

# HACIA UNA POLÍTICA DE LA VISCERALIDAD: CUERPOS, AFECTOS Y LITERATURA EN GLORIA ANZALDÚA

Andrés Julián Caicedo Salcedo<sup>1</sup>

En este artículo realizo una *lectura de frontera* de algunos planteamientos de Gloria Anzaldúa a partir de la mirada anticolonial de Frantz Fanon y de la *política de la visceralidad* desarrollada por Achille Mbembe. La invitación que se extiende a lo largo del trabajo, consiste en subrayar y reconocer la centralidad que tienen el cuerpo y los afectos en la propuesta de Anzaldúa, en tanto para ella, estos dos elementos se erigen como ejes fundamentales en el despliegue de las *vidas fronterizas*. Para desarrollar esta tesis, en la primera parte de este trabajo presento la violencia racial y policial que actualmente sacude a los Estados Unidos, con el ánimo de comprender al *cuerpo* como *territorio visceral* de resistencia. En la segunda parte del trabajo, partiendo de la noción de Frontera elaborada por Anzaldúa, profundizo en el papel que juegan los afectos en la subversión y en la reconfiguración del espacio político. Finalmente, nuevamente desde Anzaldúa, entablo una relación entre cuerpo, literatura y conocimiento.

**Palabras clave:** Frontera, política de la visceralidad, animalización, cuerpo, afectos.

---

<sup>1</sup>Maestría en Filosofía Universidad Nacional de Colombia y Maestría en Literatura Universidad de los Andes, Colombia. E-mail: anjcaicedosa@unal.edu.co

Neste artigo, realizo uma *leitura de fronteira* de alguns posicionamentos de Gloria Anzaldúa a partir do olhar anti-colonial de Frantz Fanon e da *política da visceralidade* desenvolvida por Achille Mbembe. O convite que se estende ao longo deste trabalho consiste em sublinhar e reconhecer a centralidade que têm o corpo e os afeitos na proposta de Anzaldúa, enquanto para ela, esses dois elementos erigem-se como eixos fundamentais no desdobramento das vidas fronteiriças. Para desenvolver esta tese, apresento na primeira parte deste trabalho, a violência racial e policial que atualmente bagunça aos Estados Unidos com o objetivo de compreender ao corpo como *território visceral* de resistência. Na segunda parte do trabalho, partindo da noção de *fronteira* elaborada por Anzaldúa, aprofundo no papel que jogam os afetos na subversão e na reconfiguração do espaço político. Para finalizar, partindo novamente das ideias de Anzaldúa, estabeleço uma relação entre corpo, literatura e conhecimento.

**Palavras-chave:** fronteira, política da visceralidade, animalização, corpo, afeitos.

This article makes a profound *borderland reading* of some of Gloria Anzaldúa's approaches from both Frantz Fanon's anti-colonial gaze and Achille Mbembe's *Politics of Viscerality*. Simultaneously, this essay spreads-outan invitation to stress and recognise the centrality of the body and affections in Anzaldúa's proposal: these two stand as fundamental axes in the display of borderland lives. To develop this thesis, in the first part of this work, the racial and police violence that currently shakes the United States is presented with the aim of understanding the body as a *visceral territory* of resistance. In the second part, on the basis of the notion of *Borderlands* produced by Anzaldúa, this work deepens into the role that affections play in the subversion and reconfiguration of political space. Finally, once again from Anzaldúa's voice, this essay establishes a relationship between body, literature and knowledge.

**Keywords:** borderlands, politics of viscerality, animalization, body, affections.

## 1. Asfixia y violencia

El 17 de Julio del 2014 en la ciudad de New York, Eric Garner, afronorteamericano de 43 años, murió asfixiado a manos de un agente de policía. La muerte de Garner ingresó a una larga cadena de asesinatos cometidos por la policía de los Estados Unidos hacia la población civil. Antes de volver sobre la asfixia de Garner, no es desdeñable señalar que tanto en el 2014 y en el 2015, más de mil personas perdieron su vida en casos de violencia policial; al mismo tiempo, en el 2016, con cerca de 800 asesinatos la brutalidad policial no parece experimentar ninguna disminución. Ahora bien, lo que ha marcado tanto a la mayoría de las muertes, como a la asfixia de Garner, es una violencia policial fuertemente racializada: en su mayoría, los cuerpos asesinados, son asesinados por el hecho de “ser” negros.

Según los datos reunidos por el proyecto *Mapping Police Violence* (MPV), en el 2015 la policía asesinó aproximadamente tres veces más a las personas negras que a las personas blancas. De la misma manera, según *The Counted*, título de la investigación desarrollada por el periódico británico *The Guardian*, en el 2015 la policía asesinó más negros/as, hispanos/as- latinos/as y nativoamericanos/as que a personas blancas. Lo que nos ofrecen de

manera preliminar estos datos es, como ya lo mencionamos, una clara racialización de la violencia policial. Es más fácil morir a manos de la policía, si el color de la piel de un cuerpo es precisamente, *de color*. Sin embargo, a estos datos estadísticos, valdría la pena *cruzarle* “variables” como la clase social, el género, la “especie” o la edad, con el ánimo de complejizar aún más la comprensión de la violencia ejercida por el cuerpo policial norteamericano.

De manera inicial, puedo añadir también, que según MPV el 30% de las personas afroamericanas asesinadas estaban desarmadas y que al mismo tiempo, gracias a la valiosa presentación de los retratos (fotos) de estas personas realizadas también por MPV, nos es posible saber que estas en su mayoría, eran cuerpos masculinizados. Aunque no es la preocupación central que atraviesa a este trabajo, es imposible dejar de mencionar que tal como nos lo recuerdan bell hooks (2004) y Angela Davis (2005), el hombre negro en los Estados Unidos ha cargado en su corporalidad, con una violencia judicial y extrajudicial puesta en funcionamiento en nombre de la defensa del bienestar, de los intereses y de los privilegios que ostentan y ejercen “los blancos”. En el caso de Angela Davis (2004), se hace claro cómo la aparición del mito del violador negro y el respectivo combate -blanco- contra la “negritud” de



la violación, se encuentra profundamente imbricada con la necesidad de sostener una dominación física, económica, política y simbólica sobre las vidas codificadas como negras: el mito no solo encubrió y en esta medida, legitimó la violencia sexual que ponían en práctica los hombres blancos sobre las mujeres negras –en tanto estas últimas estaban condenadas a ser portadoras de una supuesta “promiscuidad crónica” (183)-, sino que también, *convirtió* la violenta represión blanca contra las demandas de justicia, igualdad y libertad de las comunidades negras, no como una represión, sino como un dispositivo de defensa contra el “terror” y la “bestialidad” que representaba el violador negro<sup>2</sup>.

