

colección INDISCIPLINA(S)

# PERSPECTIVA DESCOLONIAL

Conceptos, debates y problemas



Romina Conti  
compiladora



# **PERSPECTIVA DESCOLONIAL**

Conceptos, debates y problemas

Romina Conti  
Compiladora



Perspectiva descolonial : conceptos, debates y problema / Paula Meschini ...  
[et al.] ; ilustrado por Lucía Lemmi. - 1a ed. - Mar del Plata : EUDEM, 2020.  
Libro digital, PDF - (Indisciplinas / 2)

Archivo Digital: online

ISBN 978-987-4440-98-3

1. Sociología. I. Meschini, Paula II. Lemmi, Lucía, ilus.  
CDD 301

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de Propiedad Intelectual.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio o método, sin  
autorización previa de los autores.

ISBN: 978-987-4440-98-3

Este libro fue evaluado por Luis Porta y Paula Meschini

Primera edición digital: septiembre de 2020

© 2020 Romina Conti

© 2020, EUDEM

Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata

3 de Febrero 2538 / Mar del Plata / Argentina

Arte y Diagramación: Luciano Alem y Agustina Cosulich

Ilustraciones de tapa y portadillas: Lucía Lemmi



Libro  
Universitario  
Argentino

## INDICE

Introducción de la colección 7  
*Paula Meschini y Luis Porta*

Acerca de la distinción decolonial/ descolonial 18

Presentación 25  
*Romina Conti*

Prólogo 35  
*Eduardo Rinesi*

### PRIMERA SECCIÓN:

#### Conceptos e interpretaciones en tiempo presente

Cuerpos femeninos colonizados, tiempo y espacio  
en las estéticas descoloniales selknam 49  
*Karina Bidaseca*

Lucha por el reconocimiento en los intersticios.  
Lecturas fanonianas 69  
*Ayelén Cavalli*

Cuerpos y corporalidades coloniales.  
Una aproximación fanoniana al presente 107  
*Alejandro De Oto*

### SEGUNDA SECCIÓN:

#### Problemas, debates y lecturas críticas

Imaginar la formación racial en América Latina a  
contrapelo del mestizaje y la colonialidad del poder 131  
*Laura Catelli*

Reemergencias étnicas y opción decolonial: La sociedad uruguaya ante el retorno de los charrúas <i>Gustavo Verdesio</i>	153
Discursos sobre la Modernidad. Algunas coordenadas para una discusión continua <i>Leandro Paolicchi</i>	179
La experiencia estética en el enclave descolonial. Líneas para otra constelación posible <i>Romina Conti</i>	203
Noticias de los autores	225

# Introducción de la colección

Paula Meschini - Luis Porta







## INDISCIPLINAS

### Movimientos intrusos a favor de la perspectiva descolonial

*“¿Qué nos protege de la ceguera frente a las maravillas cotidianas?  
La imaginación”.*

Wern & Wingardh, 2016:27

## I

Ante la respuesta a la pregunta que aparece en el epígrafe, los autores responden:

“La belleza se halla en todas partes, pero en la vida cotidiana sólo vemos los detalles familiares [...] La experiencia virgen es un lujo: nos tienta a viajar en busca de algo más. Sólo cuando uno mira el mundo con los ojos bien abiertos puede interesarse por los aspectos generales que caracterizan cada fenómeno [...]. Pocas construcciones presentan vistas que ofrezcan siempre nuevas perspectivas, pero esto constituye la base del arte de la construcción: conseguir que experimentemos el mundo de nuevo una y otra vez”. (Wern & Wingardh, 2016:28)

Esta Colección nos invita a vivir la experiencia de habitar el mundo con los ojos bien abiertos para poder, finalmente habitarlo con todos los sentidos, dejarnos afectar por registros otros que nos permitan poner en tensión lo que, a lo largo del tiempo ha sido la gran narrativa colonial moderna y así poder encontrar la inigualable belleza que significa generar movimientos intrusos a favor de la perspectiva descolonial. Esta experiencia, también habitada y vivida por nosotrxs y cada unx de los colegas que forman parte de este viaje es el resultado de los debates realizados en el marco del Programa Interdisciplinario sobre Estudios Descoloniales, del Grupo de Investigación Problemáticas Socio-culturales y del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias en Educación, radicados en la Universidad Nacional de Mar del Plata<sup>1</sup>. Ámbitos y nombres que han sido la ocasiones y escenarios para encontrarnos a discutir los aportes de esta perspectiva, sus alcances y sus limitaciones en torno a los interrogantes que nos planteamos desde diversas disciplinas, desde nuestras disímiles formaciones, pero desde una realidad que nos atraviesa por igual, la experiencia de la desigualdad y la opresión que se mantiene históricamente en nuestros pueblos latinoamericanos.

Esta colección de reflexiones críticas es el resultado de un proyecto editorial más ambicioso que pensó el vínculo de estas reflexiones teóricas en torno a categorías de amplio alcance, con las que surgen específicamente en el campo de la Educación y del Trabajo Social. Una trilogía que danza en torno al pensamiento descolonial para permitirnos volver sobre los debates transita-

<sup>1</sup> Resultante del Proyecto: *"Inclusión educativa universitaria. Recorridos biográfico-narrativos y descoloniales en estudiantes y profesores"*, subsidiado por la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación en el marco del Programa Hacia un Consenso del Sur para el Desarrollo con Inclusión Social e integrado por Jonathan Aguirre, Romina Conti, María Eugenia Hermida, Paula Meschini (Codirectora), Luis Porta (Director), Laura Proasi, Francisco Ramallo, María Marta Yedaide.

dos en diversos campos del saber y del poder, dentro y fuera de los contornos universitarios, y redescubrir así sus puntos ciegos.

## II

La palabra disciplina, etimológicamente, proviene del latín *discipulus* e implica la imposición de un orden para poder emprender y realizar cualquier aprendizaje. Siguiendo a Agüero y Martínez (2014) resulta de interés recordar, a los fines de la presentación de esta colección, que la palabra disciplina nos permite dar cuenta del conflicto y la tensión existente en el campo de las ciencias sociales entre la producción y la acreditación de los conocimientos. Esta discusión posee un largo recorrido que inicia con las discusiones sostenidas entre Adorno y Popper, así como las críticas realizadas al positivismo, al estructuralismo y al funcionalismo desde diferentes posiciones más pertenecientes al campo de la fenomenología, el existencialismo, la crítica, la hermenéutica, y el postestructuralismo entre otros. A su vez, esta tensión se expresa en el status científico que se le atribuye “históricamente” a las disciplinas que

(...) utilizan el método hipotético deductivo para la producción de conocimientos y la matemática para la formulación de sus teorías y modelos, y que adquieren de esta manera un carácter formal, abstracto y universal. Esto transforma el conocimiento científico en un conjunto de leyes que pretenden explicar y predecir la realidad, con criterios de verdad, objetividad y validez, y que excluyen toda posibilidad de subjetividad, valoración y contextualización histórica” (Agüero & Martínez, 2014:116).

La Modernidad inaugura un tiempo marcado por procesos de secularización como de antropologización del mundo a partir

de la preeminencia del sujeto; estos movimientos construyeron una relación cada vez más ajena con la naturaleza donde la razón cartesiana es el principio regulador de toda la actividad humana. Es un tiempo signado por la idea de progreso, por la optimista creencia que la historia humana emprendió una línea de desarrollo continuo, que confluye necesariamente en más conocimiento, libertad y felicidad para la humanidad. El hombre, constituido en un discípulo es así, positivamente, quien se somete a la disciplina para aprender y capacitarse, guiado por los avances científicos tecnológicos; pretende dominar la naturaleza y controlar los problemas sociales a partir de hacer extensivo a la sociedad el proceso de estudio y análisis que se da en las ciencias naturales a través del método científico. Sin embargo, no deja de llamar la atención, y en especial en los procesos sociohistóricos que tuvieron lugar en América Latina—donde las promesas efectuadas por la Modernidad<sup>2</sup> de progreso indefinido, ilimitado, entendido como mejoramiento creciente y general de todos los planos de la existencia de la Humanidad entera no se han cumplido.

Como nos han mostrado muchos y muchas intelectuales crítixs, es posible disciplinar no solo la sociedad, sino también toda la conducta humana, incluso bajo la apariencia de que esta goza de una libertad absoluta, para que se adapte a los fines propuestos por un determinado orden cuya finalidad no siempre es la emancipación, la libertad de conciencia, la autonomía o la vida digna. Entre los muchos ejemplos de estos órdenes disciplinarios que podemos encontrar en la historia, el ordenamiento

2 El significado principal del término que consideramos es el de la modernidad como época. Si bien la disputa entre los antiguos y los modernos se remonta al siglo V en que se utilizaba el término latino *modernus* para distinguir el presente cristiano oficial del pasado romano pagano, es recién a partir de la Ilustración, principalmente en Francia, que el término quedó establecido de forma más semejante a como lo empleamos hoy.

social y político del capitalismo global se hace posible, desde hace siglos, gracias a un determinado disciplinamiento sobre el pensamiento y sobre los cuerpos de quienes integramos sociedades modernas, coloniales, patriarcales, consumistas.

En este proceso de transfiguración del carácter más profundo de las formas sociales, nuestra América, al decir de José Martí, se levanta contra el neoliberalismo interpelando este orden inscripto en un capitalismo transnacional, globalizado, generador de desigualdad, injusticia e inseguridad social que recorre, sin distinción, todos los países y todas las sociedades.

Desde esta mirada, toda ruptura con ese orden, toda rebelión contra las reglas de lo dado, toda interpelación a esa estructura es un gesto de in-disciplina. Así aparece el, la o lo indisciplinado asociado a lo a-normado, a lo que no puede permitirse, al conflicto. Recientemente los medios de comunicación han acuñado el concepto de “indisciplinas sociales” para referirse a las manifestaciones y protestas que irrumpen en el ámbito de lo público. Así, la indisciplinación sigue siendo vista negativamente porque lo preferible es el orden, aunque no sepamos bien a qué fines sirve ese orden realmente. En esa oposición entre lo ordenado y el desorden, entre la aceptación y la negación, entre la disciplina y la indisciplinación se funda el nombre de esta Colección que hoy presentamos, inaugurada con la publicación de esta trilogía en torno al pensamiento descolonial: sus conceptos, su resonancia en la investigación educativa y en las intervenciones sociales.

Creemos que lo disciplinado no es un terreno fértil para el pensamiento crítico y transformador; por ello esta Colección pretende interpelar ese significado primigenio del aprendizaje ligado al orden, pero también su deriva en el plano de la producción de conocimiento que es el de las distintas “disciplinas” teóricas y científicas. Fue justamente la construcción de ese orden, de esa forma de entender, de hacer “ciencias sociales” que instaló las mismas, al menos en América Latina, en una situación de doble

sometimiento. Por un lado, se ha dado un sometimiento en el propio campo de las ciencias sociales en relación a la producción y consumo generados por los denominados países hegemónicos; por otro, el sometimiento se expresa en relación con el campo científico tecnológico, que en esta multipolaridad instituyó un capitalismo del conocimiento que re actualiza, en sus formas de producción y consumo, la división internacional del trabajo.

En este último sentido, la in-disciplina lleva un poco más a fondo el impulso de la inter-multi o transdisciplinariedad. Sabemos que es un desafío interpelar esas limitaciones disciplinares tan fijas en nuestra academia, y por eso representa un reto de gran envergadura que nuestra Colección Indisciplinas invite a traspasar la división y fragmentación de las denominadas “disciplinas científico-académicas” y su tendencia a la división. No solo a la división disciplinada de los saberes, sino a la división disciplinada y disciplinante de lo real y de lo humano.

### III

El camino que proponemos recorrer con esta Colección implica construir posiciones epistemológicas que permitan descubrir y develar las diferentes caras que presenta la razón en América Latina, para no dejarla reducida a una mera razón instrumental que nos desvincula de la vida cotidiana de nuestros pueblos. Razón y Pasión, afecto y emoción producen conmociones, temblores: “destellos y resplandor en la densa oscuridad de la certidumbre” (Zátonyi, 2011:184). En este sentido, sostenemos con De Sousa Santos (2013) que es necesario habitar el camino de una ecología de saberes para que el pensamiento crítico no pierda de vista su misión transformadora.

El núcleo de apertura de esta indisciplina lo encarnan sin duda los campos históricamente ligados a esa incomodidad con el canon: las humanidades y las ciencias sociales, conjuntos del

saber que en esta Colección tienen un lugar preponderante, porque en ellos el debate por una reconstrucción y, en algunos casos, “deconstrucción” de las disciplinas viene cobrando fuerza en los últimos años. Pero ese núcleo deberá expandirse y convertirse en una invitación a todos y todas aquellxs que entiendan el saber en su auténtica dimensión política, como una parte inescindible de la praxis que constituye la vida concreta de nuestros pueblos latinoamericanos.

Es en estos territorios concretos, en los diagramas<sup>3</sup> de lo social, donde nuestras disciplinas “indisciplinadas” se desarrollan, donde generalmente son compelidas a la acción por la demanda de otros o por las urgencias propias de los tiempos que corren. Es acá, en estos territorios concretos, donde podemos interpelar e interpelar(nos), donde es posible imaginar que en vez de negar, de soportar lo intolerable, podamos pensar en otros territorios, podamos imaginar otros espacios, otros mundos posibles.

Con la emoción profunda que generan las aperturas de nuevas vías de intercambio, debate y reflexión, los invitamos a rastrear genealógicamente<sup>4</sup> las formas microfísicas de ejercicio de poder que limitaron, al menos, el desarrollo de una *microfísica de la libertad*<sup>5</sup> en las disciplinas de las ciencias sociales. Quedan con-

3 “El diagrama no es lo visible y lo decible, aunque archivo y cartografía se insertan en sus vericuetos...como una multiplicidad espacio-temporal” (Díaz, 2005)

4 Este concepto es usado aquí en el sentido que le atribuye Alfredo Carballada, en su texto *Escuchar las prácticas. La supervisión como proceso de análisis de la intervención en lo social*, donde afirma que la genealogía “no solo aporta una posible construcción ordenada del origen de los conceptos o categorías con los cuales trabaja, sino que además abre una puerta para imbricar las mismas con el sentido moralizante que en muchos aspectos da origen a la intervención en el marco de la modernidad”. (Carballada, 2007: 37)

5 Entendida la libertad de modo que no puede ser localizada por fuera del poder, hay que situarla necesariamente dentro del espacio de sujeción. Así

vidados a recorrer las obras de esta Colección y a viajar en ellas con todas las inquietudes, los interrogantes y los cuestionamientos que nos permitan mantener en movimiento, indisciplinadamente, el curso del pensamiento y el vasto y complejo territorio de lo social. Están invitados a habitar estos textos, de la misma manera, que todxs y cada uno de los autorxs los habitaron y se permitieron compartir con cada unx de ustedes.

*Silva el viento dentro de mí.  
Estoy desnudo. Dueño de nada, dueño de nadie, ni  
siquiera dueño de mis certezas, soy mi cara en el  
viento, a contraviento, y soy el viento que me golpea la cara.  
(Galeano, 2010:258)*

Mar del Plata, invierno de 2017

---

pues, cuando se procede a desenmascarar una falsa lectura del *modus operandi* del poder y a reafirmar el papel productivo de este último, se introduce una complejización del análisis que tiene su efecto equivalente en el campo de la libertad. Mientras más profundo y envolvente sea el laberinto del poder, más intrincado y complejo será el trabajo de la libertad. En otras palabras, a una microfísica del poder le corresponde una microfísica de la libertad.” (Castro Orellano, 2006: 128)



## Referencias

- Agüero, J. & Martínez, S. (2014). *Trabajo Social Emancipador. De la disciplina a la indisciplina*. Paraná, Entre Ríos: Ed. Fundación La Hendija,
- Carballeda, A. (2007). *Escuchar las prácticas. La supervisión como proceso de análisis de la intervención en lo social*". Buenos Aires: Ed. Espacio.
- Castro Orellano R. (2006). Microfísica de la libertad: Foucault y lo político, en: *Revista Hermenéutica intercultural: revista de Filosofía*, (15). Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez. Chile.
- De Sousa Santos, B. (2013). *La universidad popular del siglo XXI*. Costa Rica: EUNA.
- Díaz, E. (2005). *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblos.
- Galeano, E. (2010). *"El libro de los abrazos"*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wern, R. & Wingardh, G. (2016). *"¿Qué es la arquitectura? Y 100 preguntas más"*. Barcelona: Blume.
- Zátonyi, M. (2011) *"Juglares y trovadores: derivas estéticas"*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

## Acerca de la distinción decolonial/ descolonial

Como colectivo editorial de esta trilogía<sup>6</sup>, creemos necesario explicitar algunas notas respecto a la distinción de los términos *decolonial* y *descolonial*.

En principio no sería preciso cargar con distinciones semánticas o epistemológicas profundas a estos términos que en la mayoría de los casos circulan como sinónimos. De hecho podemos encontrar en un mismo artículo el uso de uno y otro indistintamente por parte del autor sin que necesariamente esto implique una diferencia de contenido. En varias ocasiones la elección se asocia más a cuestiones de estilo que a consideraciones semánticas. Sin embargo la existencia misma de dos términos para aludir a un supuesto mismo contenido nos sitúa ante la necesidad de explorar las potenciales diferencias.

La categoría *decolonial* fue, de hecho, la opción elegida en primer término por el Grupo Modernidad/ Colonialidad/ Decolonialidad en su teorización relativa al denominado *giro decolonial* en el primer lustro de este siglo. Así figura en sus primeros escritos. Sin embargo, con el transcurrir de los años la preferencia en el uso fue en ocasiones trasladándose al término *descolonial*. Al respecto el mismo Mignolo afirma:

En el colectivo Modernidad / Colonialidad se ha discutido cuál de los dos términos -descolonialidad o decolonialidad- es el más adecuado a los propósitos del pro-

6 Resultante del Proyecto: "Inclusión educativa universitaria. Recorridos biográfico-narrativos y descoloniales en estudiantes y profesores", subsidiado por la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación en el marco del Programa Hacia un Consenso del Sur para el Desarrollo con Inclusión Social e integrado por Jonathan Aguirre, Romina Conti, María Eugenia Hermida, Paula Meschini (Codirectora), Luis Porta (Director), Laura Proasi, Francisco Ramallo, María Marta Yedaide.

yecto. Quienes prefieren descolonialidad arguyen que esta versión corresponde a la gramática del castellano en tanto que decolonialidad sería una traducción del francés o del inglés. Quienes defienden decolonialidad arguyen que el término marca con más claridad la diferencia (...) [con] los procesos de descolonización en la segunda mitad del siglo ~~XX~~ además de destacar sus dos funcionamientos: la analítica del pasado y la proyección hacia el futuro. En esta cuestión hay un acuerdo general por lo que el uso del término descolonialidad incluye también este doble proceso analítico y constructivo (Mignolo, 2009:13).

En su obra *Lo Pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos* Catherine Walsh (2013) afirma su voluntad expresa de suprimir la letra “s”, no para fomentar el anglicismo sino para evitar la ilusión de pensar los nuevos procesos como susceptibles de ser revertidos. En sus palabras:

[decolonial] pretende marcar una distinción con el significado en castellano del “des” y lo que puede ser entendido como un simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir, a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir.

De Oto por su parte afirma que las dos versiones terminológicas son aceptadas, señalando a su vez que en “las publicaciones argentinas ha prevalecido el uso de ‘descolonial’, mientras que en el resto lo usual es encontrar el galicismo ‘decolonial’”. De esta manera observamos que autores/as destacados/as de esta

perspectiva, entre los que encontramos a Mignolo, Maldonado Torres, Palermo, Verdesio, Fernandez Mouján, De Oto, Borsani, Catelli, entre otros/as, han optado por el uso del término descolonial (y no decolonial), tal como lo expresan sus últimos trabajos. También hemos encontrado referencias que mantienen las dos denominaciones<sup>7</sup> bajo la forma des/decolonizar, o des/decolonial. Esta última opción implica también asumir que esta distinción sigue siendo un debate abierto y que valen entonces los esfuerzos por pensarla.

Por nuestra parte nos parece oportuno explicitar cuatro argumentos que orientaron nuestra definición a favor del término descolonialidad. El primer argumento, de orden lingüístico, se da en relación al sentido mismo que toma el prefijo “des”, que constituye una confluencia de los prefijos latinos que implican privación u oposición (Gonzalez Heredia, 2001). En nuestro caso hablar de descolonialidad implicaría entonces plantear una oposición a la colonialidad del poder, o pugnar por la privación de las lógicas que en términos del ser, del saber y del poder se instrumentan, para bregar por el desprendimiento y la apertura que el giro descolonial proponen. En esta línea entendemos los comentarios de Mignolo antes citados, que implican asumir que la forma correcta para el español es la del prefijo “des”, entendiendo a su vez que el prefijo “de” como tal no existe en el castellano.

En segundo lugar, en términos gramaticales, entendemos que el adjetivo descolonial nos acerca a las otras formas que este lexema puede asumir (como sustantivo *-descolonización*, *descolonialidad*- y como verbo *-descolonizar*), homogeneizando nuestra opción léxica. Luego, en términos teórico-epistémicos, al sentirnos parte de este colectivo de ideas y prácticas otras, asumimos el uso que nuestros/as colegas argentinos vienen haciendo por el

7 Como ejemplo podemos citar el libro editado por Zulma Palermo cuyo título reza “Des-decolonizar la Universidad”.

término *descolonial* este último tiempo con el objeto de facilitar el intercambio y aunar los sentidos.

Por último, una precisión político-epistémica nos parece oportuna. El término descolonialidad es entendido por nosotros/as en tanto procesos y práctica de resistencia y construcción social cultural y académica que adscribe también a otras genealogías. Así, no radicaliza su crítica a los aportes de la teoría social por su carácter europeo, sino que asume críticamente muchos de sus elementos, se entrecruza con la tradición del pensamiento nacional (entre la que cuentan pensadores del mundo académico y político como Hernández Arregui, Arturo Jauretche, John Wiliam Cooke, Rodolfo Kush, entre otros), así como de otras corrientes latinoamericanistas y/o liberacionistas. En otras palabras, si bien nuestro trabajo se nutre de forma destacada por los aportes del Grupo Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad, de ningún modo se subsume a los aportes específicos de este corpus, sino que abreva en éstas y otras fuentes.

Finalmente, una aclaración respecto a la redacción de este libro se hace oportuna. El lector encontrará en sus páginas que se mantendrá los términos *decolonial* *decolonialidad* para las citas textuales de autores que en sus originales hayan optado por este término, y se hará uso de los conceptos *descolonial* *descolonialidad* cuando se exprese el posicionamiento epistémico de los editores o aluda al vasto campo de estudios al que abreven no sólo los autores del Grupo Modernidad/ Colonialidad/ Descolonialidad, sino a los otros colegas que manifiestan en mayor o menor medida su deuda con el giro descolonial desde diversas genealogías, disciplinas y temáticas.

## Referencias

- De Oto, A (s/f) Pensamiento Descolonial/ Descolonial. En: Biagini, H y Roig, A (directores) Diccionario del Pensamiento Alternativo II. En edición. Disponible en: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=285>
- Gonzalez Heredia, K. (2001) Prefijos más comunes en la categoría verbal. Estudio de vocabulario. En Morenilla Talens, C et al *Desde las tierras de José Martí. Estudios lingüísticos y literarios*. Valencia: Universitat de Valencia. Servei de publicacions
- Mignolo, W. (2009) Addenda. En Palermo, Z (comp) *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Del Signo.
- Palermo, Z (2015) *Des/decolonizar la Universidad*. Buenos Aires: Editorial del Signo
- Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

# **PRESENTACIÓN**

Romina Conti





No es sencillo presentar un texto que quiere desentramarse de lo acostumbrado, del tejido estable de significaciones para pensar las diferencias, las ausencias, las opacidades. No es simple porque el universo del discurso parece con frecuencia apresarnos en espacios estrechos que marcan esas significaciones gastadas, a veces usadas pobremente, a veces sobre exigidas. No es fácil porque las reflexiones que se destejen de este modo de un marco -por instantes común- se vuelven heterogéneas, se tornan díscolas, se saben indisciplinadas y, sobre todo, se vuelven felizmente indisciplinables.

Todos estos gestos son, a su vez, rasgos de la perspectiva que el conjunto de aportes aquí reunidos quiere reivindicar e interpelar. “Perspectiva Descolonial” es la designación arbitraria con la que queremos indicar el conjunto de aportes teóricos de diversas tradiciones que se han dado cita, en distintos momentos de la historia reciente, para cuestionar el estatuto y el alcance de esa estructura de modernidad/colonialidad que ha sido y es una de las capas inmanentes del orden económico y social del llamado sistema-mundo, con todas sus controversias. La perspectiva descolonial, en su amplitud, nos permite reunir aproximaciones

críticas situadas como las de Freire, Fanon, Cesàire, Said, Bhabha, Spivak, Guha, Wallerstein, Quijano, Dussel, Mignolo, Grosfoguel Lander, Castro Gómez... provenientes ellas de diversos grupos de trabajo en latitudes disímiles<sup>1</sup>; y ponerlas a jugar con *otras* aproximaciones críticas como las de Marx, Freud, Lacan, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Heidegger, Foucault, Deleuze, Rancière, Habermas, Honneth, Haraway, entre tantas más. Este texto conjunto es un esfuerzo realizado con y contra esa amplia perspectiva y los entrecruzamientos que se hacen posibles en su interior.

