

reproduce en Guatemala. Es finalmente a través de esa producción esquizofrénica de corporalidades que se han estructurado los estratos escalonados, las jerarquías socio-raciales desde las que se instituye todo un orden social.

## Bibliografía

- Benjamin, Walter. (2007). "Sobre la facultad mimética". En W. Benjamin, *Obras* (Vol. 1, pp. 213-216). Madrid, España: Abada.
- Bourdieu, Pierre. (2010). *La dominación masculina* (6ta ed.). Barcelona, España: Anagrama.
- Butler, Judith. (2011). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. (3ra. ed.). Valencia, España: Cátedra.
- Deleuze, Guilles. (2009). "Deseo y placer". En M. Foucault, *El Yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires, Argentina: La Marca.
- Deleuze, Guilles y Feliz Guattari. (2010). *El Anti-Edipo*. España: Paidós.
- Fanon, Frantz. (2008). *Black Skin, White Masks*. United Kingdom: Pluto Press.
- Guillaumin, Collette. (2003). *Racism, Sexism, Power and Ideology*. London: Routledge.
- Nagel, Joane. (2003). *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. New York: Oxford University Press.
- Spinoza, Baruch. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico* (3ra ed.). (A. Domínguez, Ed.) España: Trotta.

## D. El virus-palabra raza

Ángel Orellana

Mi cuerpo mudo  
se abre a la delicada urgencia del rocío

Alejandra Pizarnik

Del cuerpo se ha dicho tanto, porque puede decirse tanto. "No hagas de tu cuerpo la tumba de tu alma", frase que se le atribuye a Pitágoras, y que se refiere a la aparente diferencia del cuerpo, con el sí-mismo. Pero, ¿qué es el cuerpo? En principio, pareciera que la respuesta es evidente: el cuerpo es esto que soy, o en el que soy. Desde donde experimento el mundo. Mi materialidad, la indubitable evidencia de mi concretez. Una máquina. Una cosa. Pero todo esto resulta, desde diversas perspectivas, por lo menos dudable. El hecho mismo de la propiedad o impropiedad del cuerpo, o el de la división clásica que lo diferencia del alma. Incluso desde una perspectiva científica se puede preguntar radicalmente: ¿Qué es ser material? ¿Qué es tener o ser un cuerpo? La física cuántica ha complicado la elaboración de una respuesta al respecto, por lo que dejaré de lado la actual discusión sobre la materia, la masa y el bosón de Higgs, restringiéndome al cuerpo entendido como el "cuerpo humano". El cuerpo que se es; el que, aparentemente, se siente; o el que se posee.

Este conjunto de carne y fluidos forrados en piel y pelo grasosos, ha sido precisamente objeto de una larga discusión. Urdido con distintas palabras, con los distintos tonos y lenguajes que los mismos habitantes del cuerpo han utilizado para explicarlo: científico, filosófico, teológico,

artístico, político, etc. Así, esta discusión sobre el cuerpo se ha dado en términos biológicos-evolucionistas, metafísicos-esencialistas, de relaciones de poder y colonialismo, incluso estéticos o arquitectónicos, sagrados y pecaminosos, etc. En el proceso de urdir el cuerpo con las palabras de todas esas bocas –perspectivas– este terminó por ser un ovillo viscoso. Es así como algunos lo describen como un nudo, o un anudamiento, otros como un plexo o una retícula. Todos estos términos «que no son todos los términos» son europeos. La discusión sobre el cuerpo a la que me refiero es europea y colonial. Por circunstancias e historias reproducidas, dichas y des-dichas, estudiadas y desmanteladas lo suficiente como para no tener que ocuparme de ellas en este momento, más que para dejar patente la dimensión de la colonialidad de la discusión en la que me inmiscuyo. En este caso, el lenguaje y la bibliografía continúan ligados a Europa. Pero desde mi posición, geográfica por lo menos, lejos de ese autoproclamado centro del mundo: en Guatemala. Para entonces preguntar ¿qué es el cuerpo en la Guatemala de inicios del siglo XXI? Con el peso histórico, y –con esto, siempre– político, es que tiene que preguntarse sobre el cuerpo.

Resulta inevitable recoger algunas consideraciones teóricas para intentar dar respuesta a esa pregunta. De hecho, es sobre la base de la investigación más reciente del Equipo de Imaginarios Sociales (EIS) de Avancso, que se ensaya responder a la cuestión sobre el cuerpo en la Guatemala contemporánea. El Dispositivo Sexo-Raza, con su dimensión sádico-masoquista, descrito por Alejandro Flores;<sup>1/</sup> además del dispositivo trabajo/raza que analiza los cuerpos entendidos como “brazos”, en escritos de Avancso<sup>2/</sup> parecen, en principio, formas acertadas de abordar la cuestión sobre el cuerpo en Guatemala. Se intentará ampliar este aporte, considerando

<sup>1/</sup> *Análisis del racismo* (inédito).

<sup>2/</sup> “Romper las cadenas” orden finca y rebeldía campesina: el proyecto colectivo Finca La Florida (2012).

sobre todo el estatuto de realidad del cuerpo, su constitución por los discursos institucionalizadores, además de la diferencia entre cuerpo y carne, que resulta a su vez en la diferencia entre deber-ser y amor/deseo. Para esto, además de los textos ya mencionados, se recurrirá a diversos modelos teóricos que se intentará poner a dialogar. Se procurará desenmarañar, en lo posible, el anudamiento del cuerpo, aunque habrá que aceptar la posibilidad que, ese desenmarañar consista a su vez, en zurcir aún más el urdimbre corporal.

### La raza: el sentido del cuerpo

El cuerpo en Guatemala –y demás países coloniales–, tiene un sentido, y ese es la raza y el sexo. La raza ha sido el significado de la corporeidad durante el colonialismo. Las razones y procesos históricos, de cómo la raza da sentido a la corporeidad, han sido estudiados por diversos autores –y autoras–, desde distintas geografías y momentos. Esta discusión data desde la Colonia, incluso antes de ella. En Guatemala, se han elaborado estudios sobre los procesos históricos, y con ello, políticos, sociales, económicos, religiosos y demás, que tratan de explicar la raza, y el racismo; desde Guzmán Böckler, Severo Martínez, Marta Casaús, Gustavo Palma, González Ponciano, por mencionar algunos. Considero que la revisión histórica de esos procesos, el estudio de la legislación,<sup>3/</sup> la educación y el imaginario social, permiten posicionar este ensayo sobre la base de algunos de esos análisis de las “causas históricas” del racismo, para a partir de ellos preguntar ¿por qué continúa siendo válida la significación que la raza hace de los cuerpos, en la Guatemala contemporánea? ¿Por qué, luego de los intentos antirracistas, de las políticas y legislaciones para erradicar el racismo, este continúa configurando la experiencia del cuerpo? Habrá que exponer cómo es que la raza le da sentido a la corporeidad.

<sup>3/</sup> Los análisis de las leyes de trabajo forzado, hasta la ley de la vagancia, realizado por casi todos los autores mencionados, por ejemplo.

Así como lo propone Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*: "yo no hablo de mi cuerpo más que en idea",<sup>4/</sup> nuestra relación con el cuerpo es una relación con la *idea del cuerpo*, precisamente porque el cuerpo es una idea, o muchas ideas, un conjunto ideal de discursos, relatos o meta-relatos, de estructuras o sistemas u órdenes, que lo conforman. La experiencia del cuerpo no está simplemente mediada por los relatos del cuerpo, sino que estos dan sentido a su experiencia. Experimentar el cuerpo, pensarlo, hablarlo, sentirlo incluso, es experimentar la idea del cuerpo, los relatos del cuerpo.<sup>5/</sup> Aunque el cuerpo, desde esta perspectiva, no es exactamente una idea, sino un sentido, una significación, como veremos en adelante.!!!

Podríamos entender desde dos perspectivas esto de que el cuerpo es un sentido: en principio puede hacerse referencia a la estructura epistemológica representativa<sup>6/</sup> con la que conozco el cuerpo propio y los otros cuerpos. Hablar del cuerpo, pensarlo, incluso sentirlo es, en algún grado, representarlo, pero representarlo con un sentido, una posición dentro de un orden, algunas funciones determinadas, etc. A su vez, esta representación puede entenderse como una imagen -fija o perenne- o como una idea. Ser un cuerpo es habitar la representación que me hago de este conjunto de carne y fluidos, conjugados en la idea del cuerpo. Parece más preciso referirse a esta idea no como una imagen inmóvil, sino como una idea que tiene un sentido dinámico, que se actualiza. Se entenderá por sentido, no una percepción aparentemente sensible por

<sup>4/</sup> *Fenomenología de la percepción*, p. 91.

<sup>5/</sup> Percibir el cuerpo, "no es experimentar una multitud de impresiones que conllevaría unos recuerdos capaces de complementarlas; es ver cómo surge, de una constelación de datos un sentido inminente". *Ibid.* p. 44.