Al mismo tiempo, desde la propuesta de bell hooks puede ver cómo la justificación de la violencia sobre los cuerpos negros a partir del supuesto

---

<sup>2</sup>A lo dicho anteriormente, se hace fundamental sumarle la relación, en términos de violencia y justificación de dicha violencia, que existe entre el mito del violador negro y la valoración del cuerpo de las mujeres negras como un cuerpo *inmoral* que no vale la pena cuidar o proteger, debido precisamente, a la innata promiscuidad que las marca (Davis 2004, 176,184). De esta manera, era la femineidad blanca –pura, verdadera y originaria- la femineidad que “evidentemente” podía ser agredida y corría el riesgo de ser violada –por su puesto, por un violador negro-. Ante esta amenaza, la masculina hegemónica blanca debía luchar por su honor y salvar lo propio –sus mujeres- de la animalidad del violador negro.

peligro que estos representan para las vidas blancas, se cruza con una deshumanización o mejor, con una bestialización y *animalización* de los mismos (2004, 60-61). A lo que me refiero puntualmente es al hecho de que la violenta racialización de los cuerpos negros corre pareja a un incesante dispositivo de *animalización*. Ahora bien, es importante aclarar que aquí, la animalización que acompaña y que constituye la racialización de los cuerpos negros, no es entendida como una *pérdida* de “lo humano” y en esa medida, como una vuelta o un “regreso” a cierta animalidad “natural”; antes bien, la animalización, siguiendo los planteamientos de Cary Wolfe (2013) y Michel Foucault (2000), es comprendida como el establecimiento político de un *corte* en el “continuum biológico” que define *qué vidas son y qué vidas pertenecen* a la *raza humana* y que, por el hecho mismo de su pertenencia, merecen ser vividas, potenciadas, recordadas y valoradas. De manera sucinta, a lo que nos conduce este dispositivo de animalización, siguiendo a Gabriel Giorgi, es al establecimiento de una decisión política alrededor de lo “que cuenta como vida, esto es, como vida viable, vivible” (2014, 9), en detrimento de otros “cuerpos y otras formas de vida que no expresan esa plenitud de lo viviente y que representan un decrecimiento de la

potencia vital o directamente una amenaza” (2014, 9).

De esta manera, a la comprensión y a la definición de la *racialización* de los cuerpos -negros- i) como la puesta en acto de una *biologización/naturalización* de las relaciones sociales de dominación (Quijano 2000; Césaire 2006), ii) como la activación de un prejuicio de superioridad blanca tomando el color de piel como criterio de evaluación (Fanon 1952<sup>3</sup>; Césaire 2006) y finalmente, iii) como una matriz (situada) de dominación que solo funciona en el cruce y la codeterminación con otras variables socio-históricas como el género o la clase (Hill Collins 2000), sería prudente añadirle otro factor. A lo que estoy apuntado, es a la importancia de concebir dicha racialización, como un dispositivo que también establece un corte, un borde o mejor, *una frontera* entre quienes pertenecen a una vida que vale la pena potenciar y proteger, a través del *destrimento* y el *descarte* de otras vidas que, en su materialidad corporal

---

<sup>3</sup>Frente a la obra de Fanon, se utilizaron la versión en francés *Peau noire, masques blancs* (1952) y también la edición en español *Piel negra, máscaras blancas* (2009). En esta medida, algunas veces a lo largo del texto se optará por una o por otra haciendo explícita la respectiva fecha de la edición. Finalmente, cabe aclarar también, que las traducciones directas de la versión en francés (1952) son propias; en cambio, cuando se haga alusión explícita a la versión en español (2009) las traducciones recaen en el trabajo colectivo de Iría Álvarez Moreno, Paloma Monleón Alonso y Ana Useros Martín (equipo de Akal).

animalizada, anuncian una irremediable *desechabilidad*.

Ahora bien, no se puede obviar que el establecimiento de dicho punto de corte entre lo que vale la pena hacer vivir y entre lo que se *deja y se hace morir*, ha operado al menos al interior de la sociedad norteamericana por medio del “color de la piel” –sin que ello implique entonces, obviar o subestimar otras formas de diferenciación y jerarquización por medio de las cuales se expande y actúa la *raza* como materialización de la violencia (la “sangre”, la acentuación, la forma de hablar, la “hexis” corporal, la proveniencia geográfica y socioeconómica, son solo algunos ejemplos)-. La centralidad que ha tenido el “color de la piel” –sin obviar como ya lo dije, la compleja maraña de “factores” de marcación racial que lo acompañan-como criterio de dominación en los Estados Unidos, se hace visible no solo por medio de la generalización de la violencia racial, sino también, por el inmenso despliegue de un sinnúmero de *resistencias negras, cafés, indias, mestizas y fronterizas*: me refiero por ejemplo, a la emergencia de una gran diversidad de movimientos de lucha afroamericanos, al nacimiento del *Chicano Movement*, al desdoblaje político afectivo del *Black Feminism*, a la aparición del actual movimiento por la defensa de los derechos de los inmigrantes o incluso, a la puesta en acto de gestos político-



culturales como el blues, el funk o el hip-hop.

Volviendo a la producción de unas vidas *animales-desechables* a partir del establecimiento de una frontera entre lo que es vivible y lo que es prescindible, es importante reconocer que en el marco de la “universalización” de los *Derechos Humanos* puede que la animalidad-desechabilidad de unas vidas frente a otras no se exprese a través de un sacrificio directo –ya que aparentemente habría que respetar el grado de *humanidad universal* que les es “inherente” como *animales humanos-*, sino a través del despliegue de una multiplicidad de prácticas y técnicas socio-institucionales que *legitiman* y *racionalizan* la exclusión. Nos referimos por ejemplo, al acceso y la distribución desigual del espacio rural o urbano, a la pauperización socio-económica de “poblaciones minoritarias”, a la puesta en acto de un sistema educativo elitista y excluyente, a la implementación de un régimen desigual e inequitativo de la salud y el cuidado, a la reglamentación jurídico-militar sobre quién puede ingresar a un país y gozar de una ciudadanía, etc. Sin embargo, la animalidad-desechabilidad de las vidas no solo se expresa en la *necesaria* implementación de prácticas y medidas institucionales que las relegan a una situación de desigualdad y abandono socio-económico, sino también, en el hecho de que por ser vidas *animales-*

*desechables*, están a disposición de ser usadas, utilizadas, manipuladas y luego descartadas *sin ningún tipo de consecuencia*: tal y como lo manifiesta Cary Wolfe al cuerpo animalizado es posible asesinarlo sin recibir ningún tipo de castigo (2013, 9)<sup>4</sup>.

