuro de las “comunidades de ciudadanos” posnacionales como Europa depende de si acaso, y en qué medida, la masa de ciudadanos tendrá acceso a esta práctica que representa su verdadero idioma “común”.

Reciprocidad y *conflicto* son, en consecuencia, las categorías que deben asociarse con la idea de la traducción, aunque también en un sentido diferente que me gustaría vincular con una reflexión complementaria sobre los límites de la traducción de lo *intraducible* (*intraduisible*). Hay restos u obstáculos irreductibles que nos impiden encontrar un equivalente perfecto para una idea dada cuando pasamos de una lengua a otra, ya que éstas pertenecerían a distintas “comunidades de sentido”. Pero, como Benjamin (1968) y otros han explicado, es justamente aquello que hace difícil el pasaje de una lengua a otra lo que también hace del uso combinado de distintas lenguas algo creativo e incluso revolucionario. Cada vez estoy más convencido de que este modelo dinámico del proceso de traducción, que tiene condiciones y efectos políticos, pero que básicamente representa una forma de universalismo práctico y de elección antropológica, *constituye un instrumento* (insuficiente, desde luego) y un *ideal regulativo* para el manejo político de los aspectos conflictivos del “multiculturalismo”. Es preciso, pues, superar dos prejuicios hermanados y similares: lo que podríamos llamar la hipótesis del “estado de naturaleza entre culturas” (la idea de que las culturas son totalidades *inmutables* y *cerradas* que deben estar “en guerra” entre sí, metafórica o

incluso literalmente), y la hipótesis de la *armonía preestablecida* (la idea de que todas las culturas—sean étnicas, religiosas, o sociales—*tienen el mismo contenido “humano” universal*, aunque expresado de modos diferentes). Imaginar que las culturas pueden volverse compatibles sin individuos que circulen entre ellas (como “nómades” o “extranjeros”) no tiene sentido. Pero es igualmente absurdo imaginar que esta mediación pueda tener lugar sin una práctica dialógica y sin la intervención de la(s) lengua(s) en cuyas narrativas [las diferentes culturas] son traducidas y comparadas, hasta el punto en que sus diferencias se vuelvan irreductibles, o allí donde ellas devienen “intraducibles”. Con todo, este punto no es “fijo” pues depende de las modalidades de traducción, o códigos, disponibles.

Este argumento puede parecer una forma absolutamente “elitista” de plantear el problema de la ciudadanía transnacional. La gran dificultad es, indudablemente, elucidar qué afinidad hay entre dos experiencias de circulación y asociación de culturas: la experiencia de inmigrantes que cruzan las fronteras norte-sur y que son considerados “incultos” (la mayoría de las veces debido a que el ciudadano promedio “del norte” no tiene idea de la cultura de los inmigrantes, o confunde sus ventajas económicas con una superioridad cultural), y la experiencia de políglotas educados. En efecto, quizá aún no existe una afinidad en la que ambas experiencias puedan fusionarse para trabajar dialécticamente sobre el asunto de lo intraducible y desplazarlo. Una de las razones de esto (una de las causas de nuestro pesimismo) yace en las contradicciones y la crisis del sistema educacional de masas inventado por los estados-nación industrializados durante los siglos XIX y XX, cuyas funciones relativamente democráticas colisionan con la lógica de la cultura de masas,

de la comunicación y del entretenimiento dominada por una sola práctica de lenguaje, o con una [lógica de] cultura de masas “unidimensional”.

Paso a referirme al otro aspecto herético; aquello a lo que estamos tentados a llamar *efectos anti-universalistas* de la globalización, la figura contemporánea de lo que en su *Miseria de la filosofía* (escrita en francés en 1846) Marx llamó “le mauvais côté”, *el lado malo de la historia*, sin el cual, empero, no habría “progreso”. Desde luego, estos no son dominios completamente exteriores, especialmente porque no cabe duda de que una *cultura global de la guerra* está asociada con la propagación e imposición de la comunicación unidimensional de masas: sólo hace falta mirar los productos de la industria cinematográfica contemporánea. La idea de una guerra civil global—cada vez más utilizada por filósofos como Hans-Magnus Enzensberger, Antonio Negri y Giorgio Agamben—es un equivalente del declive de la legitimidad del estado-nación (lo que no quiere decir su supresión: incluso es posible hablar de una legitimidad en declive del estado-nación aunque alguno realmente incremente sus intervenciones en sociedades civiles, puesto que el Estado ya no es ni la única institución que demanda lealtad colectiva ni tampoco el dueño del “monopolio de la violencia organizada”). Esta noción plantea un problema que no es solamente sociológico o político sino también ético. Dependiendo del concepto de libertad que tengamos, no veremos del mismo modo las consecuencias del patrullaje [*policing*] de la circulación. Pero, ante todo, la idea de la guerra civil global está vinculada al hecho de que la hegemonía histórica del estado-nación se erigió en torno a una diferenciación ideal entre *seguridad* y *guerra*: la policía lidiaba con los extranjeros, y la guerra con

los enemigos. La noción de “guerra civil” se identificó desde los orígenes de la institución política con la anomalía, la cual debía ser suprimida a toda costa. Esta identificación hizo posible, justamente, la simplificación de lo político, la definición de lo “público” y la fijación de las fronteras. Pero esta fijación nunca se llevó a cabo completamente, al menos en el largo plazo, incluso en zonas del mundo dominantes o hegemónicas como Europa. Los *enemigos internos* proliferaron presentando una especie de doble maléfico del enemigo externo y regular, señalando un punto en el que la distinción entre extranjero y enemigo se torna irrelevante, o en el que el extranjero deviene el archienemigo—el enemigo cuya simple *existencia* hace peligrar la capacidad de hacer frente a los enemigos, como queda de manifiesto en *El concepto de lo político* de Schmitt.

Se vuelve entonces posible, quizá necesario, revertir el punto de vista desde el cual las guerras y los conflictos sociales son vistos en la historia de la Europa contemporánea, por no mencionar otras partes del mundo. Algunos historiadores, hablando desde perspectivas ideológicas completamente opuestas, han avalado la idea de una extendida “guerra civil europea” en el siglo XX. Esta caracterización también podría aplicarse a ciertas guerras coloniales y de liberación colonial, y también a sus secuelas, tales como el conflicto franco-argelino en el que, visto en perspectiva hoy, y como sugerí en mi ensayo “Algeria, France: One Nation or Two?” (Balibar 1999), ninguna de las dos partes puede considerarse como exterior a la otra. A partir de estos ejemplos podríamos sentirnos tentados a dar un salto hacia la idea de una “guerra civil” *global*, o de una yuxtaposición de guerras civiles globales, que socavaría los múltiples desórdenes

e inestabilidades—la “guerra de todos contra todos” —que han reemplazado la distribución aparentemente simple de conflictos de lo poscolonial inmediato y de la era de la guerra fría. En particular, ésta es una idea que parece asediar los debates sobre las “nuevas guerras” y el “choque de civilizaciones”. No estoy seguro, eso sí, de si acaso [dicha idea] se corresponde completamente con la realidad, ya que la tendencia a mezclar una compleja red de sangrientos conflictos religiosos, sociales, étnicos, políticos, coloniales y poscoloniales en *un solo* estado “hobbesiano” de “guerra de todos contra todos”, una suerte de estado de naturaleza poshistórico, por decirlo de algún modo, o un “imperio del desorden” o *Empire du chaos* (2002) como acertadamente ha señalado Alain Joxe, [esta tendencia] es *ella misma* una representación y quizá una estrategia utilizada por un pretendido poder soberano que busca el liderazgo global allende sus reales capacidades militares y económicas. Quisiera ofrecer dos series adicionales de comentarios con respecto a este punto.

En primer lugar, la idea de que la guerra civil global no puede estar separada de una discusión sobre el nivel general de violencia, y su tendencia a incrementar o a disminuir en la última década. Pueden encontrarse reflexiones bastante contradictorias a este respecto debido a que nunca habrá un acuerdo sobre qué criterios debiesen aplicarse. Un documento reciente y ampliamente publicitado llamado *Human Security Report 2005: War and Peace in the 21st Century*, redactado por el Human Security Centre en el Liu Institute for Global Issues de la Universidad de British Columbia en Vancouver, Canadá, concluye que de hecho hubo una disminución en la violencia política desde el fin de la Guerra Fría, ya que el “el número de conflictos armados ha dismi-

nuido en más de un 40% y el número de conflictos mayores ha disminuido en un 80%”. Este documento considera que “las guerras interestatales ahora comprenden sólo el 5% de los conflictos armados, mucho menos que en épocas anteriores”, que “el número de personas muertas en guerras individuales ha disminuido dramáticamente en las últimas cinco décadas”, y que “el número de crisis internacionales cayó en más de un 70% entre 1981 y 2001” (citado del comentario de [Paul] Rogers del 17 de Octubre del 2005). Este tipo de cálculo todavía parece depender de una definición tradicional de la violencia en términos de *guerras interestatales o internacionales* que paradójicamente excluye la más conspicua de las “nuevas guerras” o “nuevos conflictos” -algunos de los cuales son de hecho continuaciones de conflictos muy antiguos, tal como sucede en el caso de Israel y Palestina, y más en general con Medio Oriente. Esta definición ignora completamente los efectos homicidas de la superposición de “catástrofes naturales”, pobreza extrema, guerras étnicas y violencia social que tiende a plagar los amplios basureros de la globalización.

Este punto es, en efecto, lo que sugirió Paul Rogers de *openDemocracy* en su comentario del 17 de Octubre del 2005:

“dos asuntos en particular merecen mayor atención: el primero es la marcada tendencia [...] de las personas a huir de las principales zonas de conflicto buscando seguridad en países vecinos o incluso más lejos. Esto quiere decir que un gran número de personas está siendo expuesto a un desplazamiento y a una adversidad a menudo extremos [...] El segundo es que, en cualquier caso, el crudo cálculo de heridos y muertos

puede ser tremendamente engañoso, especialmente cuando los conflictos tienen lugar en sociedades débiles y empobrecidas [...] En tales circunstancias, los efectos de la guerra pueden tardar años e incluso décadas en ser superados”.

Y luego de haber dirigido nuestra atención hacia las diferentes percepciones que los ciudadanos del norte y del sur global puedan tener con respecto a la naturaleza y el grado de la violencia global, Rogers propone “dos puntos fuertes de precaución” para el futuro inminente:

“Primero, el vigor mismo de la respuesta estadounidense al 9/11 puede estar creando las condiciones para la inestabilidad y el conflicto crecientes [...] Segundo, la estimación de si acaso el mundo se ha vuelto más pacífico o no debe considerar la mayor de todas las pruebas humanas—la respuesta al cambio climático y al sinnúmero de nuevas inseguridades que vendrán en su estela si es que no se le pone coto [...] la gran presión a migrar que éstas probablemente acarrearán consigo es sólo uno de sus posibles efectos”.

No puedo sino comparar estas formulaciones con las del secretario general Kofi Annan en su fallido intento de reformar la doctrina de la “seguridad” y de la “inseguridad” el año pasado en las Naciones Unidas con ocasión de la evaluación del proyecto Millennium, cuando instó a los estados miembro a considerar el conjunto heterogéneo de “amenazas de seguridad” que, si bien incluían al “terrorismo”, no debían reducirse a éste, ya que el “terrorismo” no tiene la misma

definición ni tampoco es calificado con la misma capacidad destructiva alrededor del mundo.

El segundo comentario es que la forma principal bajo la cual una guerra civil global puede estar desarrollándose puede ser, precisamente, lo que académicos como Alessandro Dal Lago y Sandro Mezzadra han descrito como la nueva “guerra de las fronteras” de Europa y Estados Unidos: no sólo podemos decir que asistimos, en los países “del norte”, a procesos de segregación institucional que se asemejan al apartheid, sino que también tenemos que admitir que las entidades políticas y económicas (como Nueva Europa) están librando, en sus fronteras y también al interior de sus territorios, una “guerra fronteriza” permanente en la que la persecución de hombres y mujeres sigue criterios raciales, lo que constituye una forma salvaje de regular los flujos de población entre regiones complementarias del mundo. A pesar de que adoptar el modelo de la guerra para el análisis del control violento de migraciones pueda empujar la realidad hacia sus límites, éste logra dar cuenta de la creciente confusión entre *operaciones policiales* y *guerra*, y acorta la brecha con la categoría de “nuevas guerras posmodernas”, la cual incluye otras formas de represión y eliminación de poblaciones peligrosas, indeseadas, superfluas y explotadas. Dal Lago y Mezzadra (2002) sugieren que toda esta violencia es una respuesta a la intrínseca movilidad de masas de personas alrededor del globo, movilidad que corresponde a la etapa final de la modernización capitalista. Ellos ven el estatus de las fronteras esencialmente como el instrumento por medio del cual el capitalismo imperial controla y se defiende de la amenaza del proletariado transnacional que él mismo produjo y explota. Si acaso esta movilidad y esta represión realmente

producen un nuevo “sujeto político nómada”, tal como la concentración de trabajadores industriales lo produjo en la época del primer desarrollo del capital de acuerdo a Marx, es otra cuestión sobre la cual podemos disentir sin por ello negar la veracidad del argumento inicial. Esto también nos llevaría a revertir progresivamente la forma tradicional de mirar las relaciones entre las fronteras y las guerras. No es la existencia de fronteras lo que produce o da lugar a guerras, sino, crecientemente, la endémica guerra social que se “territorializa” y “espacializa” mediante la institucionalización y localización de las fronteras, en la misma medida en que, como dije hace un momento, es el régimen social lo que produce al extranjero y no la adaptación a una entidad cultural preexistente. Asistimos aquí simultáneamente a una complementariedad y a un agudo antagonismo entre los procesos de traducción cultural y la creación de identidades nómades y diaspóricas características del nuevo régimen global de comunicaciones. Estamos, en realidad, frente a un *dilema* (cuyos términos, sin embargo, no son completamente exteriores entre sí) que opone un contorno destructivo y uno constructivo de la “real” universalidad posmoderna o posnacional. Podríamos decir que la guerra civil es el nombre alegórico de la forma extrema de intraducibilidad, o que la traducción es la paradójica equivalencia que toma en cuenta la irreducibilidad del conflicto sin transformarlo en una cuestión, o pretexto, de guerra. Estas cuestiones, no obstante habiten debates actuales sobre la línea de evolución “cosmopolítica” de las sociedades contemporáneas (de acuerdo a Seyla Benhabib) —evolución que algunos autores ven como irresistible en el largo plazo, y otros como cada vez más distante y obstaculizada—, no llegan a ser completamente políticas.

Sea como fuere, ellas exigen una reflexión más institucional y pragmática sobre lo político.

¿Qué es la “cosmopolítica”?

Con esta noción de “cosmopolítica” quiero participar, a mi manera, en un animado debate internacional relativo a las formas bajo las cuales puede decirse que los procesos de globalización han producido—al menos potencialmente—un/a nuevo/a ciudadano/a transnacional, o abierto una puerta para la emergencia de una institución “posnacional” de lo político. Es el inmenso mérito de Jürgen Habermas (1998, 2001) haber planteado este asunto muy tempranamente, aunque me parece que al intentar instalar la cuestión en un terreno legal de normas e instituciones, Habermas paradójicamente también reforzó el elemento utópico claramente implicado en la “idea cosmopolítica” tomada de Immanuel Kant; o quizá la hizo más evidente por cuanto el asunto de la cosmopolítica hoy ya no tiene que ver con una alternativa ideal con respecto a la realidad del estado-nación y su *Machtpolitik*, sino que se torna cada vez más un asunto de organización de procesos transnacionales ya existentes y de sujeción de su violencia actual a una noción ampliada y renovada de estado de derecho. No cabe duda de que esto también implica que la figura del extranjero cambia su estatus jurídico, social y también psicológico o imaginario, si es que no desaparece del todo. Tal y como hace algunos años se trató del “declive de la importancia de la raza” (Wilson 1980), [hoy] debiese tratarse del “declive de la importancia” de las fronteras de un modo utópico. Habermas interpreta la

crisis del estado-nación como un primer paso en la dirección de su más o menos inevitable (incluso en el larguísimo plazo) declive, una anticipación de su “marchitarse”, el cual abre la posibilidad de un mundo sin fronteras, o un mundo en el que las fronteras no serían más que la reliquia de una antigua etapa en la historia de la humanidad.

Antes de calificar esta crítica, desde luego hartamente apresurada, y explicar cuál sería mi perspectiva (al menos en términos generales), necesito aludir rápidamente a los dilemas clásicos que rodean cualquier discusión sobre los temas del cosmopolitismo y de la cosmopolítica. Procederé de un modo puramente formal por obvias razones de tiempo (lo que no quiere decir que subestime la necesidad de un argumento más elaborado). El asunto de la terminología es en parte convencional, pero también me parece que abarca cuestiones significativas.

Dicho sucintamente, prefiero asociar la idea de la cosmopolítica a una perspectiva *transnacional* que a una *posnacional*: la primera no implica que las identidades nacionales estén destinadas a desaparecer, incluso en tanto que identidades políticas, sino que se vuelven cada vez más relativas—muy en línea con como Schmitt (1976) describió su noción de “pluralismo” (aunque para rechazarla)—esto es, las identidades deben competir y considerar otros tipos de identidades, intereses y normas que, vistos desde una perspectiva nacional, escapan a la soberanía y cruzan fronteras. Prefiero la noción de *cosmopolítica*, que remite a una práctica o agencia, tal y como fue utilizada por Pheng Cheah y Bruce Robbins (1998), y más recientemente en Francia en un notable ensayo de Etienne Tassin (2003), en lugar de la noción de *cosmopolitismo*, referida a un ideal o ideología. Pero luego

surge la cuestión relativa a qué es lo que distingue a una “cosmopolítica” que pretende organizar distintas instituciones y prácticas al interior de la perspectiva de una redefinición de la “ciudadanía” o transformación revolucionaria de la figura histórica del ciudadano— de una noción más tradicional de la *geopolítica* (incluso si se la reformula como geopolítica democrática, cuyos protagonistas no son solo los Estados sino también movimientos emancipatorios o antisistémicos, como en Wallerstein (véase Arrighi, Hopkins y Wallerstein 1989, Wallerstein 2004); o de una noción de *gobernanza global* (como defendieron Daniele Archibugi y David Held (1995)) que insiste especialmente, hasta donde entiendo, en el *accountability* y la transparencia necesarios de las organizaciones internacionales y su situación de estar controladas por actores de la sociedad civil); o de una noción de *multipolaridad* como la propuesta por Chantal Mouffe (2005), que busca contrarrestar las tendencias imperialistas del *mercado global* al desplazar la noción tradicional de comunidad democrática hacia un nivel superior de integración cultural y geográfica. Por otra parte, ¿qué es lo que distingue a la noción de cosmopolítica de la noción radical, pero también virtual, de *multitud*, o de la alternativa “nómada” al poder estatal y al capital global, que igualmente inspira gran parte de la reflexión de Mezzadra (2004)? Me parece que estas finas demarcaciones sólo pueden proceder del hecho de que una reflexión filosófica sobre la “cosmopolítica” considere tantos asuntos prácticos como sea posible (por ejemplo, en relación al estatus de las fronteras) al tiempo que aborde explícitamente las paradojas implicadas en el uso ilimitado o “global” de la categoría de ciudadano, la que desde sus orígenes arcaicos hasta la idea kantiana del *Weltbürger* o “ciudadano del mundo” siempre se

asoció inmediatamente con una noción de *comunidad* (*politeia* en realidad significa comunidad de ciudadanos) —ya sea una comunidad muy concreta, limitada y exclusiva, o una ilimitada (aunque quizá no totalmente inclusiva) e ideal.

La “comunidad” asociada con la idea de un “ciudadano del mundo” en el mundo actual no puede permanecer en un estado ideal. Esta comunidad debe materializarse en instituciones sin por ello llegar a identificarse con una comunidad efectivamente unificada o unitaria. No hay, y no habrá, tal cosa como un “*demos global*”—mucho menos un “*demos soberano*”—como se arguye frecuentemente. Pero esto quizá se deba simplemente a que, en nuestra representación de lo político, la idea del *demos*, o poder constituyente, ha estado profundamente determinada por una rivalidad mimética con el Estado, o poder constituido. Pueden y deben existir tendencias democráticas dentro de la política nacional e internacional que ejerzan presión en dirección de la igualdad, la participación y el *accountability* de los órganos de gobierno; esto es, en la dirección de aquello que permanece al mismo tiempo necesario y, literalmente, inaccesible: una forma de gobierno [*polity*] para el *politis*⁷ transnacional. De ahí mi uso (después de otros intentos) de formulas oximorónicas como “ciudadanía sin comunidad” o, si me permiten una añadidura, “democracia sin *demos*”. Estas expresiones remiten al hecho de que dicha forma de gobierno se encuentra destinada a permanecer conflictiva y frágil, contingente (en los términos

7 Palabra griega traducible al castellano como “ciudadano”, “hombre libre” o, incluso, en tanto que ciudadano de la misma polis y por lo tanto igual en libertad y derechos, “compatriota” (N. del T.).

de la crítica de Jacques Rancière (1998) a la idea de *comunidad consensual* como un requisito de la ciudadanía).

Retomo por un momento las sugerencias de Habermas. Éstas pueden sonar irreales, pero se presentan precisamente en la modalidad de una “idea regulativa”. Dichas sugerencias gozan de un indisputable valor por haber planteado el problema de la naturaleza y objetos de la política en la época de la globalización en términos de alternativas y transformaciones con respecto a las relaciones entre el Estado, la ley y la ciudadanía. En esta medida, estas sugerencias han favorecido directamente la intensificación de la discusión relativa al “cosmopolitismo”, discusión en la que otras contribuciones más o menos convergentes han reagrupado dichas sugerencias desde otro ángulo filosófico. Sin embargo, debido a su intento de interpretar la constelación posnacional y la emergencia de una *Weltinnenpolitik* (o “seguridad humana en tanto que mundo y no en tanto que responsabilidad nacional” controlada por sus propios/as ciudadanos/as) como expresión de la dirección necesaria del progreso, Habermas también tiende a interpretar dichos fenómenos como el desarrollo de ideologías populistas, políticas neo-nacionalistas y neo-racistas, y de legislaciones contra los extranjeros que “normalizan el estado de excepción” (al decir de Agamben (2005), quien a su vez toma prestada la expresión schmittiana y benjaminiana para calificar la situación actual de las sociedades), esto es, como “irracionales” y “regresivos”. (Debiésemos considerar, con todo, que en sus declaraciones y análisis más recientes luego del 9/11, Habermas (2004) comenzó a cuestionar su visión del carácter inevitable de este progreso). En una extraña analogía formal con la alguna vez famosa ideología soviética del “socialismo en un sólo país”, que se suponía debía producir

la debilitación y desaparición del Estado en el largo plazo por medio de su fortalecimiento, este cuestionamiento lleva a Habermas a describir la construcción de una entidad supranacional como Europa (con su propia identidad constitucional, instrumentos de seguridad y sus propias políticas) como una formación o fase de transición de la “comunicación” a través de fronteras, culturas y espacios geo-estratégicos cuya primera fase consistiría, paradójicamente, en la emergencia de nuevas súper-fronteras. Sabemos por experiencia propia que tales formas “transicionales”—si resisten a sus adversarios y superan su resistencia intrínseca—tienden a convertirse en fines en sí mismos. Otros teóricos legales⁸ proponen modelos institucionales alternativos (particularmente en relación al mayor o menor rol de las cortes internacionales e instituciones judiciales), pero comparten fundamentalmente la misma representación lineal. El problema yace, me parece, en el hecho de que las condiciones actuales bajo las que el concepto del “cosmopolitismo real” podría emerger exigen considerar no sólo procesos temporales ideales, sino también diferencias e interacciones espaciales y geopolíticas bastante materiales.

Este fue mi punto de partida cuando intenté comparar (en “Europe as Borderland”) distintos modelos cosmopolíticos para ubicar actores e instituciones, pero también los conflictos y bifurcaciones tiempo-espaciales en los que la idea de un “ciudadano del mundo” deja de ser puramente moral o jurídica para pasar convertirse en una cuestión verdaderamente política. Distinguí, en principio, cuatro tipos de representación de la arena cosmopolítica:

8 Por ejemplo, Luigi Ferrajoli, cuyo concepto de “policía mundial” o *Weltinnenpolitik* comenté en (Balibar 2003).

1. El *modelo del “choque de civilizaciones”* (no solo para reconocer la importancia del esquema popularizado por Huntington en tanto que profecía auto-cumplida, sino también en tanto que desafío cada vez más real), en el que el criterio schmittiano de lo político como distinción entre amigo y enemigo nuevamente se torna dominante, y en el que el extranjero es esencialmente identificado con el enemigo.
2. El *modelo de la “red global”* en el que las fronteras han sido prácticamente aniquiladas o eludidas e ignoradas por la circulación de dinero, bienes, información e, idealmente, humanos, de tal suerte que las distinciones “doméstico” y “foráneo” son formalmente abolidas y el enemigo deviene una figura espectral y ubicua.
3. El *modelo “centro-periferia”*, con sucesivas regiones concéntricas alrededor del centro o “núcleo histórico” de la hegemonía, particularmente influyente en Europa, pero quizá también relevante para otras regiones como la “zona de co-prosperidad” en extremo oriente o el emergente sistema latinoamericano de cooperación y autonomía—en suma, los múltiples polos de un mundo que aspira a ser “multipolar” y en el que los grados de extranjería se encuentran jerarquizados y geopolíticamente determinados.
4. El *modelo del “entrecruzamiento”* en el que—tal como sucede en el espacio euro-mediterráneo, pero también en las zonas euro-atlánticas y euro-asiáticas—formaciones sociales culturalmente híbridas (quizá muy conflictivas, pero que precisamente por esta razón han adquirido una importancia vital con respecto a la capacidad del mundo para

reducir conflictos, muchos de los cuales corresponden a formaciones sociales poscoloniales), donde las figuras del “extranjero” y del “enemigo” se encuentran políticamente disociadas (aunque no simplemente abolidas), se definen de modo progresivo.

Así, el enigmático asunto de la frontera y su evolución, ligado a las sucesivas figuras del extranjero, pasa a ser considerado y analizado desde el prisma de distintas relaciones entre el Estado y el espacio político o “territorio”. En tanto que “objeto teórico”, la frontera parece ser al mismo tiempo uniforme y diversificada; estable en su locación y evolutiva en sus funciones sociales; transhistórica y efectivamente caduca (lo que podría remitir a procesos de emancipación, pero también a conflictos catastróficos, o mejor dicho, a conflictos *más catastróficos*, puesto que muchos ya se encuentran en curso). Esta es una cuestión tanto práctica, relativa a hechos, como de diferencias o “líneas de fuga” con respecto a los efectos extremadamente violentos de la globalización. En suma, se trata de una cuestión relativa a la apertura hacia nuevos modos de “civilidad”. Su invención será el desafío de la teoría política en el siglo XXI.

Conclusión

A modo de conclusión, sólo quisiera ofrecer un nuevo set de preguntas en torno a la idea de una, o mejor dicho, de varias posibles inversiones de la fórmula “extranjeros como enemigos”. La pregunta por una institución “cosmopolítica” de ciudadanos, o ciudadanía transnacional, resulta mucho más complicada que hace uno o dos siglos, durante la época

de Kant, Saint-Simon, Bolívar o Marx, en la medida en que también se vuelve más urgente y práctica. Es evidente que esta pregunta se encuentra en una encrucijada, ya que si bien ella podría ser pura y simplemente eliminada, también existe el riesgo de que dicha eliminación o disolución de la dimensión utópico/ideal de la ciudadanía pudiese constituir, ella misma, una amenaza para la ciudadanía en cuanto tal⁹. Esta situación puede ser interpretada mediante la formulación de la hipótesis que sostiene que quienes requieren de una “extensión cosmopolítica” de la ciudadanía no son sólo aquellos tachados oficialmente de “extranjeros”, o los “otros” en medio de un “nosotros”—las personas designadas y que se ven a sí mismas como el soberano en un Estado dado—sino que también los “no-extranjeros”. De hecho, la ciudadanía para los extranjeros, o una transición desde los *extranjeros como enemigos* hacia los *extranjeros como ciudadanos*,

9 En su ensayo mencionado más arriba, Seyla Benhabib cita de Günther Teubner (1996) la siguiente aseveración: “La globalización de hoy en día no es un surgir gradual de una sociedad mundial bajo el liderazgo de políticas interestatales, sino un proceso altamente contradictorio y fragmentario en el que la política ha perdido su rol principal”. Benhabib comenta preguntando: “¿Significa el ‘ocaso de la soberanía estatal’ el fin de la ciudadanía y de la política democrática, el desplazamiento de lo político, o quizá incluso su eventual desaparición en la evolución de las sociedades mundiales?”. Pero, inversamente, hoy puede decirse más que nunca (con Marx y Weber) que la política o es “política mundial” o no es nada. La alternativa no es entre una política nacional de Estado y una cosmopolítica, sino entre cosmo-política y la ausencia de política. La existencia de la política no es necesaria o “natural”: es históricamente contingente y depende de sus agentes actuando en el escenario histórico.

puede ser una necesidad común a todos. Pero tal inversión está asediada por otras figuras incluso más improbables, tales como la del *enemigo como ciudadano* (no tan absurda si pensamos en la necesidad de restaurar ciertas protecciones básicas de la teoría de la “guerra justa”—*jus in bello*—como las convenciones de Ginebras abolidas en Guantánamo), o la del *ciudadano como enemigo* (perspectiva ciertamente no muy alentadora, aunque si el extranjero no puede separarse física o legalmente del ciudadano, ésta no puede ser, en muchos casos, completamente eliminada).

El problema político parece ser circular y, en consecuencia, irresoluble: ¿cómo crear o imponer elementos de una ciudadanía posnacional o una nueva figura transnacional del ciudadano si actualmente las condiciones de la política mundial vuelven cada vez más difícil e improbable cualquier “innovación democrática”? Pero también, inversamente, ¿cómo “resistir” la brutalización de la política mundial¹⁰, cómo establecer una *resistencia cívica* cuando las instituciones y prácticas de la democracia política se encuentran por doquier en medio de una crisis y una desconfianza profundas? Puesto que tal círculo no puede ser disuelto por una revelación, una súbita decisión colectiva o una revolución (a menos que muy pocos de entre nosotros imaginemos tal posibilidad), lo único que queda por hacer es explorar proyectos y esfuerzos que constituyan, sin ilusiones si es que no sin esperanzas, intentos por *desatar el nudo* bajo la apariencia de una *lucha contra el tiempo*.