A su vez, la existencia de estas páginas es resultado de los debates realizados en el marco del Programa Interdisciplinario sobre Estudios Descoloniales, del Grupo de Investigación Problemáticas Socioculturales y del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias en Educación, radicados en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Ámbitos y nombres que han sido ocasiones y escenarios para encontrarnos a discutir los aportes de esta perspectiva, sus alcances y sus limitaciones en torno a los interrogantes que nos planteamos desde diversas disciplinas, desde nuestras disímiles formaciones, pero desde una realidad que nos atraviesa por igual: la experiencia de la desigualdad y la opresión que se mantiene históricamente en nuestros pueblos latinoamericanos.

Esta colección de aportes críticos es, además, el resultado de un proyecto editorial más ambicioso que pensó el vínculo de estas reflexiones teóricas en torno a categorías de amplio alcance, con las que surgen específicamente en el campo de la Educación y del Trabajo Social. Una trilogía que danza en torno al pensamiento descolonial para permitirnos volver sobre los

1 No entraremos aquí en la precisión de sus filiaciones a los estudios críticos de la colonialidad, el pensamiento poscolonial, la perspectiva del grupo de estudios subalternos, o la crítica decolonial, sino que los pensamos como marco de un debate continuo que ha asumido, ocasionalmente, diversas formaciones y estructuras de contención.

debates transitados en diversos campos del saber y del poder, dentro y fuera de los contornos universitarios, y redescubrir así sus puntos ciegos.

Sin embargo, nada de esto hubiera sido posible sin los aportes de los autores y las autoras de cada uno de los textos que componen las compilaciones. Investigadores e investigadoras comprometidos con la búsqueda de un pensamiento de apertura, de innovación, de fuerza transformadora. Todos y todas, por eso mismo, profundamente reconocidos por quienes creemos que es posible, aún con sus limitaciones, forzar el orden del discurso para pensar-hacer una realidad diferente, en un marco histórico y político que reclama -cada vez con más urgencia- la intervención de estos y otros cuestionamientos que abran el horizonte de esas posibilidades que desbordan los autoproclamados límites del presente. Mi agradecimiento profundo a cada uno de ellos, como a Lucía Lemmi que eligió dedicar producciones de su arte para sumar imágenes a nuestras palabras, como a todos aquellos y aquellas con las que hemos pensado y discutido cuestiones que han terminado aquí, en este libro, o que todavía rondan en los espacios que intentamos habitar con interrogantes y búsquedas nuevas, o desde nuevas perspectivas.

Los aportes incluidos en este libro responden a dos gestos complementarios pero diversos. Uno que centra su atención en la revisión de conceptos y experiencias claves de la perspectiva descolonial para evaluar su fertilidad actual. Otro que señala problemas, riesgos y limitaciones de algunos conceptos que tienden a estancarse contra su propia criticidad. Ambos gestos convergen en los debates que, como ecos que se alejan o aproximan, van apareciendo entre las páginas, entre las corrientes de pensamiento, entre los autores y los problemas de las diversas críticas.

Abre la obra un inquietante y bello prólogo de Eduardo Rinesi que, partiendo de un análisis etimológico del término “cul-

tura”, plantea que las relaciones asimétricas de dominación, la negación del otro y las luchas por el reconocimiento podrían ser constitutivas de la cultura como tal y no rasgos indeseados de una errónea deriva. Así, toda reflexión sobre las formas que ésta dominación adquiere se convierte en un abordaje del carácter trágico de la cultura, de esa cultura occidental, que de forma inmanente se erige sobre desigualdades históricas, concretas y parciales que promete salvar en el orden de su discurso esencial y universalista. Pensarnos en la tarea de lidiar con el carácter trágico de la cultura no es, sin embargo, resignarnos a ninguna irreversibilidad. Las líneas con la que Rinesi elige iniciar al lector de estas páginas indican claramente una necesidad que reaparecerá en todos los trabajos: la de pensar críticamente aquellos gestos que incluso en nuestro lenguaje, en nuestro pensamiento, en nuestras teorías, encarnan “formas de dominación o de opresión de las que todavía debemos liberarnos.”

Así, en la primera sección titulada *Conceptos e interpretaciones en tiempo presente*, Karina Bidaseca reflexiona sobre la vida cotidiana de Lola Kiepja, la última xo'on selknam de Tierra del Fuego, para proponer desde esa experiencia una estética descolonial. El relato de esta mujer es analizado por la autora a partir de las herramientas que provienen del feminismo negro y del feminismo descolonial. En medio de estos aportes, Bidaseca destaca las características de la narración visual en la literatura de la teórica feminista y artista vietnamita Trinh T. Minha-ha sobre los mundos no occidentales. “Cuerpos femeninos colonizados, tiempo y espacio en las estéticas descoloniales selknam”, nos pone así frente a conceptos como los de colonialidad de género e interseccionalidad para recordarnos que “las fronteras entre *Ocidente* y *sus otros* se encuentran siempre sexualizadas”.

El texto de Ayelén Cavalli recupera el problema de la lucha por el reconocimiento desde los aportes de Fanon, al tiempo que reconstruye minuciosamente las fuentes y discusiones del aporte

te fanoniano. La autora nos advierte que el creciente interés en Fanon ha producido una controversia entre las interpretaciones del autor que, recuperando la propuesta de Hall, puede ser abordada interpretando su pensamiento en tanto “presencia espectral”. Pese a esta advertencia, su capítulo titulado “Lucha por el reconocimiento en los intersticios. Lecturas fanonianas”, reinstaura la centralidad del aporte de Fanon para interpelar la posición binaria (maniquea) en la producción de identidades, desde la posibilidad de pensar el *entre-medio*.

También desde la recuperación de Frantz Fanon, el capítulo de Alejandro De Oto -reconocido especialista en este autor- aborda los conceptos claves del anticolonialismo fanoniano para sumergirse en la conceptualización de los cuerpos. De Oto observa que el lenguaje utilizado por Fanon para reflexionar sobre los cuerpos y las corporalidades en el contexto de las impugnaciones modernas a la colonialidad, implicaba un acto de crítica radical. La reflexión sobre el cuerpo en Fanon implica entonces la mirada a “un cuerpo racializado en el cual se han inscripto cada una de las formas lingüísticas, discursivas, prácticas, performativas, económicas y, en un sentido restringido a la representación civilizatoria, culturales”, de allí que el autor sostenga el sentido político que descubre el proceso de la descolonización en el territorio de las corporalidades. “Cuerpos y corporalidades coloniales. Una aproximación fanoniana al presente”, es una contundente invitación a asumir el desafío de repensar las potencialidades políticas actuales de aquel descubrimiento.

En la segunda sección: *Problemas, debates y lecturas críticas*, se ponen en cuestión ciertas insuficiencias de las aproximaciones más difundidas de la perspectiva descolonial, centralmente destacando la criticidad de sus aportes y la necesidad de una suerte de “vigilancia epistemológica” continua que nos permita evadir la clausura de las categorías con las que pretendemos abrir nuevos

horizontes interpretativos, descentrar y desenfocar las miradas.

Desde ese gesto, Laura Catelli nos propone “Imaginar la formación racial en América Latina a contrapelo del mestizaje y la colonialidad del poder”. La autora parte de la observación acerca del carácter “a la mano” de conceptos como mestizaje, crisol de razas, mulataje o transculturación y su recurrencia en los estudios sobre la formación racial. Desde allí nos advierte que si bien pueden ser entendidos como lugares comunes del discurso, son a la vez “modelos culturales que inclusive hasta hoy han sido cruciales en naturalizar dinámicas sociales jerárquicas, racistas y clasistas en nuestros países.” De allí que la propuesta de Catelli se esfuerce por destacar estos conceptos como legados coloniales que encubren la violencia racial, sexual y social colonial y que requieren una profunda revisión crítica.

En un juego que va de la teoría a la realidad política contemporánea del Uruguay, Gustavo Verdesio interpela las categorías decoloniales desde el presente del indigenismo en ese país. “Reemergencias étnicas y opción decolonial: La sociedad uruguaya ante el retorno de los charrúas” es el título de un texto que se ubica en la grieta de lo ausente en la perspectiva crítica elaborada y defendida por Mignolo, Quijano y Dussel, entre otros. Su análisis señala inadvertidas diferencias en las situaciones coloniales, cuyas causas precisa en agudas observaciones, y que reclaman otras herramientas conceptuales que emerjan de la relación con aquellos sujetos en estado de subalternidad. Ese es el vínculo que podría habilitar un quehacer intelectual verdaderamente crítico, que ponga “en tela de juicio no solo la disciplina en la que uno hizo su aprendizaje, sino también la idea misma de disciplina”. El problema que Verdesio aborda en su propuesta, no es solo un problema de insuficiencia conceptual sino de limitaciones participativas en el campo de configuración de los conceptos.

Dentro de esta sección que reúne el segundo gesto, se incluyen también dos textos que problematizan la relación crítica con

la modernidad de esta perspectiva descolonial. En el primero de ellos, Leandro Paolicchi analiza la base del pensamiento descolonial como una reevaluación crítica del programa de la modernidad. Su texto “Discursos sobre la Modernidad. Algunas coordenadas para una discusión continua”, se ocupa de señalar ciertos desplazamientos de los debates sobre la modernidad en la perspectiva descolonial y que, a criterio del autor, “obstaculizan la mirada sobre aspectos esenciales que deben ser discutidos del programa de la modernidad y que afectan directamente la comprensión de los procesos que tienen lugar en la realidad política latinoamericana”. Lo que Paolicchi sostiene, mediante una ágil fundamentación, es que la modernidad misma es la que hace posible la evaluación de sus prácticas y derivas. Dicho de otra forma, que cualquier pensamiento crítico del presente ingresa, por su mismo ejercicio, en esa direccionalidad crítica que es necesariamente deudora de la modernidad. El riesgo que el autor observa en la “discusión por el todo o nada de la modernidad”, es que esta postura pueda obstaculizar la interpelación de aquellos dispositivos modernos que siguen operando en las estrategias de dominación de nuestras sociedades.

Por último, en “La experiencia estética en el enclave descolonial. Líneas para otra constelación posible”, intento contrastar el recorrido elaborado por Mignolo para la significación de la experiencia estética cuestionándolo con el de algunos análisis de la teoría crítica y su evaluación de ciertas nociones modernas que emergieron aún contra los mandatos de la modernidad. Así, al tiempo que valoro ese esfuerzo por poner atención a la experiencia estética desde una perspectiva descolonial, intento señalar al mismo tiempo un enlace de tradiciones teóricas que nos permita desentrañar aquellos aspectos de esta experiencia que se revelan irreductibles a las lógicas utilitarias del colonialismo y sus estructuras.

Decía al inicio de esta breve apertura que no es fácil presentar una propuesta con estas características. Sus entrecruzamientos,

sus interrogantes, la magnitud del desarrollo y la crítica de cada uno de los conceptos y problemas abordados exceden en mucho lo que podría anticiparse en esta síntesis liminar. Pero la dificultad mayor tal vez resida en dar cuenta de lo que las reflexiones aquí reunidas puedan generar; esa dificultad no es un obstáculo sino una promesa de continuidad. Sin duda esa es una forma, siempre posible, de abordar las dificultades. Ellas nos abren a posibilidades impensadas, nos muestran la fragilidad de las respuestas y nos instan a ponernos en marcha. Sea esta una invitación sincera y entusiasta a recorrer estas páginas en busca de ese tipo de dificultades, una invitación a continuar y cuestionar los debates, atravesar otros pensamientos, descubrir otras lecturas, experimentar otras vivencias, entrever otras racionalidades, desnudar otra sensibilidad.

Romina Conti  
Mar del Plata, febrero de 2016.



# **PRÓLOGO**

Eduardo Rinesi



El primer capítulo del precioso libro de Alfredo Bosi *Dialéctica de la colonización*, titulado “Colonia, culto y cultura”, propone una aguda reflexión sobre lo que el erudito crítico brasileño llama “la dialéctica del culto y la cultura en la condición colonial”, y lo hace a partir de las palabras. De su origen, de su etimología, y del modo en que, como dice Bosi, las relaciones entre los fenómenos dejan sus marcas en el cuerpo del lenguaje. Para el caso: en las palabras “cultura”, “culto” y “colonización”, todas las cuales –indica Bosi– derivan del mismo verbo latino, *colo*, que significa habitar, ocupar y trabajar la tierra (y de donde por supuesto proceden “colono”, “colonia”, “colonialismo” y “colonial”), y cuyo participio pasado es *cultus*, que está en la base, como es obvio, de “culto” por un lado, de “cultivo” por el otro, y de “cultura” –que supone y recoge las dos cosas: el culto y el cultivo– como consecuencia. Porque, en efecto, *culta* (que es apócope de *cultivada*) es la tierra que ha sido trabajada, removida, labrada por los hombres, arada y sembrada por los hombres que buscan obtener de ella su alimento. Pero no una vez: son generaciones sucesivas de labradores las que vuelven *culta* una porción de tierra, y por eso es la lucha que a lo largo de esas generaciones sucesivas se traba

entre los hombres y la tierra la que se nombra cuando se dice que esa tierra es una tierra *culta* y que esos hombres tienen una *cultura*. Tienen una *cultura*, es decir: tienen una memoria de los que antes que ellos ya libraron esa misma lucha, ya labraron esa misma tierra, y a los que, después de muertos, se en-tierra allí para rendirles, allí, *culto*. Así, la idea de *cultura* (la propia *palabra* “cultura”) mira en el tiempo hacia atrás y hacia delante: hacia atrás, a los hombres que nos precedieron, a nuestros padres, a nuestros muertos, a quienes rendimos *culto* y sepultamos bajo tierra; hacia delante, a los que vienen después de nosotros mismos, a nuestros hijos, para los que cultivamos la tierra que, fecundada por los cuerpos de nuestros mayores, nos dará los frutos con los que los alimentaremos.

Pero más que subrayar esta implicancia, digamos, temporal, esta doble referencia del presente al pasado y al futuro, este *historicismo* contenido, encerrado, en las palabras con las que decimos la cultura, a mí me interesaba subrayar aquí *la otra* implicancia de lo que enseña Bosi, que es la que nos permite dirigirnos a algunas de las palabras que se discuten en esta compilación que nos entrega Romina Conti, como las palabras “colonia”, “colonialismo” o “colonial”. Todas ellas, dijimos, son derivaciones o modulaciones del verbo latino *colo*, que significa “habitar”, ocupar la tierra y ocuparse *de* la tierra, *dominar* la tierra y *mandar* sobre ella. Hay en efecto un sentido de *dominio* (de dominio sobre la tierra y, desde luego, sobre sus habitantes, que junto con la tierra forman parte de aquello sobre lo que el *colono* realiza su trabajo, ejerce su mando, despliega su imperio) en la idea de colonia, de colonización y de colonialismo. Que es el tipo de movimiento expansivo de aquellas formaciones sociales (de aquellas *culturas*) que, desde la antigua cultura griega de los siglos VIII a VI antes de Cristo hasta las dos mil años posteriores culturas ibéricas (portuguesa y española) de la conquista y colonización de América, pudieron resolver por la vía de la búsqueda, la ocupación y el domi-

nio de tierras y pueblos colonizables sus propios desequilibrios demográficos, políticos, económicos o comerciales. Así, quizás sea posible sugerir que no solamente no hay cultura sin referencia al pasado y al futuro, sin memoria y sin proyecto (es interesante la deriva del sentido de la palabra *cultivo* de su referencia inmediata al cultivo de la tierra a la idea de cultivo... *del espíritu*: de educación, de ilustración), sino que tampoco hay cultura sin dominio sobre otras tierras y sobre otros pueblos, sin relaciones de mando y de obediencia, sin gobierno sobre los cuerpos y las almas de los otros. Sin desigualdad y sin opresión. Las relaciones asimétricas de dominación, la distorsión de las relaciones de reconocimiento recíproco, la negación del otro, del colonizado, o —vista la cosa desde el otro lado— las distintas expresiones del complejo de inferioridad de ese otro colonizado respecto a sus opresores, no serían, entonces, formas patológicas de la *cultura*, sino expresiones de una tensión que la habita desde siempre.

En ese contexto, hay algo para pensar en relación con ese específico tipo de *cultura* que es la cultura occidental a la que damos el calificativo de “moderna”. Que es que esas relaciones de desigualdad, esas formas, con frecuencia muy dramáticas, de dominación (una dominación a menudo reforzada, o sobreterminada, por su inscripción dentro de matrices racistas o sexistas cuyo modo de funcionamiento y cuya eficacia se estudian en más de uno de los trabajos que integran este libro), se despliegan sin embargo sobre el telón de fondo de la postulación de una igualdad que después, en la práctica, es negada por los modos efectivos de funcionamiento de las relaciones entre los individuos y entre los pueblos, pero que no deja de incomodar esos modos efectivos de funcionamiento de esas relaciones con la formulación de una promesa que, sin embargo, no está en condiciones de cumplir. ¿Y entonces? ¿Qué hacemos con esto? ¿Impugnamos en bloque el discurso de la modernidad denunciando el modo en que el mismo se sostiene sobre la “realidad

efectiva” de unas formas en verdad desigualitarias, asimétricas, opresivas, de relación entre las personas, entre los grupos, entre las naciones, entre los sexos, entre las razas, entre las culturas? ¿Sugerimos que la postulación de esa igualdad que los discursos occidentales modernos no dejan de proclamar no es otra cosa que una pura apariencia, un mero engaño, una simple ilusión que rápidamente se desvanece cuando estudiamos cómo es que, *de verdad*, funcionan las cosas? ¿O elegimos “tomarle la palabra” a esa promesa igualitarista, universalista, para hacer notar la distancia que media entre los principios que el discurso filosófico de la modernidad no puede dejar de postular y las realidades de dominación, exclusión e imposibilidad de hacer efectivos esos principios en los modos en los que se organiza de hecho el complejo sistema de relaciones económicas y de todo tipo que es el mundo por completo planetarizado, unificado, *globalizado* bajo la lógica del capital, y hacer de esa *toma de la palabra* la forma misma de una lucha política emancipatoria?

Estas son algunas de las preguntas que se formulan los autores de los distintos trabajos reunidos en este volumen, que se ocupan con distintos énfasis, pero en una perspectiva común que revela un conjunto de preocupaciones y de discusiones compartidas, de lo que se me permitirá llamar—abusando de una expresión que se acuñó para pensar otro asunto, otro problema— *la tragedia de la cultura moderna*. Uso esta expresión, en efecto, no para volver sobre la cuestión del progresivo triunfo de la cultura “objetiva” sobre la cultura “subjetiva” que en su momento preocupó a Georg Simmel y a unos cuantos más también, sino para preguntarme *qué tipo de tragedia* es la que caracteriza, o la que nos permite pensar, a esta cultura occidental moderna de la que veníamos hablando. Uso pues esta expresión partiendo de dos supuestos. El primero es que la tragedia (que es siempre el relato estetizado, estilizado, de una historia signada por un conflicto ineliminable e insoluble) es un instrumento concep-

tual útil, adecuado, pertinente, para pensar los problemas de la vida colectiva de los pueblos e incluso quizás de la humanidad, y que lo es exactamente en la medida en que esa vida colectiva de los pueblos o de la humanidad está siempre transida por un conflicto o un conjunto de conflictos ineliminables e insolubles. El segundo es que, en la medida en que esos conflictos no son siempre de la misma naturaleza, del mismo tipo, tampoco existe un único tipo de tragedia, sino —sugeriré— por lo menos dos. Uno es el tipo de tragedia en que a un universo de principios o de valores o de dioses o de lo que fuera se opone, frontal e irreductible, otro universo diferentes y enfrentado. Es lo que pasa en *Antígona*, donde se enfrentan los dioses de la Ciudad que gobiernan los comportamientos de Creonte y los dioses del hogar que dictan la conducta de su sobrina, o en *Hamlet*, donde se enfrentan (sólo que ahora no ya en el mundo “objetivo” del Olimpo, sino en el interior “subjetivo” del corazón atormentado del muchacho) la moral de la caballería medieval que manda al príncipe a vengar la muerte de su padre y la moral que llamaré civil-burguesa que lo manda no andar matando gente por ahí. El otro es el tipo de tragedia que aquí nos interesa.

Y que no es aquel en que a un universo de valores o de lo que fuera se le opone otro, sino aquel otro en que a una cierta forma de organización del todo se le oponen las pretensiones o las exigencias o la dignidad de una cualquiera de sus partes. Si tuviera que dar un ejemplo clásico de este tipo de tragedia diría que es el tipo de tragedia que se esconde por debajo de la superficie de lo que se presenta como la comedia (“The comical history” dice el título) de *El mercader de Venecia*. Que es, en efecto, una comedia y también una tragedia, aunque no es el tema de este prólogo desentrañar la compleja lógica que vincula ambos géneros en este gran drama shakespeareano, y que aquí nos sirve como ejemplo porque en ella, como en el mundo capitalista planetarizado sobre el que aquí estamos conversando, el propio discurso uni-

versalista, tolerante y plural del todo presuntamente armónico de la virtuosa república de Venecia se opone a las posibilidades efectivas de realización (de la realización *que ese mismo discurso universalista, tolerante y plural no puede dejar de prometer*) de una de las partes de ese todo: la que en la pieza representa el presamista judío Shylock, humillado y destruido, defraudado en la búsqueda de una justicia que la ciudad no puede dejar de prometerle, pero tampoco puede permitir que se realice sin que su propia organización sufra por ello. (Sólo porque los énfasis y las preocupaciones de este libro lo justifican ampliamente, agregaré que otro tanto ocurre con el personaje del mercader homosexual Antonio: el orden veneciano de la pieza de Shakespeare no puede soportar *ni* la “anomalía” judía *ni* la “anomalía” homosexual, y ambas anomalías son, tan pronto como intentan que la tolerancia que se les dispensa deje de ser la mera tolerancia a su existencia —es decir, a su diferencia— para pasar a ser la tolerancia a su realización —es decir, a su igualdad—, severamente castigadas). El todo —lo sabemos— nunca es igual a la suma de sus partes, y sólo puede preservarse sobre la base del incumplimiento de la promesa que no puede dejar de hacerle a todas y cada una de esas partes del respeto a su derecho a existir y a realizarse.

Es el mismo tema que ha estudiado Eduardo Grüner en un libro precioso, y por cierto que ya muy recorrido y comentado, que es muy bien aprovechado en las páginas interiores de esta compilación. En efecto, el trabajo de Grüner sobre la revolución haitiana (y más todavía que sobre eso, sobre el lugar de Haití, de esa “parte que no tiene parte”, que *no cuenta* —como diría Jacques Rancière: el tipo de razonamiento de Grüner es en este punto muy cercano al del filósofo francés— en la cuenta siempre fallada, siempre falsa, siempre doble, del poder) presenta una estructura de organización de ese “todo” que es el todo del conjunto del “sistema mundo” de las mismas características que las que acabamos de mostrar que tenía el aparentemente armo-



nioso “todo” de la virtuosa república de Venecia en la muy sutil pieza de Shakespeare. Por eso, a pesar de que los historiadores haitianos tienen todos los motivos para no sentirse a gusto (y de hecho *no se sienten* nada a gusto) con la representación de la gran revolución de 1806 como una revolución “más francesa que la revolución francesa”, representación que sería imposible pedirles que no leyeran como perfectamente europeísta, es muy interesante la idea de Grüner (que simplifiqué aquí hasta la caricatura sólo para hacerla entrar en una sola frase y para poder escribir esa sola frase con las palabras con las que veníamos hablando hasta este punto) de que lo que los revolucionarios haitianos de 1806 hicieron, al hacer su revolución, fue “tomarle la palabra” a la promesa francesa (republicana, humanista, universalista) de la “*liberté, égalité, fraternité*”, y de que lo que el imperio francés hizo con ese atrevimiento, *contra* ese atrevimiento, fue revelar los límites de esta misma promesa sobre la que, por un lado, levantaba su propia legitimidad, pero que, por el otro lado, no podía sino traicionar cuando otros, que tenían que seguir garantizando que el café y el azúcar llegaran a bajo precio a sus mesas de París, la querían hacer efectiva para ellos también.

Así pues, la sensación con la que es fácil emerger de este tipo de formas de abordar estas cuestiones es la de que no es planteando un conjunto de dicotomías necesariamente simplificadoras de la complejidad de los problemas como puede contribuirse a comprender mejor la cuestión de las diferentes formas de dominación “colonial” que es ejercida sobre los individuos y sobre los pueblos en el mundo. Más bien, por el contrario, la sensación que transmiten los ensayos que aquí van a leerse, y también la presentación inicial de la compiladora y la propia organización del volumen, es la de que es necesario realizar *dos* tareas distintas y complementarias: una, la de construir (o recuperar, revisar, actualizar) un conjunto de categorías adecuadas para pensar el problema de la colonialidad en sus múltiples y diversas

manifestaciones y –ya lo dije, pero es que me parece un aporte importante de este libro– determinaciones y sobredeterminaciones; otra, la de evitar la reificación de categorías críticas que podrían perder su potencialidad si no se las incorporara a una comprensión de las cosas que buscara penetrar al mismo tiempo en los huecos, las grietas, los vacíos y las tensiones de los propios discursos del poder. Por eso se multiplican en este volumen las referencias al universo de la genealogía y de la deconstrucción: porque se trata de eso. De pensar críticamente, re-flexivamente (y éste de la reflexividad es también, como se apunta en alguno de los trabajos de este libro, otro rasgo de la modernidad filosófica y política), los procesos históricos que configuraron las sociedades que tenemos y las categorías con las que contamos para pensarlas, y de prestar atención, al hacerlo, tanto a aquellos vectores de progreso y a aquellas líneas de ampliación de las posibilidades vitales de los individuos y de los pueblos como a aquellos puntos ciegos en los que los modos dominantes de pensar nos obturan otras posibilidades, nos impiden ver otros horizontes, nos vuelven cómplices, en fin, en nuestro lenguaje, en nuestro pensamiento, en nuestras teorías, de formas de dominación o de opresión de las que todavía debemos liberarnos.