En este sentido, no resulta nada descabellado afirmar que, la impunidad y la absolución judicial que recibió en el 2015 la policía norteamericana frente al 97% de los casos en los cuales participó como asesina de la población civil –en su mayoría población *no-blanca* que se encontraba desarmada-, lejos de representar una “falla” en el sistema judicial, refleja más bien, los efectos de un funcionamiento racializado y animalizante de las instituciones estatales norteamericanas. Es decir, que estos asesinatos además de responder a un entramado institucional que opera a partir

---

<sup>4</sup>Es importante tener presente el diálogo que Cary Wolfe (2013) establece con Jacques Derrida (2010) en este punto, no solo para rastrear la cartografía teórico-política por la que navega Wolfe, sino para profundizar en la no-crueldad y la impunidad que rodea la muerte sacrificial de los cuerpos animalizados. Al igual que la “*fraternidad del semejante*” (2010, 138) o de una manera más precisa, a la *cofraternidad* humanocéntrica (137-141) que a nivel ético-político Derrida rastrea en Lacan –gracias a la cual la comunidad humana puede tomar impunemente la muerte del animal-, el dar muerte sin castigo que se imprime sobre los cuerpos negros en los Estados Unidos opera a partir de una hermandad blanca en donde el “*desemejante*” –cuerpo negra/o- (139) es *devorado, tragado y digerido*.



de la defensa de los privilegios y la superioridad político-económica *blanca*, también afirman y actualizan la presunta desechabilidad-animal del cuerpo negro: el cuerpo negro se “devela” como un cuerpo animal que se asesina sin castigo. Franz Fanon (1952) y Aimé Césaire (2006) nos recuerdan constantemente, que incluso la *bestialización* de los cuerpos negros por medio de la violencia racial no solo los animaliza, sino que además los *objetualiza*, *los cosifica*<sup>5</sup> o mejor, los constituye como cuerpos totalmente disponibles a la mirada y al tacto de la voluntad blanca.

A lo que me refiero puntualmente, es al hecho de que la violencia racial que atraviesa el funcionamiento de la policía norteamericana, pasa por un grado de *permisividad institucional* o mejor, por una *autorización colectiva* que le permite a

---

<sup>5</sup>Al apelar a la objetualización o cosificación se hace referencia a un *proceso de producción* en donde la fuerza expansiva de un cuerpo intenta ser capturada y ser reducida un estado de docilidad y petrificación: la mirada del “amo” se materializa en la disección del *devenir*. No se trata de que exista un sujeto y un objeto como entidades originarias, ni mucho menos de que el cuerpo negro *pase a ser* o se *convierta* en objeto; antes bien, se está sugiriendo que la multiplicidad mutante del cuerpo intenta ser capturada y espaciada en el tacto y la mirada del blanco. Estar “*encerrado en esta objetividad aplastante*” (Fanon 2009, 111) apela entonces, a un aparato de producción que registra y localiza el cuerpo negro como un cuerpo “aprisionado”, pero no por ello, estático, pasivo y no-agencial en medio del imperio metafísico del sujeto.

la policía tomar a su disposición los cuerpos negros sin ningún tipo de sanción. Así, la impunidad que rodea la muerte de centenares de hombres negros desarmados a manos de la policía, goza de un asentimiento socio-institucional en función de la seguridad, la protección y el bienestar de la sociedad blanca norteamericana. Incluso, si se realiza un paralelo con los planteamientos de la antropóloga Rita Laura Segato con respecto a los feminicidios en Ciudad Juárez, se comprende que el asesinato de los cuerpos negros masculinizados lejos de ser un germen que corrompe la justicia, hace parte más bien “de una estructura simbólica profunda” (2013, 19) en donde el despojo, la apropiación, el uso, el manejo, el descarte y la muerte del cuerpo negro, constituyen una serie de actos necesarios para sellar un ensamblaje colectivo montado sobre la preservación de la soberanía, la virilidad y la masculinidad del *hombre blanco* –en este caso, *norteamericano*– (2013, 30-32).

La autorización que tiene la policía norteamericana para disponer de los cuerpos negros se manifiesta en su más profunda materialidad. En su exposición a la mirada del blanco, el cuerpo negro es atravesado por una violencia que lo intenta inmovilizar, ahogar y petrificar. Como lo plantea Fanon, si la mirada del blanco hiere al cuerpo negro, lo es no por una superioridad trascendente, sino por

estar enmarcada bajo un “*esquema histórico-racial*” (2009, 26-27). La mirada racial no es una acción neutra ni reside meramente en el ojo; la mirada toca, desgarrar, ahoga y produce una abertura en el cuerpo negro por donde su vida es expropiada. La mirada nunca va sola, su naturaleza no es contemplativa. En sus efectos, la mirada racial no es inmaterial y en esa medida, tiene una dimensión corporal: “*Las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy fijado*” (Fanon 2009, 115). Es precisamente esta materialidad marchitante de la mirada blanca, la que asfixió hasta la muerte a Eric Garner. Una mirada que lo ahogó – fijó- hasta dejarlo sin respiración.

Como lo dijimos al principio de este artículo, Eric Garner era un afroamericano de 43 años que en el 2014 murió asfixiado en manos de Daniel Pantaleo, un agente de policía. Al ser interpelado por dos agentes de policía, debido a que supuestamente se encontraba vendiendo cigarrillos ilegalmente, Garner se molestó y les manifestó estar cansado de ser acosado constantemente por la policía. Luego de unos minutos, Pantaleo intentó arrestar a Garner, pero este levantó las manos y le exigió que no lo tocaran; ante su reacción, Pantaleo lo tomó fuertemente del cuello y lo derribó ahorcándolo mientras Garner repetía suavemente “*I can’t breathe, I can’t breathe, I can’t breathe...*”. Las palabras de

Garner, además de expresar la impotencia corporal que le ocasionaba estar siendo ahorcado por Pantaleo, también arrastraban consigo una experiencia que desborda la fatalidad de su muerte; las dolorosas palabras de Garner hicieron audible y en esa medida, le recordaron a la sociedad norteamericana la asfixia constante y cotidiana que experimentan los cuerpos no-blancos, en tanto cuerpos que se esfuerzan por *sobre-vivir* y por encontrar un poco de aire en la atmósfera escópico-racial que rodea a los Estados Unidos.