<sup>6/</sup> Al respecto podemos referir desde Descartes a Kant, pasando por los nominalistas ingleses; pero también desde otra perspectiva a Freud, Lacan y otros psicoanalistas; o más contemporáneos los llamados neurofilósofos como Paul y Patricia Churchland, con su famosa teoría del *materialismo eliminativo* (que considera que la conciencia, el deseo y la intencionalidad son meras ilusiones) o propiamente los neurocientíficos como Alcalá Malavé, entre otros.

la que se *siente* el mundo, sino, semánticamente,<sup>7/</sup> como una significación. El cuerpo es un sentido inminente, que no se construye particularmente, sino que es dado; el cuerpo se da ya, siempre como un sentido. ¿Cuál es, entonces, el sentido del cuerpo en Guatemala?

El cuerpo, dentro del orden-mundo colonial, como lo apunta Quijano,<sup>8/</sup> es un cuerpo racializado. El sentido del cuerpo es la raza. No es que la raza determine o construya unos cuerpos, sino que la idea de la raza modula las relaciones sociales, y como ya se ha afirmado, da sentido a la experiencia de la corporalidad. Este dar sentido al cuerpo, no es una construcción realizada por un proceso consciente de autodescubrimiento de lo que significa el ser un cuerpo, realizado individualmente, un autoidentificarse con una *unidad orgánica* que es nombrada como cuerpo; sino que es anterior incluso a la experiencia particular del cuerpo. El sentido del cuerpo no se descubre o construye, sino que se reconoce ya dentro del campo de significaciones al que está articulado, al orden-mundo. En este caso, el orden-mundo colonial, la colonialidad en los términos que han sido sintetizados por Avancso,<sup>9/</sup> para analizar el proceso histórico guatemalteco, el orden-finca, como "significación imaginaria del orden social, a la cual se le asocian el racismo, la blancura, la servidumbre y el ethos señorial".

El orden de la colonialidad es el campo de significados que articula la jerarquización de las relaciones que, dadas dentro de este, tienen un sentido; incluso antes de que sean dadas. De hecho, las relaciones se dan de esa forma porque el campo reticular del orden-colonialidad las tensa así; es dentro de este orden que el cuerpo tiene el sentido de la raza, y su

<sup>7/</sup> En un sentido similar al término *somateca* de Beatriz Preciado.

<sup>8/</sup> *Colonialidad del poder*.

<sup>9/</sup> "Romper las cadenas" *Orden finca y rebeldía campesina: el proyecto colectivo Finca La Florida*. p. xv (2012).

operación dentro de él, la articulación de las jerarquías, es racista. De esta manera, no es precisamente que se construya una idea o un sentido del cuerpo, una corporeidad, sino que la corporeidad me es dada ya, como referida a la jerarquización enmarañada del campo de lo real que, como orden-colonialidad la tensa a otros discursos, como el género, la posición social, etc. El conjunto de todos estos discursos se embrollan en el cuerpo, lo hacen viscoso, complejo. Referirse a uno de esos discursos es, en alguna manera, referirse a todos. Así, el discurso de la raza refiere al del género, y con él, al de la sexualidad; además de la clase social, las adscripciones políticas y religiosas, la geografía, la educación, etc.

Todos estos discursos que se entretajan en el cuerpo, están a su vez jerarquizados y gradan la posición de un determinado cuerpo en el espectro de las relaciones dentro del orden-colonialidad. El orden-colonialidad produce la jerarquización, no la relación.<sup>10/</sup> Por eso es definido como un campo, en el sentido espacial del término. El campo del espacio de la colonialidad es el lugar –no espacial, en el sentido físico– en donde se generan los discursos sobre la raza y la sexualidad –y demás esencias–, y que se ensamblan como orden-mundo. Se intentará ampliar este concepto con la siguiente metáfora tomada de la teoría de la relatividad, que explica –en un segundo momento– que siendo el espacio curvo, los objetos en él, son a su vez curvos. En este sentido, puede decirse que el espacio social, el campo del orden-colonialidad, es racista y sexuado, y porque el espacio está jerarquizado de manera racista, los cuerpos que lo habitan son racializados y sexualizados, y las relaciones que se dan dentro de ese espacio están moduladas a su vez por la raza y la sexualidad; por un sistema violento de dominación, y justificación de esa violencia, operado a partir de distintos dispositivos, como el raza/trabajo o el sexo/raza. Con esto reconocemos que el racismo no es propio de acciones particulares aisladas, no se

<sup>10/</sup> La relación social es más profunda, radicalmente fundamental, o en términos levinasianos anárquica, es decir sin principio ni fin, sin un orden racional propio.

limita a ellas, sino que funda todas las relaciones dentro del campo antes descrito.<sup>11/</sup>

El dispositivo raza/trabajo, examinado por Avancso,<sup>12/</sup> permite explicar el desarrollo histórico de la división del trabajo y la dominación violenta de los cuerpos, desde la Colonia, la fundación de la nación, hasta la dictadura de Ubico. El dispositivo raza/trabajo articula el sentido del cuerpo dentro del orden-finca. A partir de él se comprende la jerarquización de dicho orden, por el discurso de la raza, en función de los procesos históricos-económicos-políticos. Dentro del campo de significaciones del orden-finca, el cuerpo tiene el sentido de los «brazos»; como la mera instrumentalización y cosificación del cuerpo de los campesinos, reducidos a la función de una sección de su cuerpo, pues eran definidos como *brazos para trabajo*. La corporeidad entendida como «brazos», en función de la producción, fue institucionalizada por la legislación de la época, siendo esta la evidencia (entre otras) del propósito estatal de *producción de cuerpos*, con un sentido específico, en ese momento «brazos», que sirvan al Estado, que los supone como su propiedad.

El Dispositivo Sexo-Raza, descrito por Alejandro Flores, permite comprender cómo la raza se articula al sexo para ordenar las relaciones sociales, en sus distintos niveles, pues “determina la construcción social de la masculinidad y la feminidad articuladamente a las jerarquías sociales que se construyen a partir de la blancura como horizonte de sentido”.<sup>13/</sup> Sexo entendido no solamente como la diferenciación por género, sino la práctica de la sexualidad normalizada en función de la preservación o el mejoramiento de la raza, a partir del horizonte de la blancura.

<sup>11/</sup> Esto ha sido dicho con otras palabras: el racismo es estructural o sistemático. Considero más preciso describirlo como el espacio de un orden-colonialidad.

<sup>12/</sup> “Romper las cadenas”. Orden finca y rebeldía campesina: el proyecto colectivo Finca La Florida, p. xv (2012).

<sup>13/</sup> “Análisis del racismo”, p. 195.

La blancura opera justamente como un horizonte de sentido, desde donde se significa a su vez, cada uno de los cuerpos que habitan dicho campo. Pues la blancura no es solamente una tonalidad de la dermis,<sup>14/</sup> sino todo un constructo discursivo que implica la belleza, la civilización, la pureza, la racionalidad, incluso el bien, y que pueden ser sintetizados en el concepto de *humanidad*. La blancura es humana, moderna, racional, bella, buena. Como es evidenciado por Dussel y Quijano, la raza y el racismo son esenciales a la modernidad. La institución de la inferioridad racial, imaginaria, de los pueblos originarios de América, se funda en la intención de negar la "humanidad" de estos pueblos.<sup>15/</sup>

Como el mismo Dussel problematiza, no fue solamente por no ser blancos y no saber de Cristo, que se puso en duda la humanidad de estos pueblos, pues los europeos se relacionaban, desde mucho antes de la invasión europea a estas tierras, con gentes que no eran blancas y tenían otro dios o dioses. Solo se entiende dentro del *proyecto* de dominación y expropiación en el que consistió la modernidad, esta puesta en duda de la humanidad de los pueblos originarios de «América». En este sentido puede también comprenderse que el cuerpo racializado-sexuado posee una significación, por ser un constructo determinado a una época específica con una intención concreta. Para nosotros los países coloniales, configurados primariamente en el orden-finca, por ser a su vez un horizonte de dominación violenta de expropiación de capital, en donde la racialización y normalización de la sexualidad de los cuerpos sirvió para justificar ese sistema de dominación, y para fundar la nación. Pero, ¿cómo produce los *cuerpos* el orden-colonialidad?

<sup>14/</sup> Que fuera de la percepción humana no existe, pues es el "sentido de la vista" el que percibe la vibración de la luz, de un fotón que rebota en la dermis, y que es percibida como el tono blanco dentro de un espectro de color visibles por el ojo humano, pero las moléculas de la dermis, formalmente hablando, no poseen color.

<sup>15/</sup> *La filosofía de la liberación* (1977).