## Referencias bibliográficas

Bosi, Alfredo, *Cultura brasileña. Una dialéctica de la colonización*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.

De Certeau, Michel, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana e ITESO, México, 1995.

Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Edhasa, Buenos Aires, 2010.



**PRIMERA SECCIÓN:**  
**Conceptos e interpretaciones**  
**en tiempo presente**





# **Cuerpos femeninos colonizados, tiempo y espacio en las estéticas descoloniales selknam\***

Karina Bidaseca

(\*) Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto PIP Conicet N° 450 “Violencias en mujeres subalternas. Representaciones de la desigualdad de género en las políticas culturales” (IDAES/UNSAM), bajo mi dirección (Programa “Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas”, disponible online en <http://feminismosposcolonialesdelsur.blogspot.com.ar/>). Una versión anterior breve fue publicada en *Analéctica. Revista electrónica de pensamiento crítico*, México, bajo el título: “La última *xo'on* del fin del mundo. Cuerpos, tiempo y espacio en las estéticas descoloniales selknam”, disponible online en <http://www.analectica.org/articulos/bidaseca-xoon/>.





## Introducción

En “El espectador emancipado” (2010), Jacques Rancière se presenta como parte de una generación desencantada que se ubica entre la crítica militante a la mercancía y a la imagen -melancólica de su impotencia- o la “denuncia reaccionaria del hombre democrático”<sup>1</sup>.

Mientras algunos muchos piensan que su tiempo ha pasado, porque ya no habría ninguna realidad sólida que oponer al reino de las apariencias en el tiempo del triunfo de la sociedad de consumo y del espectáculo, el slogan característico del posmodernismo es: “Lo sólido se evanesce en el aire”. En esta redistribución de las posiciones políticas, Rancière analiza la situación del que llama “marxismo de la denuncia, en cuyo seno se formó su generación, y las energías militantes enfiladas hacia la derecha que

1 Rancière transita en su magnífica obra desde la relación de maestros y alumnos (El maestro ignorante), de obreros e intelectuales (La noche de los proletarios), y de artistas y espectadores (El espectador emancipado).

nutren una nueva crítica de la mercancía y el espectáculo como “crímenes de individuos democráticos”(5)

Tras la fiesta transvanguardista de los ochenta y de la pequeña política de lo correcto de la era Clinton, parece que vuelve la política con mayúscula. El arte político perfectamente neutralizado y estetizado por la sociedad del espectáculo (...) tiene que ceder el paso a otra forma de relación entre el arte y la política (...). El actual retorno de la política es parte del eterno retorno de la misma. Y no es nada casual que este retorno está marcado por el terror, por ese babélico montón de ruinas de las Torres Gemelas o de los trenes reventados de Madrid que desmintieron atrozmente las ideologías del fin de la historia, del triunfo de Occidente y de la liquidación del Proyecto de la Modernidad.” (Rancière, 2005: 5)

¿Qué hace el arte ante las nuevas manifestaciones artísticas que no encajan con lo que conocíamos? ¿Qué hace la filosofía? ¿Qué hace la teoría crítica con los conceptos cuyo diagnóstico es que han caído en desuso?

En una aguda observación, Vilar (2005) señala que para Rancière, la filosofía siempre ha tenido el problema al que Hegel señalaba como la metáfora de la lechuza de Minerva: la reflexión filosófica siempre emprende el vuelo en el crepúsculo, cuando el día ya ha pasado, cuando los acontecimientos ya se han cumplido.

En el libro de Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?* se lee lo siguiente:

La filosofía necesita una *no* filosofía que la comprenda, como el arte necesita un *no* arte, como la ciencia necesita una *no* ciencia. (...) Como el concepto no conceptual de Klee, o el silencio interior de Kandinsky, ahí es donde

los conceptos se vuelven indecibles, al mismo tiempo que la filosofía, el arte y la ciencia indiscernibles. (1995: 220)

Para Rancière, la tradición crítica emplea sus conceptos y procedimientos. Tradicionalmente su función es la de crear conceptos. Pero ¿para qué? Si como Deluze y Guattari afirman:

Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando: nos encontramos aquí metidos en un problema que se refiere a la pluralidad de sujetos, a su relación, a su presentación recíproca. (22)

Para Rancière, pero si hasta ayer esos conceptos y procedimientos se proponían suscitar *formas de conciencia*, hoy esos conceptos y procedimientos están desconectados del proceso de emancipación.

En el campo de la antropología, la crisis de la representación marcó el desasosiego etnográfico al tiempo que desplegó posibilidades a otros lenguajes de subversión. Así, las prácticas estéticas contemporáneas necesitan de la fuerza literaria de la filosofía, que se abra a sí misma.

Adorno solía afirmar que las obras de arte son el lugar de lo no-idéntico, de aquello que no se deja dominar y subsumir. Dice Rancière: “Un mismo aserto se escucha hoy en día casi por todas partes: hemos terminado, se dice, con la utopía estética, es decir con la idea de un radicalismo del arte<sup>2</sup> y de su capacidad de con-

2 “Esta fuerza se suele pensar mediante el concepto kantiano de lo sublime como una presencia heterogénea e irreductible al núcleo de lo sensible de una fuerza que lo supera” (Rancière, 2005: 9).

tribuir a una transformación radical de las condiciones de vida colectiva.” (2005: 9)

En su texto “Sobre políticas estéticas” (2005) Rancière, frente a una sociedad globalizada donde predomina la homogeneización, el consumismo, la estetización mercantilista de la vida, se pregunta: ¿puede el arte seguir siendo un lugar de resistencia, de crítica y oposición sin terminar neutralizado y estetizado, y sin seguir alimentándose, por otra parte, de la periclitada idea romántica del arte? ¿Pueden desarrollarse discursos críticos filosóficos que cumplan con estas desideratas?

No es cierto para este autor que la tradición de la crítica social y cultural esté Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando: nos encontramos aquí metidos en un problema que se refiere a la pluralidad de sujetos, a su relación, a su presentación recíproca. agotada, sino que regresó a su terreno original, la idea de la modernidad como ruptura inividualista del lazo social. A Rancière le interesa la comunidad política. “La política es la actividad que reconfigura los marcos sensibles en el seno de los cuales se definen objetos comunes”. (2005: 61)

La experiencia estética roza la política ahí cuando se experimenta como disenso. Alejado de la definición sociológica por la cual la política del arte significa la explicación por las condiciones sociales, contraria a la moral que nos censura por estetizar la miseria, la emancipación social ha sido una emancipación estética.

En recientes momentos el conocido como “caso Kryygi” ha tenido repercusión mediática a partir del film dirigido por Alejandro Fernández Mouján. Se trata de una niña Aché que habitaba en 1896 la selva paraguaya cuando logró sobrevivir a la masacre de su familia por parte de colonos blancos.<sup>3</sup> Sus captores

3 Los datos sobre ella fueron posibles de obtener debido al trabajo de la antro-

la bautizan con el nombre de “Damiana”. En 1907 la internan en un psiquiátrico donde la fotografían desnuda dos meses antes de que muera de tuberculosis. Sus restos son repartidos entre La Plata y Berlín para hacer estudios antropológicos. Cien años más tarde, un joven antropólogo identifica parte de sus restos en un depósito del Museo. Su cabeza es encontrada poco después en el Hospital Charité de Berlín. A partir de las fotografías existentes y los registros antropológicos en Argentina y Alemania, la película, según el director, busca restituir su historia a Damiana y acompaña a los Aché desde que toman la decisión de reclamar la repatriación de sus restos hasta que por fin les dan sepultura en la tierra de sus ancestros.<sup>4</sup>

El tratamiento de la imagen de profanaciones de los cuerpos de las mujeres y niñas indígenas, se aproxima a la literatura de Trinh T. Minha-ha; su narración visual sobre mundos no occidentales es parte de estos nuevos tiempos que trae aparejada las discusiones de las teorías feministas pos y descoloniales. Me interesa en este texto comprender la obra de esta mujer vietnamita, feminista, teórica, etnógrafa, artista experimental, poeta, y acercarme a la estética descolonial de los selknam.

Su primer libro, *Un Art sans Ouvre* (1981), desafía esos límites al intersectar a Jacques Derrida y Antonin Artaud con textos del budismo Zen. El libro *Women, Native, Others* (1989), la convirtió en referente indudable del post-colonialismo y el feminismo. Sus filmes etnográficos son *Reassemblage: From the Firelight to the Screen* (1983) y *Naked Spaces: Living is Round* (1985). En *Reassem-*

---

póloga Patricia Arenas. El 25 de septiembre de 1896, los científicos norteamericanos Ten Kate y Charles de la Hitte viajaron al Paraguay a estudiar a un pueblo originario de esa región conocido con el nombre de “Guayaquí”.

4 El acto de la entrega se llevó a cabo en el Museo Antropológico de La Plata, por iniciativa del Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social en la Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en la Argentina

*blage* se sumerge en las vidas de las aldeas de Senegal; en *Naked Spaces*, en la de seis países de África de Oeste. Contrapone una narración no-lineal, incompleta, con un lenguaje poético que deja deslizar la posibilidad de otra forma de hacer cine. “No hablo sobre sino cerca de”, es posible escuchar su voz en *Reassemblage*, cómo es posible liberarse de la violencia epistémica del discurso etnográfico y etnológico.

“El observador ansioso recoge muestras y no tiene tiempo para reflexionar sobre los medios utilizados,” explica Trinh T. Minh-ha al cuestionar las diferencias étnicas, raciales, nacionales, sexuales, acuña el binomio otro/as inapropiados/bles desarrollado por Donna Haraway (1999: 125). “Ser un «otro inapropiado/ble» significa estar en una relación crítica y deconstructiva en una (racio)nalidad difractaria más que refractaria, como formas de establecer conexiones potentes que exceden la dominación (...) No ser postmoderno, sino insistir en lo amoderno. Según la autora, Thinh busca una forma de representar la «diferencia» como «diferencia crítica interna», y no como marcas especiales taxonómicas que asientan la diferencia al modo del apartheid.” (Minha-ha, 1981: 126)

Asimismo, se despliega en Minh-ha una forma de escritura que intenta resolver la violencia epistémica de la narración etnográfica. La idea del lenguaje como un campo minado para la mujer: “La mujer batalla con dos representaciones lingüísticas del yo: un “Yo” con mayúsculas (el sujeto maestro, el depósito de la tradición cultural) y un “yo” con minúsculas (el sujeto personal con una raza y un género específico) (6). El proceso de la escritura representa un acto de violencia: para escribir “con claridad” es necesario podar, eliminar, purificar, moldear este yo con minúsculas, adecuarlo a una tradición, localizarlo (17). La mujer necesita “lograr una distancia” que no es sino una forma de alienarse, de adaptar la voz que ha robado o tomado prestada, pero sobre todo internalizar el lenguaje del sujeto maestro (27). Minh-Ha

propone, por el contrario, un mapa de relaciones enunciativas donde el lenguaje refleje las paradojas, multiplique y subvierta la noción de un “yo” original que las tradiciones culturales de género buscan fijar (1981: 22, mi traducción).

En este ensayo deseo reflexionar sobre la vida cotidiana de la última selknam *xó'on* de Tierra del Fuego, Lola Kiepja, para proponer una estética descolonial. Introduciré en lo que sigue al lector y a la lectora en un breve *excursus* sobre la discusión colonialidad y género.

## Colonialidad y género

Promediando la década de 1990, un conjunto de discursos descolonizadores surgen en la academia y en los movimientos sociales, desde la propuesta política de la (des)colonialidad del ser y del saber que el sociólogo peruano Aníbal Quijano produce como matriz del conocimiento/poder de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. En el año 2000, Edgardo Lander compila una importante contribución en la cual se torna centra el concepto de la “colonialidad del saber”, como la invisibilización de formas de conocimientos otras borradas por la occidentalización hegemónica. Por consiguiente, tres conceptos se tornan fundamentales como herramientas analíticas del pensamiento descolonial en los tres niveles en que opera la “lógica de la colonialidad”: *del poder* (economía y la política); *del saber* (epistémico, filosófico, científico, relación de lenguas y conocimiento) y *del ser* (control de la subjetividad, sexualidad y roles atribuidos a los géneros) (Mignolo, 2000).

Sin embargo, como muestra María Lugones (2008), representante de la corriente decolonial, la raza alcanza en los escritos de Quijano el *status* de un concepto totalizador. Muestra así la necesidad de que género y raza, como categorías de análisis pero

fundamentalmente subjetivas, deben ser complejizados al ser pensada la raza interseccionada por el género/sexo/religión/locus de enunciación, y no entender la raza superpuesta a ellos; ya que “las mujeres africanas e indígenas cayeron bajo el dominio de los hombres colonizadores y colonizados” (Lugones, 2008). La autora explica que la limitación del pensamiento de Quijano parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia, lo cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la postcolonialidad.

Mientras, la antropóloga Rita Segato (2011) discute con Lugones esta tesis asumiendo que el género ya existía antes de la intervención del hombre blanco y, precisamente, es la modernidad la que captura y magnifica la jerarquía de género.

Influida por el estudio de la afroamericana Kimberlé W. Crenshaw y el concepto de “interseccionalidad” acuñado en 1995 como un sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas, Lugones (2008) plantea para el análisis de la violencia de las mujeres afro y su desaparición, la necesidad epistemológica, teórica y política de la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad para entender la indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres no blancas. La autora propone un entrelazamiento de las categorías y de los análisis para así llegar a lo que denomina “el sistema moderno-colonial de género”. La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras. Esto significa que el término “mujer” en sí, no tiene sentido o tiene un sentido racial ya que la lógica categorial ha seleccionado un grupo dominante: mujeres burguesas blancas heterosexuales, y por tanto, como manifiesta, “ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica” (Lugones, 2008: 25).



## Lola Kipeja: cuerpos colonizados por la historia única

Lola Kipeja, la última chaman Selk'nam de Tierra del Fuego, sintetizaba sin dudas la mujer que, en el sitio más austral del mundo resignificaba, por su presencia, la trama del proyecto de extinción de un pueblo, uno de los tantos que perecieron en más de cinco siglos de colonización, modernidad e imperialismo. Su voz había sido grabada por Anne Chapman, una de las pocas etnógrafas que mereciere reconocimiento por haber llegado, en los años sesenta, a nuestras costas, y por haber llevado a cabo una investigación pionera en lo que Mary Louise Pratt denomina una “zona de contacto”. Los cantos chamánicos que Lola se esforzaba en recordar en lengua Selk'nam, eran como perlas desenhebradas de un collar roto que, al retornar desde el “más allá”, resistían la política de la desmemoria.

Los cuerpos pintados de los Selk'nam en colores brillantes como el rojo, el blanco, con dibujos geométricos de inmensa belleza, fueron capturados por las fotos tomadas durante la ceremonia del *hain* de 1923 por el etnólogo Martin Gusinde. Esas imágenes están cargadas de simbolismos, de sensualidad indescriptible y juegos eróticos que el ojo occidental moralizó como “juego impuro”.

La obra de Chapman pinta el cuadro vívido de la vida de una comunidad que, hacia los años sesenta, cuando llega por primera vez a Tierra del Fuego, estaba prácticamente extinguida. Incluye las fotos que Martin Gusinde tomó del *hain* de 1923, una de las pocas ceremonias Selk'nam que registrara una cámara occidental, de iniciación para los jóvenes varones basada en un mito que instauro el patriarcado en la sociedad Selk'nam.

Como escribimos en nuestro libro (Bidaseca y Sierra, 2012), esta exhibición, para la mirada occidental, adoptó muchas formas y estilos. Serán los antecesores de las fotografías antropológicas, las exposiciones antropozoológicas que en Europa se

remontan al siglo XVIII y que harán furor en el siglo XIX gracias a las exposiciones universales. La idea de exhibir a seres humanos con fines científicos o comerciales tiene sus orígenes en la arqueología que combinó distintas variantes de este proceso: la exposición de seres humanos; la combinación de seres humanos con animales (relacionada con la historia del jardín zoológico) y el secuestro de seres humanos, paralelo al “secuestro” (caza) de animales. En 1889, cuenta Chapman, un aventurero secuestró a once Selk'nam en la costa del Estrecho de Magallanes. Fueron exhibidos en una jaula de hierro en París (Bidaseca y Sierra, 2012).

### **La desnudez: voyeurismo en la mirada pornográfica**

La desnudez en el tipo de discurso etnográfico y etnológico es objeto de otro tipo de tratamiento en el cine de Trinh T. Minh-ha titulado *Reassemblage*.

Tomas de los senos de las mujeres en las aldeas indígenas son frecuentes en los mundos no occidentales en América Latina. Así en África, en las aldeas rurales, distintas escenas donde se muestra cómo las mujeres desarrollan sus rutinas cotidianas confrontan la mirada voyerista occidental. Trinh hace alusión a esto en el comentario de *Reassemblage*: “Un hombre asistiendo a una presentación de diapositivas sobre África se dirige a su esposa y le dice con culpa en la voz: ‘He visto pornografía esta noche’.”

Rita Laura Segato en *La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad* (2014) analiza los cambios en la mirada sobre la sexualidad y sobre el significado y el valor dados al acceso sexual en las sociedades pre-intervención colonial y en las sociedades intervenidas por el proceso de colonización. A partir de lo que define como la “escucha etnográfica”, estudia la secuencia de hallazgos que la guiaron en la comprensión de las relaciones entre colonialidad y género, al tiempo que enuncia la

posición descolonial de su propia práctica académica. Ello le permite atribuir a la exterioridad colonial/moderna – exterioridad intrínseca a la racionalidad científica, la “exterioridad administradora”, la “exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia” – la capacidad objetificadora de la mirada colonial que es, para la autora, simultáneamente administradora y pornográfica.

Las fronteras entre *Occidente y sus otros* se encuentran siempre sexualizadas. El gesto invita así, a una reflexión acerca de las (im) posibilidades ético-políticas que puede asumir el discurso crítico de las ciencias sociales y humanidades en relación con las artes. *La seducción fatal. Imaginarios eróticos del siglo XIX en el Museo Nacional de Bellas Artes* (2016) escrito por la prestigiosa historiadora del arte y curadora, Laura Malosetti Costa, nos invita a revisar las intrínsecas representaciones del erotismo y del *voyeurismo* en las prácticas colonialistas del imaginario europeo. Abarcando una amplitud histórica, desde mediados del siglo XIX y al menos hasta el final de la *Belle Epoque* con el impacto de la Primera Guerra Mundial, la autora revisa de qué modo los más antiguos tópicos de la imaginería erótica de Occidente se reformularon y transformaron para el consumo burgués. “Ellas persisten como *Pathosformel* en un sentido warburgiano, dando forma a partir de la memoria cultural a nuevas sensibilidades en las relaciones de género”, escribe la historiadora. El erotismo oriental está presente en la exposición, ocupando un lugar de privilegio en el imaginario europeo desde el lejano tiempo de las Cruzadas. En esta estética poscolonial no se da lugar al conflicto sobre la “objetividad”. La voz de Trinh en una escena donde la cámara toma a una mujer senegalesa dice: “Mirándola a ella por el lente. La veo convertirse en mí, convertirse en mía. Entrando en la única realidad de signos, en la cual yo misma soy un signo.”

## Oberturas

En un estudio ya clásico, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object* (1983), Johannes Fabian explica bien el efecto por el cual la antropología congela la temporalidad en la relación con su sujeto, negando la contemporaneidad entre el observador y las personas (llamadas “nativas” por la antropología). Presentado así como un sujeto en extinción, el sujeto antropológico se exhibe, además, como la representación de un tipo, al agregar fondos rústicos o naturales, su cuerpo desnudo, posando en compañía de objetos que se consideraban como típicos del grupo, como arcos, flechas o palos (Bidaseca y Sierra, 2012).

En 1907, cuando la niña aché bautizada Damiana tenía 14 años, el investigador alemán Lehmann-Nietzsche la fotografía desnuda, y esa foto luego será mostrada durante años en el Museo de La Plata. Más adelante, como recuerda Bayer, ese científico escribiría:

En el mes de mayo de 1907, gracias a la galantería del doctor Korn pude tomar la fotografía y hacer las observaciones antropológicas e hice bien en apurarme. Dos meses después murió la desdichada de una tisis galopante cuyos principios no se manifestaban todavía cuando hice mis estudios. (...) Bien se cumplía el pronóstico del doctor Ten Kate.<sup>5</sup>

Justamente ese norteamericano en 1897 diagnosticó: “Esta niña porta un aire enfermo y triste. El aspecto general, las manchas simétricas sobre los incisivos superiores, junto al vientre promi-

<sup>5</sup> Citado por Osvaldo Bayer, en “Damiana”. Página 12, 19 de julio de 2010. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-147899-2010-06-19.html>

nente, indicarían una diatosis escrupulosa”.

La cabeza de Damiana fue enviada al investigador Johann Virchow, de Berlín, para el estudio de su musculatura facial y del cerebro. Sobre esto escribe Lehmann-Nietzsche, en 1908:

Su cráneo ha sido abierto en mi ausencia y el corte del serrucho llegó demasiado bajo. Aunque, por este motivo la preparación de la musculatura de la órbita ya no será posible, lo que quería hacer el profesor Virchow. El cerebro se ha conservado de una manera admirable. La cabeza ya fue presentada a la Sociedad Antropológica de Berlín. (Bayer, 2010)

Por ello, posiblemente hayan tenido un valor excedente para el científico alemán Lehmann Nietzsche. Invito a ver estas imágenes a través del libro que las rescata del olvido, como momentos de *responsabilidad* de la ciencia y los científicos con el imperialismo, como control de los territorios, de los pueblos y de los cuerpos esclavizados y colonizados. Si los estados modernos utilizaron las fotografías –junto con los censos- como un instrumento de control social, debemos preguntarnos hasta qué punto esas fotografías no colaboraron en la representación del indio como un “ser inferior”.

Cuerpos vestidos, cuerpos desnudos, el catálogo de la miseria y la explotación de mujeres y varones parados frente al fotógrafo, obligados y sin (poder) ofrecer resistencia, no era simplemente, como explica Xavier Kriscautzky, “antropométrico”. A pesar de las críticas provenientes de la academia que puedan depositarse sobre la empresa sincera de Kriscautzky (“anacronismo”, sería el calificativo), la pluma del propio Lehmann confirma el lado perverso de este experimento humano, al retratar los cuerpos desnudos de las mujeres indias: “...para conseguir algo de variedad y para no cansar la vista, hemos alternado los relevamientos

matemáticos con otros de índole artístico” (Lehmann Nietsche, citado por Kriscautzky, 2007: 24)

Las fotografías tomadas, como explica el antropólogo, de frente, de lado y espalda “para sacar vistas del cuerpo más o menos vestido”, muestran el acto perverso de la cámara, ellas mismas son violencia.

Esta fue la intención de rescatar estas fotografías del olvido para Xavier Kriscautzky. Este prestigioso fotógrafo abre su libro debiendo justificarse ante la posibilidad de que actualmente la autoría de estas fotos sean objetadas por el tribunal de la Academia: “Fundamentalmente hago hincapié en la crueldad de la mirada de fotógrafo, la pose sugerida a hombres y mujeres, que no escapan a la consabida antropometría y a la perversidad e insensibilidad puesta de manifiesto en cada toma por el investigador y el fotógrafo en el año 1906” (Kriscautzky, 2007: 1).

Su postura pone al desnudo la segura distancia que le da al cientista social la observación. La mirada y el poder: “El que «ve», aquel cuyo punto de vista organiza y domina el campo visual, es también el que detenta el poder; ya en la fantasía de Bentham del panóptico, el lugar del poder se sitúa en la morada central” (Zizek, 2004: 119). No ha habido en esa escena ni “mirada impotente” ni “culpa”. Lamentablemente no disponemos de una fotografía que invierta las posiciones, que muestre a los científicos retratados por los indígenas.

Acordamos con Susan Sontag (2006), quien en su ensayo *Sobre la fotografía* expresa:

hay algo depredador en la acción de hacer una foto. *Fotografiar personas es violarlas*, pues se las ve como jamás se ven a sí mismas, se las conoce como nunca pueden conocerse; transforma a las personas en objetos que pueden ser poseídos simbólicamente (Sontag, 2006: 31; el subrayado es mío).

“Las mujeres Matacos, no menos sucias y llenas de piojos que los hombres, dice Lehmann Nietsche, representan, por lo general, más bien fisonomías indiferentes y quedan, en parte, bonitas con los años” (citado por Kriscautzky, 2007: 35).

Oscar Masotta define esta iconografía como una representación de la “fotogenia feminizada de lo indígena” en que los cuerpos desnudos se fijan en una mirada que bordea lo pornográfico y que coloca a los sujetos en una situación de disponibilidad iconográfica y material (citado por Bidaseca y Sierra, 2012).

Se trata así de confrontar el “fundamentalismo disciplinar” (Segato, 2003), para oponer el valor de su escucha etnográfica y la práctica de una antropología por demanda y *litigante*, como la llama Segato. Una de las grandes lecciones de este libro es que la decisión teórica de las y los investigadores es política y, en segundo momento, objetiva, enfrentando de este modo radical lo que en otro texto publicado en 2007 llamó “weberianismo panfletario” (2003:15). Según la autora, la crisis ombliguista y narcisista que sumergió a la antropología durante la época postmoderlista, transformaría a la disciplina en sentido levinasiano, como una “ciencia del otro” frente a su controvertida posición respecto del considerado *nativo*, mostrando la posibilidad de contribuir a una “sensibilidad ética”.

La *justicia epistémica* se sostiene en una política del conocimiento que pueda descolonizar los campos del saber, los cuerpos, las políticas representacionales del feminismo hegemónico tan cuestionadas por los feminismos negros, fronterizos, de los bordes, descoloniales, decoloniales, comunitarios, de las disidencias sexuales...