La imposibilidad de poder respirar en los marcos de una violencia racial institucionalizada, es una imposibilidad que como nos lo recuerda Achille Mbembe (2016) retomando algunos planteamientos de Franz Fanon, no responde solamente a la violencia física y directa del colonialismo. Para Mbembe, cuando Fanon afirma que “*véritablement je ne puis pas respirer*”<sup>6</sup> (1952, 22) además de reconocer que el ahogo trae consigo una “*impossibilité d’expansion*”<sup>7</sup> (1952, 22), también sostiene que la asfixia implica una cuestión de vida o muerte que involucra una suerte de política corporal. Es entonces, *en el cuerpo, por el cuerpo y a través del cuerpo* como la asfixia no solo se ejerce, sino también, como puede ser detenida. Para ello, el cuerpo racializado

<sup>6</sup>“Verdaderamente, no puedo respirar”.

<sup>7</sup>“Imposibilidad de expansión”.



necesita reinventarse, darse otro lugar en el mundo, distanciarse de la desechabilidad, desgarrarse a sí mismo y abrirse un paso más allá de la *muerte* que de él espera el ojo y la mano blanca. A este ejercicio político de liberación que se pone en acto desde la organicidad y la afectividad misma del cuerpo, Mbembe lo denomina *política de la visceralidad*.

Para empezar a darle a paso a Gloria Anzaldúa en este trabajo, quiero sostener que la *política de la visceralidad* expuesta por Mbembe (2016), no solo encuentra un eco en el trabajo de la feminista chicana, debido a la centralidad que para ella tiene el cuerpo como fuerza política emancipatoria; también encuentra una apertura y una expansión debido a que la fuerza liberadora de la política visceral se potencia y se extiende por medio de la literatura político-fronteriza que Anzaldúa realiza. Así, las palabras de Anzaldúa activan un enfrentamiento no solo hacia la fatalidad de la violencia racista, sino también hacia la interrelación y la co-determinación de esta violencia con otra clase de violencias. A lo que me refiero, es que Anzaldúa (2012)<sup>8</sup> cuestiona

visceralmente las fronteras que dividen y jerarquizan las vidas que vale la pena potenciar, frente a las vidas que son abandonadas al descarte y la muerte, ya sea por su color, por su género, por su clase social, por su lenguaje, por su ascendencia o por su lugar de nacimiento.

## 2. Ganando un poco de aire...

*Borderlands/La Frontera: la subversión del lugar*

No es fácil hablar del *Borderland*. No es sencillo anunciar *La Frontera* (*Borderlands*) como *tropos*: como una zona que se escapa, que se desvía, que se fuga y se (re)tuerce cuando se hace presente. Tal vez, lo primero que hay que decir, es que *Borderland/La Fronterano* es lo mismo que *border* (*frontera*) y en esa medida, que *La Frontera* que habita Anzaldúa no es línea divisoria. “A *Borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue* (...). *It is in a constant state of transition*”<sup>9</sup> (Anzaldúa 2012, 25. Énfasis propio). Así, El *Borderland* o *La Frontera* es dibujada como un margen transitorio, como un

---

<sup>8</sup>Al igual que en el caso de la obra de Fanon, para trabajar a Anzaldúase utilizaron la versión en inglés *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (2012) y también la edición en español *Borderlands. La Frontera. La nueva Mestiza* (2016). En esta medida, algunas veces a lo largo del texto se optará por una o por otra haciendo explícita la respectiva fecha de la edición.

---

Finalmente, cabe aclarar también, que las traducciones directas de la versión en inglés (2012) son propias; en cambio, cuando se haga alusión explícita a la versión en español (2016) las traducciones recaen en el trabajo de Carmen Valle. <sup>9</sup>“Una Frontera es un vago e indeterminado lugar creado por un residuo emocional. Es un constante estado de transición”.



lugar que naufraga en una interminable superficie de huellas afectivas: la proliferación mutante de los afectos daña, enfrenta y desfigura el violento llamado a delimitar y a fijar el lugar que por “naturaleza” le correspondería a los cuerpos (“ser”, vivir y actuar como blanco, negro, mestizo, animal, humano, hombre, mujer, etc.). En pocas palabras, el *border* como línea divisoria, como demarcación clasificatoria o como corte jerarquizador se hizo frágil: la frontera como límite no expresa más que su propio derrame. Sin embargo tal y como nos lo recuerda Anzaldúa (2012), la frontera (border) insiste en su labor clasificatoria y lo hace violenta y obstinadamente: las fronteras político administrativas que separan pueblos o también, las fronteras médico-políticas que *binarizan* cuerpos, especies, lenguas, deseos y afectos son un ejemplo de ello. En este sentido, agrietar el muro y minarlo estratégicamente son quizás, las intencionalidades que empujan el *feminismo fronterizo* anunciado por el cuerpo-Anzaldúa.

Antes de entrar a explorar la potencia política que expresan los cuerpos que se resisten a demarcaciones y a jerarquizaciones dicotómicas tales como hombre/mujer, blanco/negro y humano/animal, es fundamental resaltar que el Borderland/La Frontera trae consigo una subversión del lugar. A lo que me refiero, es a que La Frontera para

Anzaldúa no es un espacio estático que simplemente se cruza y que sencillamente se pasa. En cierta medida, solo podemos decir que pasamos y que cruzamos una frontera cuando la reducimos a una limitación de tipo jurídica e institucional: efectivamente, podemos afirmar que un determinado día y que a una determinada hora pasamos, por ejemplo, la frontera entre México y los Estados Unidos. Sin embargo, la frontera (border) persiste y se *actualiza* más allá de una línea divisoria que separa jurídicamente dos Estados. Como lo manifiesta Anzaldúa, “*la frontera entre México y los Estados Unidos es una herida abierta*” (2012, 25) que se extiende, por ejemplo, en las escuelas en donde se prohíbe hablar español, en las fábricas en donde se sobreexplota la fuerza de trabajo de los inmigrantes latinos, en las cárceles en donde parece ser más fácil ingresar si se está codificado como negro, en espacios públicos y familiares en donde los cuerpos gays, queer y lesbianos son violentamente rechazados. La frontera:

“una herida abierta de 2500  
kilómetros  
divide un pueblo, una cultura  
recorre la longitud de mi cuerpo.  
me clava estacas de valla en la carne,  
me parte            me parte  
me raja            me raja”  
(Anzaldúa 2016, 41).