Lo primero que quisiera sugerir es que el asunto de la “ciudadanía” (en el sentido de un sistema de derechos

10 En el sentido en el que George Mosse (1990) usó esta categoría para la “larga guerra civil” europea del siglo XX.

y obligaciones que le otorga al “ciudadano” su estatus social) no debiese ser abordado de un modo total y unitario, sino que más bien de un modo diferenciado y por lo tanto parcial. Quizá éste sea uno de los sentidos que pueden adosársele a la noción de “constelación” utilizada por Habermas. En particular, esta formulación señala la existencia de otros aspectos de la ciudadanía, en la actualidad quizá igual o más importante que el *sufragio nacional* o que la pura “ciudadanía política”¹¹. Con esto no quiero dar a entender que los “residentes permanentes” en cada país no debiesen contar con el derecho de participar en las elecciones, como muchos de nosotros ya sostuvimos varios años atrás al desarrollar progresivamente un *modelo diaspórico* de la ciudadanía: pero el voto no es la clave de toda forma de participación y reconocimiento cívicos. Lo que he llamado el estado “nacional-social” indudablemente ha creado una fuerte correlación entre derechos políticos y sociales, que en un estado de bienestar democrático parecen producirse mutuamente; pero en la medida en que muchos de los derechos sociales están (o hasta hace muy poco estuvieron) vinculados a la condición de un trabajador asalariado (en cuestiones relativas a educación, salud, pensiones, acceso a empleo), muchos inmigrantes en Europa participan de los derechos de lo “nacional”. Y a la inversa estos trabajadores se encuentran severamente limitados en el campo de los derechos culturales, incluso en sociedades que dicen, o que hasta hace poco decían, ser “tolerantes” o que han adoptado el lema

11 Esto es, el *segundo momento* en la evolución de la ciudadanía de acuerdo al esquema de T.H. Marshall (1987).

del multiculturalismo¹². La política contemporánea en el “norte” (el único lugar en el que hasta el momento el problema pareciera tener relevancia política) hace que este dilema se vea como una incompatibilidad, incrementando de forma dramática la presión por asimilación en un contexto de decreciente inclusión del “otro”.

A decir verdad, sigo reflexionando sobre una idea que esbocé por primera vez hace unos veinte años cuando escribí un artículo con el título “Sujetos o ciudadanos” relativo a la condición de las minorías en un país como Francia (Balibar 1984). No sólo es importante que los extranjeros se conviertan en ciudadanos franceses, canadienses o estadounidenses, sino también que obtengan una cantidad creciente de iguales derechos civiles al interior de una circunscripción. En esta medida, los extranjeros vendrían a ser más bien “co-ciudadanos” (expresión que hace referencia a “compatriotas”), lo que en alguna medida no hace otra cosa que retornar a los orígenes de la noción, ya que en latín *civis* es una noción relacional: no quiere decir la unidad de los ciudadanos, sino que, antes de ello, la *relación entre los co-ciudadanos*, aquellos que son “iguales”, o que “gozan en igual medida” de los derechos o libertades de la ciudad. Lo que

12 Para ver cuán difícil es evaluar la real importancia de la ciudadanía “política” solo hace falta recordar que en la “mayor democracia del mundo”, a saber Estados Unidos, los presidentes y los congresistas pueden ser elegidos por una diminuta mayoría del electorado oficial, ya que (por lo menos) el 50% de la ciudadanía no participa de las elecciones. Pero también debe recordarse que, por ejemplo, en las últimas elecciones locales en Holanda (2005), la izquierda ganó como consecuencia de una gran concurrencia de extranjeros y de ciudadanos locales.

sugiero es, pues, no pensar en la ciudadanía dentro de nuevos territorios en términos de soberanía, o no sólo en estos términos (incluyendo la soberanía popular, la pertenencia al “soberano” o el “cuerpo político”), sino más bien en términos de un *droit de cité*, un *derecho a residir con derechos* (también una posible interpretación de la noción de Arendt (1973) del *derecho a tener derechos*).

Esto me lleva a mi segunda sugerencia. La noción de un “derecho a residir con derechos” efectivamente contiene una fuerte tensión que también puede resultar productiva, aunque sólo sea jurídicamente, entre dos aspectos “polarmente opuestos” que la cartera de las Naciones Unidas y la Declaración Universal de Derechos Humanos ya expresaban cuando hablaban (aunque en lugares diferentes) del *derecho a una nacionalidad* (o de no permanecer “apátrida”) y del *derecho a cambiar de nacionalidad*. Esta idea va allende la *hospitalidad*. Ella es estrictamente individualista (aunque sus aplicaciones siempre tengan que ver con grupos) y se encuentra al mismo tiempo ligada al marco exclusivo de la nación. Sin embargo, [esta idea] puede ser generalizada en la forma de una doble *libertad de circulación y derecho de residencia (o asentamiento)*—el cual es ciertamente un “principio”, del mismo modo en que la libertad de opinión o expresión, o la libertad de emprender son “principios” —es decir, una demanda por institucionalización, y, por lo tanto, por limitaciones, condiciones y regulaciones, siempre y cuando éstas no la hagan desaparecer. Indudablemente, esta situación plantea preguntas que no por difíciles dejan de ser importantes (especialmente para el desarrollo del derecho posnacional) y que dicen relación, en particular, con las autoridades colectivas que podrían regular la aplicación de tales principios. Este asunto

se encuentra indudablemente vinculado a la perspectiva de la guerra civil global que evocaba, dialécticamente, hacia el comienzo. Ya que lo que invoca esta (espantosa) perspectiva de una “guerra civil global” es, *a contraires*, de modo negativo, una “comunidad virtual” o una “comunidad sin comunidad” (es decir, una comunidad sin una tradición común o “sustancia” histórica), una comunidad “civil” y “civis” cuyas instituciones y prácticas constituyen precisamente garantías y obstáculos frente a la propagación de la guerra civil. En los Estados-nación clásicos era la existencia institucional de la comunidad lo que creaba al ciudadano y lo que en consecuencia hacía posible que éste gozara de un espacio cívico y civil. Pero existe la posibilidad de que el avance de las relaciones posnacionales haya revertido esta relación sin por ello haberla sencillamente destruido. Fue también esta institución la que dio lugar a la virtualidad de una perversa transformación, actualizada por el mercado global, del extranjero en un enemigo. Pero a su vez, ésta emplea la guerra o la cuasi-guerra como su instrumento salvaje de regulación (o desregulación bajo el nombre de regulación) o control de los movimientos de población y choques de civilizaciones (volviéndolos más violentos y caóticos sucesivamente). Los tiempos parecieran estar más que maduros para pensar en transformaciones *dialécticas* de esta contradicción. Los muros ciertamente no son la solución.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2005): *State of exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- ARCHIBUGI, D./ HELD, D. EDS. (1995): *Cosmopolitan democracy. An agenda for a new world order*. Oxford, UK and Cambridge, MA: Polity Press.
- ARENDT, H. (1973): *The origins of totalitarianism* (Part II: Imperialism). New York: Harvest Books.
- ARRIGHI, G./ HOPKINS, T. AND WALLERSTEIN, I. (1989): *Antisystemic movements*. London: Verso.
- BALIBAR, É. (1984): *Sujets ou citoyens: pour l'égalité*, Les Temps Modernes mars-avril-mai: 1726- 53.
- BALIBAR, É. (1999): *Algeria, France: One nation or two?* In Giving ground. The politics of propinquity, ed. Joan Copjec and Michael Sorkin, 162-72. London: Verso.
- BALIBAR, É. (2002): *Droit de cité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BALIBAR, É. (2003): *L'Europe, une frontière "impensées" de la démocratie?* In *L'Europe, l'Amérique, la guerre: Réflexions sur la médiation Européenne*. Paris: La Découverte.
- BALIBAR, É. (2004): *Europe as borderland*. The Alexander von Humboldt Lecture in Human Geography, 24 November 2004, Institute for Human Geography, Universiteit Nijmegen. Disponible en: www.ru.nl/socgeo/colloquium/Europe%20as%20Borderland.pdf
- BALIBAR, É./ WALLERSTEIN, I. (1991): *Race, nation, class: Ambiguous identities*. London: Verso.
- BAUMAN, Z. (1997): *Postmodernity and its discontents*. New York: New York University Press.
- BAUMAN, Z. (1999): *In search of politics*. Cambridge, UK: Polity Press.
- BENJAMIN, W. (1968): *The task of the translator*. In *Illuminations*, trans. Harry Zohn. New York: Schocken. 69-82.
- BOURDIEU, P. (1991): *Language and symbolic power*. London: Polity Press.

- BRAIDOTTI, R. (2002): *Nuovi soggetti nomadi*. Rome. Luca Sossella Editore.
- CHEAH, P./ ROBBINS, B. EDS. (1998): *Cosmopolitics: Thinking and feeling beyond the nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DAL LAGO, A./ MEZZADRA, S. (2002): *I confini impensati dell'Europa. In Europa politica. Ragioni di una necessità*, ed. H. Friese, A. Negri, and P. Wagner. Rome: Manifestolibri.
- DERRIDA, J. (2005): *Rogues: Two essays on reason*. Stanford University Press.
- GLASSON-DESCHAUMES, G./ IVEKOVIĆ, R. (2002): *Traduire entre les cultures/Translating between cultures*. Transeuropéennes 22 (Printemps-été).
- GLASSON-DESCHAUMES, G./ IVEKOVIĆ, R. EDS. (2003): *Divided countries, separated cities: The modern legacy of partition*. New Delhi and New York: Oxford University Press.
- HABERMAS, J. (1998): *The inclusion of the other: Studies in political theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
- HABERMAS, J. (2001): *The post-national constellation: Political essays*. Cambridge, MA: MIT Press.
- HABERMAS, J. (2004): *Der gespaltene Westen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HARDT, M./ NEGRI, A. (2004): *Multitude. War and democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin.
- HUMAN SECURITY CENTRE (2005): Human security report 2005.2 War and peace in the 21st century. Vancouver: Liu Institute for Global Issues at the University of British Columbia.
- HUNTINGTON, S. (2004): *Who are we?: The challenges to America's national identity*. New York: Simon & Schuster.
- JOXE, A. (2002): *L'empire du chaos*. Paris: La Découverte.
- MARSHALL, T. H. (1987): *Citizenship and social class*. London: Pluto Press.
- MEZZADRA, S. (2004): *Citizenship in motion*, Makeworld paper #4. Disponible en: <http://makeworlds.org/node/83> (accesed 8 May 2006).

- MEZZADRA, S./ RIGO, E. (2003): "L'Europa dei migranti". En Bronzini, G. Friese, H. Negri, A. y Wagner, P. (2003): *Europa, costituzione e movimenti sociali. La crisi della sovranità statale, la dimensione europea e lo spazio dei movimenti sociali*. Roma: Manifestolibri. 213-30.
- MOSSE, G. (1990): *Fallen soldiers: Reshaping the memory of the World Wars*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- MOUFFE, C. (2005): *On the political*. London: Routledge.
- RANCIÈRE, J. 1998. *Disagreement: Politics and philosophy*, trans. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SCHMITT, C. (1976): *The concept of the political*, trans. George Schwab. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- TASSIN, É. (2003): *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*. Paris: Editions du Seuil.
- TEUBNER, G. (1996): "'Global Bukowina': Legal pluralism in the world society," In *Global Law Without A State*. London: Dartmouth. 3-28.
- WALLERSTEIN, I. (2004): *Alternatives: The U.S. confronts the world*. Boulder: Paradigm Press.
- WILSON, W. J. (1980): *The declining significance of race. Blacks and changing. American institutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

*Cinco dimensiones de la ciudadanía cosmopolita*¹

DANIEL LOEWE

¹ Este texto forma parte de los proyectos Fondecyt (1120736) y Núcleo Milenio Modelos de Crisis (NS130017).

EN TORNO AL CONCEPTO DE “CIUDADANÍA” se pueden organizar múltiples debates de la filosofía política actual. Ya en los noventa “ciudadanía” había llegado a ser una palabra de moda para los defensores de múltiples líneas de pensamiento político (Heater 1990; Kymlicka y Norman 1994). Esta tendencia puede ser retrotraída a diferentes causas, sobre todo a acontecimientos sociales y políticos en cuyo centro está el carácter, la legitimidad y la capacidad existencial del Estado (nacional). A menudo, se cuestionan concepciones tradicionales y unitarias de la ciudadanía. Este es el caso de tres conocidos debates: multiculturalismo, virtudes ciudadanas, y cosmopolitismo. Este escrito se enfoca en diferentes dimensiones de la ciudadanía cosmopolita y las consecuencias normativas que se siguen de esos entendimientos. Procedo en cinco pasos. Primero me refiero a los tres debates mencionados. Luego, a dos modos de entender el cosmopolitismo (institucional y moral). En tercer lugar indago cinco dimensiones de la ciudadanía cosmopolita. Luego me refiero de un modo conciso a la postulada incompatibilidad entre el

cosmopolitismo y las obligaciones ciudadanas. Finalmente, obtengo algunas conclusiones.

1. Los debates sobre la ciudadanía

Los debates sobre el multiculturalismo y los derechos de minorías refieren a discusiones sobre los derechos y el estatus de las minorías en sociedades multiétnicas o multinacionales. Ellos se ocupan de temas tan disímiles que van desde la integración en sociedades plurales democráticas –por sobre planes de estudio multiculturales en escuelas y universidades–, pasando por el nacionalismo, hasta la partición de los Estados. Característico de estos debates es que la ciudadanía se ve sometida a una presión interior: diferentes grupos dentro de la sociedad políticamente organizada plantean exigencias que, en lenguaje de la ciudadanía, se expresan como: “ciudadanía diferenciada” (Young 1990), “ciudadanía parcial” (Spinner-Halev 1994) o “ciudadanía multicultural” (Kymlicka 1995).

Los debates sobre las virtudes del ciudadano refieren a discusiones sobre las virtudes, prácticas y responsabilidades que caracterizan al ciudadano democrático. Aquí surgen preguntas acerca del mantenimiento y la estabilidad de sociedades liberales democráticas y acerca de la postulada necesidad de un ciudadano activo, cuyas prácticas sobrepasen las exigibles por una teoría liberal. Se contraponen la ciudadanía “activa” a la “pasiva” o “privada”, o la republicana a la liberal (Macedo 1990; Galston 1991; Dagger 1997; Höffe 1999).

Por su parte, los debates sobre el cosmopolitismo refieren a un conglomerado de temas disímiles que, en general

y de un modo simplificado, resaltan la necesidad práctica y/o demanda moral de establecer obligaciones normativas e instituciones cuyo alcance vaya más allá de aquel delimitado por las fronteras jurisdiccionales estatales. Corrientemente a la base de estos debates yace la constatación de una supuesta tensión en las teorías liberales entre una fundación universal de principios de justicia y su implementación estado-céntrica. Las discusiones refieren tanto a ámbitos temáticos morales como institucionales, ocupándose de temas tan variados y amplios como “intervención y soberanía”, “justicia global” (condiciones constitutivas justas de los mercados, transferencia de recursos, etc.), “sistemas educativos cosmopolitas”, “estructuras supranacionales” o “jurisprudencia internacional” (universalidad de los derechos humanos, prosecución de crímenes de lesa humanidad, etc.). Característico de estos casos es que se considera que la ciudadanía es desafiada desde afuera por estructuras supra-estatales o interestatales. En estos contextos se refiere a “ciudadanía múltiple” (Heater 1999), “ciudadanía postnacional” (Soysal 1997, 21), “ciudadanía cosmopolita” (Hutchings y Dannreuther 1999), “ciudadanía transnacional” (Bauböck 1994), también a “ciudadanía del mundo” o “ciudadano del mundo” (Nussbaum 1996, 1997, 1998, 2006; Höffe 1999, 2004), “ciudadanía global” (Turner 1990), “estatus de ciudadano del mundo” (Habermas 1992, 660; Beck 1997) y “ciudadanía fragmentada” (Wiener 1999).

Estos debates no son compartimentos estancos, sino que se vinculan entre sí. Ejemplarmente, muchos promotores del multiculturalismo coinciden con los defensores del cosmopolitismo en que las teorías liberales tradicionales no disponen de ninguna teoría seria sobre las fronteras y su es-

tatus normativo; esto es, una teoría sobre la legitimidad de un trato diferenciado a causa de una contingencia histórica –a qué lado de la frontera nacemos–. Pero las dos corrientes teóricas intentan superar este marco con estrategias completamente diferentes. Otra vinculación refiere a una supuesta tensión entre las virtudes ciudadanas y la ciudadanía cosmopolita: ya que comúnmente la apelación a las virtudes ciudadanas se lleva a cabo dentro de una concepción paradigmática de ciudadanía unitaria, cuyas fronteras calzan con las fronteras del Estado nacional, se suele sospechar que hay una tensión, en ocasiones considerada irresoluble, entre las demandas asociadas con la ciudadanía cosmopolita y las prácticas, virtudes, responsabilidad y lealtad de los ciudadanos. Así se plantea la pregunta acerca de si puede sostenerse en el tiempo una democracia liberal, cuyos miembros se entienden a sí mismos como ciudadanos del mundo.

2. La perspectiva institucional y la perspectiva moral

Cosmopolitismo es probablemente el credo silenciosamente compartido por muchas personas activas en organizaciones y agencias internacionales que tratan de avanzar la causa de la implementación global de los derechos humanos (*Amnesty International, Oxfam*, diferentes agencias de las Naciones Unidas, etc.). Parcialmente, se lo comparte también entre aquellos que son activos en organizaciones que buscan avanzar causas medioambientales. Aunque es una posición a favor de la cual en los últimos años se ha argumentado fuertemente (Caney 2001, 2005, 2007; Fabre 2006; Moellendorf 2002;

Nussbaum 2006; Tan 2000, 2004, 2012), son pocos los que la asumen como punto de partida en la filosofía política.

La literatura es variada. Lo son tanto los temas que se discuten, como los marcos teóricos en que se articulan las estrategias argumentativas. Hay marcos teóricos contractualistas (Pogge 1989, 1992; Held 1995; Beitz 1999; Barry 1974; Tan 2004, 2012) que refieren en mayor o menor grado al modelo rawlsiano (1971), pero que obtienen consecuencias completamente diferentes a aquellas que Rawls considera como correctas (Rawls 1993, 1999; Una discusión en Loewe 2015). También hay marcos teóricos utilitaristas (por ejemplo, Singer 1972, 2002, 2004; Jones 1999), así como teorías cercanas al derecho natural (Nussbaum 2006; Risse 2012).

Para el objetivo de este artículo resulta productivo evidenciar algunas de las tesis cosmopolitas centrales. Una primera diferenciación es importante: autores cosmopolitas tienen tanto intereses morales como intereses institucionales (Compare Pogge 1992, 2002); Beitz (1999) quien distingue entre “moral cosmopolitanism” e “institutional cosmopolitanism”. (Para una crítica compare O’Neill (2000)). Esta diferenciación puede parecer demasiado drástica. Después de todo, una perspectiva cosmopolita moral probablemente nos lleva a apoyar la creación de nuevas instituciones. Sin embargo, ella es apropiada: aunque corrientemente posiciones morales traen consigo consecuencias a nivel institucional, y aunque posiciones institucionales intentan obtener justificaciones apelando a principios morales, una posición moral no tiene que ser caracterizada mediante instituciones (ellas no son una condición necesaria), mientras que una posición institucional no tiene que ser caracterizada mediante su justificación moral.

A la perspectiva institucional podemos llegar mediante argumentos empíricos muy populares. La tesis central puede ser expresada del siguiente modo: en el mundo actual la interacción, coordinación y cooperación de los diferentes actores está tan estrechamente articulada, que a los actores singulares les falta capacidad de acción (compare Höffe 1999). El fenómeno de la globalización se presenta como un proceso gradual, pero continuado, económico, social y cultural, que responde a diferentes actores (firmas, agrupaciones de individuos, organizaciones internacionales, Estados). Debido al sistema de interacciones estrechamente articuladas surge una necesidad de acción que exige nuevas estructuras institucionales. Por una parte, los Estados como actores internacionales tradicionales no pueden implementar ciertos programas y políticas públicas cuando, por ejemplo, las empresas pueden traspasar fronteras. Por otra parte, hay problemas cuya solución exige la coordinación de actores múltiples, como peligrosos desarrollos medioambientales, sociales (por ejemplo, migración) o de seguridad (por ejemplo, terrorismo) que sólo pueden ser manejados mediante mecanismos de coordinación complejos.

Se puede tener más o menos dudas, por cierto justificadas, acerca de la extensión y valoración de las externalidades, o acerca de la supuesta incapacidad de acción de los Estados. No me ocuparé de aquello. Sólo quiero llamar la atención a lo siguiente: si entendemos la ciudadanía como un mecanismo de autodeterminación, como es entendida en la tradición del ciudadano activo de la Polis, de la Ciudad-estado, y también del Estado-nacional moderno, y la necesidad de acción puede ser superada mediante estructuras que se sitúan por sobre las estructuras del Estado-na-

cional, entonces la ciudadanía que ahora necesitaríamos debiese ser localizada a un nivel más alto. Si se trata de un nivel regional o global, depende de los problemas encarados. Con este argumento sólo se puede alcanzar una ciudadanía activa, como autodeterminación, mediante la creación de nuevas estructuras democráticas transnacionales.

En mi opinión, el ideal cosmopolita corresponde a una perspectiva moral y no meramente institucional. Un elemento central del cosmopolitismo como ideal moral, que ya encontramos en los primeros que se denominaron cosmopolitas, los estoicos, es que primeramente somos seres humanos viviendo en un mundo de seres humanos y sólo incidentalmente somos miembros de comunidades políticas particulares. Desde esta perspectiva, las acciones e instituciones deben ser examinadas en relación a su contribución a la miseria humana. Para esto se asumen consideraciones más bien abstractas (a diferencia de idealizadas, compare O'Neill 1996, 56) acerca de las capacidades comunes y las formas rutinarias de vulnerabilidad que se puede asumir que todos comparten. Contrariamente al punto de vista institucional, no se trata de superar la creciente incapacidad de acción del Estado, para así seguir persiguiendo las metas tradicionales bajo otras condiciones externas. Desde una perspectiva cosmopolita moral afirmamos que tenemos derechos, obligaciones y responsabilidades, que son universales.

Concepciones morales cosmopolitas usualmente apuntan a la brecha que hay en las teorías liberales entre una justificación universal y una implementación doméstica de principios de justicia. El liberalismo aspira a justificar principios de justicia para organizar una sociedad estatalmente estructurada, pero las teorías liberales van de un

modo arbitrario desde la investigación acerca de la organización de un Estado singular hacia un mundo con muchos Estados. Y donde hay Estados, hay también fronteras. Pero el liberalismo no dispone de ninguna teoría sobre la legitimidad normativa de las fronteras (O'Neill 2000, capítulo 9). La pregunta acerca de la legitimidad normativa de las fronteras surge en discusiones posteriores, ejemplarmente las relativas a la secesión. Pero ella debiese estar al comienzo de la investigación normativa.

Desde una perspectiva moral cosmopolita podemos afirmar que (a) tenemos ciertas obligaciones universales que se extienden también hacia aquellos que están fuera de las fronteras de nuestro Estado de pertenencia, y que (b) estas obligaciones no se dejan reducir a obligaciones especiales. No es casual que una aspiración cosmopolita central se puede expresar mediante una concepción de derechos humanos, cuya validez universal es corrientemente afirmada: ella se extiende por sobre las fronteras jurídicas de un Estado particular, y no es reducible a obligaciones especiales. Una implicación de este entendimiento (que un defensor del cosmopolitismo no puede rechazar) es que la protección de estos derechos debe ser garantizada, aunque esta garantía en determinados casos implique la necesidad de superar los límites del Estado en dirección a estructuras internacionales o supranacionales. Diversos conflictos en la actualidad evidencian cuán difícil es garantizar la aspiración de ser gobernados por sistemas democráticos respetuosos de los derechos humanos. Por lo tanto, requeriríamos de nuevas formas de ciudadanía para asegurar la garantía de esos derechos, y así cumplir nuestras obligaciones, al menos parcialmente, más allá de las fronteras del Estado bajo cuya jurisdicción vivi-

mos. En la próxima sección, examino cinco dimensiones de ciudadanía cosmopolita relacionadas con este ideal moral.

3. Concepciones de ciudadanía cosmopolita

A continuación presento cinco dimensiones constitutivas de la ciudadanía cosmopolita, e indago los argumentos corrientes que se esgrimen a su favor. Por cierto, la lista no es exhaustiva².

a) En la literatura se discute sobre un derecho democrático cosmopolita (“cosmopolitan democratic law”, compare Held 1995). Este derecho implica: (i) un marco legal dentro del cual se reglan los conflictos entre Estados, y (ii) dentro del cual los individuos, cuyos derechos sean violados por parte de Estados, puedan apelar. Este es un tipo de derecho internacional vinculante, que se garantiza mediante Cortes de Justicia internacionales, como el modelo de la Corte de Justicia Europea. Me concentraré en la implicación (ii).

La idea de que los individuos como tales puedan hacer valer leyes internacionales contra su propio gobierno nos lleva a la idea de un estatus jurídico que nos protege contra el arbitrio de los gobernantes. Este es un elemento

2 Una concepción importante del derecho cosmopolita –a la que no refero en este texto– refiere a sus consecuencias en la movilidad humana y se expresa como un derecho a movilidad sin fronteras (compare, entre otros, Carens 1987, 1992; Benhabib 2004; Loewe 2007, 2009, 2010a, 2010b, 2012; Velasco 2010, 2012).

constitutivo central de la ciudadanía que se encuentra en las raíces romanas de su desarrollo histórico. Es así como Paulo ejerce su derecho de ciudadano romano frente a la amenaza de la pena de muerte en un escrito al Cesar. Este estatus se define mediante derechos: individuos tendrían derechos frente a estructuras supranacionales que pueden hacer valer contra su propio gobierno. Queda abierta la pregunta acerca de si este estatus también incluye obligaciones frente a estas estructuras o sólo frente a los Estados correspondientes.

Siguiendo esta concepción, los individuos no disponen de ningún poder directo de determinación en la formación de la comunidad legal, esto es, el carácter de autodeterminación presente en los orígenes griegos de la ciudadanía. No hay ningún estatus activo. Se trata de una delgada concepción de ciudadanía cosmopolita: la competencia para hacer valer a un nivel supranacional los derechos violados por el propio gobierno. Que sea “delgada” no implica que su realización tenga consecuencias insignificantes. Por el contrario, sería un paso muy significativo. La protección y obediencia del derecho corresponden a una pasiva, pero decisiva concepción de ciudadanía (Heater 1999, 143; Macedo 1990). La ciudadanía cosmopolita estaría constituida mediante derechos humanos individualmente reclamables contra el propio gobierno. También sería posible desarrollar una protección de minorías demandable en forma colectiva (un desarrollo que se puede observar en la ONU y que en la tradición europea tiene antepasados en el modelo de protección de minorías de la Liga de las Naciones). Frente a gobiernos no democráticos que no respetan los derechos humanos, se obtienen mecanismos de presión para implementar políticas que los garanticen.

b) Una segunda y muy discutida dimensión, se caracteriza por las demandas de justicia distributiva global que implicaría el estatus de ciudadano del mundo. Por cierto, estas demandas se expresan en diferentes marcos argumentativos, y tienen alcances disímiles. En un extremo, hay teorías maximalistas que aspiran a justificar e implementar a nivel global principios igualitarios de justicia. Buenos ejemplos son las estrategias para expandir el alcance del Principio de la Diferencia rawlsiano al contexto global (Pogge 1989), o establecer principios distributivos que neutralicen la mala suerte de nacer en un Estado nacional pobre y por tanto con posibilidades limitadas, para así alcanzar o al menos acercarnos a la realización de la igualdad global de oportunidades (Caney 2001; Tan 2012). En el otro extremo, hay teorías de tipo suficienteistas que aspiran a garantizar un mínimo. Esta es, por ejemplo, la aspiración de Nussbaum (2006) al establecer como exigencia de justicia la garantía de un mínimo de capacidades necesarias para poder desarrollar una vida con dignidad humana, o la aspiración de Pogge (2002, 2007) al abogar por un derecho humano contra la pobreza extrema, o la de Shue al argumentar a favor de un derecho a subsistencia (1996). También es la aspiración de nuevas teorías acerca de la propiedad común de la tierra, según las cuales ella implica un derecho que se extiende hasta el presente para acceder a los recursos naturales aun no utilizados, en caso que sea necesario para satisfacer necesidades básicas (Risse 2012). Por cierto, los marcos argumentativos también son variados. Ellos van desde extensiones del contractualismo rawlsiano (Pogge 1989; Beitz 1999), pasando por teorías de corte utilitaristas (Singer 1972, 2002; Jones 1999), hasta revitalizaciones de teorías de derecho natural (Nussbaum 2006; Risse 2012).

Una intuición general corriente a la base de este tipo de argumentaciones es la que subyace al así llamado igualitarismo de la suerte. El igualitarismo de la suerte da una respuesta específica a la pregunta de por qué la igualdad material es relevante. Esta respuesta se basa en una intuición sobre el igual valor de los individuos como agentes morales, y así en una distinción entre suerte y agencia (o, entre circunstancias y decisiones): en base a una interpretación de la igualdad moral de los individuos se asume como punto de partida la igualdad en la distribución de algún conjunto de bienes, y en base a una interpretación del valor moral de la agencia se considera que toda desviación desde debe ser justificada. Así, una distribución desigual es legítima sólo si puede ser retrotraída a la agencia de los individuos, mientras que desviaciones que se retrotraigan a la suerte (no asumida mediante agencia) son ilegítimas. Esto implica que la justicia igualitaria debe aspirar a neutralizar los efectos de circunstancias inmerecidas en la vida de los individuos. La posibilidad de realizar el propio plan de vida no debiese depender de la lotería natural y social. Según Rawls, se trata de “accidentes” y “contingencias” no merecidas. Lo que se sigue es que diferencias en distribución no merecidas (basadas en la suerte) deben ser neutralizadas mediante la justicia, mientras que diferencias en distribución basadas en elección son legítimas³. La extensión globalista de esta intuición es que la mala fortuna se extiende a contingencias como la riqueza

3 Hay muchos modos de entender el contraste entre suerte y agencia. Por lo tanto, hay muchos modos de trazar la frontera entre ellos (compare Arneson, 1989, 2000; Cohen 1989; Dworkin 2003).

de la nación en que nacemos, una contingencia que tiene consecuencias profundas en la posibilidad de los individuos de realizar sus planes de vida. Este tipo de extensiones (que Rawls mismo rechaza (1999)) lleva a defender algún tipo de principio de justicia distributiva global (y/o algún principio de movilidad libre a través de fronteras abiertas (Loewer 2007; 2012), ya sea entre Estados o individuos.

c) Una tercera dimensión de la ciudadanía cosmopolita se basa en la idea de que las decisiones deben ser tomadas en circunscripciones territoriales variables. Estas circunscripciones son definidas de tal modo que se traslapen en cada caso con todos aquellos que pueden decidir de manera legítima (Held 1995; Pogge 1992; compare también Beitz 1999). Y se suele considerar que ellos son los que en cada caso se ven directamente afectados por esas decisiones. Podemos pensarlo como una estructura de círculos concéntricos. Held piensa en referendos que cruzan a través de naciones y Estados nacionales de acuerdo a la naturaleza y extensión del problema discutido (1995, 273). Esa idea puede ser evidenciada mediante externalidades. La idea es atractiva. El modelo parece ser productivo en cuanto a la estabilidad y al manejo de conflictos.