Por cierto, el entramado de significaciones que a través de la vida de Lola Kiepja se descubre, abre interrogantes a las percepciones de los paisajes contemporáneos en los cuales los nuevos paradigmas de las ciencias sociales y humanidades sacuden los sentidos sedimentados de la modernidad otrificadora.

## Referencias bibliográficas

- BAYER, O. (2010). "Damiana". Página 12, sábado, 19 de junio de 2010, consultado el 015/01/2016 en <http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-147899-2010-06-19.html>
- BIDASECA, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.
- (2011). "Mujeres blancas salvando a las mujeres color café de los hombres color café. Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial". *Andamios. Revista de investigación social* Vol. 8, N° 17, Dossier "Feminismos y postcolonialidad", México D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, setiembre-diciembre, disponible on line en <http://www.uacm.edu.mx/Default.aspx?alias=www.uacm.edu.mx/andamios>.
- BIDASECA, K. y SIERRA, M. (2012). *Postales femeninas desde el fin del mundo. El Sur y las políticas de la memoria*. Buenos Aires: Godot.
- BIDASECA, K. (2015). *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos) coloniales del feminicidio*. España: Col·lecció Estudis de Violència de Gènere. Edicions Universitat de Les Illes Balears.
- (2016). "Introducción". En BIDASECA, K. (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América latina, África, Oriente*, Buenos Aires: CLACSO/IDAES/UNSAM.
- COLECTIVO GUÍAS. (2012). "Damiana vuelve a los suyos", consultado el 20/12/2015 en <http://colectivoguias.blogspot.com.ar/2012/05/damiana-vuelve-los-suyos.html>
- CRENSHAW KIMBERLÉ, W. (1994). "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics and violence against women of color". En ALBERTSON FINEMAN, M.,
- RIXANNE y HILL COLLINS, P. (2000), *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and The Politics of Empowerment*, Nueva York: Routledge, HIRSCH.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (1995). *¿Qué es la filosofía?* Madrid: Anagrama.
- FABIAN, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.



- GARCÍA, J. L. (2015). Damiana Kryygi , de Alejandro Fernández Mouján; terrible masacre". Cinestel, consultado el 20/11/2015 en <http://www.cinestel.com/damiana-kryygi-documental-moujan/>
- HARAWAY, D. (1999). "La promesa de los monstruos. Una política re-generadora para los otros inapropiados-inapropiables". Política y sociedad, 30.
- KRISCAUTZKY, X. (2007). Desmemoria de la esperanza. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.
- MASOTTA, C. (2007). Indios en las primeras postales fotográficas argentinas del siglo ~~xx~~. Buenos Aires: Colección Registro Gráfico.
- MINH-HA, T. T. (1986/87) "She, The Inappropriated Other". En Discourse, 8.
- (1989). *Woman, Native, Other: Writing Potcoloniality and Feminism*. Bloomington, Indiana University Press.
- LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. Hacia un feminismo des-colonial. Género y descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- MIGNOLO, W. (2000). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.
- RANCIÈRE, J. (2003). *El maestro ignorante. Cinco lecciones de emancipación intelectual*. 1ª. Ed – Barcelona: Laertes.
- (2005). *Sobre políticas estéticas*, Museu d'Art Contemporani de Barcelona Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona: Bellaterra (Cerdanyola del Vallés).
- (2010). *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*, 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón.
- (2010). *El espectador emancipado*, 1ª. Ed – Buenos Aires: Manantial
- SEGATO, R. (2011). "Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En BIDASECA, K. (co-comp.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde en América Latina*, 3-27, Buenos Aires: Godot.

- (2015). La crítica de la colonialidad en 8 ensayos y una antropología por demanda. Buenos Aires Ed. Prometeo.
- TABARÉ (2013). “Damiana y la libertad sexual”, CTA, consultado el 10/10/2015 en <http://www.cta.org.ar/Damiana-y-la-libertad-sexual,2033.html>

**Lucha por el reconocimiento en  
los intersticios. Lecturas fanonianas**

Ayelén Cavalli



## Introducción

Franz Fanon (1925-1961) nació en Martinica, departamento francés que forma parte de las llamadas Antillas Menores en el Mar Caribe. Realizó su formación universitaria en Francia, gracias a una beca, donde obtuvo el título de médico y se especializó en psiquiatría. A partir de 1953, se desempeñó como director de psiquiatría en el hospital de Blida – Joinville, Argelia, lugar de trabajo que abandonó al año siguiente para sumarse al Frente de Liberación Nacional argelino (Wallerstein, 2009).

En su obra se encuentran claras huellas de diversos debates intelectuales en el marco del marxismo, el psicoanálisis, la fenomenología, la hermenéutica y el existencialismo, de una época signada por fuertes transformaciones sociales (guerra fría, movimientos de liberación nacional, Revolución cubana, etc.). Pero sobre todo lo que marcó su narrativa fue su experiencia de vida como negro antillano en Francia y, a través de dicha vivencia, la obra de su maestro Aimé Césaire, poeta y político antillano que problematizó la categoría de “negritud”, al calor de los movimientos contra la dominación francesa, y luego estadounidense,

en Haití (Fernández Pardo, 1971).

Siguiendo a Gates, encontramos que “la actual fascinación por Fanon tiene algo que ver con la convergencia de la problemática del colonialismo con la formación del sujeto” (1991:458; traducción propia). En la misma línea, Hall (1996) plantea el problema de la representación y la subjetividad como constitutivo de la política de la descolonización, por lo que la tarea fanoniana se presenta con el fin de:

Subvertir las estructuras de la otredad en el lenguaje y la representación, la imagen, el sonido y el discurso, y, además, volver los mecanismos de significación de la fijeza racial contra si mismos, con el objetivo de comenzar a constituir nuevas subjetividades, nuevas posiciones de enunciación e identificación. (Hall, 1996:19; traducción propia)

En dicho contexto, el objetivo del presente artículo consiste en realizar una reconstrucción del problema de la lucha por el reconocimiento mutuo desde los aportes que nos brinda Fanon. El trabajo se centrará en los textos del pensador antillano *Piel negra, máscaras blancas* (1952) y *Los condenados de la tierra* (1961), con el fin de problematizar el carácter intersticial de la lucha por el reconocimiento, retornando a autores que han marcado la obra fanoniana como J. Lacan y G. W. F. Hegel, desde una lectura en clave colonial, tal como propone H. Bhabha. Esta constituye una temática muy amplia y compleja donde se entrecruzan diversas perspectivas y se habilitan múltiples relecturas, por lo que no se pretende una tarea exhaustiva, sino de profundidad en aquellas cuestiones que se consideran relevantes. Por otra parte, el creciente interés en Fanon con frecuencia ha producido un “tironeo” interpretativo (Borsani, 2011), el cual aquí se intenta evitar, aunque reconociendo la imposibilidad de capturar al verdadero Fanon se persigue tan solo su presencia espectral (Hall, 1996).

## Diagnóstico del colonizado

En 1952, Fanon comienza *Piel negra. Mascaras blancas* fundamentando la necesidad de escribir dicha obra en la siguiente denuncia provocativa: “el negro no es un hombre (...) Hay una zona de no-ser” (2009:42), de la cual el negro intenta escapar pero se produce una paradoja: en términos de Gordon, el negro “intenta ser humano en la faz de una estructura que niega su humanidad” (2005:3; traducción propia). Sartre identifica una contradicción que denomina “neurosis”, en la cual el colonialismo distorsiona las relaciones de reconocimiento recíproco, de modo que: “para encontrarse en alguna forma de interacción social, el colonialista debe reconocer a los nativos como personas y menospreciarlos al mismo tiempo, lo mismo que estos deben aspirar al *estatus* de hombre y al mismo tiempo negarlo” (Honneth, 1997:190).

En consecuencia, el objetivo de Fanon es: “nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo” (2009: 41-42). Con el fin de superar el complejo de inferioridad del negro, el autor encuentra la necesidad de una interpretación psicoanalítica del problema, propone por medio del análisis la destrucción de un “complexus psico-existencial” que se ha apelmazado a partir de la división racial entre blancos y negros.

Fanon utiliza el “complejo de inferioridad”, planteado por el psicólogo Alfred Adler, para pensar la situación de los antillanos y sostiene que este complejo se expresa en dicho caso de forma privilegiada en el lenguaje, ya que: “hablar es existir para el otro (...) Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización (...) Todo idioma es una forma de pensar” (Fanon, 2009: 49, 54).

En consecuencia, para el negro colonizado hablar la lengua de la metrópoli es adquirir la cultura del colonizador, es blanquearse, es ser reconocido dentro de la humanidad, ser menos

bestia, dejar de ser niño. Aquí se produce una división, un desajuste, entre el antillano blanqueado que vuelve de Francia, considerado “casi un semi-dios”, y la colectividad que lo vio nacer. A su vez, Gordon señala que existe una demanda de doble estándar, que marca los límites del espacio del negro e implica un corrimiento del ámbito público, donde la significación del lenguaje se expresa, al ámbito de la esfera privada, de la esfera sexual, en la búsqueda de reconocimiento.

Los negros son humanos si pueden hablar como blancos, pero si hablan como blancos son peligrosos; por lo tanto se les debe recordar sus limitaciones (...) Demandarle a los blancos que le hablen a los negros con *ese* discurso significa condescendencia. Hablarle a los blancos en *su* idioma representa usurpación. (Gordon, 2005:5; traducción propia, cursivas en el original)

Desde la lectura fanoniana, el complejo de inferioridad es producto de un doble proceso: económico y por interiorización o “epidermización” de dicha inferioridad. Por lo cual, la desalienación implica ambos aspectos. El término alienación, por una parte, da cuenta de la vertiente marxista de su pensamiento y, por otra, es un concepto que encontramos reinterpretado por Fanon de acuerdo a concepciones psicoanalíticas.

*Los condenados de la tierra*, título de la obra más conocida de Fanon, remite directamente a los versos de la Internacional Comunista: “*Debout! Les Damnés de la terre!*” (“¡Arriba! ¡Condenados -o parias- de la tierra!”), quedando explícito el posicionamiento marxista del autor. Sin embargo, aquí el condenado no parece ser el proletario europeo, ya que Fanon sostiene que en el contexto colonial, estructurado por el racismo, es necesario repensar las categorías marxistas, particularmente los conceptos de clase y alienación. Bidaseca (2010: 51) plantea que en el orden social



racializado que describe Fanon el racismo no es simplemente la ideología que conforma la superestructura sino aquello que estructura las relaciones sociales, al tiempo que genera la paradójica situación de que el colono que proviene de un afuera territorial, el extranjero, transforma en extranjero al nativo. No solo lo desterritorializa de su tierra, sino de su propio cuerpo psíquico. “El alma del negro, explica (Fanon), es el artefacto del hombre blanco.”

En su texto de 1952, Fanon dedicó un capítulo entero al análisis de la obra *Psicología de la colonización* de Octave Mannoni. De acuerdo a su lectura, Mannoni reparte complejos para explicar las posiciones del colonizador y del colonizado: a uno le corresponde una sobrecompensación, al otro, un complejo de dependencia. Se objeta la afirmación de Mannoni de que el complejo de inferioridad preexiste a las condiciones coloniales y que el negro se vería, en consecuencia, enfrentado a una decisión trágica: la dependencia o la inferioridad. En tanto para Fanon, el racista-explotador crea al explotado:

El blanco que llegó a Madagascar trastrocó los horizontes y los mecanismos psicológicos. Todo el mundo lo ha dicho, la alteridad para el negro no es el negro, sino el blanco (...) El blanco desembarcando en Madagascar provocó una herida absoluta. Las consecuencias de esta irrupción europea en Madagascar no son únicamente psicológicas, pues, como todo el mundo ha dicho, existen relaciones internas entre la conciencia y el contexto social. (2009: 101-102)

Fanon asume que la particularidad cultural del antillano lo pone fuera de las condiciones estructurales que el psicoanálisis considera propias del humano en tanto ser hablante. Para analizar esta cuestión, el pensador antillado recurre al concepto de “Inconciencia colectiva” de Carl Jung, haciendo la salvedad de que su

origen no es biológico sino una “imposición cultural irreflexiva”, dentro de la cual los europeos relacionan el color negro al mal, el pecado, el hambre, la guerra. Esto produce una auto-esclavización del negro antillano, una ambigüedad entre su inconciente colectivo europeo blanco y su negritud. A su vez, implica una actividad negadora sobre el cuerpo del negro, que produce una sobre-determinación desde el exterior provocando el derrumbe del esquema corporal y da lugar a un esquema epidérmico-racial:

La vergüenza y el desprecio de mi mismo. La náusea. Cuando se me quiere, se me dice que es a pesar de mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color... Aquí o allí soy prisionero de un círculo infernal. Doy la espalda a esos escrutadores de antes del diluvio y me aferro a mis hermanos, *negros* como yo. Horror, ellos me rechazan. Ellos son casi blancos. Y además quieren casarse con una blanca. (2009: 116)

En el capítulo “Guerra colonial y trastornos mentales” del texto *Los condenados de la Tierra* de 1961, Fanon expone detalladamente la justificación científica del racismo desarrollada por los psiquiatras franceses y ampliamente enseñada durante más de veinte años en la Universidad de Argel a los estudiantes de medicina argelinos. A través de la presentación de diversos casos de pacientes argelinos y franceses atendidos entre 1954 y 1959 en centros hospitalarios en Argelia y en instalaciones sanitarias del Ejército de Liberación Nacional, Fanon se propone refutar los argumentos científicos presentados por los psiquiatras franceses y practicados por los psiquiatras argelinos.

Desde la psicología, la sociología y la antropología se desarrollaron teorías respaldadas por supuestas evidencias científicas que entendían a la criminalidad como una característica central de los africanos, en general, y del pueblo argelino, en particular. Los colonizados eran descritos como: perezosos, menti-

rosos, ladrones, asesinos, salvajes, sin vida interior, sin capacidad de análisis, poseedores de una fragilidad de sentimiento moral, débiles mentales, carentes o escasos de emotividad.

La causa de dichas características se fundamentaba biológicamente en la Escuela de Medicina de Argel por parte de los docentes franceses. En 1935, el psiquiatra Porot expone en un congreso en Bruselas la fundamentación científica de su teoría: el africano se caracteriza por ser primitivo consecuencia de estar privado de corteza cerebral. A nivel colonial, esta teoría justificaba la masacre realizada en África, ya que desde esta lógica “la reticencia del colonizador para confiar una responsabilidad al indígena no es racismo ni paternalismo, sino simplemente una apreciación científica de las posibilidades biológicamente limitadas del colonizado” (Fanon, 1983: 154). Es más, el colonizador se presenta como protector y garante de la razón y la humanidad: “la madre colonial defiende al niño contra sí mismo, contra su yo, contra su fisiología, su biología, su desgracia ontológica” (Fanon, 1983: 104).

En contraposición, Fanon argumenta, a partir de casos psiquiátricos y estadísticas realizadas, el descenso de criminalidad y violencia en el pueblo argelino a partir del proceso de liberación nacional. El colonialismo convirtió al pueblo en animales que solo pueden luchar por sobrevivir. El pensador antillano sostiene que:

Como es una negación sistemática del otro, una decisión furiosa de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: “¿Quién soy en realidad?” (...) El colonialismo no ha hecho sino despersonalizar al colonizado”. (Por lo tanto) “no solamente hay que combatir por la libertad del pueblo. También hay que volver a enseñar a ese pueblo y a uno mismo, durante todo el tiempo de la lucha, la dimensión del hombre. (1983: 125, 150)

## De la ontogenia freudiana a la sociogenia fanoniana

Fanon recupera la perspectiva ontogenética propuesta por Freud, como reacción contra la tendencia constitucionalista de finales del siglo XIX que sostenía una tesis filogenética. Sin embargo, considera preciso destacar un aspecto que, a juicio del pensador antillano, pareciera no ser tratado del modo necesario por el psicoanálisis: la *sociogenia*.

Maldonado Torres (2009) encuentra en la sociogenia de Fanon una perspectiva de análisis que busca integrar los procesos individuales y la estructura social, al tiempo que se presenta como crítica a la aplicación de modelos metodológicos provenientes de las ciencias naturales y propone repensar las ciencias humanas y sociales. Desde una perspectiva decolonial<sup>1</sup>, “el co-

1 A finales del siglo XX, comenzó a configurarse un espacio de reflexión denominado “Proyecto Modernidad/Colonialidad” (M/C) conformado por pensadores latinoamericanos que plantearon una mirada transdisciplinaria y desjerarquizadora de saberes para reunir pensamiento crítico y praxis. El proyecto surge con la intención de plantear, a partir de una serie de conferencias en universidades estadounidenses y latinoamericanas, un diálogo entre los estudios sobre colonialidad y análisis del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein (Escobar, 2003). Walter D. Mignolo (2007) sostiene que ha existido una crítica eurocéntrica de la modernidad que excluye su lado oscuro y constitutivo: la diferencia colonial y afirma que parte de la tesis que “el pensamiento des-colonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad, como su contrapartida” (2007:27) en el pensamiento indígena en América y luego en Asia y África en oposición a los imperios Frances y británico. Al mismo tiempo, este autor señala que esta “perspectiva decolonial” no debe pensarse como un nuevo paradigma, ya que ello implicaría concebirlo como parte de una historia moderna lineal, sino como un “paradigma otro” cuya genealogía pluriverbal puede rastrearse siglos atrás y da cuenta de discursos y saberes que han sido silenciados, que no tuvieron derecho a ser, en la subjetividad y pensamiento fronterizos. Dentro de los estudios decoloniales, Quijano (2000) sostiene una diferencia entre “colonialismo” y “colonialidad”. La expansión colonial de las potencias europeas en el siglo XV no solo implicó una dominación política, militar y económica del territorio sino también una colonialidad, es decir, las relaciones de dominación

nocimiento de lo humano se obtiene, no a través de imágenes proyectadas del yo, sino mediante una atención a las acciones desracializadoras decolonizadoras del moderno y atrapado yo” (Maddonado-Torres, 2009: 299). Este nuevo tipo de saber implica un trabajo transdisciplinar que se desliza de la fenomenología, el psicoanálisis y la etnográfica hacia la decolonización, cuyo fin es la desalienación. Madonado Torres sostiene que este movimiento habilita la conformación de ciencias humanas decoloniales que constituyen acciones ético-políticas.

Por su parte, Walter Mignolo (2009) entiende a la sociogenia fanoniana como una “fractura epistémica espacial”, que sucede a la “ruptura epistémica temporal” realizada por Michel Foucault y Thomas Kuhn, y colocó las bases para una crítica ético-política frente al nuevo paradigma científico-tecnológico de impronta biotecnológica. Dicha fractura propone un cambio de terreno a nivel epistemológico como subjetivo. En términos de Mignolo (2009), se produce una nueva distribución de la “geopolítica del conocimiento” en la estructura del mundo moderno/colonial, una grieta en la homogeneidad epistémica occidental. Esta territorialidad supone una colonialidad del saber, ser y poder.

Para Fanon la colonialidad del ser no es inherente al sujeto colonial, sino en el ejercicio de las estrategias de dominación que tienen como consecuencia y re-

---

y explotación participaron y perduraron a nivel subjetivo, cultural y epistemológico. Los pensadores decoloniales denunciaron que a la emancipación político-militar sobrevivía la colonialidad, entendida en palabras de Maldonado como: “la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (...) La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente” Torres (2007:131).

sultado la colonialidad del ser y del saber (...) Fanon al comprender la emergencia de identidades asignadas que generan la doble conciencia en el sujeto colonial, asume que la filogénesis y la ontogénesis son meras condiciones físico-biológicas de los seres vivientes y que su configuración psicológica se enmarca en relaciones sociogenéticas. (315)

Esta ruptura que abre Fanon invita a repensar la concepción universal y moderna de “Hombre”, que se evidencia en la diferencia ontológica colonial, dentro de la cual hay una concepción del ser falocéntrica y biocéntrica, cuyo último garante es la ciencia (Wynter, 2009). En contraposición a la ciencia moderna fundada en valores patriarcales y de clasificación racial, entendiendo la sociogenia de Fanon como revolucionaria, la autora afro-caribeña Sylvia Wynter propone una *scientia* (o ciencia-otra) que parte del análisis de la palabra con el fin de comprender la experiencia vivida y negada de *los condenados de la tierra*. En esta línea, Mignolo afirma que “lo que está en juego en la *scientia* basada en el principio sociogenico es nada más y nada menos que el significado de lo humano, (...) y quien tiene la potestad de declarar en qué consiste la naturaleza humana” (2009: 325-326).

Estos planteos nos remiten a la pregunta que realiza el pensador decolonial Grosfoguel (2009): “¿Qué significa pensar epistémicamente desde el no-ser del ser, desde los condenados?”. La respuesta del autor es promover una decolonización de las ciencias sociales, lo cual es parte de la decolonización del ser y del poder, en fuerte cuestionamiento con las pretensiones de objetividad, neutralidad y universalidad de la ciencia moderna occidental. Fanón sostiene: “La objetividad científica me estaba vedada, porque el alienado, el neurótico, era mi hermano, mi hermana, era mi padre” (2009: 186). Grosfoguel sostiene que Fanon ha avanzado en dicha dirección, ya que “decoloniza el psi-

coanálisis reubicándolo epistémicamente dentro del contexto fenomenológico de la geopolítica y la corpo-política del conocimiento de un negro en un mundo blanco” (2009: 276)<sup>2</sup>.

En la línea planteada, Alejandro De Oto (2009:24) sostiene que decolonizar “señala desde el comienzo un acto de invención histórica el cual ayuda a comprender la naturaleza de la lucha y las tramas sociogenéticas que se despliegan a partir de ella.”. En términos de Cesàire, por medio de la lucha política se da una “invención de almas”, almas desgarradas, en tensión, una identidad implosionada, una falla ontológica que habilita el espacio para una nueva narrativa tenaz. De Oto agrega que:

La epidermis funciona como sensor y organizador de la experiencia social de los sujetos coloniales. En tal sentido, el dominio de una ontología social deviene imposible en tanto hay una marca que funciona de manera exterior y previa a todo relato: la raza (...). El colonialismo escinde los cuerpos de sus opciones. Los separa de la posibilidad histórica de su existencia. (2009: 26-27)

Por lo tanto, existe una lógica de exclusión por la cual el colonizado esta fuera de las posibilidades de reconocimiento hegeliano,

2 En relación a la descolonización del psicoanálisis no existe un acuerdo entre los pensadores descoloniales. A diferencia de Grosfoguel, Walter Mignolo (2014) considera que el psicoanálisis representa una forma de colonialidad del saber, es decir, una expresión de la geopolítica epistemológica que se constituye con la conformación de la modernidad como falsa totalidad. Para dicho autor, por su carácter eurocéntrico, la cura psicoanalítica debe ser reemplazada por la sanidad descolonial, que no es otra cosa que la superación de la colonialidad del ser. Además, sobre el carácter eurocéntrico y clasista de la psicología se puede consultar el texto *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* de Hussein Abdilahi Bulhanen (1985), donde se discuten particularmente los aportes teóricos de los psicoanalistas S. Freud, A. Adler y C. Jung en relación al problema colonial.

es un sujeto escindido, negado de la posibilidad de existir, limitado por una diferencia ontológica. Parecería haber una lectura más compleja del reconocimiento:

el colonizado tiene una doble tarea, descubrir el mundo que lo rodea y descubrirse a sí mismo en el proceso. Cada uno de los momentos de este descubrimiento remite al escenario trazado en *Piel negra...* sobre la alienación. Es por medio de una crítica a la alienación que ese sujeto en formación irá encontrando su lugar en el mundo (...) La lucha por el reconocimiento implica que ese comienzo (me disculpo por la paradoja) de la dialéctica se sitúa precisamente en un sujeto que no puede de ninguna manera colocarse por fuera de la contradicción de su propia historia, es decir, la historia de la sociedad colonial. (De Oto, 2003:145-146)

### **El estadio del espejo: el verdadero Otro**

Siguiendo esta línea de argumentación, podemos introducir una hipótesis que Fanon agrega en *Piel negra, Máscaras blancas*, a partir de un trabajo de Lacan, lo cual llama la atención por el conocimiento que demuestra del autor en una época en que éste aún estaba comenzando con el dictado de su seminario:

Tendría ciertamente interés, apoyándose en la noción lacaniana de *estadio del espejo*, preguntarse en qué medida la *imago* del semejante edificada en el joven blanco a la edad que sabemos no sufrirá una agresión imaginaria con la aparición del negro. Cuando se ha comprendido el proceso descrito por Lacan, no hay duda de que el verdadero Otro del blanco es y sigue siendo el negro. Y a la inversa. Solamente que, para el blanco, el Otro se percibe sobre el plano de la imagen corporal, absolutamente



como el no-yo, es decir el no identificable, el no asimilado. Para el negro, hemos demostrado que las realidades históricas y económicas cuentan. (2009:145)

La noción lacaniana de *estadio del espejo*<sup>3</sup>, a la que hace mención Fanon, se propone dar cuenta de la formación del yo (je):

el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a ese término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase esta suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del termino antiguo *Imago*. El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en este estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo (je) se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje restituya en lo universal su función de sujeto. (Lacan, 1972: 87; cursivas en el original)

En este período de producción lacaniana se pueden identificar diversas influencias del propio campo del psicoanálisis como de

3 “La primera versión del escrito acerca del *estadio del espejo*, presentada en el Congreso internacional de Marienbad en 1936, ha quedado inédita (dado que Lacan no habría entregado el texto para las *Memorias* del Congreso), mientras que una segunda comunicación, de 1949, titulada “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalista”, y que puede encontrarse en los escritos, es notablemente disgregada e incompleta. No obstante, es el informe “La agresividad en psicoanálisis”, de 1948, el que permite suplementar el carácter fragmentario de la versión editada” (Lutereau, 2012:88).

otras disciplinas, en tanto Lacan entendía al psicoanálisis como un “sistema abierto”. Encontramos una concepción del yo como imagen desarrollada por Lacan mediante la apropiación de la noción de Imago de Jung, entendida como forma/totalidad (*Gestalt*) por influencia de la *Gestaltpsychologie*<sup>4</sup> y posicionada en el ámbito de experiencia corporal, donde visualizamos aportes de fenomenología, mayormente husserliana, y lecturas de biólogos como Jakob Von Uexhüll (particularmente, del concepto de *Umwelt*<sup>5</sup>).