Sin embargo, como ya lo mencionamos, la ampliación “conceptual” de la frontera no consiste en comprenderla y habitarla exclusivamente, como la actualización permanente de la violencia racial en diferentes espacios de la vida cotidiana. En este sentido, para la feminista chicana, la frontera deviene también en un espacio común de resistencia. Así, la Frontera como estado de transición, se convierte en un refugio y en una zona de combate para quienes se resisten a ser reducidas a sistemas de categorización y clasificación binarios: “*Sus habitantes son los prohibidos y los baneados. Ahí (La Frontera) viven los atravesados: los bizcos, los perversos, los queer, los problemáticos, los cuchos callejeros, los mulatos, los de raza mezclada, los medio muertos; en resumen, quienes cruzan, quienes pasan por encima o atraviesa los confines de lo “normal”*” (Anzaldúa 2016, 42). En su éxodo, estas vidas se convierten en *vidas siempre otras*: crecen en el despliegue de su disparidad. Las vidas que habitan y son habitadas por la Frontera, no se dejan ver, no se dejan devorar, no se dejan capturar bajo los modelos de comprensión modernocoloniales. Las vidas fronterizas nos recuerdan que:

*“la piel de la tierra no tiene costuras.  
Al mar no se le pueden poner vallas,*

*el mar no se detiene en las fronteras”*  
(Anzaldúa 2016, 41).

Para finalizar este apartado e introducir el siguiente, quisiera añadir que los cuerpos fronterizos en su terquedad y desobediencia pueden ser comprendidos, como vidas *otras inapropiadas*, como vidas *otras inapropiables*:

*“Otras inapropiadas/inapropiables, desubicadas de las cartografías occidentales y modernas de la política, de la identidad, del lenguaje, del deseo; desbordando las categorías claras y distintas, las promesas de pureza y separación; proponiendo nuevas geometrías posibles para considerar relaciones atravesadas y constituidas por diferentes diferencias”* (Eskalera Karakola 2004, 9).

### ***El cuerpo: la materialidad orgánica de la frontera***

Al anunciar el Borderland como una máquina de guerra<sup>10</sup> (Deleuze & Guattari,

---

<sup>10</sup>La máquina de guerra es entendida, siguiendo a Deleuze & Guattari, como un proceso de agenciamiento colectivo comprometido con la mutación-experimentación y la apertura-elaboración de nuevas cartografías, de nuevos territorios (2002, 233). En ese sentido, la máquina de guerra es un devenir nómada, experimental y salvaje que quiebra, desestabiliza y hace temblar las fuerzas de petrificación, congelamiento y



2002) que suspende a la frontera como criterio de demarcación, es posible desprender también, un llamado encaminado a detener la criminalización, el blanqueamiento y la racialización de los cuerpos que no encajan dentro de las matrices de poder moderno-coloniales. Anzaldúa al igual que Fanon (1952), anuncia que la negritud o la *cafeseidad* de los cuerpos, en realidad desborda los límites de identificación, diferenciación y jerarquización raciales. Su color no es evidente. De manera específica, situados en la experiencia colonial antillana-caribeña, Fanon (1952) y Césaire (2006) conciben que a pesar de la mirada blanqueadora que le grita al colonizado - ¡Negro!-, su piel no se reduce a *ese* color;

---

captura –como por ejemplo, los dispositivos de violencia y anulación moderno-coloniales-. Así, lo que quiero sugerir es lo siguiente: la literatura-fronteriza-Anzaldúa es capaz de minar y dinamitar los espaciamientos en donde se materializa la violencia de la mirada y la mano blanca, al ser una literatura nómada que al igual que la “*rata que hace su madriguera*” (Deleuze&Guattari 1978, 30) produce un territorio múltiple y escabroso que se encuentra volcado al tránsito y a la experimentación. Sin embargo, vale la pena destacar, que la *máquina de guerra* no es una realidad “pura” con efectos exclusivamente “positivos”; antes bien, las máquinas de guerra pueden ser agenciadas y reapropiadas por fuerzas suicidas que han “perdido su capacidad de mutar” (Deleuze&Guattari 2002, 233) y en esa medida, “*la máquina de guerra ya no traza líneas de fuga mutantes, sino una pura y fría línea de abolición*” (233) --aunque este no es, a mi juicio, el agenciamiento político-afectivo que produce la *literatura-fronteriza-Anzaldúa*-.

es decir, al color que le asigna el hombre blanco. A lo que me refiero, es a que si el colonizado “es negro”, no “es negro” *para* y *según* los criterios de identificación de la mirada del blanco: yo no soy su negro; yo no soy tu negrito dice Fanon. En realidad, su color se abre, se expande y muta en una *negritud siempre otra*, en un universo de infinitas negritudes posibles. La experiencia liberadora del colonizado no es única, así como su color no es uniforme; antes bien, su cuerpo es arrastrado por una multiplicidad.

Para Fanon y Anzaldúa, los cuerpos *de color* integran, anudan y tejen con ellos una herida que los abre al tránsito, que los expone a la experiencia de su propia ajenidad, de su propio *afuera*. Alterando la frase que Anzaldúa pronuncia en la apertura, en el umbral de su escritura fronteriza, puedo decir que los *cuerpos de color* resistiendo y suspendiendo las demarcaciones que buscan destruirlos, son en realidad “*una herida abierta*” (2012, 25). Los cuerpos colorificados son cuerpos explosivos; cuerpos que habitan y se constituyen en el Borderland/La Frontera. Y si además, el Borderland es un estado de transición que se mueve a través *de un residuo emocional*, habrá que decir que la corporificación de los cuerpos de color consiste en una avalancha emocional y afectiva que los impulsa a desplazarse y a precipitarse como ríos; los cuerpos fronterizos se



constituyen-articulan alegremente *en y por medio* de los márgenes insurrectos de un poder que en su omnipotencia, como diría Deleuze, solo resta, despotencia y entristece (2011, 49). En palabras de Fanon, este ejercicio de suspensión, huída, desintegración y rearticulación se experimenta de la siguiente forma:

*“El negro es un juguete en manos del blanco; entonces, para romper este círculo infernal, explota. (...) El corazón me hace dar vueltas la cabeza o mejor, se me vuelve la cabeza<sup>11</sup>. El mutilado de la guerra del Pacífico le dice a mi hermano: “Acostúmbrate a tu color como yo a mi muñón; los dos hemos tenido un accidente”. Sin embargo, con todo mi ser, me niego a esa amputación. Me siento un alma tan vasta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión. Soy ofrenda y se me aconseja la humildad del tullido... Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas reflujo hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar.” (Fanon 2009 [1952], 131-132).*

<sup>11</sup>Modificación a la traducción “El corazón me nubla la cabeza” (2007) de la frase en francés, *Le cœur me tourne la tête* (Fanon 1952, 113).