Considere una ilustración metafórica de las ventajas de este tipo de sistemas (compare Bauböck 1992): durante mucho tiempo en la producción de parabrisas se tenía el problema de que al impacto de un cuerpo extraño el cristal se quebraba en grandes trozos que podían herir a los viajeros. La solución fue la construcción de una red fina e invisible por dentro del parabrisas. Así, frente al impacto de un cuerpo, la fuerza se reparte a todo el cristal. La red se hace visible como

un mosaico, pero cuanto más estrecha sea la red, menor será el peligro de que el objeto lo atraviese. Esa sería la ventaja si existiese un sistema de referendos como el descrito: los diferentes círculos de toma de decisiones se traslaparían, de modo que ningún impacto las destruiría con consecuencias peligrosas. Desde la perspectiva de las dimensiones constitutivas, mediante los referendos se incluye el momento activo de la ciudadanía en la concepción cosmopolita.

Sin embargo, hay buenas razones para ser escéptico con respecto a estas posiciones. En política, al menos como la conocemos hasta hoy, la determinación de las circunscripciones relevantes es central. ¿Cómo podemos aquí determinar las circunscripciones relevantes? ¿Quiénes son los afectados relevantes en un caso de contaminación medioambiental? ¿Cómo podemos determinar qué externalidades son aun relevantes? Y en un problema de autodeterminación y secesión ¿quiénes son, por ejemplo, los afectados relevantes en caso de una posible secesión del País Vasco? ¿Son todos los españoles o sólo los vascos? El problema no es que no podamos determinar las circunscripciones (a pesar de que es una tarea difícil). El problema es que toda la política estaría ocupada con el problema de fijar las circunscripciones relevantes. Porque hay diferentes intereses y la determinación de las circunscripciones es central para obtener los resultados previstos, cada grupo de interés va a argumentar para considerar los criterios particulares para determinar a los afectados que más los favorezcan. Y esto con una lógica casuística. Pero una concepción casuística de la política no provee estabilidad (compare Miller 1999). La provisión de estabilidad está mejor servida mediante constituciones relativamente estables, que hacen obligantes diferentes reglas en diferentes contextos antes del

acontecer de los casos particulares. Con una constitución podemos estipular quién es competente en qué decisiones, qué puede ser decidido y qué no, cuándo debe ser algo decidido y cuándo no, hasta cuándo puede ser decidido y a partir de cuándo, etc. (compare Elster 2000). En un sistema federativo se fijan desde un comienzo las correspondientes competencias: qué decide el Land o Regiones, Cantones, etc., qué el Bund o la federación. Si tenemos que revisar continuamente las competencias frente a cada problema y cada afectado, no quedaría ningún parabrasis. Y hay una buena razón por la que competencias fijas proveen estabilidad: no se sabe de antemano quién gana y quién pierde. Contrariamente a esto, la concepción casuística de las competencias plantea antes de cada o de muchas decisiones la pregunta acerca de quiénes serán los ganadores y perdedores. El problema permanece en tanto no haya una autoridad internacional que fije cada competencia para cada caso posible antes de que acontezca.

d) Una cuarta dimensión de la ciudadanía cosmopolita se encuentra en la idea de una sociedad civil global (“global civil society” u “Öffentlichkeit”), esto es, la participación de individuos (ciudadanos del mundo) en grupos con intereses particulares transnacionales. Falk los denomina ciudadanos peregrinos (“citizen pilgrims” 1995, 211-12, 2009). La metáfora del ciudadano peregrino describe “the spirit of a sojourner, committed to transformation that is spiritual as well as material, that is premised on the wholeness and equality of the human family and that is not disposed to put much trust in prospects for a technical fix that might claim to enable global governance to succeed provided it is self-delineated as a functional project and nothing more” (2009, 78). La

participación y apoyo de grupos medioambientalistas, de protección de los derechos humanos, organizaciones de ayuda humanitaria etc. son actividades ampliamente difundidas. Hay al menos tres posibilidades: (1) participación en organizaciones de la sociedad civil con un alcance global; (2) participación en instituciones políticas supranacionales ya existentes; (3) defensa de nuevas posibilidades para fortalecer la ciudadanía mundial política (compare Heater 1999).

e) En los debates acerca del cosmopolitismo la educación cosmopolita ocupa un lugar destacado. Si bien en sentido estricto ésta se relaciona de diferentes modos con las cuatro dimensiones recién descritas, la importancia que se le otorga torna razonable considerarla como una dimensión propia. Marta Nussbaum sostiene que el cosmopolitismo tiene sobre todo consecuencias importantes al nivel de la educación (Nussbaum 1996, 1997). Niños deberían aprender en la escuela sobre tradiciones y culturas, también sobre las de aquellos que están presentes en la sala de clases, pero no, y esto crucial, para que aquellos sobre cuya cultura y tradiciones se aprende, alcancen un mayor auto-respeto (como sostienen, por ejemplo, algunas posiciones multiculturales (Kymlicka 1989, 1995)). Ese no puede ser el objetivo de la educación cosmopolita. Si el objetivo de la enseñanza es aprender algo sobre la propia cultura para alcanzar un mayor auto-respeto, desistimos del cosmopolitismo. Se aprende sobre tradiciones y culturas, propias y ajenas, y desde la niñez temprana, mediante cuentos e historias de otras regiones, para ver y para aprender cuanto de común hay en diferentes culturas y tradiciones, para que así lo ajeno deje de serlo tanto. Es como en la buena literatura: se descubre lo

universal en lo particular. Se aprende que los problemas de los hombres en el mundo son parecidos. Que los problemas de personas de culturas ajenas y de otros países no son los problemas de esas personas en particular, porque ellos son como son (o porque no son como nosotros), sino que son los problemas de cada persona que se encuentre en tales circunstancias. Y que nuestros problemas son problemas humanos, que surgen en circunstancias específicas.

4. Obligaciones hacia nuestros compatriotas

Si se acepta el marco teórico conceptual ofrecido por una concepción unitaria paradigmática de ciudadanía, es común afirmar que la ciudadanía sólo es posible dentro de Estados particulares, usualmente entendidos como Estados nacionales. Desde esta perspectiva, es corriente criticar al cosmopolitismo porque debido a su racionalidad abstracta y a sus altas exigencias no sería capaz de generar (i) ni una descripción fenomenológica plausible de nuestro mundo moral (ii) ni una organización institucional factible (compare Nussbaum 1996 y las discusiones sobre su texto)⁴. El

4 Otras críticas afirman que: (a) esta forma de ciudadanía destruye las tradiciones locales y nacionales, y de este modo aspira a crear o efectivamente crea homogeneidad cultural. (b) La idea de una ciudadanía cosmopolita se puede equiparar con imperialismo cultural, ya que los valores, que estarían a la base de ésta no son (i) valores compartidos por todos, o son (ii) valores exclusivamente occidentales. (c) Una ciudadanía del mundo no deja espacio libre para las lealtades particulares. (d)

ciudadano de la cosmopolis sería un “ciudadano de ningún lugar” (MacIntyre 1995).

Como alternativa a las supuestas deficiencias que evidenciarían estas críticas, se suele argumentar a favor de teorías liberales nacionalistas o teorías estatistas. De acuerdo a las primeras –y de un modo similar al nacionalismo romántico de cuño herderiano⁵–, los individuos sólo pueden desarrollar una vida lograda dentro de una cultura nacional, ya sea aquella en la que nacen o en la que crecen y socializan. Una nacionalidad compartida constituiría –en base a razones diferentes– un vínculo normativo elemental (una discusión de estas teorías en Loewe 2007b). Siguiendo a David Miller (1995), quien articula una de las teorías liberales nacionalistas más discutidas en el debate, naciones son “comunidades éticas”. Las teorías estatistas, por su parte, expresan una posición muy difundida en los contextos internacionales, a cuyo favor es posible argüir argumentos muy convincentes: la organización actual del mundo entre Estados representa el punto de vista natural para nuestros argumentos morales en relación a los derechos y deberes de las personas, porque es dentro de las sociedades estatalmente organizadas que se dan las condiciones que permiten razonablemente estipular

Habría una relación necesaria entre ciudadanía y Estado nacional, que tornaría imposible ir más allá de sus estructuras institucionales. Correspondientemente, el discurso acerca de una “ciudadanía del mundo” sería (a) contradictorio, (b) o tan falto de contenido, que referiría a algo diferente a aquello que se puede entender como ciudadanía. Si bien considero que hay buenos argumentos, no me referiré a ellas.

5 Para el nacionalismo liberal compare: Tamir 1993; Kymlicka 1995; Miller 1995; Calsamiglia 2000.

obligaciones de justicia (por ejemplo, la cooperación (Rawls 1971) o coacción (Nagel 2005)). Sin embargo, las críticas mencionadas se basan en malentendidos.

Primero: el núcleo moral del cosmopolitismo es también el del liberalismo: el individualismo, el universalismo, y el igualitarismo. Individualismo, porque el individuo es la última unidad con un valor moral (o porque es la última fuente para determinar los valores morales); universalismo, porque todos los individuos cuentan; e igualitarismo, porque todos cuentan por igual. Pero este núcleo no implica que tengamos exactamente las mismas obligaciones hacia todos los otros. Dentro de una posición cosmopolita hay suficiente espacio para incluir obligaciones especiales hacia nuestros conciudadanos. Esto es válido también en el caso de obligaciones especiales que surgen en el contexto de relaciones particulares tanto en grupos de filiación como en el contexto de relaciones íntimas (como la familia): ser cosmopolita no implica que no podamos privilegiar (en ciertas circunstancias) a aquellos con los que nos sentimos más estrechamente vinculados por sobre extraños. Las distinciones usuales entre las obligaciones hacia nuestros conciudadanos y hacia aquellos que no lo son, entre las obligaciones hacia aquellos que están bajo la jurisdicción de un Estado sin ser ciudadanos de éste (ciudadanos de otros Estados o apátridas), y hacia aquellos que no están bajo la jurisdicción de este Estado, etc., no se oponen en principio al cosmopolitismo. De este modo, sí es compatible con una descripción fenomenológica de nuestro mundo moral (Loewe 2010b).

Segundo: la aceptación de una posición cosmopolita no implica abogar por el fin de las fronteras políticas, lo que podría llevar a una organización deficiente, y tampoco im-

plica que haya que apoyar el surgimiento de determinadas instituciones que haya buenas razones para rechazar. Al entendernos como ciudadanos del mundo no estamos obligados a apoyar la creación de un estado mundial (contra el cual es posible articular argumentos convincentes). A diferencia de la perspectiva institucional empírica, la perspectiva moral cosmopolita no dice que la ciudadanía precisa en la actualidad de nuevas instituciones. Lo que ella dice es que tenemos determinadas obligaciones internacionales, que se pueden cumplir a través de nuevas instituciones. Podemos aceptar una posición cosmopolita y a pesar de esto, o quizás debido a esto, sostener que la mejor organización política del mundo es la que se constituye mediante Estados. Pero a diferencia del estatismo y del nacionalismo liberal, el cosmopolitismo que reconoce obligaciones especiales hacia los miembros de nuestra comunidad política, no tiene una posición de principio con respecto a la pregunta acerca de la legitimidad de las fronteras vigentes. Si el trazar nuevas fronteras tornase más sencillo el mantenimiento o la creación de instituciones cosmopolitas, y estas nuevas fronteras fuesen deseadas por todos aquellos en el área, el cosmopolitismo tiene poco que oponer. Correspondientemente, si la traza de nuevas fronteras hace difícil el mantenimiento o buen funcionamiento de instituciones liberales, el cosmopolitismo tiene un buen caso en su contra (compare Buchanan 1991).

Lo que distingue estructuralmente al cosmopolitismo moral del nacionalismo liberal y del estatismo, no es que los partidarios del cosmopolitismo piensen que ese tipo de diferenciaciones en los derechos no sea legítimas, mientras que los partidarios del nacionalismo liberal o del estatismo las consideren legítimas. La diferencia recae en la dirección

en la justificación de esos paquetes diferenciados de derechos y deberes.

Liberales nacionalistas y estatistas consideran que primero están las obligaciones hacia los connacionales (ya sea porque naciones son comunidades éticas, como afirma Miller (1995)); o porque los Estados son los lugares en los que se puede dar la cooperación o coacción que torna razonable hablar de obligaciones de justicia, como afirman autores estatistas (Nagel 2005). De modo ejemplar podemos observar esta estructura en *A Theory of Justice* y en *The Law of Peoples* de John Rawls (Loewe 2015). Al tomar como punto de partida de su razonamiento normativo el paradigma de un mundo dividido entre naciones o Estados, tratan de justificar que en cuanto ciudadanos de un Estado o miembros de una nación, tenemos un determinado paquete de derechos y deberes, y sólo entonces, en un segundo paso, se preguntan si hay obligaciones hacia aquellos que no están bajo la jurisdicción de este Estado o que no pertenecen a la nación, y en caso que las hubiese, cuáles serían. Por el contrario, cosmopolitas consideran que tenemos obligaciones universales hacia todos los seres humanos, y especiales hacia nuestros conciudadanos. El cumplimiento de las segundas está supeditada al cumplimiento de las primeras (como sea que se caracterice su materialidad). Así, primero tenemos que determinar qué derechos tienen los individuos en cuantos seres humanos con independencia de la correspondiente membresía estatal o nacional, y entonces, en un segundo paso, tenemos que argumentar por la legitimidad de diferentes paquetes de derechos y obligaciones en caso de ciudadanos o nacionales y no-ciudadanos o no-nacionales. Antes de desarrollar la argumentación, no podemos saber si los paquetes de derechos

y obligaciones que resulten se diferenciarán en razón de la dirección en la argumentación.

5. El ciudadano cosmopolita

Ser cosmopolita no significa sentirse en casa en muchos países, comer comidas exóticas o ser políglota. A un nivel basal, ser cosmopolita es una manera de pensar, y puede ser una disposición de vida (Waldron 1995). Recelar del ciudadano cosmopolita y sus lealtades, y por tanto proponer otorgar centralidad en la vida política al sentimiento del orgullo nacional y de una identidad nacional compartida (Rorty 1994), o dar —como en los tiempos de la construcción de la nación— más espacio a la bandera y a otros símbolos nacionales (Fletche 1993) o proponer un “panteón de héroes” a ser honrado (Galston 1991) es completamente injustificado. Sólo puede parecer justificado si se sostiene que la identidad y las lealtades se deben restringir a un grupo particular, que normalmente se identifica con la nación o el de los ciudadanos. La ciudadanía cosmopolita implica el traspaso de lealtades fuera de las fronteras políticas y debido a razones universales, pero no se deja atrapar con los conceptos dualísticos de “lo uno o lo otro”. Un ciudadano cosmopolita se deja entender mejor con los conceptos de “tanto lo uno, como lo otro”. Así, se puede estar orgulloso de lo mejor de las tradiciones propias (lo que no quiere decir no ser crítico con respecto a ellas, sino lo contrario) y al mismo tiempo se puede pensar y actuar de modo cosmopolita. El cosmopolitismo deja suficiente espacio para fundar obligaciones especiales hacia nuestros conciudadanos. Que la ciudadanía cosmopolita tenga consecuencias al

nivel de las actitudes y de las acciones personales, no implica necesariamente que tenga que ver sólo con el cosmos pero no con la polis. Como examiné, asumir una ciudadanía cosmopolita tiene consecuencias a muchos niveles entre y dentro de las sociedades y de diversas estructuras internacionales y supranacionales. Ejemplos claros son el avance en la protección de derechos humanos (comentado en la primera dimensión), el medioambiente y en general en la producción de bienes públicos mundiales. Tomar en serio que no todo el mundo puede alcanzar los estándares de vida de los países ricos, porque el medioambiente no lo soportaría (Nussbaum 1996, 12), debe hacernos reflexionar. En este sentido la ciudadanía cosmopolita no es ni incoherente ni demasiado delgada. Además, desde el cosmopolitismo se puede articular buenos argumentos a favor de la justicia distributiva global (segunda dimensión). Resta un largo e incierto camino hacia la implementación de mecanismos institucionales de justicia distributiva entre sociedades (tercera dimensión). Pero es una tarea de ciudadanos cosmopolitas ser socialmente activos en este proceso (cuarta dimensión). Esto tiene implicancias importantes al nivel de la educación (quinta dimensión). Hace pocos siglos parecía absurdo para la mayoría de las personas la idea de que las sociedades no tuviesen formas de esclavitud. Nadie defiende hoy seriamente la esclavitud (aunque sí, hasta hace poco), aunque ciertamente esclavitud y formas similares de dominación son corrientes. El editor de John Stuart Mill se quejaba de que *The Subjection of Women* fue el único libro de Mill con cuya publicación perdió dinero. Sus tesis acerca de la igualdad legal de hombres y mujeres encuentran hoy en día un amplio apoyo (aunque no necesariamente entre

feministas –y por buenas razones–). Como afirma Barry (1999), no es descabellado suponer o aventurar que en un futuro próximo, se va a mirar hacia nuestro tiempo y se va a estar sorprendido de que una transferencia de sólo un 0.2 o 0.3 del Producto Interno Bruto de países ricos a pobres se consideraba como normativamente apropiada.

Bibliografía

- ARNESON, R. (1989): "Equality and Equal Opportunity for Welfare". *Philosophical Studies* 56: 77-93.
- ARNESON, R. (2000): "Luck Egalitarianism and Prioritarianism". *Ethics* 110/2: 339-49.
- BARRY, B. (1974): *A Liberal Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- BARRY, B. (1999): "Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique". En: I. Shapiro and L. Brilmayer (eds.): *Global Justice*. New York: New York University Press: 12-66.
- BAUBÖCK, R. (1992-4): "Zur Zukunft des Nationalismus in Europa. Unvollendeter Nationenbau oder postnationale Gesellschaft?". *Wissenschaft & Frieden: Facetten der Gewalt*: <http://www.wissenschaft-und-frieden.de/seite.php?artikelID=0960>. [Vigente en junio de 2016].
- BAUBÖCK, R. (1994): *Transnational citizenship: membership and rights in international migration*. Aldershot: Edward Elgar.
- BECK, U. (1997): *Was ist Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BEITZ, CH. (1999 [1979]): *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- BENHABIB, S. (2004): *The Rights of Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BUCHANAN, A. (1991): *Secession: The Morality Of Political Divorce From Fort Sumter To Lithuania And Quebec*. Boulder: Westview Press.
- CALSAMIGLIA, A. (2000): *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo*. Barcelona: Paidós.
- CANEY, S. (2001): "Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities". *Metaphilosophy* Vol. 32.
- CANEY, S. (2005): *Justice Beyond Borders. A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.

- CANEY, S. (2007): "Global poverty and human rights: the case for positive duties". En: Th. Pogge (ed.): *Freedom from Poverty as a Human Right*. Oxford: Oxford University Press: 25-47.
- CARENS, J. (1987): "Aliens and Citizens. The Case of Open Borders". *Review of Politics*, Vol. II: 251-273.
- CARENS, J. (1992): "Migration and morality: A liberal egalitarian perspective". En: B. Barry and R. Gooding (eds.): *Free Movement*. Pennsylvania: Penn State University Press: 25-47.
- COHEN, G.A. (1989): "On the Currency of Egalitarian Justice". *Ethics* 99/4: 906-44.
- DAGGER, R. (1997): *Civic Virtues. Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- DWORKIN, R. (2003): "Equality, Luck, and Hierarchy". *Philosophy & Public Affairs* 31/2: 190-8.
- ELSTER, J. (2000): *Ulysses Unbound. Studies in Rationality, Precommitment, and Restraints*. New York: Columbia University.
- FABRE, C.: "Global distributive Justice: an egalitarian perspective". *Canadian Journal of Philosophy* (vol. suplementario) 31: 139-64.
- FALK, R. (1995): *On Human Governance: Towards a New Global Politics*. Cambridge: Polity Press.
- FALK, R. (2008): *Achieving Human Rights* [ebook]. Taylor and Francis.
- FLETCHER, G. (1993): *Loyalty. An Essay on the Morality of Relationships*. Oxford: Oxford University Press.
- GALSTON, W. (1991): *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS, J. (1992): *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEATER, D.B. (1999): *Citizenship: The civic Ideal in World History, Politics, and Education*. London: Longman Group.
- HEATER, D.B. (2002): *World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and its Opponents*. London: Continuum.
- HELD, D. (1995): *Democracy and the Global Order: from the modern State to cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity Press.

- HÖFFE, O. (1999): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: C.H.Beck.
- HÖFFE, O. (2004): *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger*. München: C.H.Beck.
- HUTCHINGS, K./ DANNREUTHER, R. (1999): *Cosmopolitan Citizenship*. New York: St. Martin's Press.
- JONES, CH. (1999): *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- KYMLICKA, W. (1995): *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- KYMLICKA, W./ NORMAN, W. (1994): "Return of the citizen: A survey of recent work on citizenship theory". *Ethics* 104/2: 352-381
- KYMLICKA, W./ NORMAN, W. (2000): *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford: Oxford University Press.
- LOEWE, D. (2007): "Inmigración y el derecho de gentes de John Rawls". *Revista de Ciencia Política*, N° 27/2: 23-48.
- LOEWE, D. (2007b): "Teorías de justicia igualitaria y derechos culturales diferenciados". *Isegoría* 36: 275-302.
- LOEWE, D. (2009): "La justicia de la inmigración". *Civitas*, Vol. 9/3: 496-513.
- LOEWE, D. (2010a): "Los naufragos de nuestro mundo: el caso de los refugiados". *Arbor*, N° 744: 555-570.
- LOEWE, D. (2010b): "Liberalismo, inmigración y justicia global". *Isegoría* 43: 435-458.
- LOEWE, D. (2012): "Obligaciones de justicia: ¿open borders o justicia Distributiva?". *Arbor*, Vol. 188, N° 755: 475-488.
- LOEWE, D. (2015): "Cuán liberal es la teoría de las relaciones internacionales de Rawls". *Veritas. Revista de Filosofía da PUCRS*, Vol. 60/1
- MACEDO, S. (1990): *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in liberal Constitutionalism*. Oxford: Oxford University Press.
- MACINTYRE, A. (1995): "Is Patriotism a Virtue?". En R. Beiner (ed.): *Theorizing Citizenship*. Albany: State University of New York Press: 209-228.
- MILLER, D. (1995): *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.

- MILLER, D. (1999): "Justice and Inequality". En: A. Hurrell /N. Woods (eds.): *Inequality, Globalization, and World Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- MOELLENDORF, D. (2002): *Cosmopolitan Justice*. Boulder, CO.: Westview Press.
- NAGEL, TH. (2005): "The Problem of Global Justice". *Philosophy & Public Affairs* 33/2: 113-47.
- NUSSBAUM, M. (1996): "Patriotism and Cosmopolitanism". En: J. Cohen (ed.): *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press: 3-17.
- NUSSBAUM, M. (1997): *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, M. (2006): *Frontiers of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- O'NEILL, O. (1989): *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.
- O'NEILL, O. (1992): "Cosmopolitanism and Sovereignty". *Ethics* Vol. 103/1, 48-75.
- O'NEILL, O. (1996): *Towards Justice and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'NEILL, O. (2000): *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'NEILL, O. (2002): *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.
- O'NEILL, O. (2007): "Severe Poverty as a Human Rights Violation". En Pogge, Th. (ed.): *Freedom from Poverty as a Human Right*. Oxford: Oxford University Press.
- POGGE, TH. (2007): "Severe Poverty as a Human Rights Violation". En: Th. Pogge (ed.): *Freedom from Poverty as a Human Right*. Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- RAWLS, J. (1993): "The Law of Peoples". En: St. Shute and S. Hurley (eds.): *On Human Rights*. N. Y.: Basic Books: 41-82.
- RAWLS, J. (1999): *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge: Harvard University Press.

- RISSE, M. (2012): *On Global Justice*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- RORTY, R. (13 DE FEBRERO DE 1994): "The Unpatriotic Academy". *New York Times*. Disponible en: <http://www.nytimes.com/1994/02/13/opinion/the-unpatriotic-academy.html> [Vigente en junio de 2016].
- SHUE, H. (1996 [1980]): *Basic Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- SINGER, P. (1972): "Famine, Affluence and Morality". *Philosophy and Public Affairs*, N° 1: 229-243.
- SINGER, P. (2002): *One World*. New Haven: Yale University Press.
- SINGER, P. (2004): "Outsiders: our obligations to those beyond our borders". En: D. Chatterjee (ed.): *The Ethics of Assistance*. Cambridge: Cambridge University Press: 11-32.
- SOYSAL, Y.N. (1997): "Changing Parameters of Citizenship and claims-making: organized Islam". *Theory and Society* N° 26: 509-527.
- SPINNER-HALEV, J. (1994): *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- TAMIR, Y. (1993): *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- TAN, K-CH. (2000): *Toleration, Diversity, and Global Justice*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- TAN, K-CH. (2004): *Justice without Borders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAN, K-CH. (2012): *Justice, Institutions, & Luck*. Oxford: Oxford University Press.
- TURNER, B. (1990): "Outline of a theory of citizenship". *Sociology*, Vol.24. N° 2: 189-218.
- VELASCO, J.C. (2010): "Dejando atrás las fronteras". *Arbor*, N° 744: 585-601.
- VELASCO, J.C. (2012): "Movilidad humana y fronteras abiertas". *Claves de razón práctica*, N° 219: 28-35.

- WALDRON, J. (1995): "Minority cultures and the cosmopolitan alternative". En W. Kymlicka (ed.): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press: 93-119.
- WIENER, A. (1997): "Making sense of the New Geography of Citizenship: Fragmented Citizenship in the European Union". *Theory and Society* N°24: 529-60.
- YOUNG, I. M. (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

*El ejercicio de los derechos
de las personas migrantes
ante una vieja
institucionalidad chilena*

JAIME BASSA MERCADO

1. Flujos migratorios hacia Chile: etapa de transición demográfica

El desarrollo y estabilidad económico y social de Chile en los últimos lustros lo ha consolidado como un destino migratorio atractivo. De ello dan cuenta algunas cifras macroeconómicas, tales como un producto interno bruto cercano al de países desarrollados, una inflación razonablemente estable y un mercado laboral cuya tasa de desocupación pareciera encontrarse pronta al pleno empleo. Esta configuración de factores ha generado un incremento progresivo de los flujos migratorios hacia el país, que lo sitúan como uno de los principales destinos de América Latina (Solimano/ Tokman 2008). Junto a estos factores internos, es posible identificar otros de carácter externo igualmente relevantes: la crisis económica en algunos países del viejo continente ha incentivado nuevos flujos migratorios, verificando un fenómeno distinto al del período de guerras europeas; a su vez, la misión de las fuerzas de paz en Haití abrió un nuevo canal migratorio,

consolidando el factor racial como un nuevo desafío para la institucionalidad del sector, la que se ha visto reforzada con realidades específicas de determinadas localidades, tales como la numerosa comunidad colombiana residente en Antofagasta. Se ha refutado, progresivamente, la creencia de que la presión migratoria afecta casi exclusivamente al mundo desarrollado: el informe del Banco Mundial sobre migración y remesas muestra que el volumen de migración entre países en desarrollo es mayor que el verificado hacia los países OCDE (Ratha *et al* 2011). Chile participa de este específico tipo de flujos migratorios, constituyendo un factor que podría contribuir a nuestro desarrollo tanto económico como social (Sutcliffe 1998; Rodríguez/ Busso 2009).

Los antecedentes disponibles presentan un panorama bastante claro: se ha verificado un crecimiento sostenido de la población inmigrante¹. Los *permisos de residencia temporal* se han más que triplicado sólo en la última década: de 29.835 permisos otorgados en 2003, a 100.051 en 2012. Lo propio respecto de los *permisos de residencia definitivos* otorgados en igual período: de 8.537 a 27.311. Durante el decenio anterior, este ítem casi se duplicó. La evidencia citada demuestra que se trata de una realidad social en creciente expansión, cuyas cifras oficiales vaticinan una pronta consolidación del fenómeno migratorio y, en consecuencia, una inminente reconfiguración de la estructura social. Aún cuando la

1 Los datos concernientes a la evolución de los flujos migratorios durante los últimos años se encuentran disponibles en el Departamento de Extranjería y Migración, Ministerio del Interior y Seguridad Pública, Gobierno de Chile: <http://www.extranjeria.gob.cl/quienes-somos/estadisticas-migratorias/>. [Vigente en junio de 2016].

cifra oculta de inmigración irregular distorsiona el análisis cuantitativo, su innegable consideración refuerza no solo la necesidad de analizar cualitativamente un régimen jurídico que afecta a cientos de miles de personas, sino también la emergencia de un fenómeno que escapa a las regulaciones normativas tradicionales (Pérez 2012).

Esta progresiva expansión de los flujos migratorios configura una etapa de transición demográfica hacia el siguiente nivel: la conformación de redes migratorias (Aja 2012). Se trata de la consolidación, en pequeñas comunidades, de los primeros inmigrantes residentes, cuya estabilidad social y laboral genera nuevos incentivos para futuros inmigrantes. La expectativa de ser recibidos en una comunidad de personas inmigrantes connacionales facilita la inserción laboral y social de quienes deciden dejar sus países de origen, aumentando progresivamente la cantidad y frecuencia en los flujos migratorios (Micolta 2005). A esta fase sigue el fenómeno de “causación acumulativa” (Heer 2002), donde las causas originales de la migración se diluyen y dan paso a lo que se ha denominado una cultura de emigración permanente (Massey *et al* 2008). Esta sucesión de etapas termina por reconfigurar la estructura de las sociedades de acogida, especialmente de aquellas comunidades en las que se incorporan las redes de inmigrantes. Las nuevas estructuras de relaciones sociales, así como el surgimiento de nuevos agentes sociales que, progresivamente, se convertirán también en agentes políticos, modificarán irremediabilmente los criterios normativos en virtud de los cuales se regularán dichas relaciones. Por otro lado, es necesario considerar que las condiciones materiales en las cuales las personas inmigrantes se incorporan en el ejercicio de los derechos,

configura, en la práctica, la aplicación de todo un estatuto jurídico propio, aun cuando las declaraciones normativas que les reconocen derechos fundamentales no distingan para efectos de la titularidad, como sucede con el artículo 19 de la Constitución chilena vigente.

Ante la eventual transformación de las estructuras sociales como consecuencia de la consolidación de redes de inmigrantes, en particular en importantes comunidades locales, es necesario destacar que ya la comunidad peruana residente en Santiago cuenta con una red migratoria configurada (Herrera 2014; Luque 2007). Su inminente expansión a otras comunidades sitúa a Chile *ad portas* del umbral de inmigración estimado por Naciones Unidas, equivalente al 3,1% de la población nacional.