La noción de *Imago*, introducida por Jung en 1911, es relacionada por Lacan con tres complejos familiares: 1) de destete; 2) de intrusión; 3) de Edipo, al tiempo que se registran en relación a la imagen corporal un conjunto de *imago*s que remiten a la intención agresiva y al cuerpo fragmentado. Lacan se propone correr la agresividad del campo de lo instintivo, de lo biológico, donde había sido ubicada por Freud, y colocarla en el ámbito de la experiencia discursiva, destacando al sentido como principal registro de la vida psíquica (Lutereau, 2012).

Existe una tensión entre la percepción de un cuerpo fragmentado (cuerpo real del niño) y la imagen de unidad en el espejo (yo ideal), sostenida por una matriz simbólica (ideal del yo), lugar de la mirada libidinizada de la madre, como la mirada del niño, que siguiendo esa otra mirada, logra ver lo que ella ve: un cuerpo unificado del otro del espejo.

Esto implica una rivalidad con la imagen, una tensión agresiva... Esta rivalidad es vivida como amenaza de

4 “Es que la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como *Gestalt*, es decir en una exterioridad donde sin duda esa forma es mas constituyente que constituida” (Lacan, 1972:87,88).

5 “La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la Imago, que es establecer una relación del organismo con su realidad; o como se ha dicho del *Innenwelt* al *Umwelt*” (Lacan, 1972:89).

fragmentación por el poder de fascinación que tiene la imagen. Así la indefensión vuelca al niño hacia una anticipación, como si dijera “antes de estar fragmentado me precipito a transformarme en esa imagen”. Lacan definía en esa época la identificación como la transformación que se produce en un sujeto cuando asume una imagen como propia (...). No es tanto verse en un espejo como el hecho de que el ver esa imagen esté sostenido por la mirada del Otro. (Carbajal; D’Ángelo; Marchilli, 1991: 90-91)

En el Seminario 5, Lacan sostiene en relación al Complejo de Edipo que todo niño ingresa al territorio de la sexualidad a través de un otro que lo libidiniza, es decir *Deseo de la Madre*. El niño que piensa Lacan no ingresa al Edipo como deseante sino como objeto de deseo de otro. El niño ubicado en ese lugar es homologado por ese deseo al falo. Esto posibilita al niño la constitución del yo, tal como se plantea en el estadio del espejo, pues finalmente el deseo de la Madre resultará ser esa matriz simbólica que proyecta sobre la pantalla del espejo una imagen unificada (falo imaginario), con la cual el niño se identifica. En la segunda etapa, la intervención del significante “Nombre del Padre” priva a la madre del niño, entendido como falo, y desaloja al niño de su posición fálica respecto de la madre (castración). El niño por esta operatoria sobreviene sujeto dividido, ya no objeto de deseo de la madre, sino sujeto deseante. Mas allá del Otro, se abre para el sujeto la pregunta por su deseo: “¿Qué quieres?”, una pregunta que ya no podrá responder con los significantes del Otro.

En *Piel Negra, Máscara blancas*, esta pregunta es reformulada por Fanon cuando se interroga “¿qué quiere el hombre negro?”, y constituye un emergente de la alienación en el contexto de la opresión colonial que perturba el orden del historicismo occidental y la representación social y psíquica del sujeto (Bhabha,

2002).

En su ponencia del año 1949 *El estadio del espejo...*, Lacan sostiene que en el momento de la finalización de dicho estadio se inaugura un viraje del yo (*je*) especular al yo (*je*) social, por la identificación con la *imago* del semejante y el drama de los celos primordiales.

Es este momento el que hace volcarse decisivamente todo el saber humano en la mediatización por el deseo del otro, constituye sus objetos en una equivalencia abstracta por la rivalidad del otro, y hace del yo (*je*) ese aparato para el cual todo impulso de los instintos será un peligro, aun cuando respondiese a una maduración natural; pues la normalización misma de esa maduración depende desde ese momento en el hombre de un expediente cultural. (1972:91)

Siguiendo la lectura fanoniana de Lacan, encontramos que el temor a la fragmentación, la tensión entre aceptar la imagen especular o desaparecer, se muestra en la experiencia del negro traducida en términos de “blanquearse o desaparecer”, que coloca al negro entre una zona de no-ser y un campo de dispositivos de blanqueamiento. Dicha imagen del colonizado es sostenida por la mirada del Otro, blanco, colonizador:

Paseaba sobre mí una mirada objetiva hasta que descubrí mi negrura, mis caracteres étnicos. Me rompieron los tímpanos: la antropofagia, el atraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros, y sobre todo, sobre todo ¡el rico plátano!  
¿Qué otra cosa podía ser esto para mi sino una rotura, un desgarramiento, una hemorragia que coagulaba sangre negra por todo mi cuerpo? (Fanon, 2009:10)

Se establece una relación en la cual el negro es un mero objeto de deseo, ya que aun no ha logrado constituirse en sujeto deseante. Para ello, todavía queda atravesar un territorio que nos introduce en la lucha a vida o muerte por el reconocimiento propuesta por Hegel, criticada y re-significada en la obra de Fanon.

### **Un reconocimiento que Hegel no ha descrito**

A través del análisis de obras literarias, Fanon aborda las relaciones entre “la negra y el blanco” y entre “la blanca y el negro”, mostrando cómo se constituyen por medio de las narrativas mitos de blanqueamiento como forma de salvación y evolución: “Yo no quiero ser reconocido como negro, sino como blanco. Pero (este es un reconocimiento que Hegel no ha descrito), ¿quién puede hacer esto, sino la blanca? Amándome, ella demuestra que soy digno de un amor blanco” (2009: 79).

En su obra publicada en 1807 bajo el título *Fenomenología del Espíritu*, Hegel propone la superación del desgarramiento de la razón del cual la filosofía pre-hegeliana padecía, por medio un sistema filosófico, una unidad orgánica que contiene en movimiento dialéctico diversas formas del Espíritu. Hegel sostiene que hay un conocimiento más elemental, más pobre, que se va enriqueciendo, del cual se debe partir: el ser humano. Por lo cual, en su obra se muestra el despliegue, el tránsito que se realiza para devenir sujeto. Se produce un movimiento dialéctico, que se puede representar en la imagen de un espiral en movimiento, abierto, y contiene tres momentos: 1) conciencia, 2) autoconciencia, 3) razón. El texto propone explicitar la “Ciencia de la experiencia de la conciencia”. El sentido de ciencia (*Wissenschaft*) utilizado refiere a una totalidad, en contraposición a la ciencia moderna que busca el conocimiento de lo particular. Mientras que la experiencia (*Erfahrung*) remite a emprender un largo viaje

(*fahren*), una odisea, diversos momentos que la conciencia debe atravesar, los cuales si bien le generan angustia y temor, constituyen una recuperación y enriquecimiento de sí, un despliegue de sus potencialidades, una pérdida que implica recuperación.

En un primer momento, la conciencia sufre un extrañamiento, sale de sí, es pura negatividad, se propone conocer un objeto que se encuentra fuera de ella por medio de la experiencia sensible, pone la verdad fuera de ella. Se produce un movimiento desde lo inmediato, abstracto y no experimentado hacia un retorno a sí mismo, solo que en este momento la conciencia desconoce dicho final y esta ignorancia la coloca en el camino de la duda (*zweifel*) o la desesperación (*verzweiflung*), que implica bifurcación, dualidad y desgarramiento. Aquí el alma o conciencia natural ya no encuentra la verdad dentro de sí, pierde su verdad al colocarla en el objeto. Pero la conciencia, al intentar explicar el objeto se explica a sí misma, no se puede acceder a una esencia o sustancia del objeto sino que en este se halla el sujeto, por lo cual interior y exterior son dos momentos de la totalidad. En palabras de Hegel: “detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver como para que haya detrás algo que pueda ser visto” (Hegel, 2009: 104).

En consecuencia, es necesario que la conciencia retorne hacia sí misma, dando lugar a la dialéctica de la autoconciencia, es decir, se priorice el mundo de la vida sobre el mundo objetual. Kojève (2003) sostiene que este movimiento es motorizado por el deseo, que inquieta al hombre y lo conduce hacia la acción, la cual destruye la realidad objetiva y da lugar a una realidad subjetiva, negación y destrucción del objeto deseado. Sin embargo, el autor sostiene que: “para que haya autoconciencia es necesario que el deseo se fije sobre un objeto no-natural, sobre alguna cosa que supere la realidad dada. La única cosa que supera eso real dado es el deseo mismo” (12). Se pueden distinguir dos nive-

les de deseo. En primer lugar, el deseo animal (*Begierde*), de orden alimenticio y sexual, “aniquila el objeto independiente” (Hegel, 2009:111) y se reproduce infinitamente. Por otra parte, encontramos el deseo humano o deseo de reconocimiento (*Anerkennung*). La autoconciencia se entiende sujeto y ve que ese objeto frente a ella es otro sujeto, otra autoconciencia y desea ser reconocida por ésta. En palabras de Dri: “el sujeto es intersujeto. La intersubjetividad lo atraviesa, lo constituye” (2001:22).

Para que el reconocimiento se produzca debe ser recíproco, es decir, “se reconocen como reconociéndose mutuamente” y solo se consigue mediante una lucha a vida o muerte. “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad... El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente.” (Hegel, 2009:115-116)

Es allí cuando una conciencia, por temor a la muerte, decide perder su libertad, configurándose una conciencia servil que se somete a servidumbre de una conciencia señorial. El siervo teme ante la posibilidad de desaparecer, todo se fluidifica. Mediante el deseo animal (o goce) el señor objetiviza al siervo y lo posiciona como intermediario con los objetos que la conciencia servil transforma mediante el trabajo (*Arbeit*), es decir, mediante el deseo reprimido. Sin embargo, el señor queda preso del deseo animal, ya que éste le impide reconocer al otro como sujeto, lo cual conlleva que él nunca sea reconocido, ya que el reconocimiento debe ser mutuo. Por su parte, el siervo, mediante el trabajo, realiza un tarea formativa (*Bildung*), es decir, transforma los objetos de la naturaleza y los reconoce como producto suyo, como actividad de la cultura, se reconoce a sí mismo en los objetos que transforma mediante el trabajo, reconoce su humanidad, crea el mundo de la cultura en el cual se desarrolla su vida. Esto permite un retorno a sí, que posibilita que la conciencia servil se transforme en autoconciencia. Por medio de la experiencia de la an-

gustia el siervo logra la independencia, el deseo reprimido en el trabajo posibilita la salida de la dialéctica, mientras que el señor queda preso del deseo animal o goce, que lo conduce a devorar infinitamente en lugar de reconocer.

Susan Buck-Morss, en su texto “Hegel y Haití. La dialéctica del amo y el esclavo: una interpretación revolucionaria” (2005), propone como tesis central que la Revolución de Haití (1781-1804) fue el acontecimiento histórico que inspiró a Hegel para desarrollar la *Dialéctica del Amo y el Esclavo*. Si bien la autora reconoce que Hegel no hace mención de ello en la *Fenomenología del Espíritu* ni en ninguna obra, clase, o carta, argumenta, apoyándose en intercambio epistolar del filósofo, que él estaba al tanto de la situación en las colonias francesas en América Central.

Buck-Morss plantea una contradicción entre los ideales iluministas, particularmente los reclamos teóricos de libertad en la filosofía política del siglo XVIII, y el mercado de esclavos en las colonias de las potencias europeas, que posibilitó el desarrollo de una economía global moderna a partir del siglo XVI. La esclavitud mostraba cómo el principio de libertad entraba en contradicción con el de propiedad privada y con el hecho de que “en Francia, más del 20% de la burguesía dependía de alguna actividad comercial relacionada con el esclavismo” (Buck-Morss, 2005: 25). Paralelamente, los pensadores iluminista franceses, como Montesquieu, si bien condenaban filosóficamente la esclavitud, justificaban su práctica en las colonias bajo fundamentos racistas. En otros casos, la autora desataca la omisión de los filósofos en sus escritos de la situación colonial concreta.

En este contexto, se sostiene que la abolición de la esclavitud no fue el resultado de la declaración universal de los derechos del Hombre a partir de la Revolución Francesa (1789), sino del levantamiento de los propios esclavos, siendo Haití el epicentro de esta lucha. Según la autora, “la Revolución haitiana fue el *tester*, la prueba de fuego para los ideales del Iluminismo francés. Y



todo europeo que fue parte del público lector burgués lo sabía” (2005: 44). Dentro de la prensa alemana, se identifica a Minerva como una de las publicaciones políticas más importantes de la época, la cual contaba con lectores como el rey Federico de Prusia, Goethe, Schiller, Schelling y Hegel.

A partir de aquí, Buck-Morss se aventura a proponer la siguiente tesis: “la dialéctica del amo y el esclavo surgió en Hegel en Jena entre los años 1803 y 1805 de la lectura de la prensa—diarios y revistas” (2005: 56-57), en relación al levantamiento de los esclavos haitianos. La autora destaca la ausencia de estudios que trabajen el vínculo entre Hegel y Haití, causada por una apropiación marxista que concebía a la esclavitud como institución pre-moderna, aunque aclara que Franz Fanon fue el que más cerca estuvo de ver dicha conexión.

En la misma línea, Eduardo Grüner estudia en su tesis doctoral, publicada bajo el título *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (2010), a la Revolución de Haití (1781-1804) como la contracara de la Revolución francesa y de la falsa totalidad de la modernidad eurocéntrica:

La lógica de la modernidad, por fuerza de la colonialidad del saber y del poder, es la de una época dividida contra sí misma (...) y que al mismo tiempo ha bregado por desplazar esa división fuera de la vista, por ocultar que la apariencia armoniosamente homogénea de la “totalidad” moderna solo puede hacerse verosímil porque ha expulsado la profunda fractura que está en su origen. (23)

El autor argentino expone un doble movimiento que ha caracterizado al pensamiento eurocéntrico: 1) negación de las historicidades diferenciales de las otras culturas, imponiendo un particular como universal por medio de conceptos como la Razón, la Civilización y la Historia; 2) expulsión de la diferencia como

alteridad y exterioridad.

El primer capítulo del texto comienza con una referencia a Hegel, precisamente a la dialéctica del amo y el esclavo, presente en *la Fenomenología del Espíritu*. Allí se sostiene, siguiendo a Buck-Morss (2005), que la inspiración de dicha figura fue la Revolución de Haití. La relevancia de este movimiento está dada en el hecho de que fue la primera revolución independentista de América, la cual fue llevada adelante por esclavos, a diferencia de los otros casos en el continente donde el protagonismo fue mayoritariamente de hijos de europeo educados en Europa. A su vez, Grüner afirma que la Revolución haitiana fue más importante que la francesa, ya que puso en cuestionamiento el universal abstracto de la modernidad europea: “el particular no es meramente un caso del universal, sino que esta en conflicto irresoluble con él” (2010:45).

Sin embargo, se ha producido un silenciamiento, se ha expulsado de *la Historia esta historia* junto con *otras*, como consecuencia de una colonialidad del saber que se expresa en una concepción de la historia evolucionista, lineal y progresiva. Como contracara, Grüner plantea una “violenta demanda de reconocimiento de esa su historicidad propia” (2010: 47), para lo cual remite a la apropiación que Franz Fanon realiza de la dialéctica del señor y el siervo hegeliana, sosteniendo que no existe “otra salida que, en la búsqueda del reconocimiento, una paradójica humanización lograda a través de la violencia contra el opresor” (2005:4).

El autor argentino se propone explicitar que la esclavitud no debe ser entendida como residuo de un modo de producción pre-moderno; por el contrario, la economía esclavista sirvió de acumulación “originaria” de capital en las sociedades “centrales”. Es decir, la esclavitud afroamericana constituyó la base material de la Modernidad y la condición de posibilidad del Capitalismo. Particularmente, Haití fue la colonia más rica, cuya organización

de plantaciones se caracterizaba por ser moderna y racional, tener una producción a escala masiva, una distribución mundial de mercancías y la mundialización de la ley del valor del capital (Globalización). La racionalización ideológica de la esclavitud fue el racismo, expresado de manera cultural-religiosa, en un primer momento y, luego, en un lenguaje biológico-cientificista. Grüner sostiene que el racismo emerge como síntoma de la fractura moderna, del conflicto irresoluble de los ideales de la Revolución francesa con la Revolución haitiana: libertad – propiedad privada; igualdad – desigualdad; fraternidad – genocidio. Esto se justifica en una falsa “diferencia ontológica del otro”, a través de delirio taxonómico, infrahumanización y homogeneidad de los diferentes.

La Modernidad como falsa totalidad nos pone frente a un sujeto dividido. El pensamiento moderno ha intentado ocultar las grietas presentando un “sujeto pleno”, caracterizado por Grüner de la siguiente manera: “sujeto del *cogito*, sujeto transparente ante sí mismo, fuente unificada y monádica de todo conocimiento y razón, sujeto universal abstracto, des-historizado, eterno (...) de la existencia del Garante supremo, Dios...”. Frente a este “Sujeto cartesiano” se opone el “no-sujeto” post-moderno: “fragmentado, disperso, diseminado, múltiple, desplazado, desidentitario, rizomático, híbrido, dislocado...” (2005: 61). Sin embargo, el no-sujeto ha caído en la trampa de la Modernidad ya que desconoce la fractura originaria del sujeto, no da cuenta de su lado oscuro: la colonialidad del ser, la diferencia ontológica sustentada en el racismo.

Por lo anterior, Grüner plantea un “Tercer sujeto”, es decir, otra lectura crítica de la Modernidad desde su propio interior que de cuenta de una Modernidad dividida contra sí misma. Este relato-otro sostiene que el sujeto moderno nació a mediados del 1500 con el “descubrimiento” de América, y no con el sujeto cartesiano. Por lo cual, para el autor, resulta mas importante el

debate entre Bartolomé de la Casas y Gines de Sepúlveda sobre la existencia del alma de los habitantes de América, es decir, su humanidad, que la existencia del *cogito*. Este tercer-sujeto o relato se presenta como: sujeto dividido, fracturado, ni entero ni diseminado, sujeto del intersticio, de ese otro lado, en su todavía-no, en la fractura, sujeto dividido de la naturaleza, proletario, periférico, tercer mundista, indígena, negro, mulato, desocupado, mujer, judío, musulmán, ateo. El autor plantea la necesidad de asumir este carácter trágico, tomar el desgarramiento como punto de partida y posicionarse en la grieta para emprender un diálogo desde otro lado.

### **Estrategias de identidad en los intersticios**

La invitación de Grüner nos remite a la perspectiva intersticial propuesta por el pensador poscolonial indio Homi Bhabha<sup>6</sup>, quien plantea un posicionamiento desde los espacios “entre-medio” (*in-between*), entendidos como aquellos que:

proveen el terreno para elaborar estrategias de identi-

6 Al igual que en el caso de Fanon, el desarrollo teórico de Bhabha (y otros miembros del grupo de estudios poscoloniales) ha sido marcado por su propia experiencia del mundo colonial: “yo he seguido el mismo trayecto que muchos de los hijos de familias burguesas colonizadas. Fui desde la India a estudiar literatura inglesa en Oxford, y después a enseñar a Sussex, y ahora estoy en Princeton (...) Tengo también una autobiografía un poca mas peculiar que de alguna manera me ha abierto al tipo de trabajo que he hecho, y es mi propia posición como parsi, una pequeña minoría – *in between* – que vive entre los hindúes, los británicos y los musulmanes, siempre en una posición de estar en el medio, una comunidad que nunca ha estado demasiado segura de su propia identidad (...) Todo mi interés en explotar condiciones ambiguas e intermedias, que comúnmente son oscurecidas por las grandes polaridades o divisiones binarias, viene de alguna extraña y atenuada manera de mi experiencia como parsi” (Fernández Bravo y Garramuño, 2000: 229-230).

dad (*selfhood*) (...) Es en la emergencia de los intersticios (el solapamiento y el desplazamiento de los dominios de la diferencia) donde se negocian las experiencias intersubjetivas y colectivas de nacionalidad (*nationness*), interés comunitario o valor cultural. (Bhabha, 2002:18)

Este espacio liminar constituye un entre-medio de las designaciones de identidad que busca un desplazamiento temporal, evitando la fijación en categorías monolíticas y polarizadas y posibilitando una hibridez cultural, que implica un deseo de reconocimiento. Bhabha (2002: 25) parte de la siguiente cita de Fanon para pensar la re-creación del yo en una experiencia histórica:

No bien deseo, estoy pidiendo ser tenido en cuenta. No estoy meramente aquí-y-ahora, encerrado en la coseidad. Soy para otro sitio y para otra cosa. Pido que se me tome en cuenta mi actividad negadora en la medida en que persigo algo distinto que la vida; en la medida en la que combato por la creación de un mundo humano, que es un mundo de reconocimientos recíprocos (Fanon en Bhabha, 2002:25)

Este deseo de reconocimiento implica “introducir invención en la existencia”, de modo que la novedad irrumpe en la historia, entendida no como continuación entre pasado y presente sino como un espacio entre-medio contingente. Al respecto Bhabha sostiene:

La actividad negadora es, en realidad, la intervención del más allá que establece un límite: un puente donde el hacerse presente empieza porque captura algo del sentimiento de extrañeza de la reubicación del hogar

y el mundo (el extrañamiento [*unhomeliness*]) que es la condición de las iniciaciones extraterritoriales e interculturales. (2002:26)

El autor realiza una diferenciación entre *unhomed*, como extraño al hogar, y *homeless*, aquel sin hogar, y sostiene que extrañamiento es la condición colonial y poscolonial paradigmática. Mediante el abordaje de dos reconocidas obras literarias: *Beloved* de Toni Morrison y *My son's story* de Nadimne Gordimer, como espacio donde se entrecruzan especificidades históricas y diversidades culturales, Bhabha plantea la irrupción de lo “extraño” y como la separación entre la esfera de lo público y lo privado se difuminan. Aquí el autor toma el concepto freudiano de *Das Unheimliche*, que suele traducirse como *lo ominoso* o *lo siniestro*, e intenta dar cuenta de aquello íntimo (*heimlich*) o doméstico (*heimisch*) que se ha vuelto extraño. En su texto de 1919, Freud escribió: “Lo ominoso es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo. ¿Cómo es posible que lo familiar devenga ominoso, terrorífico, y en qué condiciones ocurre?” (1986: 220).

Para responder a estas preguntas, Freud toma dos caminos: en primer lugar, realiza una revisión etimológica donde *Heimlich* significa: perteneciente a la casa, familiar, no ajeno, de confianza e íntimo; al tiempo que se refiere a: mantener algo clandestino, ocultarlo, esconderlo. En consecuencia, se advierte que la palabra *Heimlich* no es unívoca y que una de sus posibles definiciones coincide justo con su opuesto: *Unheimlich*. Freud sostiene que aquello que produce que lo familiar se transforme en algo ominoso es la represión, cuya marca es el prefijo *un*, y rescata la definición de Schelling: “*Unheimlich* es todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz” (Freud, 1986: 225). Esta última definición es citada por Bhabha para dar cuenta de la posición psicoanalítica de lo ominoso y pensar el

desvanecimiento de los límites entre lo público y lo privado en la vida de los personajes de Gordimer y Morrison.

En segundo lugar, el psicoanalista austríaco realiza una indagación de diversos casos literarios en que el efecto ominoso aparece, entre los motivos menciona: la presencia de dobles; telepatía; identificación con otra persona que puede conducir a situar el yo propio en el ajeno; el permanente retorno de lo igual. Se puede realizar una rápida asociación con el personaje de *Beloved*, en relación al cual se desconoce si es el fantasma de la hija muerta que regresa u otra persona que se identifica de tal forma con ella que toma su lugar. En la novela se puede identificar la casa de la calle Bluestone con la expresión alemana mencionada por Freud: “una casa *unheimlich*” como “una casa poblada de fantasmas”, dado por “el retorno fantasmal del niño al que ella mató; el doble de si misma” (Bhabha, 2002: 33).

Bhabha argumenta que el infanticidio puede ser reconocido como posicionamiento de lo doméstico en la esfera pública, como un acto contra el sistema, contra la propiedad del amo, como reapropiación de su hijo. *Beloved*:

es la hija hecha de un amor criminal que vuelve al amor y al odio para liberarse. Sus palabras son quebradas, como los linchados con el cuello quebrado; incorpórea, como los niños muertos que perdieron sus cintas. Pero nadie puede equivocarse respecto de los que dicen sus palabras vivientes cuando surgen de los muertos, pese a la pérdida de la sintaxis y a su presencia fragmentada. (2002:35)

Aquí vemos la búsqueda de superación del carácter fragmentario, quebrado e incorpóreo, la búsqueda de unión desde las fronteras de la existencia: “estoy buscando la unión / estoy armando mi rostro / quiero unirme”, dice el personaje, cita Bhabha y resuena lo especular.