Con estas palabras en mente, es posible comprender el cuerpo arrojado al reagenciamiento y a la multiplicidad, como un cuerpo que evita y esquivo su amputación; es un cuerpo que se esfuerza por respirar y que encuentra el *aire* no en la exterioridad del mundo, sino en la fuerza que emana de su movimiento mutante. El aire es el secreto político-afectivo que encuentra y moviliza un cuerpo de color a partir de su articulación con otros cuerpos humanos y no-humanos. A lo que me refiero, es que para sobrevivir el cuerpo de color necesitó ir más allá de su cuerpo, de aquel cuerpo amputado que le asignaban; el cuerpo-Fanon necesitó abrirse a un desplazamiento que lo trastornaba y que por poco lo destruía. En su movimiento, el cuerpo descubrió que su desintegración corría pareja con el contacto, con la elaboración de una nueva piel, con una articulación múltiple que lo convertía en una materialidad salvaje.

A la vez, las palabras de Fanon nos conducen a un momento en donde la organicidad del cuerpo se sitúa como elemento fundamental. Sin embargo, su organicidad funciona a partir de una descomposición simultánea. No se trata de un cuerpo ordenado, con funciones claras y plenamente delimitadas. El cuerpo que resiste e insiste en su politicidad, es un cuerpo que trastorna la



cabeza, es un cuerpo al que se le salen *las vísceras*. De ahí su extrañeza. De la misma manera, Anzaldúa al enfrentar la profundidad de su cuerpo, es decir, aquella mística, secreta y oscura caverna que intentó ser llenada por la engeguecedora luminosidad del proyecto moderno/colonial, se siente como un “alien”, como una mutante en su propio cuerpo:

*“Ella tiene ese miedo que no tiene nombres que tiene muchos nombres que no conoce sus nombres Ella tiene ese miedo que es una imagen que viene y va aclarándose y oscureciéndose el miedo de que ella es el sueño dentro del cráneo de alguien más Ella tiene ese miedo de que si se quita la ropa empuja a otro lado su cerebro se despega de su piel que si ella drena los vasos sanguíneos desprende la carne del hueso expulsa la médula Ella tiene ese miedo que cuando ella por fin llegue así misma se vuelva para abrazarse una cabeza de león, de bruja o de serpiente girará se la tragará y sonreirá Ella tiene ese miedo de que si excava dentro de sí misma no encontrará a nadie de que cuando llegué no encontrará sus marcas en los árboles los pájaros se habrán comido todas las migas Ella tiene ese miedo que no encontrará el camino de vuelta”* (Anzaldúa 2012, 65).

El cuerpo-Anzaldúa se resiste a una unicidad nominal. Al mismo tiempo, una extranjería le atraviesa cada respiro, cada recuerdo, cada membrana que lo constituye. Pero eso no es todo. La extranjería no sólo la toca, la acaricia y la rasga. La/el intrusa/so amenaza con devorarla. En otros pasajes, Anzaldúa insistirá que la/el intrusa/so tiene cabeza y colmillos de serpiente; que a ella, a la feminista chicano-fronteriza, de los rasgos de una feminidad y una humanidad limpia, antiséptica y clara, apenas le queda un mal recuerdo. En *La prieta*, un texto que aparece en una compilación colectiva titulada *This Bridge Called my back. Writings by radical women of color*, Anzaldúa teje precisamente la arremetida blanqueadora que ha tratado de marcar su cuerpo. Sin embargo, dicha arremetida solo hace visible su propio fracaso. Para Anzaldúa, antes bien, es una fuerte y extraña multiplicidad la que reside en la materialidad de su cuerpo:

*“Así, me di cuenta que yo era múltiple, que yo no era esa una misma, ustedes saben, el ser consciente. Había otras partes. (Como un iceberg: hay una parte por fuera del agua que se ve, pero hay otra gran parte bajo el agua que no se ve. Bueno, mirarme en el espejo me hizo ver la otra parte). Ok, así me di cuenta que yo era múltiple”* (Anzaldúa 2000, 35).



Al describir el tipo de subjetivación política que ha emergido al interior del territorio sudafricano, Mbembe, como ya lo mencionamos en la primera parte del artículo, propone denominar este nuevo proceso de subjetivación como una *política de la visceralidad*. No muy lejos de lo que hemos podido encontrar en Fanon (1952) y Anzaldúa (2012), la visceralidad hace referencia a una insurrección afectiva del cuerpo. El cuerpo se sale de sí mismo para devenir *otro cuerpo*. El corazón invade la cabeza, la carne se desprende de los huesos, la piel se quiebra apertura, el rostro se extravía y los ojos enmudecen. Ahora bien, Mbembe también introduce otros tres elementos que constituyen la política de la visceralidad.

En primer lugar, no se trata solo de que las emociones, los sentimientos y los afectos descoloquen y se rebelen contra la diferenciación e identificación racial-corporal que ha desplegado la violencia colonial (Mbembe, 2016). Se trata sobre todo, de que las emociones y los afectos al ser rearticulados dentro de la disputa política, quiebran el sentido mismo de lo político. La visión moderno-colonial en donde la acción política es entendida únicamente en el espacio público se ve interpelada, invadida y reensamblada por medio de las intimidades corporales. En este sentido, la

intimidad con su arrebató, su dolor y su exceso desarticula y reconfigura el espacio de lo público-político: lo hace hablar otro lenguaje. Es en este sentido, que la política de la visceralidad toma como eje de expresividad a las experiencias vividas, a las memorias y a las singularidades cotidianas; experiencias que rompen con la dicotomía público/privado al desencadenar el carácter político de la intimidad. La intimidad deja de ser un confinamiento, para marcar la calle, para expandirse por las carreteras y para devenir aire-común.