## La raza como virus-palabra

La raza como un sentido, ideal, un concepto lingüístico articulado a un horizonte de significaciones, puede entenderse como un virus. La raza es un virus-palabra<sup>16/</sup> que infecta los cuerpos desde antes de su nacimiento. La raza, como lo veremos, se esparce por el lenguaje, por un sentido que fue inoculado en todas las estructuras sociales, para pervertir todos los cuerpos, y así poder estructurar el espacio social como una profilaxis -pueblos de indios-, para delimitar las relaciones sociales en función de un dominio absoluto (pretendía ser absoluto al negar por completo la humanidad del indio y el negro). Pero lo viral de la raza no es solo su operatividad, solamente su contagio, lo que supone un estado previo de sanidad de los cuerpos antes de contraer el virus, que como lo vimos, no es precisamente así. Lo viral de la raza es su condición de palabra, que desde el momento que nombra, define y clasifica, asigna un sentido que ha infectado los cuerpos con una esencia que los hace despreciables y sucios «el del indio, el mestizo y el negro» como condición necesaria para la consagración de otros cuerpos como sanos y limpios «el blanco».<sup>17/</sup> "Liberar este virus de la palabra podría ser más peligroso que liberar la energía del átomo. Porque todo el odio, todo el dolor, todo el miedo, toda la lujuria están contenidos en la palabra".<sup>18/</sup> El virus-palabra raza se inoculó en la sangre, infectándola de todas las mutaciones de ese virus semántico, de categorías degenerativas, imputándole una naturaleza falsa, insana, que pretende des-humanizar por completo los

<sup>16/</sup> El autor de la expresión es William Burroughs, aunque la utiliza en otro contexto, el de un activismo artístico anarquista, pero que reconoce el poder viral e infeccioso de la palabra. "Presento la teoría de que un virus es una unidad muy pequeña de palabra y de imagen" (*La revolución electrónica*, p. 33). Esa fuerza de la palabra de esparcir ideas y esencias no funciona como un virus biológico, para Burroughs es un virus biológico, un ente vivo.

<sup>17/</sup> "El virus-palabra asumió una forma especialmente maligna y letal en la raza blanca ¿Qué explica entonces esta especial malignidad del virus-palabra blanco?" (*Ibid.*, p. 32).

<sup>18/</sup> *Ibid.*, p. 34.

cuerpos. Infectando la sangre, este fluido circuló no solo por los capilares, las venas y las arterias, sino también en los discursos y metarrelatos sépticos por donde el virus-palabra raza contagia los cuerpos. Pareciera que todo esto describiera un plan maléfico bélico-biológico, orquestado por una mente o un grupo concreto de personas, pero no es precisamente así. Como veremos, la complejidad de las voces que esparcen el virus-palabra-raza no se restringe a una individualidad, sino a un proceso más extenso.

### La institución estatal del cuerpo

La producción de la significación del cuerpo, como un virus-palabra, como ya ha sido apuntado, se da dentro del proceso histórico de la nación, desde su fundación hasta nuestros días. El Estado formaliza las relaciones de poder que configuran las categorías del cuerpo al homogeneizar el sentido de este, presentado como único sentido, institucionaliza las significaciones que operan en las relaciones de poder, produciendo una sola significación válida, una esencia absoluta del cuerpo. El Estado ha dicho el cuerpo. En este sentido, se comprende por Estado, el conjunto de las instituciones organizadas en un cierto orden de relaciones de poder; precisamente con el poder de instituir, de normar, de institucionalizar los discursos que configuran el imaginario social; aunque no todos los imaginarios sociales son institucionalizados. Esta institucionalización se da a partir del derecho, la educación, la iglesia y demás instituciones sociales; es sostenida por un sistema de control y represión por parte de las instituciones coercitivas, el ejército, la policía, el maestro, el cura, el pastor, los padres, etc. No es que toda institución es estatal, sino que toda institución conforma el Estado, es decir el orden-mundo. En este sentido, puede comprenderse, por ejemplo, que la institución del cuerpo por el catolicismo, como pecaminoso, se articula a los otros discursos dominantes que configuran el sentido del cuerpo.

Dicho sentido, por construirse en el proceso histórico del Estado, ha ido aparentemente mudando con él. Pero esta mudanza se da en un plano superficial del discurso, mas no es fundamental, por lo que, aunque el sentido del cuerpo haya parecido cambiar desde la Colonia hasta nuestra época, su esencia impuesta continúa siendo la raza y el sexo. Puede decirse –heideggerianamente– que el sentido del cuerpo es *epocal*, pero que la pretensión de imponer una esencia del cuerpo, que fundamenta el orden-mundo-colonialidad, continúa operando desde la institucionalización de la raza/sexo como esa esencia única y verdadera. Lo que ha variado con el paso del tiempo son algunas de las significaciones de la corporeidad, algunas prácticas, pero las categorías esenciales parecieran seguir siendo las mismas. Aunque esta historicidad del sentido del cuerpo demanda variaciones analíticas para su estudio, por lo que resulta complejo limitarse a las exploraciones teóricas que intentan explicar el racismo en el pasado –inclusive reciente– para explicar la actualidad. No podemos afirmar que, en la Guatemala contemporánea, el orden-finca y el dispositivo trabajo-raza continúen explicando la casi totalidad de los cuerpos-brazos. Aunque los imaginarios que configuran el sentido del cuerpo se instituyeran en esa época, la experiencia del cuerpo está determinada por otras variantes. Puede que el Dispositivo Sexo-Raza permita un abordaje analítico en un nivel aún más fundamental, como ya ha sido apuntado.

La producción de la significación del cuerpo es institucionalizada por procesos sistemáticos de negación del *otro*, que ejercen un dominio violento en todos los niveles sociales. Puede decirse –hegelianamente– que la producción del cuerpo se da en un sistema dialéctico de negación del *otro*. Este sistema es el que produce las jerarquías que ordenan las relaciones sociales. Primero en la Colonia, luego durante el orden-finca, y en la actualidad en la colonialidad, el racismo continúa negando la «humanidad» del indio, del negro y del mestizo, es decir el estatuto de dignidad, de valor, e incluso, sacralidad, que posee la «vida humana». A la vez que niega a los otros, el

racismo identifica una esencia «humana», civilizada, a partir del horizonte de la blancura. Es decir, que afirma la humanidad de la raza blanca, en función de la negación de la humanidad del resto de razas que identifica. Al institucionalizar las jerarquías que ordenan las relaciones sociales, el sistema *institucional*, estatal, formaliza el orden producido por las relaciones de poder, y normaliza el orden social, a partir de los dispositivos antes mencionados.<sup>19/</sup> Al cuerpo racial-sexuado, por el dispositivo sexo/raza, le es asignado un lugar no solo en la estratificación social, o a una determinada clase social, sino además en la geografía, en la política, la economía, la educación, los deportes, el arte, el delito, la belleza, el pecado, etc. El cuerpo, como dimensión espacial y temporal, como posición en el mundo –en la colonialidad–, es determinado por la raza y sexo.]

Dicho de otra forma, la posición de un cuerpo en el Estado, en el orden-colonialidad, está determinado por su raza, género, preferencia sexual, y el resto de la maraña espesada en su corporeidad. Podemos decir entonces, que el cuerpo es un ordenamiento espacial del orden-mundo; en nuestro análisis, la raza y el sexo sirven de fundamento para el ordenamiento del espacio de la colonialidad, por eso orden-colonialidad. Pero también una temporalidad, porque por ejemplo, distintos cuerpos pueden ocupar un mismo espacio pero no a un mismo tiempo, y no hablamos de la imposibilidad física de que dos cuerpos ocupen un mismo espacio, sino de que una empleada doméstica tiene acceso a toda la casa en donde trabaja, pero solo en determinados horarios, cuando no están las personas «propias» de ese lugar (la habitación, los baños privados, las duchas, etc.). Incluso pueden estar en un mismo espacio pero la significación del espacio –diversión para unos, trabajo para otros, por ejemplo– varía de acuerdo a la

<sup>19/</sup> Puede decirse que en algún momento, las relaciones de poder del ejercicio cotidiano de la vida social constituyeron dichas relaciones como una moral (basadas en la corrección del grupo y la costumbre), pero actualmente estando ya jerarquizadas, y siendo evidente su institucionalización, se imponen como una orden que se ejecuta, o se castiga o reprime.

posición respectiva o significación de los cuerpos dentro del orden espacio-temporal de la colonialidad.

La raza y la sexualidad son órdenes que se ejecutan como racismo y discriminación. Los dispositivos raza/trabajo y sexo/raza pretenden operar el orden del cuerpo, para hacer funcionar el sistema violento de dominio del Estado. Entender el Dispositivo Raza-Sexo como el ordenamiento del cuerpo, como una orden, permite comprender a su vez, la operatividad del racismo y la discriminación por género: unas órdenes que son asignadas y operadas, sin necesidad siquiera de cuestionar su validez, pues dentro del espacio-temporalidad-colonialidad, aparecen como válidas.