Se presenta una tercera opción a “blanquearse o desaparecer”, la cual es propuesta por Bhabha mediante la noción de mimetismo. Esto involucra la superación de la experiencia de despersonalización y de fijeza (*Fixity*) donde el colonizado es colocado. El mimetismo colonial es definido como “el deseo de un Otro reformado, reconocible, como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente” (2002:112). Esto constituye un discurso que muestra ambivalencia donde el sujeto colonial es fijado a una presencia parcial, incompleta, virtual. El reconocimiento parcial del objeto colonial produce una doble visión que constituye la amenaza del mimetismo: ambivalencia del discurso colonial y, al mismo tiempo, perturbación de su autoridad. Bhabha sostiene que en lugar de hablar de objeto de deseo del mimetismo colonial se pueden identificar objetivos estratégicos, significantes inapropiados del discurso colonial que producen “efectos de identidad” siempre escindidos, a los que denomina “la metonimia de la presencia”. En otras palabras, Bhabha define al mimetismo como:

El proceso de fijación de los colonial como forma de conocimiento interclasificadorio y discriminatorio dentro de un discurso interditorio, y en consecuencia plantea necesariamente las cuestión de autorización de las representaciones coloniales; una cuestión de autoridad que va mas allá de las falta de prioridad del sujeto (castración) llegando hasta una crisis histórica en la conceptualización del hombre colonial como un objeto de poder regulador, como el sujeto de la representación racial, cultural, nacional (2002:117)

Desde un lenguaje psicoanalítico, Bhabha interpreta a Fanon, y plantea tres condiciones presentes en el proceso de identificación en la analítica del deseo:



- 1) Existir es ser llamado a ser en relación con una otredad, a su mirada o lugar. Esta cuestión ha sido presentada cuando se abordó la imagen especular a partir de la lectura fanoniana de Lacan.
- 2) El lugar de identificación, capturado en la tensión de la demanda y el deseo, es un espacio de escisión. Bhabha sostiene en este punto que es la distancia entre-medio la que constituye la figura del colonizado como un artificio, que perturba y se contrapone a la estabilidad del ego entendida como equivalencia entre imagen e identidad. Esto implica un corrimiento del campo visual a un lugar discursivo.
- 3) La identificación como producto de una imagen de identidad marcada por el desgarramiento en el otro lugar de procedencia, que transforma al sujeto al ser asumida. “Para Fanon, como para Lacan, los momentos primarios de esa repetición del yo residen en el deseo de la mirada y los límites del lenguaje. La atmósfera de cierta incertidumbre que rodea al cuerpo certifica su existencia y amenaza con su desmembramiento” (Bhabha, 2002:66).

Mediante el abordaje de relatos poscoloniales, el autor plantea las limitaciones de dos tradiciones discursivas sobre el problema de la identidad: el posicionamiento filosófico que entiende la identidad como autorreflexión, imagen del espejo de la naturaleza humana, y la perspectiva antropológica que ubica a la identidad en la tensión Naturaleza/Cultura. La supuesta equivalencia entre identidad e imagen que sostiene la estabilidad del ego es perturbada y trastoca los posicionamientos del reconocimiento, mostrando el desgarramiento del sujeto poscolonial o migrante. Es en el espacio de lucha entre la imagen (invisibilidad) y la posición de enunciación (no-lugar) donde se despliegan estrategias de identidad, se establece un corrimiento del problema

entorno a la identidad personal, entendida como imitación de la realidad, hacia la identificación en términos psicoanalíticos que plantea a la identidad como “el proceso problemático del acceso a una imagen de totalidad” (Bhabha, 2002:72).

En esta misma línea, De Oto sostiene:

La idea de ser “parte completa” es una metáfora con la que intento representar la característica principal de la alineación que Fanon ofrece para el régimen colonial. Los sujetos emergentes de ella, pero, tal vez, de cualquier otra situación histórica y cultural, son siempre sujetos escindidos o parciales. Dicha incompletitud, no vista de manera negativa, implica que las estrategias y los procesos identitarios se constituyan en intersticios en los que aparecen, además de los intentos por exorcizar la alienación, los procedimientos complejos de las identidades al resistir y conformar un mundo contemporáneo: ironía, tragedia, mimesis, fragmentación (2003:66)

## Reflexiones finales

Un problema central que atraviesa la obra fanoniana es la lucha por el reconocimiento, cuyo abordaje se realizó interpelando los aportes de Hegel y Lacan en clave colonial, mediante el análisis de los dos textos principales de Franz Fanon *Piel negra, máscaras blancas* (1952) y *Los condenados de la tierra* (1961). Particularmente, se trabajó la noción lacaniana de *estadio del espejo* que se propone dar cuenta de la formación del yo. A partir de la lectura que Fanon realiza de Lacan, encontramos al yo del negro en una tensión entre aceptar la imagen especular, sostenida por la mirada del blanco colonizador, o desaparecer (temor a la fragmentación). Paradójicamente, la posibilidad ontológica del negro se despliega en un territorio de dispositivos de blanqueamiento,

aquí el negro es un mero objeto de deseo, ya que aun no ha logrado constituirse en sujeto deseante. Fanon aborda las relaciones amorosas entre “la negra y el blanco” y “el negro y la blanca”, analizando textos literarios, con el fin de mostrar la constitución de mitos de blanqueamiento como formas de evolución y señala que ésta es una forma de reconocimiento que no ha sido descrita por Hegel. El negro desea el deseo de la blanca, desea ser reconocido mediante un amor blanco que lo salve de su desgracia ontológica, de su cosificación.

Por su parte, Grüner recurre a la apropiación fanoniana de la dialéctica del señor y el siervo para legitimar la violencia contra el opresor como medio para la humanización y demandar el reconocimiento de las historicidades propias. Sin embargo, el pensador argentino se distancia de Hegel cuando afirma que la Revolución de Haití fue mas importante que la Revolución francesa porque cuestionó el universal abstracto de la modernidad europea: “el particular no es meramente un caso del universal, sino que esta en conflicto irresoluble con él”.

Desde de los estudios postcoloniales, encontramos el intento de realizar una apropiación crítica del psicoanálisis que permita dar cuenta de las discusiones en torno a la subjetividad y la negritud, como podemos ver en el caso de los escritos de Homi Bhabha. El autor indio plantea como un espacio liminar constituye un entre-medio (*in-between*) que habilita el terreno para las estrategias de identidad. Esto implica un deseo de reconocimiento, la re-creación del yo en una experiencia histórica, de modo que la novedad irrumpe en la historia como un espacio entre-medio contingente. Mediante la noción de mimetismo, Bhabha encuentra una tercera opción ante la sentencia “blanquearse o desaparecer”, con el fin de superar la experiencia de despersonalización y fijeza que sufre el negro.

Fanon visibiliza una dimensión constitutiva de la existencia que no era posible universalizar por la lucha de clases, la estruc-

tura psíquica, ni el reconocimiento hegeliano: el racismo. Se intenta mostrar una fractura, cuestionar la concepción moderna de un “sujeto pleno”, en palabras de Grüner, hablar de (y desde) ese lugar del no-ser. Tanto el explotador como el explotado, el blanco como el negro, el europeo como el africano (o podríamos colocar en este término no-europeo, no-cristiano, no-occidental), sufre la alienación, ya que como sostiene Sartre (1983: 14) en el prólogo a *Los condenados de la Tierra*, en clave fanoniana: “el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos”. Aquí lo monstruoso se entiende como la extraña condición del colonizado de no poder rechazar la cultura eurocéntrica pero tampoco terminar de asimilarla. Esto se encuentra en consonancia con el carácter trágico y fallido del sujeto, según Grüner, y lo siniestro u ominoso, trabajado por Bhabha. Fanon interpela la posición binaria maniquea en la producción de identidades, al tiempo que implosiona cada uno de los términos y habilita el posicionamiento en la tensión entre-medio. Mediante conceptos como “sociogenia”, se muestran las relaciones de poder detrás de las dicotomías modernas occidentales: naturaleza – cultura; cuerpo – mente; blanco – negro; mismidad – otredad; individuo – sociedad. Fanon abre la posibilidad de pensar(se) y hacer(se) desde otro lugar, otra narrativa, desplegar estrategias identitarias, asumir dicho carácter monstruoso, fragmentario, trágico y fallido. Sin embargo, esta no es la tarea de un sujeto solipsista; al contrario, esto implica una lucha por el reconocimiento mutuo, donde el límite entre la esfera de lo público y lo privado se transgrede y desdibuja constantemente.

## Referencias bibliográficas

- BHABHA, H. K. (2002). *El lugar de la cultural*. Buenos Aires: Manantial.
- BIDASECA, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.
- BORSANI, M. E. (2011). "Disputar a Fanon: a propósito de un secuestro epistémico". En DE OTO, A. (comp.) *Tiempos de homenajes / Tiempos descoloniales. Fanon y América Latina*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- BUCK-MORSS, S. (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica del amo y el esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- BULHANEN, H. A. (1985). *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New York: Plenum Press.
- CARBAJAL, R.; D'ÁNGELO, E.; MARCHILLI, A. (1991). *Una introducción a Lacan*. Buenos Aires: Editorial Lugar.
- DE OTO, A. (2009) "Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano". *Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas*, INCIHUSA—CONICET, Mendoza, Vol. 11 / N° 2 Dossier, 21-30.
- DE OTO, A. (2003). *Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. México: Colegio de México
- DRI, R. (2011). *Hegelianas. Irradiaciones de la Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Biblos.
- DRI, R. (2006). *Intersubjetividad y reino de la verdad: aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires: Biblos.
- ESCOBAR, A. (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa*, Bogotá. Colombia, N° 1, 51-86.
- FANON, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2009). *Piel negra, mascararas blancas*. Madrid: Akal.
- FERNANDEZ BRAVO, A.; GARRAMUÑO, F. (2000). "Entrevista con Homi Bhabha". En FERNANDEZ BRAVO, A. (comp.) *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial.

- FERNANDEZ PARDO, C. (1971). *Frantz Fanon*. Buenos Aires: Galerna.
- FREUD, S. (1986). *Obras completas*. Volumen XVII. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- GATES, H. L. (1991). "Critical Fanonism". *Critical Inquiry*, Vol. 17, N° 3,. University of Chicago Press, 457-470.
- GORDON, L. R. (2005). "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday". *The C.L.R. James Journal* 11, N° 1, 1-43.
- GROSFUGEL, R. (2009). "Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales". En: Fanon (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- GRÜNER, E. (2010) *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Editorial Edhasa.
- HALL, S. (1996) "The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?" En READ, A. (ed.). *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. London: Institute of Contemporary Arts and International Visual Arts.
- HEGEL, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2009). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Editorial Crítica.
- KOJEVE, A. (2003). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- LACAN, J. (1972). *Escritos*. México: Siglo XXI
- LUTEREAU, L. (2012). *La forma espejular. Fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan*. Buenos Aires: Letra viva.
- MALDONADO TORRES, N. (2009). "Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon". En FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal. MALDONADO TORRES, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFUGEL, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- MIGNOLO, W. (2014). "Habitar los dos lados de la frontera / teorizar en el cuerpo de esa experiencia". En *Encuentro y diálogo en Montevideo*

- “Psicoanálisis / gamas del acto y decolonialidad”. México: DF: E-diciones de la École lacanienne de psychanalyse.
- MIGNOLO, W. (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFOGEL, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- (2009). “Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político”. En FANON, F. (2009) *Piel negra, mascararas blancas*. Madrid: Akal.
- QUIJANO, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 246. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/lander/quijano.rtf>
- SARTRE, J. P. (1983). “Prefacio”. En FANON, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WALLERSTEIN, I. (2009). “Leer a Fanon en el siglo ~~XXI~~”. En FANON, F. (2009). *Piel negra, mascararas blancas*. Madrid: Akal.
- WYNTER, S. (2009). “En torno al principio sociogenico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y como es ser “negro”. En FANON, F. (2009) *Piel negra, mascararas blancas*. Madrid: Akal.





**Cuerpos y corporalidades coloniales**  
***Una aproximación fanoniana al presente***

Alejandro De Oto



## Introducción

El abordaje de estos dos conceptos en el escenario de las intervenciones decoloniales es realmente amplio. Al presente, resulta complejo delimitar cuánto y cuáles de los espacios en los que se despliegan ambos provienen del llamado giro decolonial o de otros. Entonces antes que proponer un recorrido en el sentido en el que lo hacen los diccionarios críticos que relevan un estado del arte y las líneas supuestamente principales de investigación, adoptaré aquí un criterio más restrictivo tratando solamente algunas de las inflexiones que se producen en escrituras centrales de la genealogía decolonial, como lo son los textos de Frantz Fanon.

Esta elección no es casual. Fanon representa una oportunidad para reflexionar sobre los cuerpos y las corporalidades<sup>1</sup> en el

1 No trabajaré una distinción entre cuerpo y corporalidad. Simplemente anoto ambos registros porque a partir de ellos se están produciendo diferentes intervenciones. Mi idea aquí es recorrer con ambas preguntas vinculadas a lo que pienso como el cuerpo colonial en la escritura fanoniana y ver qué posibles vínculos hay para una reflexión crítica en el presente de la teoría.

contexto de mediados de siglo *xx*, época en la cual emergieron aquí y allá, con fuerza de práctica política concreta, las impugnaciones al colonialismo de la segunda modernidad (siglos XVI-II en adelante). Al mismo tiempo, el lenguaje forjado para esa práctica adoptó para sí la idea de la descolonización, la cual resumía, dicho brevemente, tanto la crítica histórico-social de la dominación colonial por parte de las potencias europeas como una política para las subjetividades, entendidas ellas como políticas de la identidad. Descolonizar era un acto de crítica radical que se expresaba, parafraseando a Aimé Césaire, en la idea de “inventar almas”. Dicha invención no era simplemente un ejercicio volitivo sino, ante todo, un despliegue y exposición de los engarces que constituían el objeto opaco, amarrado y contenido de lo que llamaremos cuerpo colonial. Porque si bien la expresión resulta ambigua, en el sentido que designa almas, y puede conducir a pensar que se trata de una historia de la conciencia, va mucho más allá porque la noción misma de invención en el contexto de políticas descolonizadoras ataca directamente los modos en que se organizan los cuerpos y las corporalidades en el colonialismo.

El cuerpo sobre el que reflexiona Fanon es aquél que está tramado en las lógicas de la dominación colonial, particularmente en Las Antillas y más tarde en el norte de África. Es, ante todo, un cuerpo racializado en el cual se han inscripto cada una de las formas lingüísticas, discursivas, prácticas, performativas, económicas y, en un sentido restringido a la representación civilizatoria, culturales. Ese proceso de inscripción del cuerpo y por lo tanto su configuración práctica, tiñe por completo el debate fanoniano y descolonizador de aquellos años. Fanon asume que el proceso de racialización se articula en la experiencia concreta de los individuos que sufren la racialización. Es un punto de vista muy importante porque imbrica algo que luego se volverá moneda corriente en el análisis social, a saber, la producción de subjetividad y experiencia concreta de los individuos. La potencia analíti-

ca entonces de aquellos momentos seminales de la crítica al colonialismo trae como consecuencia que no será tan fácil separar racialización de colonialismo y, más adelante aún, racialización y configuraciones moderno-coloniales de la experiencia.

Un dato importante para el debate crítico contemporáneo, en especial para las llamadas teorías críticas y para la filosofía occidental, es que la dimensión de la experiencia producida por los movimientos anticoloniales fue al mismo tiempo una crítica epistemológica que muy rápido se desplazó en direcciones contrarias a los relatos de una conciencia representacional. Contestar por qué ocurrió ello implica un largo recorrido, por lo que en esta instancia prefiero concentrarme en el modo en que entiendo se plasmó en la escritura anticolonial de Fanon.

### **Cuerpo y lengua colonial**

Una de los problemas recurrentes que asolaban la experiencia descolonizadora fue cómo lidiar con las dimensiones representacionales de los discursos coloniales y civilizatorios que acentuaban en cada enunciado un conjunto de atributos (o carencias) de lo que producían como cuerpos coloniales. Ese cuerpo, que no es sino y nada menos que una configuración, se tramaba en el cierre de la lengua colonial. Esta lengua de los intercambios, de la dominación pero también del conocimiento, aparece allí como un recordatorio de cierta condición trágica que la habita. Un poco al estilo de lo que Derrida décadas más tarde intentará responder con su afirmación de que habla una sola lengua y no es la de él. La lengua teórico política de Fanon, a diferencia de muchos pensadores actuales, es la lengua colonial que le recuerda a cada paso la dificultad o la imposibilidad de configurar un proyecto político descolonizador cuando ella acecha. Sumado a ello el hecho de que el cuerpo es reclamado desde lo experiencial, digamos, en sus relaciones más concretas, podríamos decir

un cuerpo a “secas” trajo aparejado que dimensiones como la sensibilidad, lo sensorial, y la experiencia asociada tomaran el primer plano de la escena.

En el relato de Fanon, la experiencia de los cuerpos entrelazados en la dimensión trágica de la lengua colonial potenció las representaciones que de ellos se hacían desde los discursos civilizatorios y coloniales, representaciones que regulaban desde la soberanía política, pasando por la sexualidad y el género hasta la distribución y organización racial del vínculo social. La tensión emergente de concebir la relación colonial como una relación corporal conduce inevitablemente a un problema epistemológico. A saber, que los cuerpos racializados interponen en su propia materialidad un problema a los modos en que funciona la representación en el colonialismo. Ellos no pueden responder a esas representaciones con ontologías de igual calibre. En esta encrucijada se encuentran entonces en una situación donde se vuelve evidente su carácter configuracional pero ello no implica, por lo tanto, el refugio en argumentos a-históricos sobre su constitución. No hay tampoco margen para pensar en una suerte de ontología que los constituya inscrita antes de la historicidad.

Lo notable de esta crítica fanoniana, entre otras dimensiones, es que los cuerpos coloniales y las corporalidades en las que se despliega no remiten a ningún elemento comunitario. La pregunta que inquieta y no es menor, dado que ella encierra muchas de las tramas políticas y culturales en juego, es si aquello que se constituye en el colonialismo histórico es una forma de vida que puede ser considerada comunitaria, muchos antes que entendamos la brillante discusión puesta en juego por Espósito. Fanon responderá que no porque no hay posibilidad de vida ni individual ni colectiva si el privilegio organizacional y enunciativo lo tienen varios discursos desafiliatorios y si el régimen de saber que se impone es el de la propia representación.

Frente a esto, la tarea se complica al punto de tejer una doble trama que por un lado remite a la dimensión morfológica que

configura esos cuerpos y corporalidades y, por otro, obliga a buscar indicios, restos, dimensiones espectrales en las que tramar una política.

En tal sentido, debería leerse la discusión que en *Piel negra, máscaras blancas* reabre sobre los esquemas corporales de Merleau-Ponty. Si contra algo se habían remontando esos esquemas era precisamente contra la idea de una conciencia representacional como guía del cuerpo. No obstante, Fanon atestigua sobre el cierre del que son objeto los cuerpos racializados. No pueden acontecer ni espacial ni temporalmente, es decir, no pueden inscribir ninguna diferencia porque lo que los constituye no es el esquema corporal que describe una lenta construcción del yo en el mundo sino una inscripción anterior, externa y ahistórica que los ha fijado y precipitado como objetos extracomunitarios. Es un linde complejo porque propone y estabiliza algo más que cuerpos. Estabiliza la misma idea de historia y comunidad por medio de lo que Fanon llamaba esquema histórico-racial y epidérmico racial y sitúa a los descriptos por esas categorías como cuerpos incluidos en tanto no participantes, es decir, como cuerpos inmunes a la comunidad al mismo tiempo que disponibles para cualquier proceso de regulación de la vida en tanto recurso. El esquema histórico racial representa el conjunto de leyendas, mitos y relatos que sobre los negros se ha construido. En los pliegues de ese esquema se pueden advertir los discursos racializados sobre la diferencia colonial que han campeado en las argumentaciones antropológicas del siglo XIX, muchas veces asentados en retóricas raciales anudadas a fenotipos o en supuestas capacidades históricas disminuidas de ciertos pueblos.

El esquema histórico racial expresa, a mi juicio, uno de los momentos más importantes de los conceptos fanonianos que derivan o se encuentran en contacto con la idea del reconocimiento hegeliano en juego en la dialéctica del amo y el esclavo, evocada con fuerza en *Piel negra, máscaras blancas*. Ese proceso, como quiera que se conciba, es inherente al desenvolvimiento

de la historia. No hay exterioridad en la dialéctica en general y mucho menos en esta dimensión en la cual opera la figura del reconocimiento. Así entonces, Fanon entiende que el esquema histórico racial interrumpe la fluidez que la noción misma de esquema corporal poseía porque no hay naturalización de las relaciones del cuerpo, pero además no hay “interioridad” alguna porque directamente no existe proceso de reconocimiento en esos términos. Hay, sin embargo, proceso de conocimiento porque el lugar del otro es siempre conocido como un lugar vacío, estable o prefigurado. En ese sentido, entre los movimientos de los cuerpos racializados y los objetos hacia los que se dirigen lo que impera es la desincronización<sup>2</sup>. Es importante señalar aquí que cualquier noción de comunidad que avance con las determinaciones ontológicas de estos discursos y sus performatividades no tiene lugar para la emergencia de lo nuevo, de la diferencia ni de ningún deslizamiento o descalce del sentido. Este aspecto es realmente crucial para resituar la discusión que se dio fundamentalmente en los años noventa y se conoció como una crítica de la representación. Esa crítica implicó, en los hechos, un corrimiento de nociones de identidad atadas a fuertes ontologías, o mejor, a registros casi primordialistas de la representación cultural. El privilegio epistémico y político se deslizó hacia ideas configuracionales de las prácticas y a un fuerte abandono de nociones que parecían ordenar esencialmente el mundo social, las ideas y sus circulaciones. En ese sentido, una descripción de la comunidad en términos de marcas identitarias, sobre todo de tipo nacional, fueron vistas como rémoras de un pasado. El punto interesante, sin embargo, es que la escritura producida en clave de resistencia al colonialismo, como la de *Los condenados de la tierra* podía sostener a la par de una crítica de la representación una defensa de

2 Fanon escribe literalmente: “cuando se ha admitido de una vez por todas que la ontología deja de lado la existencia” (101).



la comunidad en el sentido que le asigna a la cultura nacional. Esto era posible porque la representación, además de su dimensión filosófica central, era experimentada como el lubricante de formaciones ideológicas coloniales. En ese contexto, el recorrido por el problema de la cultura nacional en Fanon se parece mucho más a una noción de comunidad que despliega un haz de diferencias y de posibilidades para el sujeto antes bien que una estabilización, inmunitaria diríamos hoy, en la ley, o en otros recursos contractuales bajo la protección del estado. La cultura nacional fanoniana, un sintagma recurrente de mediados de siglo *XX*, no parecía imponer limitaciones a las demandas incesantes de la vida en común sino, por el contrario, las potenciaba. Allí, tal vez, estaba la novedad conceptual y política para los cuerpos coloniales dado que lo que acontecía por primera vez era la posibilidad real de pensar la comunidad como horizonte deseado antes bien que reflexionar sobre los modos en que la demanda en exceso de la misma represente la constitución de límites contractuales que tarde o temprano significarán el fin de la política.

### **La corporalidad como clave heurística**

La reflexión sobre la descolonización trajo a primer plano que las usuales distinciones conceptuales entre individuo y comunidad inscriptas en casi cada una de las narrativas modernas requerían ser pensadas con la complejidad que imponía el colonialismo y los procesos de racialización inscriptos en su matriz de poder. En primer lugar, porque aquello que los individuos dan, en el sentido de don, a la comunidad en la sociedad colonial está mediado por la ausencia radical de cualquier posibilidad de que ello ocurra y sea regulado en una suerte de contrato social. Fanon detecta tempranamente que la sociedad colonial no registra en su morfología términos comunitarios sino extractivos. No hay vida en común de la que rescatar alguna posibilidad política cuando

los cuerpos coloniales se inscriben incesantemente en la lógica de la disponibilidad, en la lógica de los recursos.

Por todo esto es preciso insistir, a riesgo de repetirnos, que pensar en clave descolonizadora implicaba e implica cuestionar los vínculos más o menos naturalizados que las categorías del análisis, social y filosófico ponen en juego cuando abordan problemas que parecen lidiar de entrada con dimensiones universales, tales como los cuerpos, la comunidad, la nación, etc. En ese sentido, es crucial la racialización de la que habla *Piel negra, máscaras blancas* por la vía de la crítica colonial de la noción de esquema corporal.

En tal contexto, el esquema epidérmico racial, tiene la particularidad de que no precisa de ninguna filiación en el orden de la legitimidad de sus enunciados. Funciona simplemente como performatividad pura sobre los cuerpos coloniales dado que ni los discursos sobre la raza ni los estereotipos que asuelan una suerte de bestiario colonial tiene ya impacto alguno. Su naturalización, si se puede hablar en estos términos, no corre por cuenta de los cuerpos implicados, es decir, ellos no son los que la producen sino por una suerte de despliegue que se experimenta en dichos cuerpos al transformarlos en cuerpos dañados, fallidos, o en espacios interrumpidos de la negociación del significado.

Es abrumadora la experiencia fanoniana de la vida social en su inmediatez cotidiana. La calle, el tren, por ejemplo, dado que son los lugares evocados por el propio Fanon, dejan de ser lugares donde la experiencia de los individuos puede volcarse, es decir, donde modos significativos de vida se articulan, para convertirse en espacios yermos donde no hay registros de intersubjetividad. Los espacios que las modernidades de medio siglo antes de su escritura, aquellos que van desde mediados de siglo XIX a mediados del siglo XX, que habían imaginado la calle como un lugar vivaz, complejo, conflictivo y siempre en tensión, aunque por muchas vías productivo de nuevas formas sociales,

de nuevas prácticas políticas, aparecen ahora como los lugares donde ocurren los más profundos procesos desafiatorios. Fanon dirá que en esos cruces in-humanos el otro será hostil pero no opaco. El viejo concepto de vínculo social, una vez sumado el pliegue colonial, hace que las figuras idealizadas del mismo se expongan a partir de cada proceso sobre los cuerpos racializados y que adquieran relevancia la performatividad que sobre estos cuerpos se lleva a cabo, no la que ellos despliegan.