En segundo lugar, el criterio de reunión y de movilización colectiva que lleva consigo la política de la visceralidad, se realiza a partir de la rabia y la *pena*. No es una reunión a partir de la clase, el género, la edad o el color de piel. Los cuerpos y las intimidades que invaden y hacen temblar la esfera pública, se reúnen en torno a la singularidad de un dolor que atraviesa a muchas. Para ejemplificar este punto, en una entrevista Anzaldúa (2000) manifiesta que de manera paradójica, solo cuando ella *singulariza su voz*, es en realidad capaz de hacer vibrar su experiencia hacia una cantidad más extensa de cuerpos. La política de la localización de Anzaldúa en esta medida, no implica ningún tipo de ensimismamiento; antes bien, trae consigo una configuración colectiva de la rabia y la pena:



*“Bueno, escribo acerca de lo que sé que es la cultura Chicana. Yo particularizo al escribir acerca de mujeres, al escribir acerca de ser queer, al escribir acerca de la granja y el rancho. Al escribir muy concretamente acerca de particulares puedo llegar a una gran audiencia. ¿Eso suena paradójico?”*  
(Anzaldúa 2000, 60).

La misma paradoja atraviesa la asfixia de Eric Garner. El no poder respirar, tal y como lo muestran Mbembe (2016) y Fanon (1952), es una experiencia de impotencia colectiva que constituye a los cuerpos de color, a los cuerpos racializados y colonizados. Después de su muerte, el dolor, el sufrimiento y la pena que Garner expresaba pronunciando las palabras *“I can’t breathe”*, reunió en las calles a miles de ciudadanos norteamericanos. La asfixia de uno, se convirtió en la asfixia de toda/os. Así, muchas ciudades vivieron una afluencia masiva de protestas que bajo un solo grito, lograban articular un agobio común: el no poder de respirar. En este sentido, el *“I can’t breathe, I can’t breathe, I can’t breathe”* que se extendió masivamente por el territorio de los Estados Unidos, no solo reunió a muchas/os en nombre de la memoria de Garner, sino sobre todo, reunió a muchas/os a partir de una

intimidad y una herida corporal compartida.

La tercera característica de la política de la visceralidad consiste en el despliegue de una batalla artística. La creatividad se hace necesaria en un escenario político marcado por la emergencia de otro lenguaje: afectos, emociones y sensibilidades asaltan el gran espacio de la razón pública. Con el ánimo de comprender el carácter artístico de la visceralidad, pasemos al último punto de nuestro trabajo.

### ***Visceralidad y literatura: lo albores de un nuevo conocimiento***

La posibilidad de darle forma a los afectos o mejor, a las fuerzas viscerales que la empujan más allá de sí misma, no es para Anzaldúa una cuestión de elección. En una entrevista, la feminista chicana afirma que *“Escribir salvó mi vida. Salvo mi cordura. Podía hacerle frente a las cosas que me ocurrían al escribirlas, al reorganizarlas, obteniendo así, una perspectiva diferente”* (Anzaldúa 2000, 41). Sin embargo, la manifestación visceral de la literatura fronteriza no es el resultado de una voluntad racional que discierne apaciblemente sus palabras. Son más bien, las vísceras las que hablan; son las entrañas las que se manifiestan. En este sentido, se hace comprensible cuando Anzaldúa manifiesta que ella, más que



como una persona, se siente, por el contrario, como una boca:

*“Yo también siento como escritora que soy solo una boca, que mi cuerpo es el medio para las palabras. Es como: “este es mi estómago y es un caldero”. Todo va ahí: lo que sentí, lo que vi, lo que leí, lo que me paso. Es como poner todos los ingredientes para una sopa en tu estómago y toda la cosa se cocina. Cuando está en su punto, sale el poema, la idea, la imagen o lo que sea. Así, este es el vehículo para la palabra. Muchas veces yo siento como si fuera solo una boca y esas cosas pasan a través de mi cuerpo y salen a través de mi boca o de mi mano”* (Anzaldúa 2000, 41).

La política de la visceralidad arrastra consigo un proceso en donde las palabras dependen de una extraña elaboración corporal. La literatura fronteriza excede el albedrío del cálculo racional. Al mismo tiempo, la política de la visceralidad también anuncia el hecho de que cuando los afectos se quieren hacer presentes en las palabras, cuando las entrañas exigen salir, cuando las vísceras se toman el cuerpo, se debe a que el dolor quiere sanar: *“Con imágenes domo mi miedo, cruzo los abismos que tengo por dentro. Con palabras me hago piedra, pájaro, puente de serpientes arrastrando a ras del suelo todo lo que soy, todo lo que*

*algún día seré”* (Anzaldúa 2012, 93). Tal vez la escritura no sea la única forma de sanar: las artes, el teatro, la danza, la meditación o incluso, una movilización colectiva, configuran también, acciones de diálogo profundo con el dolor; rituales que engendran articulaciones afectivas de sanación. Cuando las personas salieron a la calle tras la muerte de Garner y repetían colectivamente “I can’t breathe”, estas palabras no solo representaban una imposibilidad fisiológica de la experiencia colonial, sino también, una manifestación estética; es decir, una aguda elaboración sensitiva que hacía superable el dolor.

Al mismo tiempo, a diferencia de una escritura que dé cuenta de la facticidad y de la realidad “objetiva” independientemente de las manos, los ojos y las entrañas que la hicieron posible, la literatura fronteriza se funda *con* el cuerpo-escritor. En pocas palabras, el cuerpo no existe por fuera de su expresividad literaria. En este sentido, no solo Anzaldúa (2012) sino también Fanon (1952), denuncian la violencia que implica la expropiación de la boca, la vigilancia de las palabras y el sometimiento colonial de la lengua. Controlar lo que se dice y el cómo se dice hace parte de la domesticación del cuerpo. En tanto Fanon manifiesta que “parler une langue, c’est



assumer un monde, une culture”<sup>12</sup> (1952, 30), se hace comprensible el porqué Anzaldúa se pregunta también “¿Quién dice que robarle a un pueblo su lengua es menos violento que la guerra?” (2012,75). Precisamente, el objetivo político de la literatura fronteriza estaría encaminado a suspender la expropiación y la domesticación colonial de la lengua y al mismo tiempo, a habitar un nuevo mundo, a construir un nuevo territorio lingüístico.