Para comprender cómo la raza y el racismo poseen esa aparente validez, es necesario primero tratar de entender el sistema que las impone como válidas, y la legitimación de este. No pretendo realizar a continuación un análisis formal de dicho sistema –como ya ha sido apuntado, existen estudios al respecto– el presente trabajo solo pretende lanzar algunas preguntas. Sin ánimos de realizar una comparación, podemos apoyarnos en el ejemplo del Holocausto para comprender el sistema de validación de la raza: Uno de los cuestionamientos que los propios fiscales israelitas realizaron reiteradamente a los sobrevivientes de los campos de concentración y exterminio nazi, presentados como testigos en el juicio en contra de Adolf Eichmman, fue el ¿por qué no se defendieron?, ¿por qué *permitieron que el genocidio ocurriera?*: “¿Por qué no protestó?, «¿Por qué subió a aquel tren?», «Allí había quince mil hombres, y solo unos centenares de guardianes, ¿por qué no les arrollaron?»”. Estos cuestionamientos fueron recogidos y analizados en *La banalidad del mal*<sup>20/</sup> por Hannah Arendt, quien propone la respuesta de David Rousset, que estuvo cautivo en Buchenwald, y afirma que el “triunfo” de la SS,

<sup>20/</sup> En *La banalidad del mal*, Arendt estudia las “aparentes” causas y justificaciones del mal, partiendo del análisis del juicio que el estado israelita llevó contra el “especialista en temas judíos”, Adolf Eichmman.

es el de un sistema de dominio tal, que logra destruir a sus víctimas antes incluso de la violencia física, un sistema que hace que las víctimas renuncien a su propia identidad.<sup>21/</sup>

El orden-colonialidad es similar al *sistema* descrito por Rousset. Podríamos preguntar, como los fiscales israelitas a las víctimas: Si en la finca eran miles de *indios* y solo unos cuantos patronos ¿por qué no se rebelaron contra ellos?, ¿por qué trabajaban hasta la muerte? Pero estas preguntas negarían en cierto sentido, los diversos levantamientos, rebeliones y resistencias de la población oprimida, de los *indios irredentos*, como los recogidos por Severo Martínez en *Motines de indios*. Tal vez sí permite preguntarnos ¿Por qué aún es común entre los jóvenes contemporáneos la idea de mejorar la raza?<sup>22/</sup> ¿Por qué la blancura continúa funcionando como un horizonte de sentido, y sigue significando la belleza, la racionalidad y la humanidad? El problema no es precisamente –ni solamente– el racismo sino el orden dentro del cual la raza es legítima, en donde la sexualidad se normaliza en función del mejoramiento racial. Es porque el orden impuesto por la Colonia continúa siendo válido y legítimo, que tanto la raza y la sexualidad normada por el mejoramiento racial siguen significando el cuerpo.

El carácter sado-masquista que Flores reconoce en el Dispositivo Sexo-Raza permite comprender ese sistema de opresión, por el cual las personas se autoinfligen las categorías raciales y sexuales a sí mismos. Comprenden su propia vida a partir del marco contextual de la blancura, sean blancos o no. Aún más masquista, al validar las esencias de la blancura, siendo no blancos, se reconocen como feos, sucios, malos,

<sup>21/</sup> «El triunfo de las SS exigía que las víctimas torturadas se dejaran conducir a la horca sin protestar, que renunciaran a todo hasta el punto de dejar de afirmar su propia identidad. Y esta exigencia no era gratuita. No se debía a capricho o a simple sadismo. Los hombres de las SS sabían que el sistema que logra destruir a su víctima antes de que suba al patíbulo es el mejor, desde todos los puntos de vista, para mantener a un pueblo en la esclavitud, en total sumisión. Nada hay más terrible que aquellas procesiones avanzando como muñecos hacia la muerte». *Ibid.*, p. 13.

<sup>22/</sup> Pregunta que guió parte de la investigación del EIS.

atrasados. El sistema funciona con tanta eficacia que las personas particulares se autocontrolan, se reprimen, se premian o se castigan. El Dispositivo Sexo-Raza propone que es por la colonización de los «deseos» que el sistema se impone a los cuerpos, a las personas particulares, quienes reconocen que la única forma de que sean reconocidos como humanos, la única forma de «ser» es ser blancos, por lo que desean el blanqueamiento, no precisamente de la dermis, sino de su ser, de sus conductas, ideas y deseos.

En síntesis, el cuerpo es una significación articulada al orden-colonialidad, producida históricamente, por procesos institucionalizados por el Estado. Es un constructo ideal, discursivo, pero que al ser institucionalizado por la legislación y relatos oficiales, se impone como verdadero. El sentido del cuerpo, en nuestro caso el raza-sexo, posee pretensión de realidad, esto es validez y credibilidad. Articulada a todo el campo de la realidad-humana, en el orden-colonialidad la esencia racial-sexuada del cuerpo se impone como verdadera. Apoyados en los discursos de la racionalidad, la ciencia, el derecho, la religión, e incluso el arte, que contribuyen a la construcción del sentido racial del cuerpo y la sexualidad. En este sentido, puede decirse que el cuerpo racial-sexuado es fáctico, es decir, es el modo de darse efectivo de la corporeidad dentro del orden-colonialidad. Solo dentro de este campo, la racialización del cuerpo es «válida», pues solo la colonialidad permite y acepta como creíble la idea de la raza; y con ella, la normalización de la sexualidad por el racismo. En este sentido, no es simplemente que en unas personas continúe operando el discurso racial, que el virus-palabra de la raza infecte unos cuerpos particulares, provocando una dicotomía de un racista y una víctima. Y con esto no se niegan todas las víctimas del racismo y otras formas de discriminación. No es que algunas personas sigan creyendo verdaderas las ficciones o artificios raciales del cuerpo, sino que la raza y el sexo son verdaderos, más bien válidos y legítimos, dentro del orden mundo en el que vivimos.

## El artificio del cuerpo

El cuerpo, su sentido racial-sexuado, es real, entendiendo la realidad, al igual que Žižek, como una categoría formal: "la realidad corporeizada es el resultado de la 'actualización' de puras virtualidades circundantes".<sup>23/</sup> Puede decirse que el cuerpo es virtual, o posee una realidad virtual.<sup>24/</sup> En este sentido, el cuerpo como constructo discursivo puede definirse como un materialismo-ideal.<sup>25/</sup>

El sentido racial-sexuado del cuerpo es real-virtual, o como lo definirá Donna Haraway semiótico-material, esto quiere decir que el constructo corporal es *válido*, que las esencias de la raza y el sexo, dentro del campo de significaciones del orden-colonialidad, son creíbles; son impuestas y aceptadas como verdaderas. Con esto intentamos dar ya una respuesta a las preguntas planteadas al inicio: ¿Por qué continúa siendo válida la significación que la raza hace de los cuerpos, en la Guatemala contemporánea? ¿Por qué, luego de los intentos antirracistas, de las políticas y legislaciones para erradicar el racismo, este continúa configurando la experiencia del cuerpo? Porque es impuesto y aceptado como verdadero, real, correcto. Podemos afirmar, sobre la base de los estudios mencionados, que la raza-sexo continúa significando la experiencia del cuerpo en la Guatemala contemporánea. Y que todas las estrategias antirracistas, las políticas, legislaciones, correcciones políticas y buenas intenciones no erradicarán el

<sup>23/</sup> *Órganos sin cuerpo*, p. 43.

<sup>24/</sup> Para Žižek toda realidad es virtual. "El estatuto de lo real no es la categoría de algunas fórmulas sosteniendo el orden perturbado, es un agujero estructural puro, es completamente una categoría insustancial". Entrevista *lo real*.

<sup>25/</sup> El término "materialismo ideal" es utilizado por Žižek para definir la dimensionalidad de un hecho que es real pero solo como idealidad, es decir, la realidad de lo ideal, que se materializa. Guardando las grandes distancias, podemos decir que es similar al término "psicofísico", utilizado por Husserl para definir la esfera humana, en donde lo psíquico es físico, y viceversa; y el término "semiótico-material", con el que Donna Haraway se refiere a los discursos que se materializan en el humano, en este caso, los discursos que instituyen la raza como sentido del cuerpo.

racismo, pues este no solo es estructural, sino fundamenta la estructura, el sistema de dominio del Estado guatemalteco. Mientras la jerarquización de las relaciones sociales siga fundada, de manera racista y sexista, en diferenciaciones imaginarias, el racismo y la discriminación por sexo no podrán ser erradicados. Para ello sería necesaria la re-estructuración del marco de significaciones del campo social. ¿Es esto posible?

Se ha encontrado que la esencia racial sexuada del cuerpo es real, pero como quimera, como simulacro. El -sentido del-cuerpo es un artificio. Pero un artificio que se impone como válido, y que se ha naturalizado<sup>26/</sup> en el imaginario social por los procesos históricos antes referidos. Pero todos los relatos que configuran el cuerpo, en la universalidad de su esencia, me son impropios. El artificio cuerpo me es impropio. La corporeidad es un ovillo viscoso construido discursivamente. Del cuerpo se puede hablar, porque es lenguaje;<sup>27/</sup> pero recordemos que, en palabras de Derrida, el lenguaje me habla.<sup>28/</sup> Es un sentido *inminente*, pero que, no es que pueda ser interpretado, sino que es siempre interpretado. Así, el cuerpo, impropio e interpretativo, difiere de la experiencia cotidiana de mi "corporeidad", de mi materialidad particular. Por esto, por ser lenguaje, el cuerpo puede ser infectado con las palabras, con virus-palabra raza, con sus categorías y esencias. -Fenomenológicamente- Podemos decir que el sentido racial-sexual del cuerpo no se *cumple* en la *realidad*; porque la realidad no se agota en la esencia, menos aún cuando esta

<sup>26/</sup> Como la naturalización del género analizada por Haraway en *Raza, donantes universales en una cultura vampira*.