2. Revisión crítica de algunos elementos constitutivos de la institucionalidad migratoria chilena

Este incremento progresivo en los flujos migratorios evidenciado en los últimos años, tensiona la aplicación de un ordenamiento jurídico diseñado bajo la vigencia de un paradigma diferente del actual, insinuando su insuficiencia para enfrentar los desafíos de la nueva realidad social. La normativa vigente en la materia se remite a la llamada Ley de Extranjería (el Decreto Ley N° 1.094 de 1975), el Reglamento respectivo, Decreto Supremo N° 597 de 1984, junto a otras normas específicas. La normativa base cumple ya cuatro décadas, la más antigua de Sudamérica, que responde a una realidad económica y social propia de otro contexto

histórico, tanto respecto de las imperantes concepciones políticas relativas a la inmigración, como por las diferencias cuantitativas y cualitativa que hoy presentan los flujos migratorios en el país. Estas diferencias entre la configuración del contexto de generación de la normativa migratoria vigente y el actual contexto para su aplicación, tiene ciertas manifestaciones concretas en dos materias particularmente sensibles para el ejercicio de los derechos de las personas inmigrantes: los fundamentos de las normativas en cuestión y el sistema de distribución de competencias.

2.1. Los fundamentos teóricos de la normativa vigente

El Instructivo Presidencial N° 9 de 2008 declaró la *Política Nacional Migratoria*, fijando los principios para la reorganización de la institucionalidad migratoria, declarando las intenciones gubernamentales en orden a modernizar su gestión. En mayo de 2013, el Ejecutivo presentó un proyecto de ley para reemplazar el DL 1.094 (Boletín N° 8970-06, actualmente en primer trámite legislativo y con urgencia simple). En su Mensaje, el Presidente de la República reforzó la necesidad de reformular la legislación vigente, en una materia altamente dinámica y sensible al desarrollo económico y social en una sociedad globalizada, donde el desarrollo económico de Chile y de otros países constituye un factor clave en la configuración de condiciones materiales favorables al fenómeno migratorio (en el mismo sentido Sutcliffe 1998). A su juicio, los procesos de apertura comercial “no han sido acompañados por la modernización de la regulación de la

movilidad humana en el contexto de un mercado global. En lo que a ello respecta, mantenemos la mirada proteccionista y temerosa de la década de los 70”, (Mensaje 4).

A pesar de que el Proyecto reconoce que la institucionalidad vigente desde 1975 fue concebida desde el paradigma de la seguridad nacional (fiel reflejo de la Convención sobre las Condiciones de Trato a los Extranjeros, de 1928; Pérez 2012, 23-24), no avanza en la configuración de una nueva institucionalidad que obedezca a principios rectores más propios del sector que se pretende regular. En efecto, el Proyecto mantiene la dependencia de la institucionalidad migratoria en el Ministerio del Interior (Boletín N° 8970-06, art. 148), donde puede faltar una reflexión en torno a la concepción del fenómeno migratorio que revise, por ejemplo, trasladar la institucionalidad migratoria a ministerios tales como Relaciones Exteriores o Trabajo, que aparecen como más cercanos al paradigma vigente en la materia: la protección de los derechos de las personas inmigrantes y su incorporación a las comunidades lugareñas. Es posible que esta definición evidencie la ausencia de herramientas teóricas suficientes que permitan enfrentar adecuadamente el actual desafío migratorio, que aprueben abordar el fenómeno desde la perspectiva del complejo proceso de integración de un extranjero en una comunidad lugareña, y no solo desde la perspectiva del orden y seguridad interior.

La referida *Política Nacional Migratoria* evidencia la distancia que existe entre la normativa vigente y los nuevos estándares internacionales en la materia (OC-18/03, de 17.9.2003, y OC-16/99, de 1.10.1999, ambas de la CIDH). La condición de colectivo vulnerable, sujeto a una situación

de incertidumbre a lo largo de toda su ruta migratoria, se ve incrementada ante la insuficiencia del derecho interno para enfrentar el fenómeno, según se verá. Enfrentada a las presiones de un flujo migratorio en constante alza, la normativa nacional pareciera no estar preparada para asumir los desafíos de este nuevo contexto migratorio. Algunas materias relevantes fueron reguladas en leyes recientes luego de observaciones formuladas al Estado de Chile por la ONU², relativas a la protección de refugiados (Ley 20.430) y a la trata de personas y tráfico ilícito de migrantes (Ley 20.507); aunque obedecen a fundamentos y objetivos diferentes, la aplicación de estas normas ha debido acoplarse a la normativa base del sector previamente vigente, pero sin una armonización institucional adecuada. En efecto, la configuración del estatuto jurídico del inmigrante debe ser el reflejo de las políticas de inmigración que ha adoptado el Estado receptor (De Lucas 2012, 11), donde cada vez existen menos justificaciones para establecer estatutos jurídicos diferenciados para el inmigrante político respecto del inmigrante económico/laboral, especialmente para garantizar el ejercicio de sus derechos fundamentales una vez que han ingresado al territorio nacional. La nueva normativa relativa a refugiados y víc-

2 Las observaciones formuladas a Chile en el Examen Periódico Nacional de 2009, mecanismo dependiente del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas, están disponibles en http://www.minrel.gob.cl/informe-epu-chile-2014-consejo-de-derechos-humanos/minrel/2013-08-07/164104.html#vtxt_cuerpo_T0 Informe publicado con la signatura A/HRC/WG.6/5/L.9. Cfr. <http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/UPR/Pages/UPRMain.aspx>. [Vigente en junio de 2016].

timas de trata (producto de los compromisos internacionales asumidos por Chile para la protección de los derechos de los inmigrantes³) se sostiene en fundamentos distintos a los presentes en la legislación de 1975, evidenciando la urgencia de una revisión rigurosa y sistemática. La configuración de esta nueva realidad social, económica y cultural, producto del incremento de los flujos migratorios hacia el país, plantea un desafío evidente a la institucionalidad migratoria chilena.

Estas tensiones entre el ordenamiento jurídico vigente y la materialidad de los flujos migratorios, ha llegado a discutirse en sede constitucional. Al pronunciarse sobre esta materia, el Tribunal Constitucional (en adelante, TC) asumió que la Ley de Extranjería es una norma pre-constitucional y pre-convencional, cuyo esquema normativo “admite masivas vulneraciones de derechos” (STC 2273, C. 7°); asimismo, concluyó que como el DL 1.094 “fue dictado en un período en que era hegemónica la teoría de los derechos de ingreso y salida de las personas bajo la óptica de la seguridad nacional, debe contrastarse a la luz del texto constitucional” (STC 2273, C. 25°). En otras palabras, el TC confirma la necesidad de revisar un diseño legislativo propio de un paradigma de la seguridad nacional que desconfía del extranjero en tanto que “otro”.

3 Principalmente, art. 22 del Pacto de San José de Costa Rica y arts. 12 y 13 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos.

2.2. El sistema constitucional de distribución de competencias normativas

La regulación legal del ejercicio de los derechos fundamentales supone una garantía institucional en favor de los derechos, en la medida que su regulación/restricción se verifica mediante una deliberación pública y democrática en sede legislativa, que tiene valor en sí misma (Waldron 1999); de esta manera, la ley asume una función creadora de Derecho y no de mera aplicación de la Constitución (Zagrebelsky 2003). Se trata de una función regulativa del legislador que desarrolla la esfera de ejercicio que protege el Derecho, completando la indeterminación constitucional, o bien, restringiendo su ejercicio (Díez-Picazo 2005), siendo susceptible, por cierto, de control de constitucionalidad. Se trata de una competencia constitucional exclusiva del Legislador, que delimita tanto su propio ámbito competencial como el de otros órganos del Estado, especialmente el que corresponde a la potestad reglamentaria. En efecto, “el papel de la reserva de ley en el Estado democrático y su ligazón con los derechos fundamentales, debilitan la intensidad de los poderes normativos de la Administración en esta esfera” (Cazor/Pfeffer 2009, 197), relevando la eventual tensión que puede generarse entre ambas esferas de poder. Sin embargo, a pesar de la importancia de esta distribución de funciones, la determinación de los ámbitos competenciales en la relación ley/reglamento no es una cuestión pacífica en la doctrina nacional (de lo cual puede dar cuenta el “diálogo” identificable entre Carmona 2001 y Fermandois 2001), lo que ha dado paso al desarrollo de diversas teorías relativas a sus

respectivas configuraciones normativas (por todos, Cazor/Pfeffer 2009).

No obstante que, para la protección de los derechos, la regla general en el Derecho comparado de la inmigración es la reserva de ley, tal como lo reconoce la STC 2273 (C. 14°), en Chile el sistema de distribución de competencias normativas en la materia se separa de aquella regla. En efecto, dado que el DL 1.094 es una norma pre-constitucional (de 1975), no responde a la lógica competencial ínsita en el artículo 19 N° 26 de la Constitución vigente. De esta forma, sin un marco constitucional previo que fijara el ámbito de acción del Legislador, el DL le entregó amplias facultades a la Administración, que inciden en la configuración del estatuto jurídico del inmigrante, incluso contemplando amplios espacios de discrecionalidad en aspectos tan importantes como visados y permanencia definitiva (art. 13), donde la razonabilidad de la decisión administrativa no se construye a partir de criterios establecidos en una norma legal. Sin embargo, se ha sostenido que la potestad reglamentaria “puede desenvolverse válidamente sólo en función de las pormenorizaciones que la ejecución de la ley exige para ser llevada a la práctica” (STC 370, C. 23°), donde la configuración del instituto en cuestión es de competencia legislativa. Por cierto, en el actual sistema constitucional de distribución de competencias normativas, es el legislador quien determina los parámetros de razonabilidad que definirán los fines de la normativa y limitarán la regulación reglamentaria (STC 465, C. 25°), configurando los respectivos instrumentos de control (Aragón 1999). Se trata de una materia que desborda al principio de legalidad, que forma parte de una categoría más

amplia, de relevancia constitucional, cual es el modelo de distribución de competencias normativas en la protección de los derechos fundamentales (Cazor/ Pfeffer 2009).

Esta relación ley/reglamento se encuentra en tensión en el Derecho de la inmigración en Chile, por ejemplo, en lo relativo a la configuración de las causales que inhabilitan el ingreso al país de un ciudadano extranjero. El art. 28 del Reglamento (DS 597, Ministerio del Interior) desborda la configuración legal (arts. 15 y 16, DL 1.094), al delegar en otro decreto supremo la competencia para establecer nuevas prohibiciones basadas en razones no contempladas en el DL. Esta habilitación competencial decreto-a-decreto, no solo vulnera el principio constitucional de reserva de ley como garantía al ejercicio de los derechos fundamentales, sino que además excede el marco constitucional de la potestad reglamentaria de ejecución.

La necesidad de establecer criterios estandarizados para la aplicación del marco legal que configura el estatuto jurídico del inmigrante es evidente. La aplicación de causales legales de expulsión o medidas de abandono deben ser compatibles con la protección de sus derechos fundamentales, en concordancia con lo expresado por la jurisprudencia de la CIDH (siguiendo lo realizado en Burbano/ Yves 2011). El objetivo es disminuir el grado de discrecionalidad en la decisión administrativa, tipificando las conductas sancionadas e identificando aquellos derechos ante los cuales esta regulación podría ceder, respecto de las exigencias impuestas a los inmigrantes. El Derecho chileno de la inmigración requiere de una reconfiguración de su sistema de distribución de competencias normativas, que obedezca a los principios orientadores de la política pública de inmigración, ya decla-

rada en la *Política Nacional Migratoria* (Instructivo Presidencial N° 9 de 2008), elementos institucionales determinantes para una adecuada protección de los derechos de las personas inmigrantes (Rodríguez 2010; Sagarra 2012).

3. La garantía de igualdad en el ejercicio de los derechos de las personas inmigrantes

El diagnóstico precedente se justifica en consideración a una serie de dificultades concretas que se manifiestan tanto en el diseño como en la implementación de la institucionalidad migratoria vigente en Chile, que redundan en un inferior estándar de protección de los derechos de las personas inmigrantes (Criado 2008). Entre las diversas dificultades asociadas a la configuración del estatuto jurídico de las personas inmigrantes, para efectos del presente trabajo revisaremos solo dos: (1) la garantía de igualdad en el ejercicio de los derechos, y (2) la relación entre discrecionalidad administrativa e igualdad ante la ley.

3.1. Igualdad en el ejercicio de los derechos fundamentales

Aunque la Constitución no se refiere explícitamente al fenómeno de la migración, es posible desprender de su articulado una garantía genérica de igualdad en el ejercicio de los derechos, a partir del propio encabezado del artículo 19. Se trata de una titularidad genérica en virtud de la cual sería

posible concluir, junto al Tribunal Constitucional, que la Carta “no solo no discrimina contra los extranjeros sino que les reconoce tal título de derechos plenamente” (STC 2273, C. 29º). De esta manera, si bien pueden existir razones fundadas para justificar una regulación diferenciada entre nacionales y extranjeros para efectos de su ingreso al país, una vez autorizada legalmente su estadía o residencia, las distinciones normativas relativas al ejercicio de los derechos deben estar debidamente fundadas. En efecto, la condición de extranjero abarca una serie de categorías sospechosas de discriminación arbitraria, tales como raza, etnia, idioma y, por cierto, nacionalidad (recogidas por el artículo 2º de la Ley 20.609), por lo que una regulación que restrinja el ejercicio de derechos a partir de ellas, debería contar con algún tipo de habilitación constitucional previa (como lo señala la STC 2273 a propósito de las restricciones a la libertad de locomoción, C. 35º y 36º).

En tanto derecho fundamental, la garantía de la igualdad ante la ley proscribire las diferencias normativas entre las personas, justificadas en consideración a sus características propias. La garantía constitucional de la igualdad ante la ley no supone una identidad de las posiciones jurídicas particulares de los sujetos que integran las categorías en cuestión; por el contrario, pretende garantizar que las razones esgrimidas para establecer dichas diferencias serán razonables, es decir, compatibles con el estándar constitucional de protección de los derechos fundamentales. En consecuencia, la Carta no prohíbe toda diferenciación normativa, sino sólo aquellas de carácter arbitrario (art. 19 N° 2 inc. 2º).

De esta forma, el aforismo ‘tratar igual a los iguales’ no satisface el estándar de la garantía de igualdad ante la ley, por cuanto parece insuficiente para evaluar la legitimidad de un trato diferenciado para quienes, objetivamente, se encontrarían en una posición diferente, como sería el caso de las personas inmigrantes. Este tipo de recursos argumentativos desprecia el eje central de la discriminación arbitraria: las razones que justifican la conformación de categorías de personas iguales o diferentes. Ciertamente, nacionales e inmigrantes pueden ser incorporados a grupos distintos, al punto de tener estatutos jurídicos diferenciados. Sin embargo, es fundamental evaluar si esta diferencia objetiva que se desprende del criterio nacionalidad, es razón suficiente para justificar restricciones al ejercicio de los derechos diferenciadas para ambas categorías de sujetos.

En efecto, en caso de que el ordenamiento jurídico establezca diferenciaciones en base a las llamadas categorías sospechosas, estas debieran orientarse a compensar posiciones jurídicas relativas de vulnerabilidad, en orden a garantizar a estos colectivos las condiciones materiales adecuadas para un efectivo ejercicio de sus derechos. Así, la medida adoptada por el legislador debe ser proporcional a los fines perseguidos con la medida, donde las consecuencias jurídicas de la diferenciación sean compatibles con la garantía de la igualdad ante la ley (Nogueira 2006). Respecto de la configuración del estatuto jurídico del inmigrante, el legislador de 1975 ha operado en ausencia de habilitación constitucional previa, tensionando la garantía de la igualdad ante la ley.

En virtud de esta constatación, el TC afirmó que la categoría de extranjero cabe dentro de aquellas sospe-

chosas de discriminación arbitraria, exigiendo una fuerte argumentación en orden a justificar que una diferencia de trato permitiría conseguir fines constitucionalmente legítimos (STC 2273, C. 30°). De esta manera, las prohibiciones relativas al ejercicio de los derechos fundamentales debieran contar con una autorización constitucional expresa, cuestión que no se verifica respecto de la Carta chilena vigente; a su vez, las restricciones a su ejercicio son de competencia del legislador, donde los límites a las potestades normativas de la Administración integran la garantía de igualdad ante la ley. Esta dimensión de la reserva de ley forma parte del estándar internacional en materia de protección de los derechos de las personas inmigrantes, de modo de garantizar que una vez ingresado legalmente al territorio de un Estado, un extranjero tendrá igual trato respecto de los nacionales.

Sin embargo, se ha constatado que la realidad indica que “la naturaleza e intensidad de sus derechos fundamentales se modifica, especialmente si es un inmigrante”, con pretensiones de permanencia (STC 2273, C. 41°), afectando las condiciones materiales para el ejercicio de sus derechos fundamentales, aun cuando su situación se encuentre regularizada en el país. En efecto, el actual estatuto jurídico del inmigrante no contempla aspectos importantes que inciden en el ejercicio de sus derechos, aunque “no cabe distingo relevante en cuanto al ejercicio y titularidad de derechos entre nacionales y extranjeros” (Zúñiga 1998, 327), lo que obliga a interpretar restrictivamente cualquier distinción normativa. De hecho, el TC ha estimado que toda regulación que restrinja el ejercicio de derechos fundamentales en esta materia deberá ser especialmente justificada, por cuanto comprende categorías sospechosas de discriminación arbitraria (raza,

nacionalidad e idioma, protegidas por la Ley Nº 20.609), más aun en ausencia de habilitación constitucional previa (STC 2273, C. 33°).

3.2. Discrecionalidad administrativa e igualdad ante la ley

La regulación normativa vigente da paso a una eventual afectación del derecho a la igualdad ante la ley, en atención al amplio margen de discrecionalidad que el art. 13 inc. 1° del DL 1.094 le entrega a la autoridad administrativa (declarado inaplicable por la STC 2273), donde las causales de expulsión se construyen desde conceptos jurídicos de carácter abierto e indeterminado, tales como “utilidad” o “conveniencia”, los que deberán ser valorados directamente por el funcionario que aplica la norma. Lo mismo sucede con las causales legales de expulsión y prohibición de ingreso, que contempla amplios márgenes para la discrecionalidad administrativa, al fundamentar las sanciones en la protección de bienes jurídicos relevantes para el Estado, tales como la seguridad nacional, el orden público o la seguridad pública, entre otros, pero en ausencia de criterios legales que permitan orientar la ponderación o proporcionalidad en la determinación y aplicación de dichas medidas. En efecto, aunque formalmente exista una igualdad genérica en la titularidad y ejercicio de los derechos entre nacionales e inmigrantes, esta puede ser materialmente afectada con ocasión del ejercicio de las amplias atribuciones de la autoridad para otorgar y prorrogar visas, así como para la concesión de la permanencia definitiva (art. 13, DL 1.094).

Si el ámbito de desarrollo de los conceptos jurídicos queda sujeto a un amplio espacio de discrecionalidad administrativa, la protección de la igualdad ante la ley de aquellas personas migrantes podría quedar a merced de los criterios hermenéuticos que la Administración aplique a cada caso concreto. La afectación al ejercicio del derecho podría verificarse en la medida que las sanciones contenidas en el artículo 13 del DL en comento fueran configuradas por la autoridad administrativa con exclusiva consideración a las particularidades del caso concreto, afectando la garantía de la no discriminación arbitraria. Esta no supone identidad entre los sujetos ante la regulación normativa de sus relaciones jurídicas, sino una exigencia adicional de argumentación y razonabilidad cuando se establezcan diferencias normativas en virtud de rasgos personales identificables en grupos de sujetos determinados. Esta exigencia de razonabilidad supone fundamentar una diferencia normativa, verificando que no quepa en la categoría de la discriminación arbitraria. Desde esta perspectiva, parece necesario establecer reglas y criterios generales previamente tasados por el legislador, compatibles con el ordenamiento constitucional chileno y con el Derecho Internacional (en el mismo sentido, STC 2273, C. 49º; sobre discrecionalidad del Estado en la protección de derechos humanos, Contreras 2012). Ello permitirá configurar criterios claros para el control jurisdiccional de las decisiones administrativas (Bordalí 2006; Ferrada 2011) y proteger de manera más efectiva los derechos de las personas migrantes. Una manifestación de esta ausencia de control de la discrecionalidad se aprecia en la facultad de las oficinas consulares para otorgar o rechazar visas de residencia: esta competencia se encuentra fundada en causales genéricas que

contemplan un amplio margen de discrecionalidad, como es el caso de la conveniencia o utilidad que reporte al país la concesión de la visa de residente (Reglamento Consular de Chile, Capítulo XXVI, en Decreto N° 172, Ministerio de Relaciones Exteriores, 1977). Sobre el particular, la sentencia de la Corte Suprema de Chile ha afirmado que el ejercicio de estas atribuciones exige, además del respeto a los derechos de las personas, una necesaria razonabilidad en la decisión de la autoridad (acogiendo recurso de amparo ante el rechazo de visa de residencia permanente, causa rol 11.521-14, C. 8°). Asumiendo el argumento del TC en STC 2273, la Corte ha afirmado que la dimensión “utilidad” que debe ser considerada en el ejercicio de esta competencia, debe ser la del individuo y no las del Estado, por cuanto sus fines se enmarcan en el desarrollo de la persona humana (en el mismo sentido, Palacios 2014).

Se trata de una materia sensible, dado el riesgo de que el amplio margen de discrecionalidad devenga en arbitrariedad, frente a lo cual es necesario identificar o construir ciertos límites a esa decisión. A este respecto, la STC 2273 afirma que “no es admisible para el Derecho Internacional de los Derechos Humanos concebir la potestad administrativa de admisión del extranjero a cada país, únicamente desde la óptica del orden público interno y como medida de policía de seguridad” (C. 13°), incorporando el enfoque de los derechos en la decisión administrativa (C. 40°). La urgencia de revisar el estatuto jurídico del inmigrante en Chile es evidente: la discusión en el Derecho comparado ya no se centra en la problemática de la igualdad ante la ley, sino en los desafíos que la inmigración presenta en materia de integración (Aja 2012; Carballo 2006), de lo cual dan

cuenta las Directivas 2000/43 y 2000/78 de la Unión Europea. Aparentemente, las bases teóricas que fundamentan la legislación chilena vigente no son suficientes para satisfacer aquel nuevo estándar al que hace referencia el TC (STC 2273, C. 50°), en especial ante la eventual consolidación de nuevos enclaves de inmigrantes (Stefoni 2013) que atentan contra el proceso de integración.

4. Conclusiones: necesidad de reformas concretas

La evidencia demuestra que existe un problema muy significativo que afecta al ejercicio de los derechos de los ciudadanos inmigrantes, tanto respecto a la legislación sobre extranjería y migración como a la institucionalidad migratoria en general, que debe ser investigado en forma sistemática y rigurosa. Chile es uno de los países que no está preparado para enfrentar los desafíos de la globalización en materia migratoria. En estos cuarenta años de vigencia de la Ley de Extranjería no se han construido, desde la dogmática jurídica chilena, herramientas teóricas que permitan generar un nuevo paradigma normativo para enfrentar con éxito los desafíos del escenario migratorio actual. Ya se ha anotado la necesidad de “un desarrollo adecuado a nuestro Derecho positivo y un encuadramiento en el marco del ‘estándar mínimo internacional’ que prescribe el Derecho Internacional general y convencional” (Zúñiga 1998, 328). El actual diseño normativo presenta una serie de problemas y dificultades que deben ser abordados en forma sistemática, tanto a nivel de la legislación base como de su reglamentación, particularmente

en lo relativo a la garantía en el ejercicio de los derechos de las personas inmigrantes. Esta carencia debe ser abordada con rigurosidad, puesto que las herramientas teóricas y bibliográficas existen y están disponibles en el Derecho Comparado (Novick 2012; Solanes 2008; Criado 2008).

Las características del presente fenómeno migratorio se han verificado en otras latitudes (principalmente España, en 2000), y las soluciones normativas allí propuestas podrían contribuir a generar un diseño normativo que, adaptado a la realidad social y económica chilena, dé una solución a la situación de necesidad actual. El actual modelo teórico y normativo no satisface las actuales necesidades de la realidad migratoria de Chile, específicamente en relación al ejercicio y protección de los derechos de las personas inmigrantes frente a la actividad de la Administración, generando una considerable distancia respecto de los estándares fijados en el Derecho Internacional, la que ha sido recogida por los organismos internacionales.

Bibliografía

- AJA, E. (2012): *Inmigración y democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- ARAGÓN, M. (1999): *Constitución y control del poder. Introducción a una teoría constitucional del control*. Bogotá: U. Externado de Colombia.
- BORDALÍ, A. (2006): “La administración pública ante los Tribunales de Justicia chilenos”. *Revista Chilena de Derecho* vol. 331: 17-36.
- BURBANO, C./ HAECK, Y. (2011): “Staying the Return of Aliens from Europe through Interim Measures: The Case-law of the European Commission and the European Court of Human Rights”. *European Journal of Migration and Law*. N° 13: 31-51.
- CARBALLO, P. (2006): “Inmigración y derechos fundamentales en la Unión Europea: una aproximación a los instrumentos jurídicos de los extranjeros en España”. *Revista de Derecho Constitucional Europeo* N° 5: 279-293.
- CARMONA, C. (2001): “Un nuevo estadio en la relación ley-reglamento: el ámbito del reglamento”. *Revista de Derecho Pública*, U. de Chile, N° 63.
- CAZOR, K./ PFEFFER, E. (2009): “La búsqueda de criterios orientadores en la configuración de las potestades normativas en Chile”. *Ius et Praxis*, Vol. 15 N° 1: 191-227.
- CONTRERAS, P. (2012): “National Discretion and International Deference in the Restriction of Human Rights: A Comparison Between the Jurisprudence of the European and the Inter-American Court of Human Rights”. *Northwestern Journal of International Human Rights*, vol. 11-1: 27-82.
- CRiado, M. (2008): “Derechos ciudadanos y migración en perspectiva comparada. Tendencias y cambios recientes”. *Migraciones Internacionales*, vol. 4 N° 4: 174-208.
- DE LUCAS, J. (2012): *Derechos de los inmigrantes y políticas migratorias: la experiencia histórica, los desafíos*. Santiago: U. Central de Chile, inédito.

- DÍEZ-PICAZO, L. (2005): *Sistema de derechos fundamentales*. Madrid: Thomson-Civitas.
- FERMANDOIS, A. (2001): “La reserva legal: una garantía sustantiva que desaparece”. *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 18 N° 2.
- FERRADA, J.C. (2011): “Los procesos administrativos en el Derecho chileno”. *Revista de Derecho*. P. U. Católica de Valparaíso, vol. XXXV: 251-277.
- HEER, D. (2002): “When Cumulative Causation Conflicts with Relative Economic Opportunity: Recent Change in the Hispanic Population of the United States”. *Migraciones Internacionales*, vol. 1 N° 3: 32-53.
- HERRERA, M. (2014): *El Mercado de La Vega Central: un estudio de caso de movilidad social ascendente en inmigrantes peruanos*. Santiago, Departamento de Sociología, Universidad de Chile, Tesis de grado.
- Mensaje de S.E. El Presidente de la República con el que inicia un proyecto de ley de migración y extranjería, Santiago: 20 de mayo de 2013. Disponible en: <https://www.camara.cl/ply/pdfply.aspx?prmID=9175&prmTIPO=INICIATIVA>. [Vigente en junio de 2016].
- MASSEY, D. ET AL (2008): “Teorías de migración internacional. Una aproximación y revisión”. *Revista de Derecho Constitucional Europeo*, N° 10: 465-478.
- MICOLTA, A. (2005): “Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales”. *Revista Trabajo Social*. U. Nacional de Colombia, N° 7.
- NOGUEIRA, H. (2006): *Lineamientos de interpretación constitucional y del bloque constitucional de derechos*. Santiago: Librotecnia.
- NOVICK, S. (2012): “Transformations and Challenges of Argentinian Migratory Policy in Relation to the International Context”. *Migraciones Internacionales*, vol. 6 N° 3: 205-237.
- PALACIOS, M. (2014): “Dignidad humana para los extranjeros aspectos normativos y jurisprudenciales en el DIDH”. *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería*, N° 35: 275-301.

- PÉREZ, C. (2012):** *Migraciones irregulares y Derecho Internacional. Gestión de los flujos migratorios, devolución de extranjeros en situación administrativa irregular y Derecho Internacional de los Derechos Humanos*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- RATHA, D./ MOHAPATRA, S./ SILWAL, A. (2011):** *Datos sobre migración y remesas*. Banco Mundial, Unidad de Migración y Remesas. En www.worldbank.org/migration. [Vigente en junio de 2016].
- RODRÍGUEZ, C. (2010):** “Constraint Through Delegation: The Case of Executive Control Over Immigration Policy”. *Duke Law Journal*, vol. 59: 1787-1846.
- RODRÍGUEZ, J./ BUSO, G. (2009):** *Migración interna y desarrollo en América Latina entre 1980 y 2005. Estudio comparativo con perspectiva regional basado en siete países*. Santiago: CELADE.
- SAGARRA I TRIAS, E. (2012):** “¿Puede limitarse el derecho al acceso a la sanidad pública sin debate parlamentario previo?”. *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería*, N° 30: 207-220.
- SOLANES, A. (2008):** “¿Cómo gestionar los flujos migratorios para potenciar la inmigración legal? Un análisis jurídico desde España”. *Migraciones Internacionales*, vol. 4 N° 4: 136-172.
- SOLIMANO, A./ TOKMAN, V. (2008):** “Migraciones internacionales en un contexto de crecimiento económico: el caso de Chile”. En Solimano, A. (ed.): *Migraciones internacionales en América Latina. Booms, crisis y desarrollo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- STEFONI, C. (2013):** “Formación de un enclave transnacional en la ciudad de Santiago de Chile”. *Migraciones Internacionales*, vol. 7: 161-187.
- SUTCLIFFE, B. (1998):** *Nacido en otra parte: Un ensayo sobre la migración internacional, el desarrollo y la equidad*. Bilbao: Facultad de Ciencias Económicas, U. del País Vasco.
- WALDRON, J. (1999):** *The Dignity of Legislation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZAGREBELSKY, G. (2003):** *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*. Madrid: Trotta.

ZÚÑIGA, F. (1998): “El estatus constitucional de extranjero”. *Revista de Derecho*, U. de Concepción, N° 203: 301-330.

Espacio, Propiedad, Soberanía

ALEJANDRO MADRID

HABLAR DE LA FRONTERA EN ESTE ESCRITO NOS CONDUCE A HABLAR DEL ESPACIO, de eso que entendemos como espacio y soberanía, al mismo tiempo de la propiedad soberana, de los sentidos que atribuimos a la propiedad, y también de los límites que atribuimos a las disciplinas.

Sin duda, las expectativas se abren sobre un horizonte casi sin límites. Pareciera como si con estos conceptos, estos nombres, se nos destinara a perdernos en otras tantas posibilidades, nunca las correctas y otras tantas disciplinas, lenguas, decires.

Es Juan Emar quien nos ha legado un uso *sui generis* de los nombres de provincias y lugares del espacio *chilensis*. Sus personajes, lejos de evocar los patronímicos propios, comunes a la sociedad chilena, tienen apellidos de lugares de Chile: Lorenzo Angol, Desiderio Longotoma, Matilde Atacama...