Este nuevo territorio lingüístico es un territorio mestizo. Su mezcla lo hace temible, lo hace parecer una aberración salvaje. Como los cuerpos que lo pronuncian, las palabras de La Frontera amenazan la claridad explicativa de la definición conceptual. En su expresividad literaria, el cuerpo-Anzaldúa se nos hace manifiesto como un cuerpo hablador, imprudente e irrespetuoso. Para ponerlo en sus (im) propias palabras, “Deslenguadas. Somos los del español deficiente. Somos su pesadilla lingüística, su aberración lingüística, su mestizaje lingüístico, el sujeto de su burla. Porque hablamos con lenguas de fuego somos culturalmente crucificadas” (Anzaldúa 2012, 80). Como una onda pesadilla, el lenguaje de la frontera desestabiliza la pureza del idioma. Los cuerpos fronterizos son *cuerpos políglotas*, cuerpos

que se contagian entre sí por medio de su lengua.

Finalmente, para cerrar este artículo, la escritura fronteriza de Anzaldúa también materializa otra forma de construir conocimiento. Las palabras no son un simple reflejo, una simple representación de la realidad. Las palabras son materialidades vivas que producen mundo. Ellas establecen enlaces y puentes entre lo que podemos conocer y lo que apenas es perceptible a la vista. Al mismo tiempo, la literatura fronteriza de Anzaldúa hace deslizar al mundo, lo hace arrastrarse a realidades inimaginables:

*“Yo siempre he sido consciente de este camino que tengo: el camino de la escritura. “Tlapalli” significa, la tinta negra y roja: el camino de la tinta negra y roja es mi camino. Negro significa escritura y rojo significa sabiduría. Ambos, el rojo y el negro simbolizan el conocimiento de las cosas que son realmente difíciles de entender y también conocer de otras realidades, como el mundo de los espíritus, el mundo del cuerpo, el mundo del inconsciente” (Anzaldúa 2000, 48).*

Por medio de la escritura, Anzaldúa pone en marcha lo que Patricia Hill Collins (2000) denomina como *epistemología feminista*. Al habitar y estar habitada por sus mismas palabras, el

<sup>12</sup> *Hablar una lengua, es asumir un mundo, una cultura.*



mundo que presenta y que produce la feminista Chicana en su literatura fronteriza, no es un mundo separado de su experiencia cotidiana (Hill Collins 2000, 257); incluso, es a partir de su experiencia que su escritura adquiere sentido. El carácter situado de su experiencia como sustento material de conocimiento, lejos de conducirla a un *subjetivismo*, lo que le produce más bien, es la necesidad de reconocer, dialogar y problematizar el lugar desde donde parte su acto enunciativo (Hill Collins 2000, 260) y en esa medida, de reconocer sus efectos como resultado de una *ética política del cuidado* (Hill Collins 2000, 265). Estos elementos, como los hemos visto en este trabajo, atraviesan la práctica literaria y política visceral de Anzaldúa: parte de una experiencia cotidiana marcada por la confluencia de varios mundos culturales, no para validarse apresuradamente, sino para comprender la *matriz de opresiones* y en esa misma medida, la *matriz de resistencia* que le permite existir como un cuerpo en devenir, como una materialidad orgánica fronteriza, como una otra inapropiada/inapropiable.



## ANDRÉS JULIÁN CAICEDO SALCEDO

Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante de maestría en filosofía de la misma Universidad y estudiante de la maestría en literatura de la Universidad de los Andes, Colombia. Miembro del grupo de investigación en Teoría Política Contemporánea (TEOPOCO) adscrito a la facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Colombia. Dentro de sus principales intereses se encuentran los estudios feministas, la filosofía francesa contemporánea, los estudios visuales, la biopolítica, los estudios críticos animales, el pensamiento político marxista y los movimientos sociales latinoamericanos.

## Bibliografía

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. 1987. San Francisco, Aunt Lute Books, 2012. Impreso.

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands. La Frontera. La nueva Mestiza*, trad. Carmen Valle. Madrid, Capitán Swing, 2016. Impreso.

Anzaldúa, Gloria, *Interviews. Entrevistas*, New York, Routledge, 2000. Impreso.

bell hooks, *We real cool. Black Men and Masculinity*, New York, Routledge, 2004. Impreso.

Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, trad. Beñat Baltza Álvarez, Juan Mari Madariaga, Mara Viveros Vigoya. Madrid, Akal, 2006. Impreso.

Davis, Ángela, *Mujeres, raza y clase*, trad. Ana Varela Mateos. Madrid, Akal, 2004. Impreso.

Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, trad. Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires, Cactus, 2008. Web. 30 Agosto. 2016

<<https://gnoseologia1.files.wordpress.com/2011/03/en-medio-de-spinoza.pdf>>

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Kafka. Por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar Mora. México, Ediciones Era, 1978. Impreso.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez. Valencia, Pre-Textos, 2002. Impreso.

Derrida, Jacques, *Seminario La bestia y el soberano*, trad. Cristina de Peretti & Delmiro Rocha. Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2010. Impreso.

Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952. Web. 18 Noviembre. 2016<[https://monoskop.org/images/f/f4/Fanon\\_Frantz\\_Peau\\_noire\\_masques\\_blancs\\_1952.pdf](https://monoskop.org/images/f/f4/Fanon_Frantz_Peau_noire_masques_blancs_1952.pdf)>

Fanon, Frantz, *Piel Negra, Máscaras Blancas*, trad. Iria Álvarez Moreno, Paloma Monleón Alonso & Ana Useros Martín. Madrid, Akal, 2009. Impreso.

Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1976*, Buenos Aires, FCE, 2000. Impreso.

Hill Collins, Patricia, *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*, New York, Routledge, 2000. Impreso.

Mbembe, Achille, *Frantz Fanon and the Politics of Viscerality*, Franklin Humanities Institute (FHI), Duke University, Humanities Futures, 2016 Web. 17 Agosto. 2016

<[https://www.youtube.com/watch?v=lg\\_BEodNaEA](https://www.youtube.com/watch?v=lg_BEodNaEA)>



Quijano, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, En: Lander, Edgardo. (comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000. Disponible en: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>

Segato, Rita Laura, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.

Wolf, Cary, *Before the law: humans and others animals in a biopolitical frame*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.