<sup>27/</sup> Al respecto se puede recurrir a Derrida, decir que el cuerpo es texto, y luego a Vattimo y decir también que, entonces habrá que hacer hermenéutica del cuerpo-texto; que de hecho se haría a cada momento. También Lacan considera que el estatuto del cuerpo es texto, o en su terminología, como un símbolo o una incorporación en lo simbólico. "Lacan considerará el cuerpo primero como una imagen, en un segundo momento como capturado por la red del lenguaje y marcado por la función significante, en suma, el cuerpo como organizado y al mismo tiempo como alterado por lo simbólico". (*Neoliberalismo y subjetividad*, Alemán).

<sup>28/</sup> *El monolingüismo del otro*.

es un artificio que se impone violentamente. La esencia es *real*, pero no es la totalidad de la realidad; pensar lo contrario sería idealismo. Por eso el racismo es idealista –aunque hay que estar claros en que se expresa en prácticas concretas–, pues supone que la realidad se restringe a la esencia de la raza y la sexualidad normalizada, que el sentido se *cumple* en la realidad, pero en la cotidianidad esto no es precisamente así. Eso que difiere del cuerpo, en donde el sentido de la raza no se cumple, eso que no logra ser contenido por el sistema de dominación violenta del orden-colonialidad, eso es la *carne*.

### La carne espesada en el cuerpo

Puede intuirse algo que se espesa por debajo de la piel sintética del cuerpo, debajo de las palabras que lo narran y le dan forma –Gestalt–, una densidad in-abordable, que parece exceder toda construcción de sentido, toda esencia, esa es la carne. La carne es precisamente eso, carne. Es la concretez de la materialidad que excede el sentido del cuerpo. Esta concretez puede comprenderse desde la frágil sensibilidad propia de la carne. El sentido no discursivo –no *Dicho*–,<sup>29/</sup> no precisamente lingüístico de la carne es la fragilidad. La fragilidad es la vulnerabilidad de esa materialidad sensible que no alcanza a definir la esencia del cuerpo.<sup>30/</sup> Con el término *carne* se nombra a la evidencia de la experiencia, que cotidianamente se denomina corporeidad o cuerpo, pero que, habiendo dismantelado la artificialidad del cuerpo, nos queda esa materialidad irreductible,<sup>31/</sup> un algo sin forma, que

<sup>29/</sup> Usamos las definiciones de Levinas sobre el Decir y lo Dicho en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

<sup>30/</sup> "Anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad del uno al otro, la significancia misma de la significación". (*De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 48).

<sup>31/</sup> Aunque el término *materialidad* ya nombra y da forma a la carne, pero de una manera confusa y contradictoria, en esa materialidad se expresa la diferencia, como dice Arendt, por dentro todos somos iguales, por afuera todos somos distintos, y en

excede el sentido del orden-mundo, y por momentos excede el lenguaje; por lo que no se puede continuar denominándolo cuerpo. El cuerpo es lo que se ha *dicho* de la carne. La carne no puede ser dicha, por lo menos no en prosa.

«Carne» no es un término que se refiera a un algo metafísico ausente en el cuerpo. No es una no-presencia. Tampoco es una elaboración teórica que busque una salida a la jaula discursiva del artificio del cuerpo, como algo que demanda el análisis que este trabajo desarrolla y que, poéticamente propone una fragilidad indecible para romper el orden del mundo. La carne no es indecible, se dice de muchas formas, se nombra con muchos nombres: cuerpo, corporeidad. Incluso términos como carne, o «materialidad» ya nombran y dan forma a eso que experimentamos, y desde donde experimentamos. Lo que se busca con la utilización del nombre «carne», no es señalar un no-lugar más allá de la materia, inalcanzable, una región metafísica del cuerpo, sino que se trata de describir la materialidad ahí, que se vive, que se siente. Si algo se siente, se siente en la carne. La brisa puede posarse sobre cualquier superficie, sobre cualquier materia, pero solo la carne viva, la carne abierta, es capaz de sentirla, capaz de rozarla. Aun sentimientos aparentemente *abstractos* como la angustia o la melancolía se sienten avivados en la carne. La condición de esta materialidad propia de la carne es la fragilidad. De una manera que parece confusa y contradictoria, la fragilidad es la posibilidad de sentir dolor o placer, la vulnerabilidad de una carne que no simplemente está abierta al mundo, lo que supondría algún tipo de encierro, tampoco solamente rodeada del Universo, como contrapuesta al Universo, más concreta que cualquier nombre, es Universo, es cosmos, es *physis*.

Las palabras forman una especie de membrana que recubre la carne, una piel sintética sobre la piel-de-carne. Desde que somos, e incluso antes del nacimiento, somos considerados

esa diferencia evidente de la carne que es única en cada caso, se intuye la diferencia radical, el infinito.

no desde la concretez y sensibilidad frágil de la carne, sino desde esa piel-discursiva, que narra el cuerpo, que se adhiere a la carne, no para protegerla sino para darle la forma –Gestalt– que el mundo impone. En Guatemala, como en el resto de países coloniales, la raza y la sexualidad normalizada son esa piel sintética que el orden-colonialidad, le impone a las carnes para expropiarlas. Siguiendo a Levinas,<sup>32/</sup> si el cuerpo es un orden, la carne es un des-orden. Esto quiere decir que la carne no es representable sin despojarla de esa espeser incompresible, se da únicamente en experiencia directa; por lo tanto, es el encuentro no precisamente lingüístico con una fragilidad en la vulnerabilidad del contacto. Esta materialidad es la que se pretende definir con el cuerpo. El cuerpo se impone como la forma –Gestalt– de la carne. La carne no es una forma, es un exceso (porque excede la forma), pero se le reconoce siempre con una forma, con un cuerpo. Previa a esa comprensión, a ese reconocimiento del sentido, en una dimensión pre-lingüística, la carne, muda, expresa su fragilidad. No narra, canta. Hay algo de verdad en la expresión común que dice que el cuerpo es una jaula, desde esa metáfora la carne es un campo abierto, sin horizonte, o una bocanada de viento, des-mesura; en la carne se espesa el infinito.<sup>33/</sup>

La diferenciación entre cuerpo y carne es estudiada por diversos autores. Rodrigo Karmy-Bolton en *Políticas de la en(ex)carnación*, define esta diferencia desde una perspectiva biopolítica, analiza los trabajos de Agamen y Esposito, para explicar los dispositivos de la “Máquina Gubernamental”.<sup>34/</sup> Además, revisa los de Henry y Nancy para diferenciar entre cuerpo y carne. Henry define la carne como “auto-revelación de la Vida absoluta en la forma de una pasividad en que la

<sup>32/</sup> De otro modo que ser o más allá de la esencia.

<sup>33/</sup> Totalidad e infinito, Levinas.

<sup>34/</sup> Políticas de la en(ex)carnación. p. 123.

propia Vida se «siente» y se «experimenta a sí misma»»,<sup>35/</sup> por lo que es, “absolutamente inmanente”. Mientras que, para Nancy, el término carne posee un peso espiritualista, referido al cristianismo, y se define como “el movimiento de apertura radical de la vida al mundo, el cuerpo va a constituir el movimiento por el cual la vida se clausura sobre sí misma”.<sup>36/</sup> El modo como se comprende la carne en el presente ensayo dista de esas dos definiciones. De la primera, porque la carne no es “absolutamente inmanente” como lo propone Henry, sino más bien, como lo afirma Nancy, una “apertura radical”. La diferencia con Nancy estriba en que consideramos esa “apertura radical” de la carne, como algo dado en la experiencia, sin entrar en la discusión sobre las implicaciones “espirituales” del término, desde el cristianismo.

Sobre esas definiciones, Karmy propone la *Encarnación*, para sintetizar tanto la diferencia entre cuerpo y carne, como los procesos por los cuales los dispositivos de la máquina-gubernamental transforman la carne en un cuerpo, desde donde se propone la *Encarnación* como el paradigma biopolítico de la humanidad. “Plantea que, exactamente como propone Esposito, sería posible concebir a la Encarnación de dos modos distintos, a saber, como unas Políticas de la Encarnación que definen a un poder que ejerce sobre la carne transformándola en un cuerpo, y unas Políticas de la Ex-carnación que se define por una expropiación de la carne que des-incorpora y afirma a lo viviente interrumpiendo la continuidad del cuerpo en la potencialidad de una carne”.<sup>37/</sup>

El presente trabajo reinterpreta la propuesta de Karmy, invirtiendo los términos, pues para él, el cuerpo es la “encarnación” de las políticas gubernamentales, por el cariz cristiano que la palabra encarnación posee; esta “encarnación” es a

<sup>35/</sup> *Ibíd.* p. 182.