No sabemos si la fabulación emariana se burla aquí de las aspiraciones de la burguesía criolla, negándose a reproducir lo que ésta piensa de sus nombres, o si, por el

contrario, en una extraña contraposición, valora, en una extraña fantasía, la apelación de esta misma tierra, el nombre común de la provincia, como primer patronímico en todo derecho.

Para la filosofía, hablar del espacio es también hablar, de acuerdo a una larga tradición, de esos *topoi*, de esos lugares del discurso que menciona la retórica desde Aristóteles. Lugares del discurso, determinación de lugar, definición de un topos y una tópica.

¿Cómo debemos entender ese discurso sobre la frontera y el conflicto sobre la frontera entre Chile y Bolivia?

Gayatri Chakravorty Spivak declaraba, en la *Crítica a la razón postcolonial*, que lo que caracteriza los discursos de esa razón postcolonial es que no posee lugar de enunciación (2010, 277 y ss.). La afirmación es problemática y merece a su vez ser cuestionada. Podemos aceptar, de manera provisoria y hasta nueva orden, su enunciado. Los discursos emancipatorios latinoamericanos se encontrarían así presos de un discurso logocéntrico, eurocéntrico, falocéntrico, con pretensiones de universalidad. Sin embargo, es posible advertir en esos mismos discursos, en cada caso, una lucidez respecto de esa misma problemática. Una de las direcciones de la crítica a ese logocentrismo se encontraría presente en el discurso de Marchant, en un texto como *A-tópicos, indios espirituales*. Una de las constantes en el discurso o el pensamiento latinoamericano es la preocupación por el lugar, por el lugar de enunciación del pensamiento y por la relación entre pensamiento y lugar. Así, desde el comienzo, se plantea la cuestión por la existencia de un pensamiento latinoamericano. También un pensamiento sobre la relación entre lugar y nombre.

Como un tema también en cuestión, la de los nombres, la de ese nombre de lugar, latino, americano, discurso, lugar, nombre y entre-lugar.

Desde la perspectiva de Carl Schmitt (2002), tal como se manifiesta en el capítulo II de *El Nomos de la tierra*: “La toma de la Tierra en un Nuevo Mundo”, entendemos que la reflexión sobre el lugar posee también una dimensión geopolítica. La indagación cobra allí otra dimensión: dimensión sincrónica, que alude a la contraposición de diferentes fuerzas sobre el plano. Descubre el lugar como lugar de oposición de fuerzas. Apropiación del espacio, discursos que acompañan la apropiación del espacio, movimientos de emancipación. Definición de lo propio, del lugar propio, del nombre en su propiedad. Propiedad del nombre como primera cuestión, como cuestión de absoluta impropiedad.

Recordemos aquí el problema “clásico” de los nombres de América Latina. América sin nombre. *It is not América...* reza la sentencia de sentencia de Alfredo Jaar en un anuncio luminoso de Nueva York. La disputa por el nombre, por el nombre del lugar, por el nombre propio o la impropiedad de los nombres, como clave de archivo, como clave del entre-lugar.

El pensamiento político europeo definió, en cierto momento, al territorio americano como un espacio en que la propiedad no existe. Es lo que aparece en el pensamiento contractualista inglés del siglo XVII. La ficción del Estado de Naturaleza, elemento esencial en la enunciación de un nuevo derecho que exprese las relaciones de mercado, pretende encontrar un correlato real en la descripción del estado en que se encuentran, justamente “los salvajes de América”.

Siguiendo a Schmitt, el Nuevo Mundo, y el nombre de América no designan una frontera territorial, son, por el contrario, nombres que dan inicio al espacio abstracto de un espacio global como espacio a repartir, a conquistar. Ella supone el fin del lazo implícito en lo que Schmitt llama el “nomos de la tierra”, como fundamento de los sistemas jurídicos. Las imágenes del Nuevo Mundo, la evocación de los Salvajes de América, esconden la definitiva administración del territorio y la población en términos que permiten abstraer el concepto de frontera y el límite entre lo propio/extranjero, interior/exterior, amigo/enemigo, estado de naturaleza/estado de derecho, en un polisémico modelo para enfrentar esa territorialidad global.

La conquista del suelo americano sería así el fin de esa especificación territorial que habría caracterizado la historia de occidente, de una cierta determinación del nomos que sustentaría la identidad entre el nombre y la extensión de un territorio. El fin, en definitiva, de esos lazos de “tierra y sangre” que impregnan cierto pensamiento nacionalista, sea el de Schmitt o el de Heidegger en el famoso Discurso de Rectorado (1996). Por el contrario, el descubrimiento del nuevo continente hace surgir ahora una inédita relación con el espacio, que supone el definitivo abandono de ese lazo entre tierra, sangre y ley.

Desfase de lo propio e impropio: posibilidad e imposibilidad de CHIBO, posibilidad e imposibilidad de Chile Bolivia. Imposibilidad de Chile: El nombre de Chile recubriría la soberanía sobre cierto espacio territorial, ese mismo espacio que imaginamos como la “delgada faja de tierra” mencionada hasta el cansancio. O bien esos límites, las islas Picton, Lenon y Nueva, en el extremo sur, así como

la reivindicación del territorio antártico. Y en el norte, ese “norte mineral”, imaginamos el desierto, las grandes minas de cobre, la frontera norte cercana a Arica, etc.¹.

Al mismo tiempo, América, el Nuevo Mundo, como espacio sin dueño, sin propiedad: esta definición corresponde ya a una definición que revela la mirada Occidental sobre el territorio de América como territorio abierto a la apropiación. “Al principio, todo el mundo era América” nos dice Locke en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (2006, 54)². Si es realmente territorio libre de propiedad, eso es otra cosa. Primero cabe preguntarse de qué propiedad se habla, si el nombre o el concepto de lo propio europeo occidental corresponde a qué.

Para toda una tradición de la filosofía, cuando se habla de lo propio se apunta a la esencia de algo. Lo propio en la tradición expresa una relación con un atributo sustancial, cualidad esencial, cercana a la *ousía*. *Ousía* que, como sabemos, en su definición no deja de ser problemática, cuando se la entiende como fundamento, como *hypokeimenon*: en Aristóteles, libro Z de la *Metafísica* (2006, 284), encontramos entero el problema de esta ambigüedad: ¿Cómo

1 Las investigaciones recientes, como la que realiza Ximena Urbina, por ejemplo, en *La Frontera de arriba en Chile colonial*, muestra bien que, desde la Conquista, las fronteras de Chile no corresponden para nada con la “delgada faja” que delimita la cordillera y que gran parte de las fronteras de Chile no sólo han cambiado sustancialmente a lo largo de los siglos, sino que incluso han constituido un cuerpo “olvidado”, o, por lo menos, inexistente para un tipo de discurso oficial.

2 La versión inglesa de la frase es la siguiente: “Thus in the beginning all the World was America”.

comprender ese fundamento? Fundamento de algo es la materia, nos dice el mismo Aristóteles, pero fundamento de algo también es la forma.

Pero lo propio es también la propiedad, en el sentido en que me apropio de algo como mío. Ambiguo apropiarse que significa a veces la propiedad en el sentido restringido que asume el término ya sea en la filosofía política, o en la propiedad que define en sus diferentes estratos la economía y el derecho. Esa propiedad, sin embargo alude también a la propiedad en su sentido más íntimo. Hegel define la propiedad en los Principios de la Filosofía de Derecho como inherente, co-sustancial al sujeto, aunque sabemos que justamente el sujeto es negación de toda sustancialidad, es esa negatividad del existente que pone en juego y sobrepasa constantemente toda su sustancialidad ante el abismo de sus posibilidades, haciéndolas siempre tambalear en el filo de la decisión. La decisión que continuamente escinde, corta, cercena, toda posibilidad de un estar pleno, en una pura plenitud de ser, negando a menudo el estar desde la pura posibilidad. El hombre es propietario en cuanto es sujeto, dice Hegel, y para existir como sujeto, debe dotarse de una esfera exterior: esa esfera exterior es la propiedad. El capítulo I de la *Filosofía del Derecho*, "La Propiedad", comienza por esta definición:

“La persona, para existir como idea, tiene que darse para su libertad una esfera exterior. Puesto que la persona es la libertad infinitamente existente en y por sí en su primera determinación aún totalmente abstracta, lo diferente de ella, que puede constituir la esfera de su libertad, se determina al mismo tiempo

como lo inmediatamente distinto y separable. Agregado: Lo racional de la propiedad no radica en que sea la satisfacción de necesidades, sino en que supera la simple subjetividad de la personalidad. Recién en el la propiedad existe la persona como razón” (2004, 61).

Lo que implica, inmediatamente, que la primera propiedad es la propiedad del cuerpo, de mi cuerpo, primera esfera de esa exterioridad. Por eso es que puedo también, enajenar o vender mi cuerpo: es esa “moneda viviente”, en todas sus declinaciones, en cuanto fantasma y fetiche, que aborda lúcidamente Pierre Klossoski (1998). Puedo enajenar o vender también mi fuerza de trabajo, como lo desarrollará la posterior teoría económica moderna, de Locke a Marx.

Un continente sin propiedad, sería un continente sin propiedades, sin cualidades, entonces, sin esencia, sin naturaleza, sin physis, sin fuerza. Es lo que se desprende bajo las increíbles descripciones que recoge una clásica obra de Antonello Gerbi (1982) que recoge los juicios europeos sobre América y los seres de América: descripción de una tierra sin cualidades, sin fuerza, casi sin naturaleza, sin verdadera naturaleza, sin *ousía*, sin potencia. Las descripciones de Buffon se difunden sin duda por doquier, y se adivinan en el trasfondo del pensamiento hegeliano, de ese Hegel que describe América como un continente “simplemente natural” (1970, 105), en el cual las culturas estarían destinadas “a desaparecer en el choque con el espíritu”. ¿Es eso también una manera de designar la ausencia de Derecho en América?

La frase de Locke en el *Segundo ensayo* debe ser interpretada de acuerdo a su inserción en ese régimen específico

de verdad. El nombre de América no apunta ya a una especificación territorial, por el contrario, en este contexto sirve para designar ahora una inédita relación con el espacio, que define el definitivo abandono de la definición de un “nomos de la tierra”, e inaugura la disputa global por la división del espacio y una nueva definición de régimen de propiedad. Como lo observa agudamente Schmitt, según comenta Agamben:

“Esta zona, en la época clásica del *ius publicum Europaeum*, corresponde al Nuevo Mundo, identificado con el Estado de Naturaleza, en el cual todo es lícito” (Locke: *in the beginning all world was America*). El propio Schmitt asimila esta zona *beyond the line* al estado de excepción, que “se basa de manera evidentemente análoga sobre la idea de un espacio delimitado, libre y vacío, entendido como ámbito temporal y espacial de la suspensión de todo derecho” (2002, 53).

Las imágenes del Nuevo Mundo, la evocación de los Salvajes de América, esconden la definitiva administración del territorio y la población en términos que permiten abstraer el concepto de frontera y el límite entre lo propio/extranjero, interior/exterior, amigo/enemigo, estado de naturaleza/estado de derecho, en un polisémico modelo para enfrentar esa territorialidad global.

La modernidad surge junto a la redefinición del espacio, redefinición que no es sólo aquella que concierne a la física. La discusión en torno a esa nueva definición del espacio es decisiva para el pensamiento político, ya sea en el contractualismo del siglo XVII, como en la extensión de la

tradición kantiana hasta nuestros días. Lo es también, decisivamente, en la teoría hegeliana del derecho y su recepción crítica en el pensamiento marxiano.

En esa definición, la interpretación de la Conquista de América parece jugar un lugar esencial. ¿Qué espacio es éste de América? ¿Qué espacio se abre con ella?

Si seguimos atentamente a Foucault en *Hay que defender la sociedad*, la Conquista de América se revela como el acontecimiento que permitió pensar un nuevo modelo de obligación política. El comienzo de la relación colonial y la constitución misma de lo que ha podido designarse como razón postcolonial suponen una determinación que no es solamente unívoca. Dice Foucault:

“Y en ese final del siglo XVI tenemos, si no por primera vez, sí al menos una primera vez, creo, una especie de efecto de contragolpe de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico políticas de Occidente. Nunca hay que olvidar que la colonización, con sus técnicas y sus armas políticas y jurídicas, trasladó sin duda modelos europeos a otros continentes, pero también tuvo muchos efectos de contragolpe sobre los mecanismos de poder de Occidente, sobre los aparatos, las instituciones y las técnicas de poder. Hubo toda una serie de modelos coloniales que se trasladaron a Occidente e hicieron que éste pudiera ejercer sobre sí mismo algo así como una colonización, un colonialismo interno”. (2000, 100).

En este punto, Foucault reafirma su inspiración nitzscheana: los conceptos son esas monedas que han perdido las marcas

de su acuñadura, las marcas que le imprimieran esas historias singulares en que se desenvuelve una guerra, “en la medida en que la guerra puede considerarse como el punto de tensión máximo, la desnudez misma de las relaciones de fuerza” (2000, 52).

Sería Blackwood quien, por primera vez, utiliza los principios que han permitido justificar la dominación colonial en América para justificar la soberanía normanda en Inglaterra:

“Por cierto, hay que comprender la situación de Inglaterra en la época de la invasión normanda como se comprende hoy la situación de América frente a las potencias que todavía no se llamaban coloniales. Los normandos fueron en Inglaterra lo que los europeos son actualmente en América”

(Foucault 2000, 99-100).

Los contractualistas ingleses, en particular el pensamiento de Tomas Hobbes, tienen presente el acontecimiento de la Conquista y la colonización de América al intentar proporcionar un nuevo fundamento a la soberanía. Esa “falta de fundamento”, de que adolece el concepto de soberanía en Inglaterra desde Guillermo el Conquistador, es a lo que responde Hobbes con su teoría de la soberanía.

La descripción materialista de Carl Schmitt considera justamente el descubrimiento y la conquista de América como el acontecimiento que exige crear o definir un nuevo Derecho, más allá del derecho de Gentes Europeo, más allá del Derecho marítimo reclamado por Inglaterra. Este es un

nuevo Derecho sobre la tierra, a la vez un Derecho sobre la Tierra, sobre el planeta Tierra, pues la Conquista sanciona materialmente la globalización.

No es casual que la moderna teoría del contrato social, que se desprende definitivamente de toda referencia a la antigua división territorial y permite concebir el espacio como espacio de infinita divisibilidad y apropiación, como mercancía, surja en Inglaterra. Como no es casual que el libro más emblemático de esa época lleve el nombre de *Leviatán*. Simboliza la potencia marítima que ahora debe apropiarse de los mares, como también simboliza ese tiempo nuevo caracterizado por el flujo de las mercancías y la constante fluctuación de valores en un mercado mundial. El modelo político del contrato social establece un espacio multidimensional. Más aún, crea un *topos* que funciona en múltiples niveles: es un lugar del discurso, que en cuanto tal remite a un modelo presente que es capaz de arreglar cuentas con la historia a la vez que se presenta como un modelo de técnica política que permite enfrentar el futuro desde un esquema instrumental. Así, afirma Kant, en la *Metafísica de las Costumbres*: “Todo suelo puede ser adquirido originariamente y el fundamento de la posibilidad de esta adquisición es la comunidad originaria del suelo en general” (1989, 78).

Esa concepción del espacio supone la superación de la dualidad sincronía /diacronía, como la oposición estructura / historia: la introducción de la propiedad, condición primera para la paz en el contrato, supone justamente la constante negociación del espacio en un mercado de valor, que lo fragmenta e intercambia en un flujo transaccional que vuelve esponjosa la realidad de la frontera. El espacio es él mismo mercancía, al mismo tiempo, el espacio se evalúa

siempre como valor transable que varía en constantes transacciones. Supone, a la vez, la disolución de la disyuntiva que pretendía pensar la política como continuación de la guerra o la guerra como continuación de la política.

Podemos comprender esa disolución remitiéndola al modelo del contrato social tal como lo ha concebido el pensamiento moderno, de Hobbes a Kant.

Al analizar esa dicotomía desde la figura moderna del contrato se disuelve la disyuntiva que nos empujaba a definir naturaleza y política como estados que no pueden pensarse sino como una sucesión lineal, esto es, como una figura que concibe a estos términos como momentos sucesivos de una temporalidad y, al mismo tiempo, como una sucesión que esconde una relación causal, en la que la una se explica sólo en su referencia a la otra, la guerra por la política, la política por la guerra.

La figura del contrato contiene la guerra, la contiene subsumiéndola en una figura compleja: la contiene como su reverso, en cuanto el contrato surge por la guerra —el contrato supuestamente suprime la guerra. Pero, al mismo tiempo, la contiene también en sí mismo, la mantiene presente en todo momento: la guerra está allí, en la sociedad civil de mercado, por lo menos, reprimida, aparentemente, como extensión del derecho soberano sobre la vida y la muerte. También la contiene en cuanto forma estática, estructura formal, que contiene la guerra en cuanto la detiene, la retiene en un límite, la contiene en los límites de una estructura formal. Contiene así la política. Podríamos decir que el orden contractual es el orden del Estado que contiene, retiene y detiene el orden político. Pues el “Estado de naturaleza” parece ser justamente la condición de lo polí-

tico, la condición de aquello que existe en el reclamo de una nueva partición.

La naturaleza es entonces, en espacio global natural, condición de una redistribución del espacio, concebido ahora como ese espacio “infinitamente divisible” que los modernos toman prestado a la geometría: el razonamiento *more geométrico* asegura entonces la desaparición de cualquier definición esencialista del espacio. No sólo en la física no existe un lugar natural para los cuerpos, sino que los cuerpos son definidos ahora a través de la concepción de un espacio abstracto, infinitamente divisible. Al mismo tiempo, la razón misma es concebida como “suma y resta”, “adición y sustracción”: la fórmula de Hobbes es celebrada por Leibniz como la definición de la verdadera naturaleza de la razón: La razón se relaciona con el cálculo, según Hobbes (1992, 28), y sus operaciones de adición y sustracción.

Sabemos que el modelo o la figura del contrato debe ser comprendida, por el contrario, como una figura en la que las oposiciones –naturaleza/artificio; guerra/paz; Estado de Naturaleza/Contrato social; lobo/hombre; animal/hombre– deben ser comprendidas como las dos caras de la misma figura y no como momentos de una temporalidad lineal. Lo sabemos ya desde los comentarios más lúcidos de la teoría política hobbiana e incluso a la inversa y por negación, podríamos decir, en el pensamiento contemporáneo de John Rawls (2000, 119 y ss.), cuya concepción de una “Situación original” pretende justamente disipar toda ambigüedad en la antigua concepción de “Estado de Naturaleza”, dando cuenta de esa manera del carácter ahistórico y atemporal del modelo. Figura que traspasa y traduce, en su metaforización, o en su metonimia, la historia entera de lo político: la metáfora

opera aquí, una vez más su efecto de translación. El contenido lineal del desarrollo histórico es subsumido, o más bien, transportado y sometido, al régimen que impera en el nuevo modelo, en la imagen del contrato social. Si la política pudo en algún momento ser comprendida y descrita como proceso de desarrollo –por ejemplo, en la figura de esa política que pertenece al orden de la *physis* en la política de Aristóteles– gobernado por un *telos*, una finalidad, ahora la traslación y traducción de sus problemas al esquema del nuevo contrato social supone la supresión de toda idea de desarrollo por su subsunción en los términos de un esquema formal.

Supone, así, la supresión de todo concepto de historia en cuanto concepción de una causalidad temporal (Hume). La noción de contrato social es la reconciliación de la teoría kantiana con el empirismo de Hume: un modelo estático permite concebir tanto la determinación de un orden social y político como también la sincrónica realidad de la guerra. Orden y subversión del orden son las caras de la misma definición de ese *topos*, de ese espacio abstracto en que se define ahora la constitución de lo político.

Por una parte, la vida misma es concebida en términos lejanos tanto del *bios* como de la *zoe*, términos que distinguía el análisis de Agamben. Como advierte Espósito:

“y entonces, si no existe una vida natural que no sea, a la vez, también técnica; si la relación de dos entre bios y zoe debe, a esta altura, incluir a la *téchne* como tercer término correlacionado, o tal vez debió incluirlo desde siempre, ¿cómo hipotetizar una relación exclusiva entre vida y política?” (2006, 25).

Pues, al mismo tiempo, la tarea de refundación de la política que se asume en Hobbes, supone, paradójicamente, con la instauración de la política como técnica, la suspensión de la política. El punto es decisivo: en *De Corpore*, Hobbes declara que la Filosofía Civil “no es más antigua [...] que el libro que he escrito sobre *El Ciudadano*” (2000, 30). Así, la refundación de la política supone, justamente, su transformación en una técnica que permite, antes que nada, el funcionamiento eficaz del poder soberano y su poder de coacción. La política de la vida se revela así, en tanto administración técnica del poder, como principio de exclusión de la política.

La tarea del Estado es, ahora, la seguridad del pueblo, independientemente del tipo de régimen que lo gobierne. La labor de la técnica o el arte político refundado puede pasarse, desde ahora, de lo que constituía uno de los problemas centrales del pensamiento político clásico. Cuando preguntamos, como hace Espósito, qué se entiende por vida en el modelo biopolítico moderno, la definición que propone Hobbes en esta tarea de refundación impide la trasposición de los conceptos clásicos: por una parte, la tarea del Estado apunta a la protección de la vida, pero la vida escapa a la definición de los criterios que en el pensamiento clásico separaban el ámbito público y el de la vida privada. En su lugar, se define una relación del Estado con los individuos a través de una relación jurídica, que se funda en la figura fundacional del contrato social. Ese modelo va a definir una nueva relación entre la acción del poder soberano y la ciudadanía. El modelo opera en sí mismo como una abstracción total: no sólo se independiza de toda consideración de los regímenes políticos, sino que abandona definitivamente toda vinculación entre la ley y

la soberanía con el “nomos de la tierra”. Como lo describe Agamben, a partir de allí:

“El proceso, (que Schmitt ha descrito cuidadosamente y que todavía estamos viviendo) en virtud del cual, y ya de forma clara a partir de la Primera Guerra Mundial, el nexo entre localización y ordenamiento constitutivo del antiguo nomos de la tierra se rompe, arrastrando a la ruina todo el sistema de las limitaciones recíprocas y de las reglas del *ius publicum Europaeum*, tiene su fundamento oculto en la excepción soberana.” (2002, 54).

Como figura teórica, el contrato social es una instancia virtual: si en los pensadores del XVII, Hobbes y Locke, su status teórico conserva aún cierta ambigüedad, con Kant se libera, finalmente, de toda referencia a un correlato histórico concreto:

Pero ese contrato, (llamado *contractus originarius o pactum sociale*), en tanto coalición de cada voluntad particular y privada, en un pueblo, en una voluntad general y pública (con el fin de una legislación únicamente jurídica), no ha de ser supuesto como un hecho (e incluso no es posible suponerlo como tal), como si ante todo hubiese que comenzar por probar por la historia que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos entrado a título de descendientes, hubo de ejecutar realmente un día tal acto y dejarnos acerca de él, oralmente o por escrito, un informe seguro o un documento, para considerarse obligado a una constitución civil ya existente. Se trata, al contrario de una

simple idea de la razón, pero que tiene una realidad práctica indudable en cuanto obliga a cada legislador a que dé sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad colectiva de todo un pueblo y a que considere a cada súbdito, en tanto éste quiera ser un ciudadano, como si hubiese contribuido a formar con su voto una voluntad semejante. Pues ésta es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública

(Kant 2003, 55-56).

La virtualidad del contrato proporciona legitimidad al ejercicio del poder soberano: la violencia coactiva que éste ejerce es, entonces, mediada por la potencia práctica de esta idea reguladora. Sin embargo con ello se separa aún más el ejercicio efectivo del poder soberano de la voluntad de los individuos. Entre el Estado de Derecho y el Estado de excepción se interpone solamente la virtualidad de este principio regulador. Esta es, por cierto, una de las fisuras evidentes que han sido motivo de reflexión tanto para Walter Benjamin (1988), como para Hannah Arendt (2007): la administración de la violencia coactiva a través del aparato legal de un Estado de Derecho se aleja del principio fundador que permitía acercar esa violencia a la justicia; el ejercicio del poder, transformado en técnica política, introduce en los actos del poder soberano la violencia de la excepción.

La concepción de un modelo de obligación política como figura topológica que internaliza el estado de excepción y la figura del soberano que conserva plenamente su derecho de naturaleza en cuanto derecho sobre la vida y la muerte de los individuos aparecen como figuras claves,

en su reverso, el Estado de derecho. Esa figura, en la que la cara interna conduce, sin solución de continuidad, a la cara externa, es el antecedente necesario para la posterior extensión de los dispositivos de control más allá de la figura central de la soberanía a través de diferentes dispositivos técnicos de saber poder. Esa continuidad de dos planos opuestos, como en una cinta de Moebius, hace explotar la diferencia misma entre interior y exterior. En ese sentido, la concepción de Roberto Espósito de la soberanía como uno de los arquetipos inmunitarios permite dar cuenta de ese desplazamiento y extensión de la soberanía en esos dispositivos: en el modelo hobbesiano la figura de la soberanía ocupa el centro del espacio político como figura inmunitaria; su monopolio de la capacidad letal como mecanismo de control aparece como función central en el mantenimiento del Estado de derecho o del orden del Estado. Pero, al mismo tiempo, la administración técnica del poder multiplica ese mismo modelo inmunitario a través de diversos dispositivos de saber-poder que diversifican los mecanismos de control. Lejos de encontrarse monopolizados por el poder soberano, los dispositivos técnicos extienden su poder coactivo sobre la vida y los cuerpos: la refundación de los saberes en su extensión científica permite la ramificación de esos dispositivos en instancias técnico instrumentales. En ese sentido, son pertinentes las observaciones críticas a la posición agambeniana, que tiende a establecer una continuidad entre el concepto de soberanía presente en la política de la antigüedad greco-latina y sus manifestaciones en la modernidad:

“En definitiva, creo que de hecho Agamben no considera hasta sus últimas consecuencias la cuestión del saber-poder o, más precisamente, la idea de Foucault según la cual el *régimen de soberanía* se volvió biopolítico solamente cuando logró hacer funcionar a su servicio un *régimen específico de verdad* capaz de transformar efectos de saber en efectos de poder y viceversa”

(Han 2003, 189-217).

El Nuevo Mundo, y el nombre de América, señalan el inicio de la globalización. Ella supone el fin del lazo implícito en lo que Schmitt llama el “nomos de la tierra”, el fundamento “de tierra y sangre” de la ley de los sistemas jurídicos. Las imágenes del Nuevo Mundo esconden la definitiva administración del territorio y la población en términos que permiten abstraer el concepto de frontera y el límite entre lo propio/extranjero, interior/exterior, amigo/enemigo, estado de naturaleza/estado de derecho, en un polisémico modelo para enfrentar esa territorialidad global.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2006): *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- ARENDT, H. (2007): *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- ARISTÓTELES (2006): *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- BENJAMIN, W. (1988): *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- ESPÓSITO, R. (2006): *Bíos, Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GERBI, A (1982): *La disputa del nuevo mundo: historia de una polémica, 1750-1900*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- FOUCAULT, M. (2000): *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HAN, B. (2003): *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Millon.
- HEGEL, F. G.W. (2012): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. (Traducción de José Gaos). Buenos Aires: Alianza.
- HEGEL, F. G.W. (2004): *Principios de la Filosofía de Derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- HEIDEGGER, M. (1996): *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos.
- HOBBS, T. (1992): *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HOBBS, T. (2000): *Tratado sobre el Cuerpo*. Madrid: Trotta.
- KANT, I. (1989): *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (2003): *Teoría y Praxis*. Buenos Aires: Leviatán.
- KLOSSOWSKI, P. (1998): *La moneda viviente*. Buenos Aires: Alción editora
- LOCKE, JH. (2006): *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos.

- MARCHANT, P. (2000): “Atópicos”, “etc” e “indios espirituales”. En P. Oyarzún y W. Thayer (eds.): *Escritura y temblor*. Santiago: Cuatro Propio: 371-414.
- RAWLS, J. (2000): *Teoría de la Justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- SPIVAK, G. CH. (2010): *Crítica a la razón postcolonial*. Madrid: Akal.
- SCHMITT, C. (2002): *El nomos de la tierra*. Granada: Comares.
- URBINA, X. (2009): *La frontera de arriba en Chile colonial*. Valparaíso: Editorial PUCV / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

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 Mignolo 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.

*Inmigrantes en Chile:
ni afuera ni adentro*

MARÍA EMILIA TIJOUX

1

LA APERTURA DEMOCRÁTICA CHILENA DADA A FINES DE LOS AÑOS NOVENTA ha convertido a nuestro país en un lugar sentido como “el sueño chileno” de trabajadores del continente que, ante la pobreza y/o la persecución, buscan sobrevivir con sus familias. Chile actualmente atrae a los inmigrantes debido a una condición económica que los sitúa como país seguro. Hombres y mujeres vienen a trabajar nuestro país principalmente en rubros de servicios, sin embargo, la sociedad chilena suele reaccionar negativamente a sus presencias. Los medios de comunicación divulgan su peligro y difunden -casi de modo pornográfico-, los estereotipos que interrumpen las rutinas de la normalidad social nacional. Los inmigrantes entonces parecen constituir la excepción construida por una política racializada que entiende a la “raza” como un sistema de diferenciaciones hechas en su nombre. La inmigración deviene un concepto que ya no contiene su propio sentido porque no contiene a todos los inmigrantes y señala a aquellos/as cuyas

figuras, nacionalidades, clase y color, dejan ver la "otredad" negada: peruanos, bolivianos, colombianos, ecuatorianos, dominicanos y haitianos se convierten en sujetos de sospecha, mientras otros extranjeros quedan disculpados de la categoría "inmigración" que se ha ido llenando de aspectos objetivos y subjetivos que organizan el imaginario racista y las acciones xenófobas. El presente texto entrega –desde una investigación en curso- algunos elementos para la reflexión y el debate sobre la inmigración "negra" y el racismo en Chile.