Espacio y tiempo, dos coordenadas sin las cuales no hay posibilidades de imaginar una política, les son ajenas a los cuerpos coloniales, a los esquemas corporales entendidos en situación colonial. El tiempo y el espacio de los cuerpos coloniales está plagado de repeticiones, de formas superpuestas, de relatos yuxtapuestos y contradictorios sobre la condición nativa, sobre la sexualidad, sobre el género, la clase y cualquiera de las categorías organizacionales con las que pensamos desde la teoría social. En ese contexto, Fanon entiende que la única afirmación posible de un cuerpo colonial es delirante y ocurre en el registro de la representación. Ocurre dentro de su economía, deberíamos decir, pero con el agravante de que no se trata del registro de una conciencia representacional que lidia con más o menos suerte con aquellos cuerpos que describe y produce, sino con una que le es ajena a esos cuerpos, incluso territorialmente ajena. El drama que Edward Said identificaba con claridad en *Cultura e imperalismo* al referirse a la confusión entre los términos de liberación e independencia en los turbulentos años de la descolonización histórica de mediados de siglo *xx* se vuelve patente en las dimensiones de los cuerpos coloniales. En la trama del doble cierre representacional y colonial de los cuerpos, cualquier intento por agitarlos porque asuman su presente y produzcan el espacio como espacio vivido, porque avancen más allá de los esquemas histórico y epidérmico racial, se desmorona en el mismo acto de su intento. Casi podríamos inscribir cada inicio como el mismo

momento que el poeta Yeats (1919-20), y luego el novelista Achebe (1958), concibieron al escribir que “las cosas se deshacen”<sup>3</sup>. Así, lo único que sobrevive es aquello que confirma la condena de estos cuerpos, el cuerpo de los *damnés*. De todos modos, lo único no es siempre lo único. La trama trágica a la que hago referencia desde el principio de este texto acontece en el cuerpo, él es la superficie y la trama donde se inscriben las disposiciones que puede asumir al tiempo que dislocarse.

El proceso que se abre con la crítica fanoniana, al menos como la entiendo, funciona como una suerte de anticipo de lo que luego conoceremos como crítica genealógica, ya sea por la vía de Foucault, pero más que nada, por la vía de la historiografía francesa. Veamos este aspecto de mi argumento y sus posibles aristas. El proceso de la descolonización situado históricamente, que por cierto no se presentó como algo homogéneo entre las muchas lecturas que de él se hacían, tuvo una característica

3 El poema de Yeats al que hago referencia es “The Second Coming”. La frase en cuestión se sitúa en la primera estrofa:

“Turning and turning in the widening gyre  
The falcon cannot hear the falconer;  
Things fall apart; the centre cannot hold;  
Mere anarchy is loosed upon the world,  
The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere  
The ceremony of innocence is drowned;  
The best lack all conviction, while the worst  
Are full of passionate intensity”.

El poema fue escrito inmediatamente después de finalizada la Primera Guerra Mundial. Por su parte, Chinua Achebe, en su memorable *Things Fall Apart* retoma la línea de Yeats para ilustrar el comienzo de la saga de novelas que narran lo que podría considerarse la historia colonial y poscolonial nigeriana. En este caso, el título tiene muchas evocaciones posibles que van desde el universo complejo de relaciones y de poder precolonial hasta la coincidencia (o no) del derrumbe del mundo precolonial con la llegada del administrador colonial. En todo caso, uno podría inferir sin demasiado esfuerzo hermenéutico que la frase refiere al drama de la historia y del poder.

fundamental y ello fue, al menos en el registro de opciones conceptuales para pensarlo, que produjo un deslizamiento desde la zona trágica en la que los cuerpos coloniales eran tramados hacia una espacialidad que se podía configurar representacionalmente. Desde mi punto de vista hubo allí un esbozo de una crítica genealógica, centralmente en Fanon, que permitía desmontar cada una de las figuras fantasmáticas<sup>4</sup> de los orígenes, las cuales, referidas al espacio de los cuerpos coloniales racializados tanto en las relaciones sociales como en la lengua colonial, se manifestaban en las ideas y estereotipos del “daño” y la “condena. Al dirigirse esta crítica sobre ese montaje de lo real en el espacio estabilizado del origen produjo un conjunto de herramientas que hicieron posible criticar las ficciones persistentes alrededor de los humanismos y sus visiones laudatorias de las sociedades coloniales, visiones que no hacían sino estabilizar esa espacialidad y temporalidad vacías de los orígenes en los cuerpos coloniales.

Es preciso, sin embargo, notar que la crítica fanoniana apuntaba entonces a niveles micro, a una prudente distancia de visiones molares donde la crítica del colonialismo de unas retóricas altisonantes<sup>5</sup>. Para Fanon la derrota del colonialismo, del régimen colonial como él lo llamaba, traía aparejado una inevitable desorganización de los cuerpos coloniales racializados. Tal desorganización implicaba abandonar cualquier búsqueda de sentidos primigenios. Por el contrario, la tarea ofrecida era la de multiplicar conexiones y ampliar los lazos a zonas inesperadas de las prácticas sociales. La noción trágica que sin embargo atraviesa su obra fue principalmente un punto de partida y el modo en que el lenguaje político de la descolonización participó de las

4 Ver los trabajos de De Oto y Katzer al respecto (2014a), (2014) y (2013).

5 Santiago Castro Gómez (2007) ha analizado el problema de la colonialidad como categoría molar y explorado alternativas a esta operación a partir de Michel Foucault.

formas expresivas que las revoluciones del siglo **xx** habían puesto en escena (De Oto y Quintana, 2012a; 2012b).

Es muy interesante este problema porque en la repetición sistemática de palabras que funcionaban como un código compartido con otras tradiciones y prácticas resistentes, aparecía poco a poco la diferencia que la dimensión colonial inscribía en ellas, al tiempo que volvía a los cuerpos coloniales objeto de una disputa que excedía por mucho las significaciones. Palabras como liberación, alienación, revolución, cultura nacional en el contexto descolonizador se pliegan y despliegan en una dimensión trágica pero, al mismo tiempo, quedan desprovistas de las cargas representacionales que las investían en las luchas políticas del siglo **XX**. Su lugar de ocurrencia, el lugar colonial, las colocaba en un linde sobre el que no abundan antecedentes, donde los registros de una memoria política y epistémica deben encontrarse.

En ese escenario, los cuerpos son, a mi juicio, una clave heurística porque se arraigan en lo sensorial al tiempo que son afectados por el poder configuracional que la colonialidad y, en específico, las formas históricas coloniales tienen. Al ocurrir ello, se articula una y otra vez la dimensión histórica de su emergencia y la dimensión biológica ineludible. Pero más aún, lo que desnudan ambas es una fuerza imposible de administrar, una tensión, dicho apropiadamente, sea que se lo vea en términos de una conciencia, sea que lo entienda en tanto *bios*.

Para decirlo de otra forma reafirmando el problema: los cuerpos devienen en la articulación privilegiada del acontecimiento en la colonialidad y, al mismo tiempo, en el punto de emergencia de una política descolonizadora. Queda claro que este pasaje no está exento de escollos, al tiempo que también queda claro que el grado de incertidumbre y ambigüedad que lo acecha es tal que soportaría una definición por la contraria sin mayores inconvenientes. No obstante, allí se encuentra la razón de la afirmación fanoniana de que el momento de mayor desafiliación

es cuando se produce una rampa desde la cual puede darse un auténtico surgimiento. Fanon llamó a aquello la “zona de no ser”. Una zona que acontece una vez que los cuerpos coloniales hayan sido expulsados más allá de los límites representacionales de las políticas y los discursos racializados del colonialismo y dónde tiempo y espacio ya no pueden ser naturalizados.

La consecuencia de esta marca política y epistemológica colonial es que el tiempo presente se afecta, los cuerpos y las corporalidades no acontecen sino siempre en una suerte de desfasaje o antes bien, en una temporalidad que ha cesado de entenderse como proceso. Hay una cesura del tiempo presente porque en él no se renuevan las afectividades, las filiaciones, los lazos económicos, las subjetividades, etc. La experiencia entendida como categoría sensorial es afectada y los cuerpos que ella describe no se sincronizan. Por esa razón, los cuerpos que se encuentran allí remiten una y otra vez a la idea de las tensiones musculares. Fanon describe en *Los condenados de la tierra* lo que ocurre con esos cuerpos y la energía acumulada por el hecho de que sus movimientos están limitados al extremo. Son cuerpos que se vuelven contra sí mismos porque la energía acumulada por las tensiones musculares no se resuelve en dirección hacia la apertura del mundo sino, por el contrario, a una disminución del espacio que ocupan, a una compresión de la experiencia que en última instancia no es sino una negación de la existencia en un sentido histórico y filosófico. Allí, el tiempo y el espacio son dominios producidos por algo que está más allá de esos cuerpos. Leamos a Fanon en uno de esos momentos:

En esa zona fija, la superficie está quieta, la palmera se balancea frente a las nubes, las olas del mar rebotan sobre los guijarros, las materias primas van y vienen, legitimando la presencia del colono mientras que agachado, más muerto que vivo, el colonizado se eterniza en un sueño siempre igual (1994 [1961]: 25)

Estas escenas traen al primer plano el modo en el que el colonialismo secuestra el espacio y el tiempo como coordenadas propias de los cuerpos y sus esquemas. Los cuerpos racializados se deslizan a una zona estéril, yerma, que no es otra donde cesa toda representación, “una región extremadamente estéril y árida”, la cual es correlativa de la “zona de no ser” donde toda ontología es imposible, donde han cesado todas las formas representacionales de los discursos coloniales y de la política (Fanon, 1974 [1952], 14). Hay un aire de familia aquí con la iteración del estereotipo, como Bhabha lo analizó para los discursos coloniales. Bhabha señala que una característica crucial del discurso colonial es la noción de fijeza y que tiene en el estereotipo su principal estrategia discursiva. En la repetición hay, al menos, dos consecuencias posibles: al tiempo que se afirman las razones de la diferencia, se devela la inestabilidad representacional del propio estereotipo (Bhabha, 2002: 91). Visto de ese modo, la “zona de no ser”, aquél lugar donde no precipita ninguna ontología, puede ser también el lugar donde la función representacional sobre los cuerpos cesa.

### **Límite y exterioridad**

A mi juicio, a lo que se asiste en estas escrituras es a un abordaje genealógico (aunque no estuviera dicho en estos términos) del poder colonial y de la producción paroxística de cuerpos racializados y sexuados porque se vuelve evidente el límite mismo de la operación. La “condena” empuja hacia un lugar donde el reconocimiento es imposible, en especial el reconocimiento de la dialéctica del amo y del esclavo hegelianas. En el lenguaje teórico político de mediados de siglo *XX* eran moneda corriente conceptos como los de colonialismo, liberación, alienación, dependencia, etc. Cada uno de ellos, en el contexto colonial y en los discursos sirve para pensar la noción de exterioridad de los



cuerpos con respecto a las operaciones coloniales en juego. Entre todos ellos, tal vez el más importante para describir esa exterioridad haya sido el de alienación porque no dejaba de señalar la gravedad de la interrupción del ciclo del reconocimiento.

Lo que quiero remarcar es que las posibilidades de pensar una exterioridad con respecto a las operaciones coloniales, entendiendo esas posibilidades como restos no tramados por las representaciones coloniales, no era algo disponible en ese vocabulario. Cada concepto respondía a sus deberes representacionales con lo cual, con un poco de esfuerzo, se encontraba en ellos rápidamente un tramo de significación que lo vinculaba al reconocimiento, lo que no quería decir otra cosa que restituir una y otra vez el registro trágico del proceso descolonizador. Esto es observable incluso en los momentos en que los cuerpos coloniales parecen abandonar toda dimensión humana, como en la animalización que Fanon describe en las palabras, y a los ojos del colono, que vuelve el lenguaje con el que se refiere a los colonizados en uno zoológico. Aún allí, en ese límite, que podría entenderse como una fractura del proceso de reconocimiento, no habría signos de tal exterioridad.

Fanon logra, de todos modos, sobrepasar estos límites con lo que parece intuirse en la “zona de no ser”. Con ella deja de lado estas dinámicas del reconocimiento moderno coloniales porque detecta que más allá del registro trágico, ese que se inscribe al usar los términos acuñados del análisis político en la modernidad colonialidad, hay una extenuación representacional. En otras palabras, la zona de no ser enuncia algo más que los procesos desafiliatorios del colonialismo, enuncia su caducidad. En esa zona, el cuerpo colonial cesa en todo sentido, pero centralmente en el sentido ontológico en el que era conocido, cesa todo conocimiento del cuerpo dentro de la representación. Es una delgada línea la que se traza allí pero en ese momento de extenuación se abre también el hecho extraño de que el cuerpo colo-

nial puede ser también todos los cuerpos posibles. Fanon, creo, entendió este problema teórico, político y práctico con agudeza y convirtió, entonces, a los cuerpos, frente a las acechanzas del colonialismo a las subjetividades, en el espacio privilegiado para pensar materialmente las políticas descolonizadoras.

Este es el camino que se inaugura para pensar una filiación entre el cuerpo y el territorio, que se hace presente en las discusiones sobre la cultura nacional, las identidades, las políticas y estéticas de la filiación histórico-racial como la negritud. Cada una de esas marcas políticas es actualizada a partir de los cuerpos.

Dicho de una manera más directa, el proceso de la descolonización descubre tempranamente para las teorías y las filosofías políticas que los cuerpos son el territorio de una extensa disputa y de una posible construcción.

Para hacer una recapitulación final, me gustaría señalar que al pensar las intervenciones fanonianas en términos genealógicos podemos reconstruir la ligazón entre modernidad y colonialidad, en una de sus configuraciones al menos. No obstante, también avanzamos hacia un pliegue preciso, que es el del cuerpo y la representación que se muestra tanto como espacio de la crítica política-cultural y como forma del privilegio epistémico moderno colonial. Dicho en términos del vocabulario del giro decolonial, en ese momento fanoniano de la zona de no ser quedan expuestas la corpo-política<sup>6</sup> del colonialismo y la geopolítica del conocimiento moderno-colonial, al tiempo que se produce lo que Mignolo y otros han llamado el “desprendimiento”. Desprendimiento que entre sus dimensiones más destacables contiene la idea de que las representaciones moderno coloniales no sostienen una política de los cuerpos, una decolonialidad imagina-

6 Es una noción propuesta por Ramón Grosfoguel presente en muchos textos de su autoría y entrevistas.

da desde la marca del pensamiento de frontera (Mignolo, 2003).

Frente a todo este derrotero la “zona de no ser” se revela como una actualización de los signos que, a diferencia del modelo representacional, ahora se disputan en el terreno innominado de la vida social. Fanon llamó a este proceso sociogénesis<sup>7</sup>. Un proceso que visto con un poco de atención muestra el abandono de las tesis ontogénicas y filogénicas por una sociogénica.

Esta entrada al problema de los cuerpos y las corporalidades entiendo es productiva con respecto a los espacios donde se discute el alcance de la noción de decolonialidad en nuestro presente. El retorno a las encrucijadas que se produjeron en lo que se conoció como la descolonización, en particular las escrituras acuñadas en ese tiempo como la de Fanon, más que advertir sobre los antecedentes creo que asocian política y epistemológicamente al presente y sus pasados

Así, queda abierto el problema de considerar la decolonialidad y la descolonización como dos categorías cruciales de la crítica cultural, de la acción política y de la reflexión epistemológica dado que sus vínculos revelan los horizontes de acción y describen performances específicas. Y si decidimos asumir su genealogía no habría muchas posibilidades de imaginarla sino produciendo disposiciones heterogéneas de sentido y tramados persistentes de los cuerpos que, al pensar y sentir con Fanon, es donde se resuelve la vida.

7 El pasaje de la ontogénesis a la sociogénesis es uno de los momentos cumbres del pensamiento político y teórico de Fanon. Para hacer un recorrido por las consecuencias del mismo ver: Sylvia Wynter, “Tras el ‘Hombre’, su última palabra: sobre el posmodernismo, los damnés y el principio sociogénico”; Lewis Gordon, Fanon and the Critic of European Man, An.-Essay on Philosophy and the Human Sciences; del mismo autor, “Through the Zone of Nonbeing. A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon’s Eightieth Birthdays”; y Walter D. Mignolo, The Darker Side of Western Modernity.

## Referencias bibliográficas

- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. César Aira (trad.) Buenos Aires: Manantial
- Castro Gómez, S. (2007). "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Tabula Rasa*, N° 6, 153-172.
- Chinua Achebe, A. (1958). *Things Fall Apart*. New Hampshire: Heinemann.
- De Oto, A., Katzer, L. (2014). "Rastros, restos y alteridad. Notas epistemológicas", *Estudios Avanzados IDEA-USACH*, nro 22, 68-85.
- (2014a). "Tras la huella del acontecimiento. Entre la zona de no Ser y la Ausencia radical". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, N° 65, 53-64.
- De Oto, A., Quintana, M.M. (2012a). "Frantz Fanon, los espectros y lo trágico", en AAVV, *Dignidad Soberana del Pensamiento Plebeyo*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 23-35.
- De Oto, A., Quintana, M.M. (2012b). "Políticas en el cuerpo, políticas de la subjetividad. Aguafuertes fanonianas". *Estudios de Asia y Africa*, vol. XLVI, N° 148, 269-293.
- Fanon, F. (1994) [1961]. *Los condenados de la tierra*. Julieta Campos (trad.), México: Fondo de Cultura Económica.
- (1974 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. G. Charquero y A. Larrea (trads.), Buenos Aires: Schapire.
- Gordon, L. (2006). "Through the Zone of Nonbeing. A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthdays". *C.L.R. James Journal*, vol 11, N° 1.
- (1995). *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Katzer, L., DE OTO, A. (2013). "Intervenciones espectrales (O variaciones sobre el asedio)". *Tábula Rasa*, N°18, 127-143.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís (trads). Madrid: Akal.
- (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.

Wynter, S. (2009). "Tras el 'Hombre', su última palabra: sobre el posmodernismo, los damnés y el principio sociogénico", en MIGNOLO, W. (ed). La teoría política en la encrucijada descolonial. Buenos Aires: Ediciones del Signo.



**SEGUNDA SECCIÓN:**  
**Problemas, debates y lecturas críticas**







**Imaginar la formación racial en América  
Latina a contrapelo del mestizaje y  
la colonialidad del poder**

Laura Catelli



## Introducción

Cuando se piensa en la formación racial (Omi y Winant, 1994)<sup>1</sup> de América Latina, con frecuencia se recurre a conceptos como mestizaje, crisol de razas, mulataje, o transculturación, los cuales funcionan como metáforas extensas y explicativas de procesos harto densos y complejos. Se trata de conceptos raciales que están al alcance de la mano y forman parte tanto de los imaginarios populares como de la jerga latinoamericanista de críticos, teóricos y académicos (Catelli, 2015). Son lugares comunes del discurso, por un lado, pero por otro son modelos culturales que incluso hasta hoy han sido cruciales en naturalizar dinámicas sociales jerárquicas, racistas y clasistas en nuestros países.

Mi objetivo en este ensayo es destacar que conceptos raciales como “mestizaje”, que emergen en Latinoamérica hacia fines

1 El concepto de formación racial de Omi y Winant (1994) se refiere al proceso sociohistórico por el cual se crean, habitan, transforman y destruyen las categorías raciales (55-6).

del siglo XIX, son legados coloniales<sup>2</sup> y efectos de la colonialidad del poder. La circulación de estos conceptos implica maneras específicas de pensar y representar la cuestión racial latinoamericana que tienen repercusiones en nuestros presentes. En el caso del mestizaje, por ejemplo, suele pensarse en la construcción de relatos amorosos que alegorizan la fundación de la nación (Sommer, 1991) y encubren, naturalizando, la violencia racial, sexual y social colonial. Debido a que esas violencias persisten, cualquier concepto que tienda a ofrecerse como síntesis de procesos del colonialismo y la poscolonialidad precisa ser revisado críticamente.

Por otro lado, la idea de colonialidad de Aníbal Quijano (2000) insiste en hacer visible el momento fundacional y la continuidad de las relaciones de poder coloniales en el presente, destacando además la continuidad de algunos procesos de jeraquización sociocultural basados en el pensamiento racial europeo. Se trata de un concepto esquemático, sintético, que se articula en una escala geopolítica, en sintonía con el modelo de sistema mundo de Immanuel Wallerstein (Quijano y Wallerstein, 1993). Para la movilización conceptual que propongo es necesario indagar eventualmente en el colonialismo y sus procesos específicos, entendiendo la colonialidad como el proceso por el cual se forma una serie de relaciones de poder asimétricas y, simultáneamente, como el conjunto de subjetividades relacionales que resultan de las mismas en el contexto del colonialismo. Esas relaciones y esas subjetividades, atravesadas por la racialización moderna/

2 De acuerdo con Walter Mignolo (2009), los "...legados coloniales conectan los siglos XV y XVI con el presente, ya sea el de las sociedades plurilingüísticas y multiculturales andinas o mesoamericanas en Latinoamérica o las culturas latinas emergentes en los Estados Unidos" (168). Este concepto no pretende articular continuidades históricas, lineales, sino que sugiere la posibilidad de articular en un mismo discurso crítico y disciplinar dos acciones: "pensar el pasado y hablar el presente" (Mignolo, 2009: 169).

colonial, como lo entendió Frantz Fanon, son constitutivas del proceso de la creación de nuevos estados, a su vez vinculados jerárquicamente dentro del paradigma del sistema-mundo del capitalismo.

Por otro lado, Walter D. Mignolo ha establecido una relación crucial entre modernidad y colonialidad en un nivel epistémico, vinculado a los legados culturales, los saberes y conocimientos, una arista desarrollada en diálogo implícito con Michel Foucault (Martin Alcoff, 2007). En *The Darker Side of the Renaissance* (1995), Mignolo propone pensar la colonialidad como contracara de la categoría de modernidad, en función de que la experiencia colonial fue fundamental para el desarrollo de la experiencia de la modernidad. Mignolo (1995: VII) cuestiona la periodización y organización tradicionales de distintas facetas de la modernidad, argumentando a favor de una genealogía moderna/colonial que permita hacer visibles tanto los procesos coloniales como su impacto epistémico para la modernidad. Retornando a la movilización de conceptos raciales propuesta más arriba, la relación modernidad/colonialidad y las nuevas periodizaciones que la misma supone nos permiten trazar nuevas genealogías de dichos conceptos. Una manera en que podemos impulsar esta revisión es someter la idea de mestizaje, tomándolo como caso paradigmático, al método genealógico de Foucault. Cabe aclarar que el filósofo distingue la genealogía de la arqueología de las ideas en *Genealogía del racismo*, “la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales y la genealogía sería la táctica que, a partir de las discursividades locales así descritas, hace jugar los saberes, liberados de la sujeción, que surgen de ellas” (Foucault, 1996: 20), el “acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales” (19). El reagrupamiento y periodización de categorías tal como los propone Mignolo, nos permite revisar el “acoplamiento” de saberes eruditos y sujetos del que habla Foucault—desde la moderni-

dad—en el contexto específico de la colonialidad americana. Así, podemos pensar en genealogías modernas/coloniales. El modelo de Mignolo nos permite “liberarnos” del paradigma de modernidad al que el propio Foucault estaba sujeto y ponerlo en diálogo con los discursos y las relaciones de poder propias de la colonialidad latinoamericana.

Por otro lado, someter el mestizaje al método arqueológico supone tomar la conquista como punto de partida y hacer visible el conjunto de prácticas e imaginarios a partir del cual se movilizaba el entramado de relaciones de poder y lucha que el discurso del “mestizaje” narra desde una perspectiva criolla en el marco de la formación de los nuevos estados nación. Mi objetivo, entonces, es destacar su despliegue inicial como indicio del proceso de “acoplamiento” de la memoria que las *élites* criollas hicieron de la conquista y la colonia con el caudal de saberes eruditos, hegemónicos, provenientes de Europa y Estados Unidos. A pesar de que el acoplamiento moderno/colonial resulta crucial para hacer visible el proceso de formación racial latinoamericana, representa en general un punto ciego en las concepciones, algunas bastante especializadas, que circulan sobre el tema. Se padece la ausencia de un ejercicio arqueológico que haga visibles las discursividades locales sobre la raza, propias de aquellos no tan distantes pasados coloniales que aún habitamos (y nos habitan) en nuestros presentes.

### **Un paradigma racial colonial**

Al intentar definir algunos ejes para pensar en un modelo que aborde el problema de las formaciones raciales en América Latina, que sea capaz de desarrollar un paradigma crítico racial específico, que no oculte la violencia de las relaciones raciales de la conquista como el mestizaje y que no resulte demasiado abstracto como la colonialidad del poder, es necesario en primer

lugar pensar en la “llegada” de las teorías racialistas no como si las ex-colonias ibéricas fueran una gran *tabula rasa* con relación al pensamiento racial, sino entendiendo en mayor profundidad el contexto poscolonial en que esas teorías racialistas fueron desplegadas. En las ex-colonias operaba desde la época de la conquista un paradigma racial específico y complejo, diferente del paradigma moderno y las ideas de la eugenesia que llegan desde Europa en el siglo XIX, tema de la sección siguiente.