<sup>36/</sup> *Ibíd.* p. 198.

<sup>37/</sup> *Ibíd.* p. 166.

lo que se refirió en este trabajo como institucionalización o normalización del Estado, a partir de diversos dispositivos de ordenamiento, sintetizados en "el paradigma de la Encarnación". En este sentido, la ex-encarnación sería el proceso en el que "lo viviente" se resiste, se "des-incorpora", o expropia su materialidad a las políticas gubernamentales. Coincidimos en que a la carne se le impone una forma, se le transforma en cuerpo, por políticas gubernamentales, o todas las instituciones que conforman un Estado; y que es la carne la que, por ser des-orden, disloca los dispositivos por los que se transforma en cuerpo, por la no coincidencia con la forma del cuerpo. Es la presencia de la carne la que desbarata el artificio del cuerpo, las políticas gubernamentales. Por lo que no es que se deba de *llenar el cuerpo de carne*, para que se dé la "ex-encarnación", que se deba sustituir la carne por el cuerpo, o abandonar toda construcción de sentido sobre la carne, lo cual es imposible. Como bien lo apunta Nancy "nunca existe una carne exenta completamente de cuerpo y nunca un cuerpo exento completamente de carne".<sup>38/</sup> La carne siempre será percibida como un cuerpo. La carne en el mundo, siempre será un sentido, pero no hay un solo sentido, no hay una sola forma, un solo cuerpo, sino por ser un sentido, por ser un discurso, se puede interpretar. A esto volveremos adelante.

Si bien la carne siempre será identificada como un cuerpo, esto no quiere decir que sea imposible de experimentar. Con el término carne no nombro lo *innombrable* o hablo de lo *indecible*. Por el contrario, si algo se puede *sentir* «en el contacto» es la carne, no el cuerpo impropio o ajeno –por ser un constructo histórico, ideal–, que formalmente hablando no se puede sentir.<sup>39/</sup> Además, como son "inseparables", cada vez que se habla del cuerpo, se habla de la carne. De hecho no parece darse la clásica división alma-cuerpo, sino la carne y el cuerpo, lo físico y lo psíquico, se dan como un todo, como

<sup>38/</sup> *Ibid.* p. 198.

<sup>39/</sup> Así como lo expone Merleau-Ponty, en su *Fenomenología de la percepción*.

un organismo como lo dice Zubiri.<sup>40/</sup> Puede parecer que esto crea inconvenientes para diferenciar cuerpo y carne, pero hay que hacer notar que todas las divisiones son abstracciones de un fenómeno que se da todo como una unidad. En ese sentido, la carne sería la dimensión abstracta que nombra la materialidad, que se diferencia de los discursos del cuerpo en que precisamente es materia. Es decir, el cuerpo y la carne no se dan por separado, ni siquiera en dos posibles momentos distintos, si existen dos momentos, o dos dimensiones, esas son abstracciones interpretativas. Esto porque no es que no se pueda hablar de la carne, sino que siempre se ha hablado de ella, pero se ha hablado o como un cuerpo o con el peso cristiano que la carne y la encarnación conllevan. La carne no es precisamente indecible, sino siempre decible, pero ella misma no sería precisamente lenguaje. Sobre la vivencia cotidiana de esa sensibilidad concreta es que se construye el sentido del cuerpo, pero también todo lo que se escapa de ese sentido. Aunque la resistencia a la orden del cuerpo racializado puede a su vez ser ideal, simbólica, lingüística, semántica, conceptual; es la resistencia no precisamente racional, o lógica, la que motivó este análisis.

### Los discursos hechos jaula

Habiendo establecido la diferencia entre cuerpo y carne, retomaremos algunos temas antes expuestos, para tratar la situación particular de Guatemala. El cuerpo, como significación de la carne dentro del orden-colonialidad, constituye la forma de la carne en el mundo. En Guatemala, como en el resto de países coloniales, ese sentido, como ha sido señalado, es raza-sexo. Desde esta categorización se reconocen distintos cuerpos: el blanco, el ladino, el mestizo, el indio o indígena y el negro. Para cada cuerpo es instituida una esencia que ordena su posición en campo social. Así, la estratificación del campo social se estructura a partir de las distintas esencias asignadas a cada uno de esos cuerpos. Dentro de ese espectro

<sup>40/</sup> *El hombre y cuerpo*.

de ordenamiento, el cuerpo blanco es situado como el rango positivo mayor, en oposición al del indio como el negativo.<sup>41/</sup> Esta articulación tiene sentido solamente dentro de un determinado horizonte de significación, la raza-sexo, que a su vez tensa las relaciones sociales en función del horizonte de la blancura. Mientras «mayor» es la blancura del cuerpo, «mayor» es su posición en el espectro de las estratificaciones. En esta perspectiva se explica que la intención de mejorar la posición dentro del campo estratificado de lo social, signifique, a su vez, un «mejoramiento» de la raza, un blanqueamiento.

El blanqueamiento no es precisamente aclarar la dermis, sino más bien requiere de asimilación, igualación, o reproducción de las características esenciales instituidas en el cuerpo blanco, es decir, lo que se entiende por civilización en los países coloniales: la racionalidad, pureza, belleza, honradez y demás características atribuidas artificialmente a la piel blanca; además de participar del sistema económico de modelo moderno, de explotación de los recursos de la tierra, privatización de los servicios públicos, etc. De esta manera, la pretensión de mejorar las condiciones que el ordenamiento racial impone, implica el blanqueamiento, del cuerpo y del ser, porque solo el blanco es un cuerpo que importa, una vida que vale, utilizando una frase de Judith Butler: una vida que merece ser llorada; en síntesis, un ser humano.<sup>42/</sup>

La llamada «movilidad social» depende del blanqueamiento, está en función del horizonte de la blancura. Y como algunos de los participantes en los grupos focales desarrollados por el Equipo de Imaginarios Sociales afirman:<sup>43/</sup> “¿Quién

<sup>41/</sup> Al respecto se pueden consultar los trabajos de Avancso ya citados, u otros sobre el imaginario de la raza, antes mencionados.

<sup>42/</sup> Recordemos de nuevo la discusión en la Colonia sobre la humanidad de los pueblos originarios estudiada, entre otros, por Dussel.

<sup>43/</sup> Durante 2010, el EIS desarrolló grupos focales de discusión sobre la idea de “mejorar la raza”, en los que participaron estudiantes universitarios de los departamentos de Guatemala, Quetzaltenango y Jutiapa.

no quiere estar bien?”. “¿Quién no quiere mejorar?”. Es comprensible que quienes reciben menores o nulos beneficios del orden-colonialidad, los oprimidos, los indios y negros, tiendan al blanqueamiento. Este ‘tender a lo blanco’ no se explica exclusivamente por el propósito de mejorar las condiciones de vida, sino también, porque el sistema, al afirmar la blancura como la única poseedora de las características positivas, la instituye como el horizonte al cual se tiende.

### El mejoramiento racial como moral

La blancura se instituye en la forma de una moral, como un deber ser, validado por prácticas sociales sostenidas por la creencia en una tradición que posee el prestigio de lo supuestamente bueno y correcto,<sup>44/</sup> aceptado dogmáticamente. Para ser, para ser civilizado, para ser racional, para ser bello, para ser bueno, para ser humano, se debe ser blanco. La tendencia a la blancura es un deber, un deber ser, es decir una moral fundada en los pre-juicios raciales instituidos por los ejercicios de poder en todas las esferas sociales, y normalizados por el Estado, en el artificio del cuerpo.

Pero sí creo, es cómo podríamos decir una costumbre guatemalteca que tiene que mejorar la familia y todo eso, pero pienso que es algo que no debería importar y ver mejor lo interior de la persona, porque al final de todo es lo más importante.<sup>45/</sup>

En este sentido, podemos comprender las afirmaciones de los participantes en los grupos focales desarrollados por el Equipo de Imaginarios Sociales que, cuando se refieren a las expresiones racistas comunes acerca del sexo, el “bien

<sup>44/</sup> En *El discurso político en la modernidad madura*, Dussel deconstruye el pensamiento que funda el capitalismo y la modernidad, analiza los pensamientos de Hume, Locke y Smith; a partir de lo expuesto en este documento podemos comprender que la creencia, la pasión y el prestigio sirven como fundamento a un modo de pensar propio de la modernidad y el capitalismo, una forma correcta de pensar que se basa en la creencia y la pasión, no en la racionalidad pura y científica como se pretendía, o se expresaba.

<sup>45/</sup> Grupos focales, investigación sobre el “mejoramiento racial” de EIS, Jutiapa.

casarse" y el "mejoramiento racial", lo hagan diferenciándose de ellas, reconociéndolas como operantes en la sociedad, pero separadas de ellos por un espacio de posible corrección política, o ubicándolas en una época distinta, pero en la forma de una moral:

También concibo yo así como lo dicen los compañeros, que más que todo a uno le meten eso en la cabeza de buscarse alguien de origen, de ascendencia ladina o mestiza, ya que a veces pueden tener mejor condición social.