2

No cabe duda de la presencia negra en la historia de Chile y lo que implica para los complejos lazos que se tejieron y hoy se tejen entre "negros" y "blancos". Lo *negro*, atado al carácter mercantil de los esclavos conduce a una historia colonial que lleva a reflexionar sobre los diversos modos en que actualmente interactúan y se relacionan los inmigrantes con el resto de la sociedad¹. Dicha historia entrega registros del tráfico de esclavos como también documentos sobre cláusulas legales, pero una escasa documentación sobre lo que ata los

1 Vale señalar que hay todavía mucho por hacer frente a problemas epistemológicos, teóricos y metodológicos (y políticos) que involucran el trabajo de archivo respecto a la negritud pues la revisión de fuentes primarias y de bibliografía secundaria, deja ver que parte del material documental histórico, desde la Colonia hasta principios del siglo XX, muestra a los esclavos negros desde una perspectiva mercantil que implica un uso por parte de los blancos y también como figuras de las cuales los ciudadanos se deben cuidar.

amos con los esclavos, debido a una relación cosificada, pues se compran y se venden, lo que hace más compleja la entrada al registro de una historia de estos esclavos. Destacamos además la existencia de una condición mercantil que surge ‘bestializada’ y que conduce a su deshumanización. La aparición de estas personas en la historia chilena está mediada por la presencia “blanca” de los cuerpos dominantes. Es así como una primera entrada al racismo, proyectado e inscrito en la figura del inmigrante contemporáneo, podría provenir de un momento colonial donde se retrata la violencia racista proveniente del imaginario humanista occidental, que niega la “humanidad” que el colonialismo europeo operaba respecto de los pueblos negros de las colonias, y, cuya consecuencia fue el desprecio, la explotación, la denigración y la brutalidad (Senghor 1970). A este respecto autores como Senghor y Césaire advierten que: “la cultura occidental se autoafirma en base a un imaginario humanista cuyo reverso es el racismo” (Césaire 2006). Se observa de este modo que existe un lazo funcional entre saber/poder o más aún, entre ideología colonial/poder militar y prácticas de explotación, entendiendo que el trabajo está presente de modo permanente en estas figuras de la negación, de las cuales solo importa su explotación corporal. Una lógica de jerarquía cultural y racial configura entonces la dimensión discursiva que opone el “salvaje” al civilizado. Es en este marco que Césaire declara que el colonialismo no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni combate contra la ignorancia, la enfermedad y la tiranía, ni extensión de la fuerza pacificadora de la ley. Es una potente empresa económico-política sustentada en la supremacía europea que pregona y afirma la civilización greco-cristiana. El problema, por lo tanto, es la violencia colonialista de la civilización occidental,

pues el colonialismo no es una relación de intercambio, sino una relación de sumisión y dominación cuyo paroxismo es la relación amo-esclavo. Luego se producen la humillación cotidiana, la explotación, la violación, la mutilación, la tortura y el asesinato. Sobre la base de estos trabajos Fanon examina el funcionamiento del paradigma humanista, civilizacional y racista, en el dispositivo colonial europeo (Fanon 1973). Se trata de asimilar -nos dice-, en una misión civilizatoria. Francia es “mundo civilizado”, contrariamente al África y el Caribe que son “mundos bárbaros”. O sea que aunque africanos y caribeños sean humanos, su historia y cultura no valen. Por lo tanto hay que asimilarlos y convertir a cada hombre de la colonia en “un francés con piel negra”, expresión con la Fanon acuña el título de su libro, *Peau noire, masques blancs*. La piel negra es piel de bárbaro, de salvaje, de animal; la *máscara blanca*, es de *persōna*, de *sūbiectum*... sujeción a una forma de vida².

A partir de este horizonte pueden pensarse en parte los fenómenos de racismo en América Latina en general y en Chile a partir del imaginario colonial³.

2 A propósito de la lógica del “blanqueamiento” analizada por Fanon, pero esta vez descrita en su funcionamiento en el contexto de la situación de las familias de inmigrantes peruanos en Chile (Tijoux 2013).

3 Léase a este propósito “La Conquista de Arauco”. (24 de mayo de 1859). El Mercurio. Editorial: “Los hombres no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación de bárbaros tan bárbaros como los pampas o como los araucanos no es más que una horda de fieras, que es urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en el bien de la civilización”.

Agreguemos a lo anterior que el proceso modernizador estuvo influenciado por distintos intelectuales y políticos promotores del positivismo europeo que planteaban al progreso como horizonte, como Benjamín Vicuña Mackenna y Vicente Pérez Rosales, entre otros. El siglo XIX era el tiempo de los inmigrantes europeos que llegaban invitados por la política del Estado chileno para colonizar territorios del sur de Chile con el fin de “mejorar la raza”. La diferencia corporal entre europeo e indio estaba contenida en la política de negación de este "otro" para una mejoría biológica y cultural. Ello involucraba un trabajo político de constitución identitaria expresada en el doble movimiento del par inclusión/exclusión.

También hay que considerar que a comienzos del siglo XX otro momento migratorio se produce en medio de la arremetida xenófoba contra los peruanos. Es el proceso de “chilenización”⁴ dirigido por el gobierno chileno en las zonas de Tacna, Arica y Tarapacá dominadas por Chile tras la Guerra del Guano y del Salitre (1879). Se buscó terminar con las tradiciones peruanas y convertir esas zonas en territorios "chilenos". Fue un proceso brutal donde participaron el gobierno, los civiles y los militares chilenos que intervinieron contra las organizaciones peruanas de la zona y que se intensificó en el primer Centenario con la acción de Las “Ligas Patrióticas” cuando decidieron “hacer desaparecer los rasgos

4 El Tratado de Ancón en 1883 cede a la República de Chile de modo incondicional el territorio de Tarapacá, estipulando la posesión chilena de las provincias de Tacna y Arica que quedan sujetas a la legislación chilena por de diez años, al cabo de los cuales se realizaría un plebiscito para definir su dominio y soberanía. Ambos países intentaron asegurar estos territorios.

peruanos” de esos territorios. Poco se conoce, señala González (2004), sobre lo que realmente sucedió en Tarapacá y un nacionalismo chileno desatado. No obstante, después de la emigración de los que lograron escapar, hubo inmigración de peruanos hacia Chile que obedeció a la demanda de empresarios que seguían solicitando mano de obra.

Es así como, a mediados del siglo XX, la noción de progreso formalmente distinguía el subdesarrollo del desarrollo entendido *a la europea*. La distinción entre civilización y barbarie, heredada de la Conquista y de la Colonia, latía fuerte en esta ideología: el indígena representaba el peor lado de la oposición civilización/barbarie. La inmigración europea había sido buen aporte para el mejoramiento “fisi-co-racial”, al que se agregaban las cualidades (trabajadores, sacrificados, etc.) “deseadas” para el chileno. Esta selección buscaba extirpar todo elemento de incivilización y barbarismo, consolidando en el chileno la imagen de un sí mismo asociado al “tipo europeo”. Para ello era preciso diferenciarse del indígena, especialmente del mapuche y, con él, de todos los otros indígenas de Latinoamérica.

Otra corriente migratoria se origina en la dictadura de Pinochet entre el año 1973 hasta fines de los ochenta y concierne a la emigración. En 1975 se dicta el Decreto Ley de Extranjería, elaborado en defensa de la nación y basado en la Ley de Seguridad Interior del Estado, que aún mantiene una orientación policial que, entre otros objetivos, busca evitar la entrada de elementos peligrosos o terroristas que amenacen la estabilidad nacional. Eran años donde importaba mucho deshacerse del “enemigo interno” visto como “enemigo de la patria”.

Considerando lo anterior, el cambio del patrón migratorio de los noventa, caracterizado por la llegada de inmigrantes del sur que provienen de regiones empobrecidas, contribuye a una construcción del imaginario chileno contra su recepción. Su figura y condición están ancladas en hechos sangrientos. Es importante considerar esta dimensión histórica-social que deja huellas de la dialéctica de una negación dada sobre la base de la discriminación étnico-racial en América Latina, matriz cultural de la Conquista transformada a lo largo de la historia. Esta negación se sustenta en la tradición de exclusión socioeconómica y de dominación sociopolítica, originaria de la cultura del ‘otro’ y arraigada en los procesos de conquista, colonización y evangelización, como un puro eje en torno al cual se teje un itinerario de exclusión “que adviene en las dinámicas de modernización y en los sesgos elitistas de constitución de nuestras sociedades nacionales” (Calderón/ Hopenhayn/ Ottone 1996, 63). A la exclusión social de la mujer, el indio, el negro, el pagano, el mestizo, el campesino, el marginal-urbano, podemos agregar ahora la del inmigrante, ahora precedido por un proceso de negación antiguo, nunca interrumpido. Las negaciones históricas acumuladas terminan por objetivarse como exclusión material y simbólica demostrables, por ejemplo, en los descendientes de los negros que llegaron de África

3

Desde una dimensión sociológica, el cuerpo es el lugar que posibilita las relaciones con los individuos y los grupos, en él se arraiga el sentimiento de identidad provisoria “que amarra sus signos mediante el modelaje de su apariencia, de su forma, de sus formas” (Le Breton 2009). Con el cuerpo se entra al espacio de la vida, con él vivimos, trabajamos y con ese fin lo alimentamos y educamos, para modelarlo en el marco de las medidas y del peso que lo construya como un cuerpo conveniente, según el modo en que se le encarne el origen, la clase social y la sociedad donde se desempeña. Al cuerpo lo hacemos hablar desde sus gestos, su forma, sus marcas o sus movimientos. Asimismo, los usos que le damos pueden determinar la distribución de sus propiedades hasta forjarlo como “la objetivación más irrefutable del gusto de clase” (Bourdieu 2003, 188). Pero el cuerpo también agencia la mediación con el mundo y se presenta en la vida conteniendo a un individuo que actúa buscando el cara-a-cara con el otro. En sus apariencias y en sus usos, es lugar privilegiado de esta aprehensión, pero puede ser un objeto que apela a la separación interior y que provoca angustia cuando refiere al cuerpo de un “otro” rechazado que marca el límite con el “nosotros”. En el espacio social chileno, la separación entre inmigrante y chileno/a, muestra que lo no-común que impone el punto de separación, es el cuerpo que ha sido visto y sentido como “distinto”. El cuerpo inmigrante es el cuerpo “extraño” que se reconoce por estar alojado *problemáticamente* en el cuerpo de la nación chilena.

Pero el inmigrante necesita quedarse y para eso viene. No es turista, ni viajero, ni estudiante, ni ejecutivo o técnico contratado en grandes empresas. Entonces no le queda

más que aceptar la certeza de su diferencia negada, logrando que *lo inmigrante* como extranjería no deseada se incruste en un habitus que lo obliga a callar, aceptar e incluso a veces reconocerse como un *buen* trabajador de bajo costo. Es un cuerpo condenado, ausente de su territorio, configurado en una suerte de inexistencia que lo empuja a desaparecer y no dejarse ver. El cuerpo que contiene a su inmigración es la marca pesada puesta en el espacio por su color, su habla o su vestimenta, lo que imposibilita su borramiento, pues siempre está en alguna parte⁵. Es un cuerpo que no está en el *nosotros* ni formará nunca parte de él. Pero que se hace en el encuentro entre el “nos” que no es nada sin el “otros”. El cuerpo negro, mulato, alto, fuerte y lejano, surge como lugar de una alteridad distinta que se rechaza y al mismo tiempo se busca. Como si hubiese necesidad de ese cuerpo/frontera. La marca de la separación que instala su presencia, asegura la búsqueda de lo semejante y construye los muros para dejar del otro lado a quienes permiten el reconocimiento de la homogeneidad (Tijoux 2013). Entonces si se posee un cuerpo extranjero con el fin de asegurar la existencia del propio, hay una construcción imaginaria de ese otro que altera, porque esa alteración *hace* ser al nacional. Más aun, de cierto modo lo fascina porque lo busca, debido a que solo es él quien hace familiar a su cuerpo. Como señala Simmel, la extranjería sería una oportunidad y el cuerpo la paradoja que le permite surgir como necesaria contradicción (Simmel 1999). Su cuerpo es la frontera, es una “marca totalitaria”.

5 Ello refiere a la posibilidad de verificación de domicilio y de papeles de identidad al día. Estar legal en Chile implica visibilidad, fijeza, una demostración permanente de existencia.

El cuerpo es el objeto de una presencia aprehendida en la instantaneidad de la obligación cotidiana, instantaneidad sin opción, pues la condición de ser "otro" lo expone plenamente al imperativo del espacio, como si fuera proyectado. El inmigrante reporta el sufrimiento de una violencia simbólica "violencia *censurada* y *eufemizada*, es decir, desconocida y reconocida", (Bourdieu 1980, 216-217) ejercida en la inmediatez que lo hace ser prácticamente un ser de espectáculo. No hay contradicción en que esta violencia está simultáneamente presente y oculta (Bourdieu 1980, 217). Su cuerpo deviene portador de signos de una visibilidad lejana que apela a una interpretación, gracias a las informaciones que entrega de modo no consciente, pero que terminan por organizar la implementación de un orden social, "en torno a un paradigma de la exclusión del Otro, tanto social como simbólico" (Balibar 2005, 13).

4

Lo anterior deja ver cómo la categoría "migración" alberga en su semántica las nociones de "civilización" (de corte colonial) y de "raza" (de corte estatal-nacional), desde donde se establece una fuerte distinción entre *extranjeros* e *inmigrantes* —señalándose con esta última a individuos y grupos cuyos orígenes y condición económica servirán para marcarlos como objetos de racismo y xenofobia. Vale recordar que las políticas estatales de mejoramiento de la raza operaron una selección cuidadosa de colonos en orden a "blanquear" y consolidar en el chileno la imagen de un sí mismo de "tipo europeo".

Además de las divisiones ya dadas al interior de la sociedad –por género, edad, clase y tantos otros cortes–, en el caso del inmigrante emergen otras que dividen por la norma del color y el origen: blancos/negros, autóctonos/indígenas. Como una ruptura que divide al “cuerpo social” según la línea de fuerza dibujada por los saberes, donde los dispositivos ligados al discurso moderno de la “raza” hacen una clara señal hacia la muerte (Brossat 1998). El racismo de Estado, en un contexto de alta migración trabajadora y porosidad de las fronteras, opera para separar –biopolíticamente– dejando vivir y dejando morir. Por una parte, “deja vivir” a individuos y grupos en la condición de discriminados que sirven como mano de obra del trabajo precario –gestionando de paso el ilegalismo, al dejar proliferar la mano de obra barata del condenado a la figura de *inmigrante-ilegal*. Por otra parte, el racismo de Estado “deja morir” a los inmigrantes durante o tras la expropiación de sus fuerzas de trabajo en condiciones abiertamente desreguladas –con toda la precariedad, inseguridad y exposición a maltratos impunes que ello implica–, abandonándolos, desprotegiéndolos y finalmente desechando sus cuerpos ya inservibles.

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

en condición de vida despreciable, abandonada, explotable y sacrificable. Los latinoamericanos que llegan a Chile son trabajadores que traen con ellos la precariedad derivada de los efectos de la mundialización del capital entendida eufemísticamente como globalización, atraídos por la supuesta “estabilidad política” chilena y su “crecimiento económico”. Proviene de poblaciones empobrecidas y dejadas de lado por los Estados de sus mismos países, lo que los hace *emigrantes*, ese otro lado de la inmigración que suele olvidarse. Chile los atrae, la sociedad chilena los emplea y los explota, pero a la vez resiste a sus presencias y reacciona. Los medios se encargan de divulgar su peligro y como mancha de aceite se difunde el estereotipo de personas a temer. Dice una entrevistada chilena: “Nunca se sabe con ellos, nunca se sabe, es mejor cuidarse”. Y ante la pregunta ¿de qué hay que cuidarse?, ella responde: “no sé, de todo...”.

La política de la representación que sostiene a la figura del “inmigrante” adquiere vida psíquica en cada sujeto racista que de algún modo hace recaer su violencia sobre el otro por su *otredad representacionalmente sobregirada de inmigrante*. Es esta política de la representación lo que hay que deconstruir a nivel macropolítico y micropolítico. El racismo autoriza efectivamente la ruptura que entra en la escena de un mundo donde todos estamos actuando y en continua representación, tratando –como diría Goffman (1971)– de idealizar cada vez más nuestros roles con el objetivo de conseguir confianza. Pero el decorado se cae y la representación de los inmigrantes queda desecha con su color de piel, su forma, su acento, su lengua. El cuerpo está más que nunca plenamente presente demostrando su centralidad y realidad. Cada vez que la semejanza se produzca, el chileno intentará buscar la

diferencia, por mínima que sea, para ubicarse en la Nación que lo supone superior. La exterioridad del inmigrante, la otredad que ayuda al sentimiento nacional, la fragmentación que hace que el racismo indique a su raza, se aloja al interior de su *sí mismo*, de su persona. Como una presencia de muerte que lo habita probablemente sin que lo sepa, pero como una muerte real que solamente triunfa en lo que se supone es la vida. O lo que dice el vacío discurso del respeto de la vida.

Bibliografía

- BALIBAR, E. (2005): "La construction du racisme". *Revista Actuel Marx* 38 (2). PUF: 11-28.
- BOURDIEU, P. (1980): *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, P. (2003): *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. México: Taurus.
- BROSSAT, A. (1998): *Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*. Paris : La Fabrique.
- CALDERON, F./ HOPENHAYN, M./ OTTONE, E. (1996): *Esa esquiwa modernidad: desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- CÉSAIRE, A. (2006): *Discurso sobre el colonialismo* (traducción del francés al español por Mara Viveros). Madrid: Ediciones Akal.
- EL MERCURIO. (24 DE MAYO DE 1859). "La Conquista de Arauco". *El Mercurio*. Editorial.
- FANON, F. (1973): *Piel negra, máscaras blancas* (traducción del francés al español por Ángel Abad). Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- GOFFMANN, E. (1971): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GONZALEZ, S. (2004): *El Dios Cautivo. Las Ligas Patrióticas en la chilenezación complusiva de Tarapacá (1910-1922)*, Santiago: LOM.
- LE BRETON, D. (2009): "Idéologies sensorielles su racisme" en *La Peau. Enjeu de société*, dirigido por Andrieu, B. et al. Paris: CNRS éditions: 245-256.
- SENGHOR, L (1970): *Libertad 1. Negritud y humanismo* (traducción del francés al español por Julián Marcos). Madrid: Tecnos.
- SIMMEL, G. (1999): *Socialization*. Paris: Presses Universitaires de France.
- TIJOUX, M.E. (2013): "Niños(as) marcados por la inmigración peruana: estigma, sufrimientos, resistencias". *Revista de Ciencias Sociales de la U. Autónoma del Estado de México*, vol. 20, nº 61.

*Un caso para el Dr. Mariño*¹

MARCELO VILLENA ALVARADO

¹ Esta carta es también una suerte de *out take* cinemático de Villena, M. (2014). *El preparado de yeso. Blanca Wiethüchter, una crítica afición*. La Paz: I.E.B. / I.I.L.-Carrera de Literatura / Plural Editores. Este libro recubre algunas franjas de tres obras fundamentales para la literatura y el arte bolivianos del siglo XX: la de Blanca Wiethüchter (1947 – 2004), poeta, narradora y ensayista a quién también le debemos *Pérez Alcalá* o *Los melancólicos senderos del tiempo* (1997); la de Ricardo Pérez Alcalá (1939 – 2013), pintor, escultor, arquitecto; la de Jaime Sáenz (1921 – 1986), escritor, inventor, relojero y, en sus horas, dibujante.

LA PAZ, 16.10.14

Muy distinguido Dr.:

Quiero ante todo disculparme por interrumpirlo en sus tareas de criminólogo e investigador de la Policía Nacional. Lo hago, no obstante, pues como Ud. sabe el duelo y el amor echan sobre el mundo, sobre lo mundano, un aire de irrealidad e impertinencia. Hace diez años murió Blanca Wiethüchter, a quien Ud. conoció una noche de viernes en casa de Jaime Sáenz, que por entonces vivía en la calle Estados Unidos, Miraflores. Hace poco más de uno murió Ricardo Pérez Alcalá, con quien coincidiera seguramente en algún taller cotejando el método de la cal viva (que Ud. fuera el primero en utilizar en toda Bolivia) y el preparado de yeso que él descubriera y aplicara por su cuenta. Y a todo esto ayer nomás, por una de éstas, tuve entre manos un ejemplar del libro que ella le dedicó en 1997, *Pérez Alcalá o los melancólicos senderos del tiempo*, donde se narra lo acontecido la

noche de un jueves de febrero, en la sala del “Puraduralubia”, cuando Rodrigo Abel, más conocido por su apellido materno, Bloomfield, disertara magistralmente sobre la obra del artista potosino.

Pero no le escribo por asuntos de crítica de arte, Dr. Mariño, sino para pedirle algo que sin duda pondría felices a los tres. En efecto, Blanca Wiethüchter cuenta que esa noche, en el Pura, Bloomfield interrumpió de golpe su conferencia y sin un gesto de despedida hizo mutis por el foro, tomando su abrigo y su sombrero, dejando algo en el aire y unos papeles sobre la mesa. Esa noche Rodrigo Abel Bloomfield desapareció, nadie lo ha vuelto a ver, pero estoy convencido de que Ud. sí puede echar luces sobre tan misteriosa desaparición.

No será inmerecida la fama que lo acompaña desde el caso de las 17 tapitas de cerveza, Doctor; ni tampoco el trofeo que celosamente guarda en el ya extinto Museo de Criminalística; ese frasco de formol con la oreja que un hijo arrancara a una madre antes de ser fusilado, allá por 1870; a esa madre que ante el pelotón de fusilamiento clamara por un hijo llamado Salvador Sea, alias el Zambo Salvito, ladrón y asesino, vengador de aymaras, negros y oprimidos en general; ese hijo que le arrancara la oreja culpándola por no haberle dado la educación adecuada. O sea, dijera Ud. en Miraflores, “por mandarlo a ‘encontrar cositas’ por calles, tiendas y mercados. Que un hilito por aquí (la madre era costurera), unos botoncitos por allá y por qué no, alguna frutita más acá y platita más por allí... en fin, cosas que siempre uno puede encontrar como puestas por ahí...” Sí, Doctor, recurro a Ud. porque en la desaparición de Bloomfield también se juegan cosas sumamente delicadas, en su

decir: “se trata finalmente de vidas humanas, Señora, de vidas humanas”.

Blanca Wiethüchter compartía la exaltación del conferencista por la obra de Pérez Alcalá. Sin embargo, ella misma señala que no siempre estuvo de acuerdo en todo lo que él decía esa noche de jueves. ¿Se trataba de ocasionales disensos o de profundas discrepancias en torno a su paradigma interpretativo? Difícil saberlo. El hecho es que en algún momento de la conferencia el crítico de arte sintió que su trono del saber se derrumbaba.

Comentaba la acuarela que lleva por título “La Madre” en vista de una explicación de la pluralidad y la identidad sudamericanas. Le adjunto uno de los papeles que quedaron sobre la mesa, es la descripción del cuadro y el esbozo de su interpretación:

El cuerpo figurado como un ave, próximo a la gallinácea, lleva sus huevos en el lomo, lo que forma una especie de cesta trenzada con plumas de colores que varían entre el ocre y el blanco. La madre muestra tres rostros en azul: de ojo orgulloso uno, volcado hacia los hijos. Esta cara es dueña de un pico largo, en arco, semiabierto, que babea su goce maternal. La baba celebra orgullosamente los hermosos y perfectos huevos blancos. Si éste es el rostro que se inclina hacia adentro, hacia fuera se torna ojo vigilante y pico de ave rapaz, dispuesto a caer sobre el que ose acercarse a su bendita prole. Finalmente, la última cara mira de frente, semejante a un búho tierno que pierde el pico en un gesto humilde pero despierto; ¿para seducir al macho?

El cuerpo del ave está imaginado para sus vástagos y festeja apasionadamente su aparato reproductor. El pintor representa la pasión materna no sin aire sarcástico. A

través de esta imagen de la madre, sólo cabe ser niño. La representación no conlleva ninguna idealización. Es más, su terrenalidad prima sobre el beneficio del vuelo.

Bloomfield postulaba en esta escena una mirada sarcástica ante una larga tradición que sacraliza la imagen materna en la cultura latinoamericana. La destacó asociándola con una especie de vasija o fuente mexicana de la cultura Remojadas en Vera Cruz. Para Blanca venía más bien de Guanajuato. El hipotético sarcasmo de Pérez Alcalá tendría acento mexicano, en todo caso, y cuestionaba la imagen que Octavio Paz consagra en *El laberinto de la soledad* (1957) bajo las especies de la Chingada y el arquetipo de la Malinche. La tesis tiene sus años, Dr. Mariño, y quizás no esté demás recordársela. Se trata de una representación de la Madre violada y de la Conquista. Y a partir de ella, dice Paz, el ser mexicano se imagina “en la violenta, sarcástica humillación de la Madre y en la no menos violenta afirmación del Padre”; de ahí que se repudie como fruto de una violación y se identifique como hijo de la Llorona (la madre sufrida) o de la Virgen de Guadalupe, la Madre de los Huérfanos. En suma y definitivamente, de ahí que el mexicano se identifique como hijo, pues ni en la madre virgen ni en la madre violada hay rastros de la Gran Diosa.

Lo habrá entendido, estimado Doctor, esa noche Bloomfield pretendía hilar muy fino, no sólo reconociendo en la acuarela la imagen de la Chingada en su proyección continental, sino también cómo Ricardo Pérez Alcalá la altera irónicamente. Señalaba sus rasgos esenciales diciendo que ante ese cuerpo “sólo cabe ser niño”, por ejemplo; o que en esa imagen la “terrenalidad prima sobre el beneficio del vuelo”. Pero también destacaba en la acuarela

los rastros de la Diosa. En primer plano la apertura de esa “pequeña vasija” que hace de nido, por ejemplo, sobre el lomo del ave, o esa madre que “festeja apasionadamente su aparato reproductor”. No era descuido o vaguedad, por lo tanto, si en su descripción Bloomfield no indicaba si se trataba del lomo o del pico largo, abierto y babeante de uno de los rostros, si tampoco llegaba a nombrar lo que en verdad festejaba esa madre.

Bloomfield se las traía, sin duda, y para solaz de Blanca Wiethüchter destacaba el gesto iconoclasta de Ricardo Pérez Alcalá: un cuestionamiento de esa imagen materna que en Latinoamérica consagra al hijo como sustituto del falo, una revelación de la madre de los sin madre como un ser algo monstruoso: la Gran Diosa, esa antigua divinidad andrógina provista de tres rostros, ni más ni menos. Parecía hilar muy fino y con aire erudito incluso insinuaba, en esa suerte de vasija o fuente mexicana, los motivos que Freud despejara en “El tema de los tres cofres”: el de la engendradora “(dueña de un pico largo, en arco, semiabierto, que babea su goce maternal)”, el de la amante hecha a imagen de la primera “(semejante a un búho tierno que pierde el pico en un gesto humilde pero despierto; ¿para seducir al macho?)” y, finalmente, el de la aniquiladora (de “ojo vigilante y pico de ave rapaz, dispuesto a caer sobre el que ose acercarse a su bendita prole”).

El “pintor representa la pasión materna no sin aire sarcástico” decía Bloomfield, como diciendo que, al integrar los negros atributos de la Diosa, Ricardo Pérez finalmente se reía de la Chingada. Y es que con todo lo fino e incisivo que fuera esa noche, Rodrigo Abel parecía no ver más que sarcasmo, no más que mordaz ironía, allí dónde Ud. mira-

ría con ojos de la ciencia, Dr. Mariño, destacando que ante la figura próxima a la gallinácea efectivamente no hay lugar para un hijo que se regodee escondiendo o repudiando la llaga, pero también que el sarcasmo de la escena procedería más bien como el Zambo Salvito. O sea como quien en griego dice σαρκάζω abrir la boca mordiendo los dientes; o σαρκίζω arrancar a pedazos (en Herodoto, la piel). Como quien dice σάρκω, en todo caso, y aprecia en la escena el propio misterio de la encarnación. “Al principio era el Verbo... Y el Verbo se hizo carne... Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἠγγήνητο” escribe Juan, como para recordar que “σὰρξ –σαρκός” de humano o de animal, y que con el ave gallinácea finalmente está en juego el origen del mundo, el lugar de donde vienen todos los cuerpos, el “coño de la Virgen” –según el jesuítico decir de Philippe Sollers.

Concederá entonces que por alguna oscura razón Bloomfield prefirió no ver que en la acuarela se jugaba el mito de la encarnación americana. Con un sarcasmo propio al Zambo Salvito y un arte comparable al de Leonardo, dirá Ud., capaz de llevar un primer recuerdo de infancia a ese cuadro titulado “Santa Ana, la Virgen y el Niño”. Ud. no desprecia la ciencia, Doctor, de modo que tampoco le molestará traer a cuento lo que el Dr. Freud dijera sobre el cuadro de da Vinci: 1º que entre los jeroglíficos sagrados de los antiguos egipcios, la imagen correspondiente a la madre es siempre la del buitre; que los egipcios adoraban una divinidad materna con cabeza de buitre o con varias cabezas, de las cuales una por lo menos era de buitre; 2º que el nombre de esta diosa se pronunciaba Mut y que la imagen de esa *mutter* o *mother*, a veces dotada de pene, fue rescatada por la tradición hermética, allí donde el buitre era símbolo

de la maternidad por la creencia de que sólo habían buitres hembras, de que esta especie de aves carecía de machos; 3° que esta misma tradición recoge una explicación sobre el modo en el que dichas aves eran fecundadas: llegada cierta época del año, se mantienen esas aves inmóviles en el aire, abren la vagina y son fecundadas por el viento; 4° que los Padres de la Iglesia recogieron a su vez esta leyenda, como argumento tomado de la Historia Natural contra los que no admitían el episodio culminante de la Historia Sagrada: *qui Virginis partum negabant...*

Con todo y para sorpresa de Blanca, Bloomfield prefirió voltear la página y desentenderse del asunto. No pudo ir muy lejos, sin embargo, pues luego le tocó disertar sobre “Tierra joven”, acuarela donde la tierra aparece “en forma de mujer desnuda, mordida, por decirlo así, a la altura de la cintura, por la erosión – ¿mordedura erótica?” Se preguntaba el especialista, como no pudiendo olvidar que el buitre y la tierra son erosionadas y fecundadas por el viento. “Aquí la tierra se presenta carnalmente, o bien, sensualmente, bajo el signo del deseo” –proseguía, arrastrado por las evidencias-. Para luego querer marear la perdiz preguntando “¿El vientre del alma mater?” Cavaba su propia tumba, no obstante, pues con la siguiente acuarela las cosas cayeron por su propio peso:

En *Muchacha contemplando un campo de quinua*, una mujer joven, de espaldas, indiferente al acoso de una serie de quirquinchos que tratan de subirse a sus hermosas espaldas, tal vez mira la posibilidad de ser madre y engendrar –como la tierra la quinua– fría al deseo animal. ¿Propone acaso –en la percepción que tiene Pérez Alcalá del mundo femenino– que en las mujeres prima la fuerza maternal sobre la erótica?

¡Como el Zambo!, dirá Ud. para solaz de Blanca. Y Bloomfield dale que dale con el tambor y una imagen donde prima la fuerza maternal sobre la erótica: al igual que la del ave gallinácea y la de la tierra joven, la imagen de la muchacha era a sus ojos la de una virgen fría al deseo animal. ¿De cómo? –dirá Ud. La joven contempla el campo de quinua sentada, cierto; desnuda y de espaldas al observador, cierto. Quizás espere allí la posibilidad de ser madre y engendrar, cierto. Pero, ¿cómo no ver allí mismo otra imagen que no sólo desafiaba su interpretación de la obra, sino a él mismo en tanto mero observador: el trazo que desde el nacimiento de las nalgas le sube por la espalda, hasta la nuca, separando en dos la masa negra de su cabellera? Para Bloomfield, ese momento fue la catástrofe. En sus apuntes, Blanca describe la escena.