(...) pues si es que hay que mejorar la familia muchá, todas ustedes, a todas ustedes les digo: no vayan a andar buscando uno que tenga un apellido todo horrible ahí.

En mi casa me dicen (...) mirá, tenés que conseguir un hombre que sea más alto, que sea mejor, de buena familia, que no que uno de esos que venden el mercado, cargador y todo eso.<sup>40/</sup>

Las expresiones: tenés que, hay que, etc., sitúan el propósito del blanqueamiento en el ámbito del deber. Era un deber de la nación el civilizarse, el mejorar la raza; como lo muestran los distintos proyectos civilizadores del indio, el indigenismo, además de todos los ideales de homogeneizar a todos los habitantes del país bajo las categorías naturalizadas en los blancos, que muchas veces se han puesto como condición de una posible inclusión de todos los pueblos del país.

Al cuerpo, al espacio imaginario en donde se entrecruzan los relatos sobre la raza, el género, la racionalidad, la civilización, y la humanidad, se le impone una forma, un sentido, pero como un deber, en la forma de una moral; lo *normal* y *correcto* es ser blanco y comportarse como tal. Lo contrario es a-normal, incorrecto, castigable. La falta a esa orden explica el sistema de castigo y recompensa, con el que se ejerce el ordenamiento social.

<sup>40/</sup> Grupos focales, investigación sobre el "mejoramiento racial" de EIS, Quetzaltenango.

Yo tuve un novio allá que sí es indígena. Entonces él decía que él no quería tener una novia que fuera indígena, él quería tener una novia que no fuera indígena. Y entonces, él me decía que no sabía cómo iba a hacer porque el papá le decía que si él no se casaba con alguien que fuera de igual que él no le iba a dar herencia, le iba a quitar no sé qué y me decía que él estaba enamorado de mí, que él quería un día casarse conmigo, pero a saber cómo le íbamos a hacer, le decía (...)

(...) mi tía no lo quería porque decía que era indígena y sí era cierto, llegan hasta un punto que se pelea la familia porque ella no asistió a su boda, y ¿cómo se puede sentir uno de hija que su madre no asista a su boda? Igual cuando ella salió embarazada y tuvo su nena, no tuvo quién fuera a ver a su nena. Después viene el arrepentimiento, aunque a veces sea un poco demasiado tarde, pero igual se pierden momentos valiosos.

El reconocimiento y apoyo económico recibido por la familia si se contrae matrimonio con una pareja blanca, o de un mejor estamento social; y a la inversa, el rechazo y, como lo muestran las citas, hasta el desheredamiento para quienes contraen matrimonio con una pareja considerada racialmente inferior, en el caso de no poseer gran capital económico, lo que, en algunos casos, parece sopesar la falta de las «cualidades» raciales apropiadas para la unión. Esto muestra el carácter económico de la unión para el mejoramiento racial, pues esta se exige moralmente en función de un mejoramiento de las condiciones sociales, en un intento de obtener los beneficios naturalizados en la blancura.

### La carne: amor y deseo

El propósito del mejoramiento racial-social no es absoluto ni se ha naturalizado en todas las *carnes*. De ser así, no haría falta un sistema de castigo y recompensa que normalizara las uniones matrimoniales libres, los noviazgos, las relaciones sexuales, etc. En las expresiones de los participantes en los grupos focales, estuvieron presentes los casos de personas que a pesar de los castigos sostuvieron una relación con una

persona de «raza inferior», un indio o un negro. De hecho cada vez que se querría hablar del mejoramiento racial, o de la efectividad de los discursos de la raza, se recurre a ejemplos de personas que no siguieron el ordenamiento racial de la sexualidad. Estos casos de las personas que se resisten a la moral –de la colonialidad– racial-sexual muestran tanto el ordenamiento racial de la sexualidad, con su sistema de castigo y recompensa, así como las fallas de ese sistema. Son la evidencia no solo de la ineffectividad de la significación racial-sexual del cuerpo, sino también de su falsedad, de su ficción, de su artificio. La perspectiva de la carne permite comprender por qué se dan esos casos, por qué las personas tienen relación sexual-sentimental con parejas consideradas racialmente inferiores, a pesar de conocer y recibir los castigos posibles. Se tiende a la blancura, los discursos, y por tanto los cuerpos están referidos a ella, pero la tendencia, por institucionalizada y normalizada que esté, no se cumple en todos los casos. Por ordenados que estén los cuerpos en el campo del orden-colonialidad, no todos responden a él. No existe una ley física, como la ley de la gravedad, digamos que se cumpla para todos los casos dentro del planeta Tierra,<sup>47/</sup> que impida contraer matrimonio, enamorarse, o desear a alguien, sin importar su posición dentro del orden del campo social. Y eso es porque el amor y el deseo no responden necesariamente a un orden, lo que no implica forzosamente un proceso inconsciente o subconsciente, involuntario, de resistirse al orden-colonialidad, sino que también puede ser voluntario y consciente, como uno de los participantes a los talleres expresó: “Pero ya cuando uno crece, se va dando cuenta que la realidad es otra”.

Se apela al amor y el deseo, pues son las respuestas que pueden extraerse de las intervenciones de los participantes de los talleres, cuando se refieren a los casos que ellos conocen, en donde la moral del “blanqueamiento” no se cumple

<sup>47/</sup> Aunque Einstein demostró en la *Teoría de la relatividad general*, que esa ley es una ilusión, un efecto de la curvatura del espacio-tiempo.

a pesar del castigo. Sin allanar las complicadas discusiones sobre amor y deseo, bastará reconocer que ambos pueden ser i-rationales, i-lógicos, y en ese sentido, des-ordenan el campo de significaciones del orden-colonialidad. El amor y el deseo des-articulan los discursos enmarañados en cuerpo, desarman el cuerpo. En este sentido podemos decir que la norma, el deber-ser-blanco, corresponde al cuerpo; mientras que, el amor y el deseo que des-articulan los pre-juicios que se embrollan en el cuerpo, des-ordenando el mundo, surgen de la carne, ex-ceden los discursos, ex-ceden la norma y con ella, al orden-mundo. El deber-ser-blanco, tender al horizonte de la blancura es, dentro del orden-colonial, el tener un cuerpo; mientras que, el amor y el deseo es ser la sensibilidad frágil de la carne. No se afirma con esto que amor y deseo sean un mismo hecho, ni siquiera que sean similares, lo que se señala es su coincidencia, como des-orden, en la carne. Lo que tampoco quiere decir que todo amor y todo deseo desarticulen los discursos sobre el cuerpo, o que todo amor y todo deseo sean des-orden.

Lo que se ordena en el cuerpo, según el dispositivo raza-sexo, es precisamente el deseo, al instituir ciertos cuerpos, los blancos, como los «deseables», se pretende normalizar el deseo. Pero el deseo –así como el amor–, reconocido como ex-ceso y des-orden,<sup>48/</sup> es decir como carne, no está normalizado. Porque como hemos visto, la carne desarticula el orden mundo; además, esa norma ideal construida con pre-juicios, con discursos, no se cumple en todos los casos. Pueda ser que la efectividad de los dispositivos logre normalizar el deseo de algunos casos concretos<sup>49/</sup> o inclusive, pueda ser que el deseo y el amor coincidan con la norma, pero el deseo, y por otro

<sup>48/</sup> Desde una perspectiva levinasiana, aunque pudiera ser también lacaniana.

<sup>49/</sup> Esto tal vez se pueda comprender desde una perspectiva deleuziana, y por lo tanto spinocista, que entiende el deseo algo así como una fuerza de conservación de la vida, una fuerza similar a la pasión, propia de la existencia que la mueve a prevalecer sobre las circunstancias. Aunque en el caso de Deleuze, se acerca más a la perspectiva de la diferencia a la cual nos referimos.

lado el amor, así considerados—siguiendo una perspectiva de *la difference*—,<sup>50/</sup> no desde la identificación con una esencia, sino desde la diferencia que permite la desmantelación (ni siquiera siempre intencional porque no se puede planear el deseo y el amor) de los discursos que se imponen violentamente, pero que evidencian su artificialidad e inoperancia ante la contundente diferencia que expresan. La diferencia es lo que le da su interminable espesor a la carne, su viscosidad confusa, que entre otros sentimientos se expresa en el deseo o el amor, como uno de los poderes que dislocan los discursos y relatos, como el poder de desordenar el mundo.

Considerar tanto el deseo como el amor como un desorden presenta la complicación de su abordaje. Habrá que especificar que ese desorden, no es caos, sino una aparente incompreensión de una dimensión que no es completamente contenida por las categorías esenciales con las que se pretende explicar. Para el psicoanálisis por ejemplo, todo deseo tiene una causa, por lo que el deseo no es propiamente un desorden, pero antes de que se psicoanalice, de que se nombre y se haga consciente, tanto su causa como sus consecuencias, el deseo es, en algunos casos, desorden. Puede hacerse un proceso por el cual se haga consciente y se analice; el deseo puede ser normalizado,<sup>51/</sup> pero no siempre es *normal*. Al igual que el amor, que se da, en algunas veces como contrario a las órdenes. No es que no se pueda explicar tanto el amor como el deseo, sino que surgen como una de las fuerzas des-articuladoras del orden-mundo.

Esta perspectiva permitiría acercarse a los casos concretos de personas particulares o grupos, organizados o no, en el ejercicio cotidiano de ese orden-colonialidad, pero sobre

<sup>50/</sup> Levinasiana o lacaniana.

<sup>51/</sup> No es necesario este proceso analítico de normalización del deseo, puede que tanto este, como el amor, exijan no una definición consciente, un nombramiento, sino que baste con un roce, una especie de balbuceo, como el que propone Derrida, que permita un acercamiento que no pretenda ni el deseo, ni el amor.

todo a las diversas resistencias a este orden, dadas a lo largo de la historia de la colonialidad, y en su mayoría, dejadas por fuera de la historia oficial, silenciadas, marginadas. Es el caso de las parejas desheredadas, los suicidios por el rechazo a la pareja y otras formas de violencia, hasta las preferencias sexuales *a-normales*; los grupos «gays» y «lésbicos» organizados, desordenados y hasta anarquistas; aunque no solamente en el sentido sexual, sino también todas las personas que cotidianamente se resisten a la naturalización y a la imposición de la significación de su vida por una institucionalización moralista que pretende colonizarla; y todas las resistencias contemporáneas a ese orden. Las circunstancias de este ensayo no agotan este punto, quedando por delante el estudio de las diferencias, de lo a-normal, de lo no-humano.

### Conclusiones preliminares

En este ensayo se ha cuestionado la noción de cuerpo. Lo ha definido como una forma —Gestalt—, como un sentido articulado a un determinado campo de significaciones, un orden-mundo, que en el caso de Guatemala es un orden-colonialidad. El sentido de la corporeidad en Guatemala es racial-sexuado, y su función dentro del campo de relaciones sociales, jerarquizadas a partir de este constructo ideal, el racismo y la sexualidad normalizada. La raza es un virus-palabra que infecta los cuerpos dividiéndolos en cuerpos sanos y cuerpos insanos, estructurando así el espacio social como una profilaxis. Por lo que el racismo, en Guatemala, es el ejercicio normado de todas las relaciones que se dan dentro del orden de la colonialidad; puede decirse que el racismo en Guatemala es sistemático y ha sido institucionalizado por el Estado a partir de diversos dispositivos de poder; esto es, formalizado por todas las instituciones que conforman el Estado. Porque el orden de la colonialidad está fundado en el artificio del cuerpo infectado, racializado, sexuado, la erradicación del racismo solo es posible si se modifica el sistema del orden-colonialidad, lo que destruiría

no solamente el virus, sino su fuente. Esto explica el fracaso de los proyectos de homogeneización social, y las estrategias antirracistas, que sitúan el racismo en un ejercicio individual, que buscan «culpables», «racistas», y que derivan en la corrección política; que terminan por conservar el racismo, para decirlo de alguna manera, en el ámbito de lo privado. Mientras el cuerpo continúe teniendo el estatuto de la raza-sexo, mientras las jerarquías sociales se sigan fundando en las diferencias ideales de las razas y el sexo, que justifican la expropiación de cuerpos –su profilaxis– y las violentas desigualdades sociales, no será posible erradicar el racismo.

El cuerpo es un campo donde se entrecruzan los discursos que le dan forma, el género, la adscripción política y religiosa, etc., pero que precisamente por ser discurso, por ser lenguaje, es interpretable inagotablemente, a cada momento, con cada acto cotidiano. Evidentemente, el virus-palabra raza no es el único sentido de la corporeidad, la única forma posible del cuerpo. Un sentido distinto del cuerpo, unos nuevos relatos, no solo son posibles, sino que se han dado ya a lo largo de todas las resistencias de las carnes-en-el-cuerpo. Parafraseando a Donna Haraway, hay que luchar por unos relatos capaces de ser vividos,<sup>52/</sup> por un cuerpo habitable. Por eso es importante el estudio de las resistencias al orden colonialidad, pues muestran otros caminos, otros discursos, e intentan reordenar el mundo y la noción de lo humano. Así como afirma Fanon, habrá que “comenzar la única cosa en el mundo que vale la pena comenzar: el fin del mundo”; el fin

<sup>52/</sup> “Que la biología sea, en cada una de las capas de la cebolla, un discurso con una historia contingente, no quiere decir que sus asuntos sean cuestiones de <opinión> o <meros relatos>. Significa que los tejidos semiótico-materiales están entrelazados de manera inexorable. Los discursos no son solo <palabras>, sino prácticas semiótico-materiales a través de las cuales se constituyen tanto los objetos de atención como los sujetos de conocimiento. Al igual que otras ciencias naturales, la biología es hoy un discurso transnacional, una práctica de conocimiento que valoro, en la que quiero participar y deseo mejorar, a la que considero cultural, política y epistemológicamente importante. Es importante luchar por una biología y una naturaleza capaces de ser vividas. Estas dos luchas requieren que pensemos larga y tenazmente sobre las permutaciones del discurso racial en las ciencias de la vida del siglo XX”. *Raza, donantes universales en una cultura vampira*.

del mundo-colonial, de la violenta dominación de los cuerpos y la tierra. La carne, el deseo y el amor, y las “pequeñas” resistencias particulares, muestran los caminos por donde el fin del mundo y la re-significación de lo humano, no solo es posible, sino que ocurre diariamente, en la vida de muchos de nosotros.

## Bibliografía

- Alemán, Jorge (2013). *Neoliberalismo y subjetividad*. Argentina: Página12.
- Arendt, Hanna (2003). *La banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Avancso (2012). “*Romper las cadenas*” orden finca y rebeldía campesina: el proyecto colectivo Finca La Florida. Guatemala: Avancso.
- Boburg, Felipe (1996). Encarnación y fenómeno: la ontología de Merleau-Ponty. México: Universidad Iberoamericana.
- Burroughs, William (2009). *La revolución electrónica*. España: Caja Negra.
- Butler, Judith (1993). *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del cuerpo*. Buenos Aires: Paidós.
- Dussel, Enrique (1977). *La Filosofía de la liberación*. Colombia: Nueva América.
- Fanon, Frantz (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Flores, Alejandro. “Analítica del racismo”. (Inédito).
- Flores, Alejandro. *Cuerpos sádico-masoquistas*.

Haraway, Donna (2004). *Raza donantes universales en una cultura vampira*. Barcelona.

Karmy-Bolton, Rodrigo (2004). *Políticas de la en(ex)carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Chile: UNIPE Editorial Universitaria.

Lévinas, Emmanuel (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

Merleau-Ponty, Maurice (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.

Pizarnik, Alejandra (1965). *Los trabajos y las noches*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Quijano, Aníbal (2001). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Argentina.

Žižek, Slavoj (2006). *Órganos sin cuerpo*. España: Pretextos.

Zubiri, Xavier (1974). *El hombre y su cuerpo*. En *SALESIANUM*, Año XXXVI, N. 3. España. pp. 479-486.

## E. Nodrizas e infantes a finales del siglo XVIII: biotanatopolítica de la lactancia

Marco Chivalán Carrillo

"Aparte de la biología, existen muchas otras prácticas que son potentes constructores de raza y parentesco, como las prisiones, los sistemas de riqueza, las políticas inmobiliarias, los colegios, la cultura juvenil, los modelos de crianza infantil y los mercados de trabajo".

Donna Haraway<sup>1/</sup>

"[...] ella, no quería venir a servir de Chichigua a la Casa donde está, porque tiene tres hijos, el uno de pecho, y los otros dos grandecitos... Pero que el Gobernador le mandó obligar a servir y ella, porque no le dijera algo el Gobernador, se obligó a servir".

María del Carmen Contán<sup>2/</sup>

"También debe haberle sorprendido oír decir, en mitad de largas conversaciones sobre los defectos de los indios que éstos *mamaban* todo lo malo que se le atribuía.

¿Acaso no eran indígenas las "nanas" o nodrizas que amamantaban a los niños en muchas casas de gente rica?"

Severo Martínez Peláez<sup>3/</sup>

<sup>1/</sup> Testigo\_Modesto@Segundo\_Milenio, *HombreHembra*®, *Feminismo y tecnociencia*.

<sup>2/</sup> Declaración de María del Carmen Contán, Nueva Guatemala, 17 de octubre de 1797, Archivo General de Centro América (AGCA en adelante), A1, leg. 154, exp. 3063, ff. 28v.-29. ("leg" se refiere a legajo, "exp" a expediente, "f" a folio y "ff" a folios; siguiendo las abreviaturas del historiador Stephen Webre).

<sup>3/</sup> *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*.