“Bloomfield recurrió a otra botella de agua, tal vez esperando una reacción de parte del pintor, quien optó por el silencio absoluto y una sonrisa que recorría toda su cara. En ese momento hubiese querido saber con toda precisión qué cuadros son los que había adquirido Abel Bloomfield del Maestro. Tal vez las espaldas de esa muchacha desnuda contemplando un campo de quinua. Como una posesión secreta. Aunque no podía imaginármelo, tan sobrio él en su lenguaje, tan rígido en sus gestos, identificado con los quirquinchos que acosan la desnudez del cuerpo de la mujer. O ¿precisamente?”.

Difícil creer que Rodrigo Abel Bloomfield, tan atento al detalle en la composición, tan avezado en la hermenéutica,

obviara ese trazo en las espaldas. ¿Qué se jugaba allí: una manera de cuidar cierta posesión secreta, una culposa identificación con los quirquinchos, otro episodio del duelo entre el crítico y el artista que en ese trance sólo respondía con un silencio absoluto y una inmensa sonrisa? Bloomfield no interrumpió inmediatamente la conferencia, sin embargo la suerte ya estaba echada. Tampoco hubo que esperar mucho hasta que finalmente se quebrara, ante “Las Meninas”, completamente confundido entre un *horror fati* y un *terror vacui*, más conocido por su apellido materno pero añorando más bien el nombre del Padre: “Nada queda” –diciendo-, “nada quedará y en unos momentos nadie se queda”.

Hace diez años murió Blanca Wiethüchter, hace poco más de uno Ricardo Pérez Alcalá y hasta la fecha nadie nunca más supo de Rodrigo Abel Bloomfield. Pero no le escribo para que resuelva el enigma de su desaparición, Dr. Mariño. Ud. tampoco podría precisar lo que en verdad aconteció esa noche, ante esa muchacha indecible. Sin embargo, le decía, ayer nomás tuve entre manos un ejemplar del libro de Blanca, y en una de éstas también una pista sobre el paradero del insigne personaje. Viviría en completo olvido de sí mismo y de los demás gracias a la administración de su exhacienda “El Chirimoyo”, en Sorata, propiedad que en otro tiempo fuera de Emeterio Villamil de Rada. Según algunos, todo este tiempo estuvo íntegramente dedicado a la cultura aymara y mestiza con la idea de que el aymara fuera la lengua de Adán. Según otros, más bien se la pasó emulando la emprendedora e inteligente energía que el coronel Church empleara en abrir la navegación del Amazonas al Beni: es decir, íntegramente dedicado al ferrocarril de Islay al Lago, corto trayecto terrestre que dejará abierta al mun-

do la región edénica. El hecho es que Bloomfield andaría por ahí, y que Ud. sí puede contribuir a que nuestro acervo no termine de perder al gran novelista, ensayista, poeta y compositor de una obra musical que se escucha en todos los rincones de la ciudad.

En la puerta de sus aposentos privados Ud. ha colocado por única dirección un papel donde se lee que proviene de la galaxia, que es morador de la vía láctea y habita el planeta tierra. Así que para Ud. no será más que un detalle, un detalle que Bolivia toda le agradecerá. Envíe el frasco a Sorata por encomienda, Dr. Mariño. Y algún vecino de Bloomfield se encargará de mandarlo a encontrar cositas por calles, tiendas y mercados. Ud. sabe, que un hilito por aquí, que unos botoncitos por allá y por qué no, un frasquito más acá y una orejita más por allí... Cosas que siempre puede uno encontrar, como puestas por ahí. Regálesela entonces, Dr. Mariño. Regálesela.

Bibliografía

- FREUD, S. (1943): “Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci”.
En *Obras Completas* t. VIII. Buenos Aires: Editorial Sudamericana: 217-302.
- PAZ, O. (1957): *El laberinto de la soledad*. México: FCE.
- SOLLERS, P. (2003): “Le trou de la vierge”, *Éloge de l’infini*. Paris: Folio: 935-947.
- VILLENA, M. (2014): *El preparado de yeso. Blanca Wiethüchter, una crítica afición*, E.B. / I.I.L.-Carrera de Literatura. La Paz: Plural Editores.
- WIETHÜCHTER, B. (1997): *Pérez Alcalá o los melancólicos senderos del tiempo*. La Paz: Ediciones del Hombrecito Sentado / Plural Editores / Litexa Boliviana.
- WIETHÜCHTER, B. (2004): *Memoria solicitada*. La Paz: Ediciones de la Mujercita Sentada.

*Modos de representación:
un acercamiento al
imaginario bordiano*

CLAUDIA PARDO GARVIZU

ARTURO BORDA FUE UN ESCRITOR Y UN PINTOR paceño que la época de transición entre el siglo XIX y el siglo XX vio nacer, en 1883. A principios del siglo XX Borda se destacó en el mundo cultural boliviano por su trabajo pictórico que abarca desde 1910 hasta su muerte en 1953. Póstumamente su obra literaria salió a la luz, en noviembre de 1966, con la primera edición de *El Loco*, una obra extensa e inclasificable que reúne una serie de escritos diversos sobre la vida y los pensamientos del personaje principal, el Loco. Arturo Borda publicó en vida artículos, críticas de arte, crítica social y fragmentos de su obra literaria en periódicos y revistas locales desde 1916.

El trabajo de este artista nunca fue promovido por la Academia o por el Estado. Las instituciones gubernamentales pusieron los ojos en el legado del artista cuando éste ya había muerto y no lo tomaron en cuenta por iniciativa propia. El reconocimiento a Borda surgió desde un crítico norteamericano de arte llamado Jonh Canady que elogió una de sus pinturas, el retrato de los padres “José Borda

y Leonor Gozalvez” (1943), en un artículo en el *New York Times*, el 27 de febrero de 1966. Este cuadro fue parte de una exposición de arte latinoamericano en la universidad de Yale en New Haven.

Después de este reconocimiento se realizó la primera retrospectiva dedicada a Arturo Borda en La Paz en 1966, y también se publicó un catálogo con las obras que se expusieron, además de un listado de las obras registradas. Éste sería el primer registro de las pinturas de Borda, realizado por los historiadores José de Mesa y Teresa Gisbert, quienes prologaron además la primera y única edición de *El Loco*.

La obra literaria de Arturo Borda se comenzó a leer tardíamente, pero algunos de sus amigos cercanos ya hacían mención a esta obra, por ejemplo Jaime Saenz, así también Carlos Medinaceli. Es a finales del siglo XX que se comienza a generar crítica y se trata de definir la importancia de Arturo Borda en las letras bolivianas. A partir de ese momento Borda se convierte en un artista fundamental para entender el arte y la literatura. Un resultado de este proceso es la publicación de una antología financiada por el Ministerio de Culturas del Estado Plurinacional de Bolivia en 2012, dentro del proyecto de las 15 novelas fundacionales que recupera a los escritores más importantes de la literatura boliviana, o por lo menos, eso pretende. También el reciente descubrimiento de un manuscrito que fue transcrito y editado por Rodolfo Ortiz, publicado bajo el título de *Nonato Lyra*.

Los entrelugares en la relación del artista con su obra.

El *entrelugar* de Arturo Borda y su obra se establece como un límite en el que se engendran ficciones en permanente tensión porque ponen en juego identidades e interpretaciones sobre un YO complejo. Es decir, se crea un YO que se configura como un punto de convergencia de los modos de representación: la representación del artista, la representación pictórica y la representación que se juega en la obra literaria.

Para adentrarnos más a ese “aparato bordiano”, aquí se presenta un texto a modo de reflexión sobre ese espacio del entrelugar a partir de la observación de la fotografía de Arturo Borda.



Imagen: El diario, 19 de junio de 1966.

No hace falta decir que la tarde estaba iluminada por el fondo de un paisaje diurno dominado por el blanco del Illimani. La fotografía revela ese perfil serio propio del artista que ha adquirido la aptitud de la visión. Un cigarrillo Capricho se consume en la comisura de sus labios, emana el humo que se contrapone al humo del cigarrillo de la muchacha del cuadro, se dibujan unos garabatos en el aire, el hálito visible que se genera en la paleta del pintor. El pincel se mantiene lejano, fuera del campo de la visión del artista, por lo tanto fuera de su acción. No obstante, parte de



Imagen: El diario, 19 de junio de 1966.

la composición del gesto del artista es sujetar un pincel en una mano y la paleta en la otra, como si se representara la pausa. La foto se compone de varios cuadros de fondo, da la sensación de mirar una pintura dividida, líneas que dividen un adentro y un afuera, como una puesta en abismo, al fondo la puerta y la pared.

Resaltan en esta foto dos figuras, la de la muchacha de la pintura y la del pintor, estableciendo un diálogo imperceptible e inevitable. De ese modo, la foto, entera o total, revela también un espacio que se caracteriza

por ser el lugar de trabajo del pintor, aquella puerta de fondo sugiere que tanto ese pintor como ese cuadro posibilitan un momento y un lugar de tránsito, 'otro lado' posible donde se gestan los engendros de la imagen.

La fotografía en blanco y negro oculta los colores imaginados de la paleta. No obstante el blanco y el negro, en su oposición y ambivalencia revelan la existencia de colores en la paleta. El blanco y el negro construyen la paradoja de un hombre ficcional frente a una mujer ficcional en una superposición de realidades. ¿Qué expresión del azar se encuentra en la imagen? Definitivamente el encuentro. La puerta se abre sin abrirse.

La mujer sonríe complacida desde su inmortalidad porque conoce la naturaleza de aquel hombre. Un hombre que no es de carne y hueso, un hombre forjado desde la ficción que muere a cada minuto, un hombre con el disfraz de pintor. Ese hombre vislumbra el encuentro y fuma. El humo de ese cigarrillo asciende cadenciosamente hasta desvanecerse, hasta reproducirse en la pintura. El humo dibuja y remite a un vacío eterno, un camino entre Arturo Borda y el cuadro. Mientras que la puerta sigue abriéndose sin abrirse.

La fotografía desde el blanco y el negro oculta el movimiento de la puerta y oculta los colores de la paleta. Colores que se mezclan y engendran colores sin color, colores que generan texturas y realidades. Los colores se superponen unos a otros en una oscuridad erótica que deviene en forma. Entonces, la fotografía revela el funcionamiento de la imagen del artista frente a la imagen de la pintura y la imagen de un Yo donde convergen todas las imágenes.

La fotografía de Arturo Borda nos cuenta de un espacio que se habita a través del tiempo. Un escenario en el que el artista vive en soledad con sus visiones. Entonces, el instante que se perpetúa en la fotografía en blanco y negro es el mundo del taller del artista. Ahí está la imagen de Borda con el cuadro, la paleta y el cigarrillo. Lo que no se revela visible en la fotografía es justamente lo que imaginamos que contiene la paleta. Ahora descubrimos que lo contuvo siempre son las pinturas de color y un Illimani.

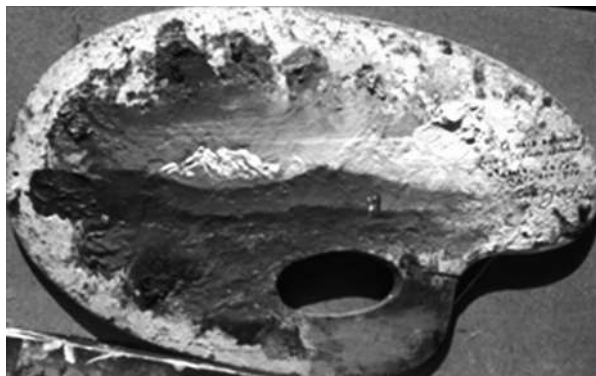
¿Cómo conoce el lector a Arturo Borda? Justamente en un pedazo de esa fotografía en la solapa de *El Loco*, donde sólo podemos ver el rostro y el humo del cigarrillo que lo envuelve. Paradójicamente esa solapa tiene, en la ilustración de la portada del libro, como contracara la pintura de Borda, donde se representa un sol negro en llamas en cuyo centro se lee: “El Loco” con letras de fuego. Este sol negro se presenta en un paisaje nocturno donde apenas se visibiliza un lago azul y unas montañas. La materialidad de la presentación del libro como “objeto” refiere a un trabajo de escritura pero también de elaboración de una imagen que en primera instancia funciona como ilustración. La foto de Borda está en el reverso de la pintura de la portada, poniendo en escena la relación de la obra con el artista. Entonces, ¿qué esconde este fragmento de fotografía? ¿Qué existe dentro de la puerta en la fotografía? Un artista y su obra.

Así, surge la pregunta por una evidente relación entre los “haceres” del artista. ¿Cuál es la relación entre la pintura y la escritura de Arturo Borda? ¿Qué se genera a través de este diálogo?

En este trabajo se propone que un Yo ficcional funciona como punto de convergencia donde escritura, pintura y artista se encuentran, un entrelugar en tránsito que incluye a los tres. Lo interesante es que ese YO se sitúa en todas partes y se pone en funcionamiento cuando leemos *El Loco* o cuando estamos interpretando los cuadros. Incluso ese YO funciona cuando hablamos de Arturo Borda como artista y escritor, porque Arturo Borda es también una imagen. En palabras de sí mismo en el texto llamado *Autorretrato*, publicado en el periódico La Nación en 1962:

“Sus actividades socialistas empiezan en 1899 con conferencias en círculos obreros. Desde entonces desaparece del escenario social, intensificando su prédica socialista en el pueblo, con el que se mimetiza, joven como es, sin egoísmos, orgullos ni vanidades: adquiere el aspecto de obrero desocupado, y ya solamente se lo ve en hoteles, bares, cantinas, chicherías y trastiendas. Si alguna vez se lo vio en alguna fiesta social fue arrinconándose, desapareciéndose enseguida. Ya no está con su medio” (1962).

Paleta con *Illimani* como un modo de representación realista del YO



Paleta con Illimani (1950)

Más allá de la representación realista del cuadro, leemos un ideal del arte que se va desmoronando para transformarse en residuo. Lo que revela la imagen del Illimani es justamente la materialidad de la pintura. Esta imagen se relaciona con un fragmento de *El Loco*.

“Creo que ningún artifice pudo haber soñado nada más bello que ese monte: es tan perfecto que tiene su anatomía, cada severa mancha de sus rocas o cada girón de sus nieves están tan sabiamente colocadas, que no dejan desear nada más, en cuanto a la armonía. Si no fuese ridículo, diría que, el Illimani es la joya del mundo, amorosamente pulido por los siglos, con los vientos, con las nubes, con la lluvia y la luz”

(Borda 1966, 32).

Previsiblemente encontramos un Illimani en miniatura en una paleta de Borda, decimos “previsible” porque sabemos que este artista estaba obsesionado con la presencia de esta montaña y por eso se pintaron tantas variaciones de este ícono de la ciudad de La Paz.

En este caso, el Illimani se presenta una vez más ante el artista, el mismo que no encuentra mejor soporte que su misma paleta de color para representarla. La visión de esa presencia se alimenta de una “potencia creadora”, en palabras de Borda. Es interesante apreciar cómo el Illimani se desprende desde piezas de color en la paleta. Aquí, los residuos de pintura que ensucian las pinturas de Borda son una alegoría al procedimiento del artista, pero también a la representación del “modus” de la escritura de *El Loco*. ¿Acaso

el libro no recoge todos los resquicios del pensamiento del Loco?, ¿acaso no se construye una memoria desbordante que excede lo comprensible y lo armónico? *El Loco* se construye como un proceso, donde aparte de la narración, los diálogos y los poemas, percibimos lo que no se deshecha, los residuos de una escritura que se busca interminablemente.

El ideal termina siendo una junta de residuos, de la memoria, de las formas, del YO. Justamente a esto se remite la escena de *El Loco* en la que el personaje quema el cuadro en el que logra representar su ideal.

“Pero sería extenso, aunque bello, por lo menos para mí, el describir mis emociones y los amores que tuvimos hasta que nos alegró un hija, Armonía, la niña gentil, cual jamás se imaginará. Mientras se desarrollaba ella, tomando por modelo a ella y Luz De Luna, conseguí pintar la Vida, destacándose en un paisaje insuperable. En el fondo y en la forma, en detalle y en conjunto logré realizar lo sublime. Entonces era tal mi egoísmo, que lo quise ocultar de mi propia vista, porque en su contemplación me anonadaba. Andaba en estos afanes cuando se me presentó Luz De Luna y la sin par Armonía. Ambas quedaron extasiadas largo tiempo ante mi cuadro, reconociéndose las dos en la Vida, hasta que la niña de mis amores balbuceó así: -¡Lindo! ¡Lindo, papá!- Luego en el paroxismo de mi gloria estrangulé a nuestra hija Armonía, a Luz De Luna, y quemé el cuadro”.

(Borda 1966, 99-100).

En *Paleta con Illimani* se hacen visibles esos grumos en los bordes del soporte porque se trata de una paleta que obviamente tiene restos de pintura seca. Sin embargo, algo que puede ser obvio en una paleta no lo es tanto en los cuadros. Estos restos de pintura, grumos y barnices que el mismo artista preparaba amarilleaban los cuadros, todos esos elementos se constituyen en materiales que contribuyen a la forma que se quiere representar y el artista revela la intencionalidad de crear un efecto en sus pinturas. El efecto de una pintura con residuos y desgastada se desplaza al sentido de “lo perecedero” en tanto trabajo formal. La obra es imaginada materialmente con esos desechos.

Concluimos que este uso de material también funciona como una poética en la obra bordiana porque más allá de las figuras revela el sentido material de esta obra. Así, ese residuo de pintura se transforma en una metáfora para comprender el sentido de la escritura y la lectura de *El Loco* y de las pinturas, porque sólo a través de la concepción del concepto de despojo, como residuo, podremos comprender lo que excede de la obra de Borda. Entonces comprendemos que el misterio de la fotografía se encuentra definitivamente en su paleta.

En esa misma medida, *El Loco* nos cuenta la experiencia del despojo, del ser devenido en fragmentos, el cuerpo de la escritura es transformado en palabras que forman un vacío, como migajas, como sombras negras, como suciedad. Finalmente, ese pedazo imperceptible de pasado, eso que queda y sobra en la paleta, es la presencia paradójica del Loco, no debemos olvidar que el Loco carece de origen y su búsqueda en la escritura es también iluminar esa oscuridad, sin embargo, la palabra, la escritura misma se va convir-

tiendo en esa memoria, en los residuos que la construyen de forma inacabada e infinita.

De la misma manera, los cuadros adquieren textura y sentido en ese cascajo, transformando la materia en ideal. Lo residual en la pintura encarna eso que no se hace visible en la representación. Lo que nos devuelve a la imagen del gesto en los cuadros como eso que hace y que produce, eso que no termina y no caduca. Así como el Illimani que se va puliendo a través de los siglos según *El Loco*.

La figura del artista cobra principal relevancia en el funcionamiento del aparato artístico en la obra de Arturo Borda. De hecho, podríamos terminar diciendo que el engendro más importante de la imagen aquí es el personaje de Arturo Borda. Una imagen que se plantea aquí como una construcción que pone en funcionamiento los sentidos de la obra. En ese caso, la imagen del artista es una construcción del mismo Arturo Borda. Así el perfil de un hombre que se presenta como un artista romántico, revolucionario, creador, realista cuya postura frente al arte es la de vivir por el arte. Sin embargo, estos epítetos constituyen esa imagen del artista fascinante que nos introduce a su obra desde la seducción.

La vida del artista por el arte nos permite creer que las labores de la escritura y de la pintura se tornan en algo vital. Finalmente el texto se va buscando a sí mismo en el ejercicio de la escritura y lo mismo en la figura del pintor como aquel que pinta en lo que sea y como sea con tal de seguir buscando. Lo que sabemos de Borda es eso, solamente eso, que es personaje de fábula, uno de los pocos que nos ayuda a creer.

¿Cómo podría morir un personaje que pretende ser inmortalizado en su arte? Jaime Saenz responde:

“Arturo Borda murió bajo el signo del frío, en la altura —y tuvo una muerte atroz” (1986, 125).

El humo del cigarrillo del personaje de Arturo Borda se confunde con el humo del cigarrillo de mujer en el cuadro. Cuando estamos ante esa fusión, el Yo entra en escena y responde:

“El Yo.

Ahora se puede comprender fácilmente que el Yo somos los tres”

(Borda 1966, 1576).

Bibliografía

- BORDA, A. (28 DE OCTUBRE DE 1962): “Autobiografía”. *La nación*. La Paz.
- BORDA, A. (1966): *El Loco* (3 tomos). La Paz: Honorable Alcaldía Municipal.
- SÁENZ, J. (1986): “Arturo Borda”. *Vidas y Muertes*. La Paz: Ed. Huayna Potosí: 119-125.

*Hilda Mundy y Carlos
Medinaceli: dos escritores
en conflicto. A propósito de
“vanguardia” y “nación”
en Bolivia*

EMMA VILLAZÓN

ESTE ARTÍCULO PRETENDE SER UNA APROXIMACIÓN A *Pirotecnia. Ensayo miedoso de literatura ultraísta* (1936), de Hilda Mundy, obra de vanguardia poética que destaca en los actuales estudios críticos bolivianos, pues, para algunos estudiosos, fue una de las primeras obras vanguardistas publicadas en el país, y fue escrita por una joven de 24 años. Esta aproximación la haré a través de dos prólogos escritos por la autora, las primeras recepciones del libro y una inédita recepción, escrita por Carlos Medinaceli, quien en ese entonces ya era un reconocido crítico, y que después se convertiría en uno de los escritores referentes del corpus “literatura boliviana”, por su obra crítica y narrativa. Me interesa hacer énfasis en esa brevísima recepción de Medinaceli, pues esta, que se hace desde el formato carta y está dirigida a un amigo, realiza una recepción peculiar de *Pirotecnia*; digamos que, desde el tono de la intimidad y el exabrupto entre amigos, muestra un horizonte nuevo sobre la obra, que quedó oculto hasta el 2012, fecha en que se reeditó la correspondencia de este autor. A partir de esta nota de Medinaceli analizaré la mirada que Mundy y

el autor potosino tenían sobre la literatura, y de qué modo la escritura de ambos, que desarrolló una crítica literaria y social, se contraponía a la hora de pensar una relación entre literatura y nación.

*

“Como amigo habría aconsejado a Hilda que abandone las incomodidades de esta vida inútil y propicia a las mordeduras de la jauría como es la del escritor en Bolivia”.

MANUEL FRONTAURA

Después de publicarse *Pirotecnia*, de la orureña Hilda Mundy, en 1936, en La Paz, se conocen escasos textos críticos que hubiesen atendido su aparición, aunque hay que subrayar que el libro ya venía con una reseña, el posfacio “Reflexiones sobre el humorismo”, del entonces reconocido escritor Manuel Frontaura, que fue profesor de escuela de la autora. El texto lee *Pirotecnia* como una obra periodística, destacando de ella su humor y rebeldía, rasgos inusuales en las letras nacionales, y que celebra que la joven escritora despliegue en su escritura: “Por primera vez he pensado que puede florecer un auténtico y noble humorismo en estas alturas, al conocer la obra periodística demoleadora e intensa de Hilda Mundy” (2004 [1936], 127). Es decir, Frontaura, conocedor del oficio periodístico de Mundy, concibe a la nueva obra como una continuación de esa escritura; sin embargo, los textos de *Pirotecnia*, si bien tienen una similar extensión a los de la columna de opinión, se distancian de un referente preciso, no aluden a un suceso

histórico o real ni tienen un estilo realista, por lo que la clasificación de Frontaura es discutible.

En 1943 la dificultad para clasificar *Pirotecnia* en un género textual se enfatiza más. En su *Historia de la literatura en Bolivia* (1943), Enrique Finot menciona a Mundy dentro de una antología reciente de poesía llamada *Poetas nuevos de Bolivia* (1945) a cargo de Guillermo Viscarra Fabre. De la autora, Finot dice que es una joven poeta de tendencia ultraísta sin profundizar más. Sin embargo, en 1955, en la reedición del libro de Finot, que contiene el apéndice “Breve historia de la literatura boliviana actual” escrito por Felipe Vilela, este autor ubica a *Pirotecnia* en el género ensayístico y destaca el humor de la obra, rasgo que, según él, la acerca a la poesía:

“Hilda mundi (sic) -Aunque vaya en minúscula es un patronímico que concita a un lujoso deportismo verbal. Autora de *Pirotecnia*, libro paradójal y humorístico. Desoxidante y vitalizador [...] El humorismo -como certeramente lo ha expresado Ramón [R. Gómez de la Serna]- ha de tener una nobleza improvisadora del poeta. De verdad poeta, que es creador. Porque el humorismo se suele confundir con el chiste o la chirigota [...] Este es el nativo y refrescante humorismo de Hilda Mundi (sic), en un país sin humoristas, o más bien con malhumorados y atáxicos” (1964, 575).

Como se ve, Frontaura y Vilela coinciden en señalar el humor como un rasgo de la obra que la singulariza en un contexto nacional donde la literatura parece estar del lado

de los serios y malhumorados. Pero, en cuanto a la ubicación en un género textual, las tres recepciones discrepan, a través de ellas se puede ver cómo la obra producía una confusión al momento de identificarla en un género; sin problema, la obra podía circunscribirse en la literatura o en una textualidad referencial.

Mundy, cuyo nombre civil era Laura Villanueva, era bastante consciente de que su escritura no ofrecía un fácil encasillamiento, y que más bien exigía un esfuerzo poco habitual de lectura, desde la primera página de *Pirotecnia* se lee: “Ofrezco este atentado a la lógica. / No tiene lugar ni filiación en el campo bibliográfico. / Porque prescinde de la verosimilitud y linda con el absurdo” (41). Así también sabía que la transgresión que cometía con su obra no iba a ser bien recibida de buenas a primeras entre sus lectores más inmediatos, lo cual le producía, quizás, un inevitable temor: “Alguien me dijo: Su libro será un fracaso que hará reír./ Y hallé júbilo en la predestinación... No deseo que me castiguen con comentarios” (ibíd.). Esta declaración que se adelanta a una recepción negativa expresa temor pero a la vez se ríe de ella anticipadamente, quizás, a modo de proteger la obra. Similar anuncio hace la autora en su obra póstuma *Cosas de fondo. Impresiones de la Guerra del Chaco* (1989), un compendio de textos que tratan sobre la Guerra del Chaco desde la memoria de la autora:

“Además habría que perdonárseme las faltas de coordinación. No hubiese constituido un trabajo grande que corrigiese estas notas en limpietas y fragantes [...]. Al esbozar esta y cual escena, pongo un poco de mi emoción momentánea, de mi recordación súbita...

y si por un deseo de higienizar mi estilo, corrijo y subrayo los defectos subsanándolos con palabras armónicas, mi espíritu, mi “yo” con derecho desconocería su obra” (18).

Estos textos, que funcionan como prólogo en ambos libros [*Pirotecnia e Impresiones de la Guerra...*], dan cuenta de un cierto descaro en la escritura de la orureña, en el primer texto la autora reconoce la posibilidad del fracaso y se ríe de ella, afirmando que le daría júbilo que su obra fracasara y, por lo menos, con ello hiciera reír, y en el segundo también manifiesta desvergüenza ante “las faltas de coordinación”, o sea ante los errores que algún solemne crítico pudiese señalarle: intencionalmente ella los ha dejado e irónicamente pide perdón por ellos. En este sentido, habría que pensar estos prólogos como manifiestos de una escritura desvergonzada, que se atrinchera en la insolencia. Esta rebeldía, no obstante, resulta un poco más compleja de analizar en el subtítulo de *Pirotecnia*, que dice: *Ensayo miedoso de la literatura ultraísta*. ¿También es una ironía la mención al miedo?, ¿se puede leer como una disculpa anticipada el uso de la palabra “ensayo”, como el sinceramiento de alguien que todavía prueba, experimenta con la literatura y no presenta un libro definitivo? Dejemos eso en suspenso, sin olvidar, eso sí, que ese subtítulo, a diferencia del resto del texto de la obra, tiene dispuestas las letras de las palabras en descenso, están una detrás de otra, en un claro guiño vanguardista, y, por qué no decirlo, también en uno lúdico.

Esta oscilación entre el temor a la crítica negativa y el descaro va más lejos cuando, en el prólogo de *Pirotecnia*, la autora dice de su obra: “Estos pequeños opúsculos, dispersos,

rápidos, «policoloros» representan: NADA. —(Propiedad fatua de la pirotecnia)” (2004, 41). Nuevamente esta frase parece seguir la estrategia de defender la propia obra negándole la cualidad de obra reconocible o admisible dentro de lo que en ese contexto se consideraba un texto literario, pues ¿quién entonces escribía una obra que hablara de nada? Por lo que esta segunda declaración abre una fisura de carácter dadaísta en el horizonte de recepción del momento, pues no es que Mundy aspire a una búsqueda budista de la nada, sino que ante cualquiera posible etiqueta, la voz de la autora se adelanta para proponerle la desorientación al lector, deslindar filiaciones posibles de su libro y cancelar una posible clasificación. Esta concepción de la propia obra está relacionada directamente con su escritura pirotécnica, una que consiste en breves poemas en prosa que sugieren opiniones o recreaciones de objetos y experiencias de la vida urbana, de la mujer y la escritura, a partir de la mirada de una paseante traviesa, desenfadada y crítica. Los poemas en prosa rondan por la greguería ramoniana, la metáfora y, sobre todo, por la imagen creacionista, por ello no se puede decir que estos cuadros sean textos periodísticos sobre una nueva urbe, pues en ellos el afán de representar un referente se ha desvanecido, las chispas de la pirotecnia son un ejercicio de hacer un guiño a la urbe, pero a la vez, como dice la autora, “hacer que exista lo inexisten[te]” (*Pirotecnia*, 170), es decir, siguiendo a Huidobro, hay un intento de ampliar la concepción del poema para que este ofrezca un nuevo ser viviente al mundo. Habría mucho más que decir de esta escritura pirotécnica, de estas chispas efímeras y exhibicionistas del lenguaje, pero por el momento concluimos en eso.

Ahora volvamos a una cuestión que parece inevitable preguntarse después de revisar los prólogos y recepciones: específicamente, ¿de qué discurso Mundy defendía su obra?, ¿por qué escribía un libro “miedoso”?, ¿de quién se rebelaba con descaro? Para pensar en esta interrogante, es necesario contextualizar el momento de aparición de *Pirotecnia*. La década del 30 fue el momento de los renombrados poetas modernistas, Ricardo Jaimes Freyre, Gregorio Reynolds y Franz Tamayo, como también de una mirada volcada hacia la poetización del “paisaje” y del “pueblo” boliviano; en narrativa se privilegiaban las novelas y relatos de un realismo social, como las obras de Alcides Arguedas, Augusto Céspedes y Jesús Lara. Pero, además, en el año de publicación de *Pirotecnia*, 1936, el país vivía un grave momento de inestabilidad política, social y económica, producto de la confluencia de varios problemas: la situación post-guerra del Chaco implicó el desempleo masivo, la crisis económica, el bajón moral. Asimismo, ese mismo año se llevó a cabo una poderosa huelga de obreros anarquistas en La Paz que provocó la caída del gobierno y la constitución de una junta militar compuesta por militares y socialistas, que puso a David Toro como nuevo presidente de Bolivia. Guillermo Lora, en su *Historia del movimiento obrero boliviano* (1980), describe la numerosa y variopinta presencia de organizaciones obreras que surgen a inicios del siglo XX en Bolivia, estaban los anarquistas, marxistas y socialistas, y, hay que agregar, las señoritas de clase alta con clubes de mujeres que seguían un cierto feminismo heterosexual y occidental en boga, las cuales publicaron revistas femeninas como *Eco femenino* y *Feminiflor*.

En ese clima social, los escritores más reconocidos habían asumido hacía tiempo la misión de trabajar en sus

obras algo así como el corazón de la realidad nacional y la devastadora experiencia reciente de la Guerra del Chaco, la mayoría de ellos estaban influenciados por intelectuales de izquierda, quienes difundían en los ámbitos de la cultura la necesidad de repensar el país y crear un nuevo proyecto de nación, después de la derrota bélica. El crítico Javier Sanjinés describe este momento post-guerra del Chaco como aquel en que se da una suerte de “utopía civil” en las masas:

“La necesidad de legitimar al Estado en nombre de la soberanía del ‘pueblo’ inevitablemente abrió paso al aspecto positivo: la utopía de la participación amplia de todos los sectores sociales en el destino nacional. Con la derrota de la Guerra del Chaco (1932-1936) y la paulatina toma de conciencia de los sectores medios y proletarios, estos se organizaron partidaria y sindicalmente para traer esa utopía cerca de la realidad con la impugnación del Estado oligárquico [...]” (1985, 10).

En ese contexto agitado por las ideas políticas de avanzada, la inestabilidad política post-guerra, donde hacía un año atrás los obreros habían pedido la suspensión del toque de queda como efecto de la guerra, es decir, cuando todavía las heridas de la guerra estaban muy presentes, Mundy presenta su obra en La Paz. Podríamos decir que, conociendo estas condiciones, una obra que se distanciaba del modernismo, recurría al humor, y poetizaba una ciudad emergente y cosmopolita —lejana a la mayoritaria realidad nacional boliviana—, evidentemente tenía pocas posibilidades de ser atendida por un escritor boliviano; el peso de

la historia dirigía la mirada de estos intelectuales hacia otro camino. Pero dejar ahí la lectura de Mundy sería quizás no ver el entretreído de conflictos ideológicos y literarios que demoró el reconocimiento de *Pirotecnia* por más de 60 años, como también sería no leer la obra desde su dimensión más transgresora.

Para abrírnos paso en este camino, un texto que podría ayudarnos a comprender ese temor que Mundy devolvía con desvergüenza, es el fragmento de una carta que escribe el joven escritor Carlos Medinaceli, fundador de la revista de avanzada *Gesta Bárbara*, quien ya tenía un largo desempeño como poeta y crítico en diarios y revistas del país. La misiva, que dirige a Enrique Viaña, otro joven poeta, dice confidencialmente sobre *Pirotecnia* lo siguiente:

“Nilda Mundy ha publicado un libro, Pirotecnia. No llega a la pirotecnia es apenas una vela de sebo que enciende beatamente a todos los prejuicios literarios y burgueses. El mejor verbo que conjugamos en Bolivia: Yo sirvo, Tú sirves, Él sirve. Nosotros servimos. El que nos sirve es el gobierno” (2004, 303).

El rechazo a la obra es rotundo, con saña, y al parecer con tanta rapidez o desahogo que Medinaceli le cambia el nombre a la autora. El texto, que forma parte de la reedición del 2012 de la biografía y correspondencia de Medinaceli, justamente constituye esos comentarios indeseados que Mundy intuyó que vendrían, pero que no sabemos si llegó a leer u oír. Pero lo que llama más la atención es que la acusación a la obra se asiente bajo el argumento de burguesa.

Para verificar la validez de este argumento, es necesario revisar la obra. Como he planteado en la tesis de maestría que hice sobre *Pirotecnia*, y por lo que brevemente he esbozado acá sobre ella, en esta hay un distanciamiento radical del modernismo, y a la vez una crítica que recurre a la ironía, y que se da a través de dos tipos de textos: la parodia y la sátira. La sátira se ejerce rotundamente contra el patriarcado, discurso social que actúa como sostén de la burguesía. En pocas palabras, dos son las instituciones que en *Pirotecnia* se atacan constantemente: la familia y el matrimonio, pues se develan como espacios de opresión para la mujer. A continuación presentaré dos textos a manera de ejemplos del sutil desmontaje del patriarcado que se da en *Pirotecnia*; estos textos, en particular, critican el control que ejerce el novio sobre la novia, y la exigencia social de virginidad a la mujer antes del matrimonio, y develan, en ambos casos, la cosificación de la mujer:

IX

“Un novio listo a emparejar la felicidad o desgracia de su vida con otra, hace la idea de un terrible Revisor de Cuentas...

Acreditado en sus funciones, desde el comienzo «descascarilla» impiedoso, la vida, los hábitos, la conducta de su prometida.

(Y es terrible la re-visación sobre tanto valor amontonado).

El justifica e injustifica la conducta de ella, con una autoridad prematura... fantástica... solemne...

Revive el «diablejo inquisidor» bajo su traza ciudada-

na y reina en la época pre-nupcial como un tiranuelo exigente y despótico.

Controla exacta... progresivamente... una sonrisa... un saludo... el despliegue de una frase...

(Hay un punto preñado de gracia. Quien escribe estas líneas se sonríe violento —áspero— suave).

¿El revisor de cuentas en el Momento Solemne encontrará el Balance Final?” (2004, 64).

XIX

“El precinto es el broche hermético de todos los depósitos que pueden ser abiertos. Con él todas las entrañas metálicas adquieren un carácter de intocables. En el precinto hay una evidencia material de seguridad, de gran seguridad.

El inventarista del precinto debió sufrir de desconfianza aguda y una vez descubierto y patentizado su invento, satisfecho, colocaría precintos al filtrador, al gollete de la botella de vino, a la virtud de su mujer, a las vidrieras de las alacenas, etc., etc. [...]

¡Ahí están los precintos, con relieve, con carácter, con la marca exclusiva del alicate precintador, esperando fielmente su desvirginización antes de la fuerza de un desacato mayúsculo!” (2004, 83-84).

Como se ve, resalta en los textos el tono irónico, la preferencia por la sugerencia —o el arte de la sugerencia, como decía Huidobro—, la sorpresa y la crítica, su construcción a partir de metáforas: el novio es un Revisor de Cuentas de cada gesto o acto de la mujer, y luego, el marido o novio

es el que coloca los precintos sobre los objetos, uno de los cuales es la mujer. Es evidente que el juicio de Medinaceli de que la obra promoviera los prejuicios burgueses es errado, ya que si el blanco de ataque de Mundy era el patriarcado, en realidad la obra erosionaba la ideología burguesa. Por ello llama la atención que el prominente escritor, que en esa época, a sus 34 años, ya se encontraba como senador del partido socialista, no viera el juego crítico que Mundy silenciosamente introducía. Pero veamos qué había escrito Carlos Medinaceli hasta ese entonces.

Entre 1918 y 1926, él con Gamaliel Churata y otros escritores publicaban la revista *Gesta Bárbara*. En ella no solo él era el director, sino la lumbrera intelectual que empieza a desarrollar, al calor de las ideas de José Carlos Mariátegui y Manuel González Prada, la tesis de una necesidad de conformar un arte americano, y luego, la tesis de una literatura boliviana. En 1926, en *Gesta Bárbara* publica el ensayo “La edición paleográfica de ‘Los anales de Potosí’” [una versión paleográfica de *Los anales de la Villa Imperial de Potosí*], en el que propone a *Los anales* como el texto que daría a Bolivia el sello de su identidad nacional. De esa manera, el país ya no tendría que verse con la carencia de su canto nacional: así como Argentina tenía su *Martín Fierro*, Bolivia encontraba el texto literario que daba cuenta de su “raíz primigenia” con los anales. En la década del 30 este pensamiento toma forma con la propuesta que hace de seguir una corriente literaria denominada “andinismo”, y luego “indianismo” literario; esta consistía en el llamado al escritor boliviano a escribir sobre el terruño y “la realidad de la vida nacional”, teniendo como centro de atención al indígena y al campesino; y a la vez esta literatura, debido a su lugar de enunciación, debía

ser crítica con respecto a la occidentalización: “La primera exigencia que se nos impone, a cada momento, es apartar los ojos de la Europa exótica que desorienta nuestra conducta” (119). Años después, publicaría la novela *La Chaskañawi* (1947), obra donde aplica sus supuestos críticos sobre la necesidad de trabajar literariamente las culturas indígenas y las contradicciones de clase social que constituían la nación boliviana. De esta obra, vale decir, que hasta el presente es una lectura obligatoria en las escuelas bolivianas.

Con este breve bosquejo del pensamiento crítico de Medinaceli, se me perdonará la simplificación, muy probablemente lo que disgustaba al escritor era justamente que la obra de Mundy no se adaptaba al andinismo literario: en ella no había obrerxs, campesinxs, cholxs ni indígenas, tampoco aparecía el campo boliviano, la geografía nacional, las variantes dialectales, es decir, en *Pirotecnia* había una negación total a representar el espacio y la vida nacional. Desde la portada de la primera edición del libro, llama la atención aquella “realidad” que se muestra en el dibujo: en primer plano hay una mujer sensual, de perfil, con el mentón hacia arriba, mirando desafiante al cielo; de fondo hay unos edificios elevadísimos, un cielo con pirotecnia, y abajo un auto recorriendo una calle. ¿A qué referente aludía Mundy con esa imagen?, ¿acaso a su natal Oruro? Quizás sí, aunque levemente, pues, aunque el país en su mayoría vivía una crisis económica, Oruro, desde la década del 20, creció a pasos agigantados debido a la instalación del ferrocarril y al negocio de la minería; recibía extranjeros de diferentes partes del mundo, principalmente ingleses y norteamericanos; tenía casas importadoras de una diversidad de productos. En Oruro se vivía una especie de esplendor

cosmopolita; no obstante, la portada urbana de Mundy no condecía con unas calles donde convivían los campesinos en burros con los automóviles de los señores burgueses. En este sentido, habría que pensar que la ciudad que se construye en *Pirotecnia* es una anacrónica, una inventada a partir de, quizás, la literatura vanguardista, de las revistas extranjeras y, sobre todo, de algunas películas, pues a todo esto hay que añadir que la autora boliviana toma el seudónimo de Hilda Mundy del nombre de una actriz inglesa.

Por ello, si Medinaceli proponía su indianismo en términos de introducir un “contenido” cultural en las obras, que debía ser “la vida nacional boliviana”, no solo la fijación de Mundy por una ciudad emergente, casi irreal en el contexto boliviano, molestaba al autor potosino, sino también ese rasgo que ya Eduardo Mitre observó de *Pirotecnia*: “La primera exigencia que se nos impone, a cada momento, es apartar los ojos de la Europa exótica que desorienta nuestra conducta [...], pertenecen a la clase alta, son ‘damas’. La mujer de clase media o baja no aparece en su libro” (28). Esta observación también merece ser considerada para precisar el tipo de crítica al patriarcado que se hace en el libro: una enfocada en la burguesía, en las relaciones heterosexuales, en sujetos marcadamente occidentales.

Un tercer rasgo de *Pirotecnia* que vale la pena revisar, para comprender el rechazo de Medinaceli, es que la inclinación ultraísta por poetizar una ciudad cosmopolita, desapegada de una identidad nacional, por momentos lleva a la autora a expresar no solo una simpatía, sino un encandilamiento por el progreso de cemento, que de tan deslumbrado resulta ingenuo. En más de un texto se puede observar que la paseante, que hace los cuadros poéticos de una ciu-

dad, está a favor de que derrumben los bosques para que se hagan canchas deportivas, o también se puede ver cómo el campo aparece como un espacio que evoca nostalgia por la libertad, pero a la vez como una señal de “primitivismo”.

ONCE

“A veces el sentido estético del individuo se naturaliza en una sencillez desnuda. [...]

Prima un sentido disolvente y destructivo en alguna dosis.

He ahí explicada la ocurrencia que tuve de anhelar que todos los parques de la ciudad se convirtiesen en sencillas canchas de deporte. [...]

Me parecía lógico un barrido en regla de todos los estorbos «arbóreos» y forestales, para convertir todos los parques en airados estadios de deporte” (139-140).

DIECIOCHO

“La inspiración canta en sí bemol en el suburbio.

Hay que contemplarlo, sorberlo, insuflarse los pulmones con su aire, para cerrar la interrogante de su alma semi-ciudadana y semi-campesina.

En la primera fase: un desleimiento de «urbe» en el nacimiento de la pampa. Una conquista de la civilización arrasadora.

En la segunda: una rebelión de campo en su terreno. Un estancamiento primitivo.

Dualidad de perspectivas [...]” (153).

Visto de este modo, recapitulamos: tres podían ser los rasgos que hacían de *Pirotecnia* una obra detestable para Medinaceli:

la ausencia del paisaje nacional, de los sujetos nacionales que él consideraba constitutivos de la identidad nacional, como los cholxs, los campesinxs e indígenas, y la adhesión a un discurso del progreso que no se hacía cargo de todo lo que este implicaba: el capitalismo, la homogeneización cultural, la explotación laboral, etc. Sin embargo, es necesario preguntarnos hasta qué punto la acusación de burguesa era justa con *Pirotecnia* si consideramos que esta develaba algunas situaciones de opresión que ejercía el patriarcado burgués. Probablemente, la posibilidad de que una obra literaria *se apartara de una cierta representación nacional y que, a la vez, pudiera tener un carácter crítico no era concebible para el escritor potosino*; quizás para él hubiera sido un acto contradictorio, como mezclar agua con aceite. Lo cierto es que *Pirotecnia logra aquello: esas chispas de “nada” producen fisuras dentro de los discursos sociales y critican al patriarcado, y además se desvían del “deber” de transmitir una cultura nacional, una determinada representación de lo nacional, y crea unas prosas que son nuevos organismos, que aportan una nueva realidad.*

Mirados a la distancia, Mundy y Medinaceli representan dos visiones cruciales y contrapuestas sobre la literatura a comienzo del siglo XX en Bolivia; por un lado, está la orureña seducida por la vanguardia ultraísta, que la orientaba a esquivar el concepto de “nación”, y a abrazar el progreso —por momentos, con una incisiva crítica al machismo, y en otros momentos, de manera obnubilada—, pero dicha posición también la acercó a una apertura en el horizonte de la escritura poética: la posibilidad de despojarse —como dice su profesor de escuela— de “pretensiones trascendentales” (127) tan queridas por el modernismo, lo cual en poesía resulta una apertura y una transgresión contundente.

Y, por otro lado, está el escritor potosino, metafóricamente con la mirada en el campo, como uno de los críticos más lúcidos de la discusión anticolonial en Bolivia, elaborando una propuesta crítica que le impone un “deber ser” a la literatura, que esta tenga unos determinados personajes, paisajes y tramas, lo cual finalmente tiende a aprisionar a la obra literaria. No obstante, no se puede pasar por alto que el pensamiento de Medinaceli aporta enormemente a la discusión siempre pendiente de toda estética: cómo el artista no puede abstraerse de que su obra está relacionada directamente con “lo común”, siguiendo a J. Rancière, con un reparto de lo sensible, que el o la artista reciben un lugar en ese espacio, junto con un régimen estético contra el cual generalmente tienden a luchar.

Se podría decir que los discursos de ambos escritores son dicotómicos, es decir, opuestos y vinculados entre sí, y que paradójicamente aspiran a una libertad en la creación solo que a través de diferentes vías: por un lado, Mundy poetiza vanguardistamente la ciudad, abrazando el progreso tecnológico y la modernidad literaria, saliéndose de una impuesta representación nacional, mientras que Medinaceli poetiza y teoriza a partir del campo, espacio donde él cree posible repensar nuevamente la nación, y hallar una autonomía cultural. La vanguardia cosmopolita y la preocupación por la nación establecen sus fronteras, pero a la vez aparecen como señales, respuestas, del lento, conflictivo y resistido proceso de modernización en Bolivia. Ambos discursos aparecen repeliéndose entre sí, el de Medinaceli con disciplina y saña, y el de Mundy, con insolencia.

Fijando la mirada solo en Mundy, podemos hacer otras precisiones: ¿es posible una literatura que esquive lo nacional o que no esté afectada de manera permanente por un entrecruce cultural –de varias culturas nacionales? He ahí la ingenuidad de los ultraístas, y la debilidad que arrastra Mundy con *Pirotecnia*. Pero, por otro lado, ¿es posible una obra literaria que pueda hacer una crítica social y que a la vez se desvíe del deber de representar un discurso fijo de lo nacional? *Pirotecnia* deslumbra, porque demuestra que se puede hacer eso, o sea que no es necesario asumir el “deber ser” de la literatura que impuso una cierta izquierda en Bolivia a comienzo del siglo XX para crear un texto literario crítico. Creemos que ahí está su apertura y rebeldía, sin olvidar las debilidades que ya señalamos. En este sentido, siguiendo al profesor de Mundy, podemos afirmar que ella era “una realización tal vez prematura en este nuestro ambiente mestizo” (128).

Bibliografía

- FINOT, E. (1964): *Historia de la literatura boliviana*. La Paz: Gisbert.
- LORA, G. (1980): *Historia del movimiento obrero boliviano, 1933-1952*. La Paz: Gisbert.
- FRONTAURA, M. (1989): “Reflexiones sobre el humorismo”. En Mundy, H. *Cosas de fondo. Impresiones de la Guerra del Chaco y otros escritos*. La Paz: Huayna Potosí.
- MEDINACELI, C. (1969): *Estudios críticos*. Cochabamba: Los amigos del libro.
- MEDINACELI, C. (1979): *Atrevámonos a ser bolivianos, correspondencia a Viaña*, (Compilación de Mariano Baptista Gumucio). La Paz: Ultima hora.
- MITRE, E. (2010): “El enigma de Hilda Mundy”. *Pasos y voces: nueve poetas contemporáneos de Bolivia: ensayo y antología*. La Paz: Plural.
- MUNDY, H. (1989): *Cosas de fondo: impresiones de la Guerra del Chaco y otros escritos*. La Paz: Huayna Potosí.
- MUNDY, H. (2004): *Pirotecnia: ensayo miedoso de literatura altruista* (1936). La Paz: La Mariposa Mundial.
- RANCIÈRE, J. (1999): *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago: LOM.
- SANJINÉS, J. (1985): “Introducción”. En J. Sanjinés (Editor). *Tendencias actuales en la literatura boliviana*. Minneapolis-Valencia: Institute for the Study of Ideologies & Literature: 7-26.

Siete fechas para Emma

ANDRÉS AJENS

FÁBULAS DE UNA CAÍDA (2007), EL PRIMER LIBRO DE EMMA, TIENE EL AIRE DE UN POEMARIO en formación, pese a que no pocos de sus poemas huelan a definitivos (pienso en “El mensaje”, “De noche y madre”, “What memory desires”, etc.). Otra cosa bien otra ocurre con *Lumbre de ciervos* (2013), su mayor legado poético, sin considerar sus inéditos. Cé Mendizábal, el luminoso escritor orureño, a menudo parco en sus juicios literarios, escribiera: “El tiempo [...] habrá de confirmar a *Lumbre de ciervos* como uno de los poemarios más brillantes de esta parte del mundo en los últimos tiempos”.

Porque esa “parte del mundo” a la que alude el Cé tanto confirma como desborda los lindes departamentales y aun nacionales, solo añadido ahora: *Lumbre de ciervos* habrá sido el poemario cruceño más marcante en al menos los últimos cincuenta años y —lo presiento— en los próximos cincuenta (léase también: sin cuenta). Se dirá: este Ajens desvaría; se dirá: este aún está tocado por el desastre en El Alto. Lo estoy — cómo no estarlo. Y sí, también, desvarío; como el Cé a ratos, me aparto del orden común o regular (una de las

acepciones de *desvariar* que nos da la tan Real como Irreal Academia de la Lengua) y a la vez diferencio (otra acepción de la RAE).

Lo cruceño en poesía, parafraseando al cubanísimo Cintio Vitier, no habrá sido nunca algo fijo, cerrado, sin más dado, sino cada vez poesía por venir. ¡Poesía re.viva! La poesía cruceña, que a la vez saluda, disloca y reinventa *Lumbre de ciervos*, está articulada, como su nombre lo indica, por cruces (sin crucificados/as, empero), por cruciales cruzamientos desde ya entre “Bolivia” y “Chile”, entre “Santa Cruz de la Sierra” y “Santiago” —el poemario fuera escrito entre el tercer anillo y nuestra casa en Pirque, y uno de sus poemas señeros no por nada se llama “Deslumbre migratorio”. Tal polinización cruceña (o cruzada, como dicen los que aman y aprenden de flores): no solo poesía resueltamente innovadora (no habiendo innovación sin tradición en movimiento) sino también poesía fecunda, datada, poesía en camino. Y sino.

PIRQUE, 27 DE AGOSTO.

El sábado 16 de agosto me allegas el siguiente loquillo fraseo:

Nada de literatura con esto, amor mío. En ocasiones me digo que eres mi amor [los subrayados son tuyos; los corchetes, míos]: entonces no es sino mi amor, me digo, llamándote así. Y entonces ya no existes, estás muerta [...] y mi literatura se torna posible [cuestión

peleaguda, que no cabe olvidar aquí: la índole virtualmente póstuma de toda escritura]. Pero sé también –de hecho, constituye para mí, esta mañana, la definición misma del saber, debería publicarla– que estás mucho más allá de lo que yo repito como “mi amor”, viva, viva, viva, y así lo quiero, pero entonces hay que renunciar a todo, es decir, a que el amor me pertenezca, a que vuelta hacia mí me dejes incluso escuchar lo que digo cuando digo, te digo o me digo mi amor.

De “Envíos” (2001), párrafo en traslación, escaneado y antes subrayado por ti, del tan amable como marranísimo Jacques El destripador alias Derrida —a quien recomienzas, fulminante, a leer junto con Benjamin, Hamacher, Hölderlin, Wiethücher, Medinaceli, Villena, Oyarzún (la lista permanece in.finita), para *tocar* tal vez y desplazar el borde apenas sino la piel, tan inédita como arrojada, de *El loco* de Borda. El 28 de abril, preliminarmente titulas tu proyecto doctoral: “El sueño de una escritura infinita. El legado de Arturo Borda”. Como dice una canción con letra tuya del músico Gustavo Rivero: ¡Tú no te andas con chicas! Cronopía, reiteras, ammor, cronopía más que fama.

El 25 de agosto, a poco de llegar a Santiago, te escribo el siguiente correo:

Emma, ammor,

de vuelta en Pirque, recuerdos: cuando llegaste por primera vez a esta casa, me dijiste como si nada: aquí viviremos nuestros mejores días —algo así; pudo ser también: los mejores años de nuestro amor— y aun me sorprende: qué se anunciara, cómo, qué se prometiera ahí.

Le estoy copiando estas líneas a amigas y amigos que, especialmente en Santiago, te han hecho y/o me han hecho señas en estos días inolvidables.

Las y los, los y las —y luz y lis— estoy invitando a condolernos y alegrarnos contigo, a entrevernarnos acaso este fin de semana en Pirque. ¿Alegrarnos? hace solo unos días me encontré de golpe con “La alegría”, lo que tal vez sea tu primero poemma, fechado en noviembre de 1993, a tus 10 años.

No me mires así: que nadie está compelido a venir. Nadie. Por más que necesite encontrarme con rostros y rastros acogedores. Que hay quien pudiera preferir o requerir otras circunstancias, o tiene ya compromisos, o no está en la comarca, o lo que fuera. En cualquier caso: quien quiera. Y quienquiera se allegue por el día, por unas horas o unos segundos, que traiga lo mejor de sí, Emma, y tal vez de yantar y beber y elixires y eventualmente ánimo manufactu-

rante en la cocina, que esta vez dejo de preparar nada (tú dirás que esta última frase es acaso algo problemática, no solo gramaticalmente sino también para quienes están siendo invitados... y estás en lo cierto: dejar de preparar la ven/ida de ‘alter’, ¡ya sabes!, la alteración misma fuera —y acaso en este punto problemático no tengo, no tengamos, ahorita y cada vez, más alternativa que estarnos al aguaito por si salta la liebre y libra otra vuelta, a saludar, a comarcar).

Sea lo que sea lo que piense o no piense, crea o no crea, el mundanal, seguimos, ammor, en contacto. Aparte de estar en cada poemma, estás en mí, en nosotros/as; sea que te llevemos, en el corazón desde ya, sea que te nos impongas, en sueños nocturnos y diurnos por de pronto. Como dijera no-sé-quién: este ammor, ammor, no tiene vuelta (atrás).

Aún boquiabierto, aun sin habla,
tu a

A inicios de 2009 viajamos con Emma por Sucre, Yotala, Potosí, Oruro, La Paz y Tiahuanaco —donde, sin registro civil ni sagradas escrituras, nos desposamos. De Yotala, donde César Brie, entonces director del Teatro de los Andes, nos prestara generosamente su casa, sobrevino el primer poema-con-Emma. Tal poemma:

a César, lo de suyo; a Emma el poemma

DE YOTALA, lo virgen abrasa

la tropa de Ulises vaga
por las veredas de Italia
a ver, cantáme yotaleña
no esa, viva [muerta] mi patria

de yotala, lo virgen abrasa

las puertas ábre las tania
cuando preguntamos por cuáles
veredas de Italia vagas
ahora, che, que nos ofreces casa

bebemos tu casa real
de cercado, arrasamos
panforte de Siena, dormimos
en cama de olivo, nos pasamos
tus películas – pero la máquina

a la segunda se atasca – en casa
entreabierto las brasas
de oriente a occidente yo
talan – un poemma nos abraza

la lluvia recorta el camino
camino a tientes en aguas

De Yótala viene en *Æ*, poemario que como su nombre lo marca —sin marcarlo del todo, pero— habla, y a ratos mudamente, de la ligadura y danza entre dos letras, que, por ser tal, no pertenece a una ni a otra. Estuviera previsto que *Æ* se presentara en Santiago a comienzos de septiembre, pero, de cierto, una doble diferida se impusiera. Mientras, desde la calle 11 de Villa Dolores, en El Alto, morosa, esta doble acupuntura de lo increíble (doble genitivo) sobreviniera:

con e m m a

INCREÍBLE roza
en lo alto, toca
tu puerta, cielo.

ábrelo, lúcum
nuba, con tus dedos
de nonada pura;

que vibre, increíble,
que aletee, que
no amanezca nomás
enguacado, pero.

Si de antiguo los poemas habrán sido medidos en término de verosimilitud —en la *Poética*, por caso, Aristóteles prescribe que aquello a lo que remite un poema pudiera incluso ser imposible, pero si resulta verosímil [*eikos*], es decir, creíble de

acuerdo al contexto, poema fuera—, hoy por hoy no cabría apelar a tales creencias. Lo que ocurre *tal vez*, hoy, es que si con algo un poema se mide —y aún cabría demorarnos en esta inyunción a la medida— fuera justamente con lo inverosímil, lo increíble. Un poema, aun antes de ser escrito o compuesto, y de cierto tras serlo, para ser leído, aun en sus eventuales zonas de ilegibilidad, llama a suspender toda creencia establecida, desarma todo ‘horizonte de expectativas’, toda pre-asignación de sentido. ¿Es mucho pedir? No fuera poco: la misma cosa sin cosa que nos toca en gracia y/o desgracia —esas “datas” y/o “regalos” para quien está atenta/o, al decir de Celan— cada vez lo demanda. Responder a tal inconmensurable interpelación no siempre se da. Un poema no se da (nunca) *siempre*. Se da, si se da, tal increíble promesa, cada vez *tal vez*. ¿Del trauma a la promesa, dices? Sí, sí; mas promesa *aformativa* (y no performativa), al decir de Hamacher. La historicidad radical de un poema, —sus desencadenantes fechas— se vuelve así radical anhistoricidad; no solo o no tanto otra historia por venir sino otra cosa que historia. Pura nonada o casi nada, cada vez tal vez, esta: un poemma (nos) abrasa.

Lo inédito en poesía, hoy — se llama el seminario que comienzo a dar este semestre. Hubiera querido dedicarlo a leer tan paciente como impacientemente sólo los inéditos de Emma, los textiles que dejó literalmente sin publicar y, en algunos casos, inconclusos. Por de pronto, *Temporarias*, un poemario que comenzara hacia fines de 2012, y que, a la fecha de su

partida, comprendía 21 poemas. En unas notas preparatorias, Emma escribiera:

“*Temporarias* —cuyos poemas transitan entre una polifonía de voces e historias de trabajadoras, y pasajes más íntimos, de voz indeterminada, ligados con estados de introspección y la experiencia de la extranjería— es una apuesta por escribir sobre la condición de los trabajadores que resisten la lógica de la fábrica moderna desde una perspectiva de género femenina; y a la vez por escribir la experiencia migrante”.

Y agregaba:

“Ahora bien, aunque esas violencias incitan la escritura, *Temporarias* no es un proyecto que se dirija cómodamente a repetir el lugar común del discurso de la explotación laboral y los problemas migratorios; más bien se aferra a trabajar el delirio y la enajenación desde el lenguaje, como efectos dolorosos de las situaciones mencionadas, y que a la vez no desea evitar ni el humor ni el erotismo”.

Hay además un poemario fechado en 2012, *Pies a favor*, que tiene la mitad de poemas inéditos y la otra mitad está en *Lumbre de Ciervos*, por lo cual tanto pudiera decirse que se trata de un estado preparatorio de *Lumbre de Ciervos* como que *Lumbre de ciervos* es una reiteración del original *Pies a favor*. Pero ocurre que las nociones de original y derivado aquí colapsan, lo que vuelve tan interesante leer uno y otro poemario en su singularidad y, a la vez, en su común búsqueda sino comunidad.

Inédito también: un lote de poemas dispersos; un conjunto de cuentos; el trabajo sobre Hilda Mundy (“La risa oculta y vital de Hilda Mundy. Una aproximación al estudio de las vanguardias en Bolivia“, de 2014); y, en fin, un manojito de artículos sobre literatura escrita en Bolivia y en Chile.

De los últimos pasajes encontrados en la libreta de apuntes de Emma, este, fechado el 10 de agosto de 2015, a pocos días de tomar el vuelo que la llevaría a El Alto y, de ahí, a Santiago:

“Estoy en Santa Cruz, en mi cuarto de soltera, pensando en muchas cosas, artículos por escribir, ensayos, charlas, poemas. Tengo 32 años”.

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.