Desde los primeros años de la conquista, los españoles y los portugueses trasladaron sus propias ideas sobre la limpieza de sangre al Nuevo Mundo. Allí, la ideología antisemítica de la Península Ibérica (Martínez, 2009) se extendió a las religiones indígenas, resultando en las enormes y brutales campañas de conversión y extirpación de herejías. La pregunta sobre si los “indios” eran esclavos “por naturaleza” dio lugar al Debate de Valladolid (1550-1551) entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.<sup>3</sup> Sylvia Wynter (2003: 296-7) sostiene que se formó en este periodo un paradigma racial específico para los pueblos indígenas que fue directamente funcional a la explotación colonial. Al mismo tiempo, había diversas ideas indígenas sobre la continuidad de los linajes, reglas de parentesco y casta. En efecto, la colonización ibérica, católica e inquisitorial, tuvo un profundo impacto en la creación de nuevos imaginarios sobre la pureza y la mezcla de razas, linajes, y castas. En el caso de México, por ejemplo, señala la historiadora María Elena Martínez que “la preocupación de la corona con reconocer las dinastías pre-Hispánicas y la pureza de la sangre indígena promovió una preocupación con la genealogía y la pureza en las comunidades indígenas del México Central [...]” y que, además, “las políticas de la corona reforzaron preocupaciones similares en la población

3 Ver Pagden, 1992, :27-57.

española” (2008: 123, mi traducción).

En la pintura de castas de los pintores criollos de la Nueva España, producida a lo largo del siglo XVIII, ya está formada la idea de que la mezcla racial conduce a la degeneración física y moral. En la terminología que caracteriza este género, se manifiesta la idea de que los efectos nocivos de la mezcla son reversibles cuando se trata de mezclas de españoles con indios y sus mezclas con españoles, e irreversibles en las de españoles con negros (Katzew, año: 49). Los criollos tenían entonces, ya en el siglo XVIII, sus propias teorías sobre la raza y la mezcla de razas. La obsesión con la pureza de sangre, los linajes y la ascendencia que formaban parte del pensamiento racial de las colonias ibéricas fue funcional a la formación de una ideología y una sociedad de castas jerárquica, prejuiciosa, purista y excluyente. La dinámica social y económica que privilegiaba a blancos, europeos y criollos atraviesa hasta hoy nuestros imaginarios.

La idea de mestizaje, a la que la pintura de castas en muchos aspectos prefigura, es contemporánea de la recepción latinoamericana en el siglo XIX y principios del XX del conjunto de teorías raciales que forman parte de la eugenesia<sup>4</sup> y en particular del debate sobre el hibridismo. *Hybridity*<sup>5</sup> es uno de los conceptos y problemas centrales de la eugenesia, con origen en Inglaterra. Se lo ha abordado como un concepto imperial.<sup>6</sup> En el siglo XIX, los

4 Y que se desarrollan principalmente en Inglaterra a partir de 1860. “Eugenics, a word invented in 1883 (from the Greek *eugenēs*, meaning ‘wellborn’) by the British scientist Francis Galton to encompass the social uses to which knowledge of heredity could be put in order to achieve the goal of ‘better breeding’” (Leys Stepan, 1991:1).

5 Presento este concepto en inglés para destacar su procedencia y un sentido original que no se traslada íntegramente al español.

6 Como lo indica Young en *Colonial Desire, Hybridity in Theory, Culture and Race* (1995). Young pone en marcha una genealogía del concepto llamado en inglés



debates sobre el hibridismo no se limitaban únicamente a calcular posibles consecuencias de la mezcla de razas en términos biológicos. Como la raza se asociaba con el grado de civilización, la mezcla racial representaba conjuntamente un problema biológico, social y cultural (Young, 1995: 121).

Como en las ex-colonias iberoamericanas había habido una importante mezcla de razas, las teorías de hibridez—sobre todo el problema de la degeneración—tuvieron allí una particular injerencia. El mapa demográfico del pensamiento eugenésico, en todas sus vertientes, consideraba que la población americana, por su grado de mezcla o hibridación, tenía un grado alto de degeneración<sup>7</sup>. Desde la perspectiva de la eugenesia, el alto grado

---

*hybridity* (hibridez) en el espacio imperial británico del siglo XIX. El crítico identifica cinco tendencias en su desarrollo como teoría científica: “1) el argumento poligenista: rechaza de entrada la posibilidad que personas de diferentes *especies* puedan mezclarse. Cualquier producto de su unión es infértil, si la primera generación no lo es, lo serán las generaciones siguientes; 2) la tesis del *amalgamamiento*: la afirmación de que todos los seres humanos pueden cruzarse prolíficamente y de manera ilimitada; 3) la tesis de la *descomposición*: admite que un cierto amalgamamiento entre las personas puede ocurrir, pero cualquier cruce resultante morirá rápidamente o se revertirá a uno u otro de los tipos permanentes, paterno o materno; 4) el argumento de que la hibridez varía entre especies “próximas” y “distantes”, las uniones entre razas aliadas son fértiles, y aquéllas entre razas distantes o son infértiles o tienden a la degeneración. Este argumento predominó entre 1850 y 1930, aproximadamente; 5) la versión negativa de la tesis del amalgamamiento, es decir, la idea de que el mestizaje produce un grupo mestizo que constituye un “caos sin raza”, una mera corrupción de los originales, degenerado y degradado, que amenaza con subvertir el vigor y la virtud de las razas puras con las que entran en contacto” (Young, 1995: 18, mi traducción).

7 La idea de la degeneración biológica es del conde de Gobineau, cónsul francés en Rio de Janeiro entre 1868-1870. Se difundió en el ensayo titulado *Sur l'inégalité des races humaines* (1853). Aunque Robert Young (1995:124-26) señala el profundo impacto de sus teorías en Estados Unidos, Borges (1993) explica que en Europa “En el siglo diecinueve, degeneración era un término utilizado

de “hibridez” de los países latinoamericanos es la mancha de la inferioridad sociocultural, moral, de potencial de progreso, en la red de estados de la colonialidad.

## La transcripción, biopoder y colonialidad

En la *Historia de la sexualidad Vol. I* y en la última lección de la *Genealogía del racismo*, Foucault detecta que en el desarrollo del discurso de la eugenesia tiene lugar la transcripción de un discurso político a uno científico. Esta transcripción es central en la articulación del biopoder.<sup>8</sup>

Después de las guerras de independencia contra el dominio político y económico europeo<sup>9</sup>, el ascenso de las *élites* criollas al

---

de manera muy frecuente y general. Aunque en el uso contemporáneo se confunde, puede ser útil distinguir tres de sus sentidos. En cada uno de ellos está la idea de que el pasado era mejor, que el presente estaba en declive o decayendo desde un tipo perfecto, que había ocurrido una pérdida de estatus, de lugar, o de energías particulares” (236).

8 “En el fondo, el evolucionismo entendido en sentido amplio, es decir, no tanto la teoría de Darwin como el conjunto de sus nociones (jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, lucha por la vida entre las especies, selección que elimina a los menos adaptados), devino, de modo natural, en el curso de algún año, no sólo un modo de transcribir el discurso político en términos biológicos, y no sólo un modo de ocultar bajo una cobertura científica un discurso político, sino un modo de pensar las relaciones entre la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental, la historia de las sociedades con las diferentes clases. En otras palabras, cada vez que hubo enfrentamiento, homicidio, lucha, riesgo de muerte, se tuvo que pensar todo esto en el marco del evolucionismo” (1996: 208).

9 El caso de Brasil no debe quedar de lado, pero debemos recordar que el proceso fue diferente, pasando por la etapa del Brasil Imperio entre 1822-1889, cuando Brasil se separa del Reino de Portugal. Muchos de los lazos coloniales siguieron en pie, especialmente la trata de esclavos, que no cesó hasta 1850. La abolición de la esclavitud llegó recién en 1888, un año antes de la declaración de la República.

poder conllevó distintas reformas institucionales, así como la implementación de nuevas políticas de desarrollo nacional. La “realidad mestizada”, o la realidad *racializada* de las Américas, se manifestó en los diversos proyectos de construcción nacional, que reflejaron un pensamiento biopolítico particular. Por un lado, las poblaciones en países como Brasil, México, Perú, Argentina se veían en términos raciales que abarcaban un sentido biológico y cultural, volviéndose en muchos casos problema y objeto de estudio de las élites intelectuales. Rafael Rojas (2004) sostiene que operaba una “*epísteme* eugenésica que funciona como el eje retórico de una guerra cultural entre las élites intelectuales de América Latina, mientras que comienza a pensarse América Latina como unidad cultural ante la tradición sajona de Estados Unidos, más encendidamente aún después de la guerra del país del norte con España en 1898” (599). En muchas regiones de Latinoamérica, los proyectos nacionales se diseñaron en gran parte de acuerdo con las teorías positivistas y del evolucionismo social. Estas teorías, como indica Rojas, también se manifestaron en la vertiente de la morfología histórica, algo que tuvo un impacto significativo en la creación de los relatos históricos<sup>10</sup> de las nuevas patrias. Es necesario recalcar que la “*epísteme* eugenésica” que Rojas observa funcionando como eje retórico de las luchas por el poder político operaba a la vez sobre una serie de capas discursivas coloniales que todavía debían pensar “el problema del indio”, las masas mestizas, los recientemente ex-esclavos. Al respecto, Moricz Schwarcz (2001) observa que en el caso

---

10 “A fines del siglo XIX, el positivismo, el evolucionismo y, sobre todo, el darwinismo social orientaron las nacientes antropologías francesa, alemana y británica hacia el enfoque racial. De este tronco común salen dos corrientes intelectuales que tendrán un peso decisivo en el debate sobre la superioridad o inferioridad de las civilizaciones occidentales: la morfología histórica (Burkhardt, Spengler, Troeltch, Weber, Toynbee...) y la eugenesia sociológica (Gobineau, Chamberlain, Lapouge, Galton, Stoddard...). (Rojas, 2004: 597)

de Brasil, “Foi só com a proximidade do final da escravidão, e da própria monarquia, que a questão racial passou para a agenda do dia” (306). Es decir que la transición política de la colonia a la nación conlleva la necesidad de enfrentar, o resolver efectos concretos del colonialismo y la sociedad de castas.

En este sentido, si bien “mestizaje” forma parte de un conjunto de términos—como *hybridity*, *miscegenation*, *miscegenação*, degeneración, *viriculture*, homicultura—muchos de ellos neologismos de inspiración biologicista que entraron en uso durante la expansión de este movimiento, en Latinoamérica la eugenesia entra en contacto con las ideas coloniales americanas sobre la raza y con una sociedad que se había formado a partir de un complejo proceso de estratificación racial o, para usar el término colonial, de castas. Es ya sabido que con las guerras de independencia no se puso un fin a la explotación y a la marginación social, económica lingüística y cultural de los pueblos originarios y la población afrodescendiente, o a la exclusión de las castas percibidas como inferiores de los circuitos de poder político, económico y cultural. Esos espacios, aún bajo un sistema social como el de la sociedad de castas, profundamente jerárquico y fluido a la vez, se vieron copados por las clases criollas, que afianzaron en este proceso su dominio en esas áreas bajo el signo de los proyectos nacionales.

La posibilidad de realizar una transcripción de un discurso político a un discurso científico es un aspecto discursivo clave de la eugenesia, ya que su difusión internacional puso en marcha un lenguaje y un imaginario racial y de género que ha tenido, persistiendo hasta hoy, un fuerte arraigo. Su impacto en Latinoamérica fue que sirvió para renovar y legitimar, transcribiéndolas a un discurso científico, las jerarquías coloniales.

## La eugenesia en la América poscolonial

En Latinoamérica hubo, sobre todo en el siglo **xx**, algunas reacciones críticas a la eugenesia<sup>11</sup>, aunque no de total oposición, que se dedicaron a desarrollar y pensar el problema de su aplicabilidad en un espacio recientemente poscolonial. Esa reacción se manifestó, por ejemplo, en escritos del antropólogo mexicano Manuel Gamio, del antropólogo cubano Fernando Ortiz y del sociólogo brasileño Gilberto Freyre, bajo la influencia del antropólogo Franz Boas en distintos momentos entre 1910 y 1930. La influencia de Boas en esas miradas críticas fue, sin duda alguna, clave. Boas alejó la antropología del pensamiento racista, evolucionista y de los argumentos deterministas la redirigió hacia un enfoque culturalista, según el cual los africanos y los indígenas no eran inferiores racialmente sino que poseían culturas únicas e históricamente específicas, con áreas geográficas, historias locales y tradiciones propias (Baker, 1998-1999: 94). Desde la antropología, Boas construyó un pensamiento racial culturalista y crítico, de oposición y lucha contra el racismo biologicista.

Ese posicionamiento se trasladó a América Latina en parte a través de Gamio, Freyre y Ortiz. Entre aproximadamente 1915 y 1940, los tres desarrollaron teorías originales que trataban sobre el problema de la mezcla racial (Catelli, 2015) en sus respectivos países: México, Brasil y Cuba. Los tres lo abordan como un problema nacional. Gamio propone la aculturación de los indígenas mediante la fusión racial, Freyre desarrolla el tema de la *miscegenação* (del que devendrá la llamada “democracia racial”), y Ortiz presenta el neologismo “transculturación”. Esas teorías entraban en clara tensión nacionalista con la eugenesia *per se*, probablemente apuntaladas por la postura crítica de Boas ante la euge-

11 La bibliografía sobre el tema es sumamente vasta. El estudio más lúcido, conciso y completo sobre el tema es el de Leys Stepan (1991).

nesia y en contra del racismo.

La tensión entre las teorías eugenésicas y la política social en el marco nacional que se expresa en Gamio, Freyre y Ortiz tiene como referente común la fuerte postura de Boas ante la eugenesia y su ineffectividad ante los problemas sociales, que expresa claramente en “Eugenics”, un artículo publicado en 1916 (el mismo año que Gamio publica en México su ensayo “Forjando Patria”). En este ensayo Boas afirma que la eugenesia no podrá resolver el problema de la pobreza “eliminando a los defectuosos”. Para Boas era necesario mejorar las condiciones sociales de los pobres, de manera que inclusive los “defectuosos” podrían “elevarse a niveles más altos”. En estas afirmaciones se hace evidente que la movilidad social ascendente de los más pobres no es compatible con las ideas de la eugenesia. Las condiciones sociales y materiales que menciona Boas son el contrapunto de las ideas del darwinismo social, donde se encausa el pensamiento racial y la jerarquización social que venía del sistema de castas de la colonia.

En términos sociales, la aplicación de las ideas positivistas en los proyectos de desarrollo de los nuevos estados expresa la creencia de que el éxito de una nación dependería del establecimiento de un controlado y eficiente orden social. Ese orden social se determinó, en la mayoría de los casos, por los principios de lo hereditario de la eugenesia<sup>12</sup>. No es sorprendente que los sectores políticos finalmente dominados por las blancas *élites* criollas<sup>13</sup> hayan encontrado allí las herramientas discursivas necesari-

12 Ver Leys Stepan (1991) y Mac-Lean y Estenos (1951: 359-387).

13 En algunos casos, como el de Brasil, el impacto del positivismo perdura, caracterizando hasta hoy el más visible de los símbolos patrios: en medio de la bandera verdeamarela aparece un lema de tono inconfundiblemente positivista, *Ordem e Progresso*. La inclusión de Brasil es necesaria dentro del mapa de desarrollo de la época, por la recepción que hubo allí del positivismo y la

rias para legitimarse políticamente, no solamente por el peso de la autoridad del discurso científico<sup>14</sup>, sino también por la fuerte noción de *lo hereditario*, tan central en el Nuevo Mundo desde la época de la conquista. Lo hereditario remite de manera literal a la legitimidad de la posesión de tierras, títulos, cargos oficiales, si eran o no hereditarios y por qué, todos problemas recurrentes en las relaciones y crónicas del siglo XVI y XVII.<sup>15</sup> En el contexto colonial, lo hereditario se asociaba con la esclavitud, la libertad, el acceso a cargos políticos, la posesión de tierras, encomiendas de indios, esclavos, etc. Es significativa entonces la misión de la eugenesia de crear y aplicar principios científicos sobre lo hereditario en el ámbito de lo social como una manera de naturalizar el privilegio y de ignorar la discusión de la cultura económica y material y sus efectos en el individuo. Debemos pensar en la recepción de “lo hereditario” en un contexto colonial<sup>16</sup> donde esta

eugenesia. Allí se declaró la República (1889) tras la disolución del Imperio. Aunque el proceso político fue diferente al de los países hispanoamericanos, la declaración de la República comparte con las guerras de independencia el reposicionamiento político de las élites (en este caso agrarias) en el poder.

14 Santiago Castro Gómez (2005) ha trabajado el tema del discurso científico en el sector criollo. Castro Gómez detecta una traducción de las ideas de pureza de sangre ibéricas en el discurso científico del sector criollo neogranadino, a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Se trata de uno de los trabajos del giro decolonial con mayor sensibilidad histórica y atención a situaciones coloniales específicas, además de un modelo de cómo abordar la transcripción foucaultiana en un contexto moderno/colonial.

15 Lo es, clarísimamente, en el caso de Bernal Díaz del Castillo, de Martín Cortés, del Inca Garcilaso de la Vega, de Titu Cusi Yupanqui, de Guaman Poma de Ayala, todos analizados en Catelli (2010).

16 El estudio de Martínez, *Genealogical Fictions*, desarrolla a fondo la relación entre las ideas de limpieza de sangre ibéricas, las ideas de pureza de linaje indígenas en México, lo hereditario, la genealogía y cómo entran estas ideas en juego en la discursividad criolla durante el siglo XVIII.

idea tenía un profundo arraigo y sentido social antes de adquirir su sentido biologicista.

También es necesario insistir en ese contexto discursivo dada la conocida “apertura” latinoamericana a las ideas europeas, sobre todo a las francesas<sup>17</sup>. La historia de esa recepción tiende a dejar de lado la problemática colonial. Ver dicha recepción como si hubiese ocurrido en una *tabula rasa* es no percibir la fuerte persistencia de los legados coloniales ante la “llegada” de tantas ideas europeas y norteamericanas. La noción de “lo hereditario” no es del siglo XVIII ni del XIX, sino que ya está presente en el discurso colonial. Logra su continuidad mediante la *transcripción* a un discurso biopolítico, esto es, el discurso del mestizaje, el hibridismo o la transculturación en el marco de la nación. “Lo hereditario” podría considerarse así uno de los ejes discursivos de la colonialidad entendida como proceso de formación racial. El discurso científico de la eugenesia transcribió perfectamente el discurso político colonial de las jerarquías coloniales que podemos ver tan claramente articulado, por ejemplo, en la pintura de castas del siglo dieciocho.

El análisis discursivo de la recepción de la eugenesia en Latinoamérica y en el contexto de la colonialidad nos permite reenfocar algunas cuestiones específicas de la eugenesia y el surgimiento del discurso del biopoder en Latinoamérica a fines

17 Ver el ensayo de Felipe Calderón, “Les courants philosophiques dans l’Amérique latine”, presentada al Congreso de Filosofía de Heidelberg, o la traducción de Pedro Henríquez Ureña para la edición en la Revista Moderna de México (1908). Calderón resume las principales corrientes europeas que tienen recepción en América Latina. Principalmente, señala la enorme influencia de las ideas francesas, del positivismo comtiano, y el positivismo de Spencer, que “ejercía a menudo un verdadero despotismo intelectual. Si su metafísica y su psicología no son muy conocidas, no sucede lo mismo con su principio, un tanto abstracto y general, de evolución, el cual se aplica allí a todo, ni con sus doctrinas morales y sociales” (1908: 86).



del siglo **XIX**, por lo tanto, con los modos de persistencia de las relaciones de poder coloniales a través de la constitución de ese biopoder. El objetivo de analizar el vínculo de la colonialidad y el biopoder es complejizar y extender hacia la época de la colonia el análisis de procesos que dieron al surgimiento de conceptos como mestizaje o hibridismo en el ámbito latinoamericano, conceptos que son lugares comunes de nuestros imaginarios identitarios y culturales. No es suficiente con narrar linealmente el traslado de estas ideas europeas y cómo fueron “adoptadas” en Latinoamérica. Más bien, se trata de entender su recepción en función de la red de relaciones de poder y de lucha propias de la colonialidad. Se torna imprescindible desde esta perspectiva la puesta en marcha de un ejercicio crítico que nos enfrente a los procesos coloniales y a la producción de discursos que dieron pie a la materialización de dicha red. Conceptos como mestizaje, mulataje, transculturación, etc., de fines del siglo **XIX** y principios del **XX**, resultan insuficientes para explicar los procesos coloniales y su persistencia en el presente, porque ellos son efectos de esos mismos procesos.

## **Conclusión**

Si conceptos como mestizaje, transculturación, hibridismo, no circulan hasta fines del siglo **XIX** y principios del **XX**, ¿por qué es tan común utilizarlos para abordar procesos que deberíamos vincular, más bien, con el colonialismo? Si se ignoran las condiciones materiales e ideológicas de la formación del tejido social colonial *anteriores* al siglo **XIX** y, consecuentemente, fijamos el análisis del mestizaje en el contexto decimonónico, ¿no estamos generando una percepción históricamente vacua de lo que debería verse como un periodo de transición, y discursivamente de naturalización, de las jerarquías sociales coloniales a nivel

continental en el pasaje de la colonia a la nación? Es necesario abordar el mestizaje, como estrategia de conquista y como una serie de efectos discursivos de esa estrategia, en relación con las categorías de sexualidad y raza que son sus ejes de aplicación. En efecto, como lo advierte Joshua Lund (2006), la tarea más interesante no radica tan solo en revelar el carácter construido de estas categorías, sino en examinar la formación discursiva y la materialización del vínculo entre la sexualidad y la raza, que se articula “mediante una matriz de reproducción heterosexual” (132). Visto como estrategia de poder (lo cual no es decir siempre de dominación) en el contexto de la conquista y la colonización, el mestizaje no puede ser definido simplemente como un proceso de mezcla de razas. Su despliegue en un contexto de guerra implica entenderlo como el contacto sexual transculturador (en el sentido en que lo define Mary Louise Pratt)<sup>18</sup>—muchas veces violento—de los cuerpos, contacto que conlleva en el ámbito de lo discursivo el contacto de la cultura, de los comportamientos sexuales, de los sistemas de parentesco (Catelli, 2011).

Reconceptualizar la noción del mestizaje como un dispositivo, simultáneamente una estrategia y un efecto del colonialismo, nos permite proponer una distinción entre el mestizaje como relato criollista de la historia americana, y el mestizaje como una serie de prácticas y discursos desplegados en el contexto de las relaciones de poder coloniales. Este desdoblamiento de sentidos del término nos ayuda a pensar en los instrumentos y los efectos de un discurso fundamentalmente colonialista que, a partir de fines del siglo *xv*, procura dominar los diversos escenarios políticos indígenas del Nuevo Mundo haciendo uso de las

18 Me refiero a las “zonas de contacto” de Pratt, desarrolladas a partir del concepto de transculturación de Ortiz, como “social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often as highly asymmetrical relations of domination and subordination—like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today” (4).

estrategias de alianza que ya funcionaban en la sociedad ibérica y en el Nuevo Mundo (Martínez, 2008; Stolcke, 1992). La relación de dominación colonial (racial y sexual) que se instala a partir del despliegue de esa estrategia es uno de los efectos más duraderos del dispositivo de mestizaje, que se reproducirá en todos los tipos de relaciones entre los distintos grupos de la sociedad colonial. Por otro lado, la distinción destaca la especificidad del discurso postindependentista que inventa el término “mestizaje” (y su relación con el biopoder, el positivismo, la eugenesia y el paradigma moderno de raza), y que inaugura un modo de recordar, y a la vez de olvidar, el pasado colonial por medio de la ilusión de una síntesis racial armónica e innovadora.

A partir de la definición de mestizaje como dispositivo, entonces, me aparto de la definición de “mezcla de razas”, definición pasiva por cierto, que borra las tensiones y la agencia de los sujetos. El mestizaje es un dispositivo en la medida en que inicialmente cumple una función estratégica para la colonización que resonará en múltiples efectos discursivos, vinculados a los numerosos procesos de reconfiguración de las relaciones de poder y saber en el escenario colonial.

Por último, queda abierta aquí la pregunta sobre si al no abordar esos procesos de manera específica la idea de colonialidad del poder, por estar pensada desde una escala geopolítica, no corre el riesgo de generar una visión históricamente difusa del colonialismo. En cualquier caso, debemos cuidar que los conceptos que usamos para construir nuestros imaginarios sociales, culturales y políticos no sean lugares comunes, sino ejes críticos para pensar nuestros pasados, construir memoria y continuar descolonizando nuestros presentes.

## Referencias bibliográficas

- Baker, L. D. (1998-1999). "Columbia University's Franz Boas: He Led the Undoing of Scientific Racism". *The Journal of Blacks in Higher Education*, 22, 89-96.
- Borges, D. (1993). "Puffy, Ugly, Slothful and Inert: Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940." *Journal of Latin American Studies*, 25, 2, 235-256.
- Castro Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana (1750-1816).
- Catelli, L. (2015). "The Persistence of Racism in Critical Imaginaries on Latin America." *Critical Terms in Caribbean and Latin American Studies: Historical and Institutional Trajectories*. MARTÍNEZ SAN MIGUEL, Y. et ál. (eds.). New York: Palgrave.
- Catelli, L. (2010). *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización en Iberoamérica*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- (2011). "¿Y de esta manera quedaron todos los hombres sin mujeres: el mestizaje como estrategia de colonización en la Española (1501-1503)." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 74, 217-238.
- Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality: An Introduction*. New York: Random House.
- Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata, Argentina: Altamira.
- Katzew, I. (2004). *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven Yale UP.
- Leys Stepan, N. (1991). *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell UP.
- Lund, J. (2006). *The Impure Imagination: Toward a Critical Hybridity in Latin American Writing*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Mac-Lean, y Estenos, R. (1951). "La eugenesia en América". *Revista mexicana de sociología* 13, 3, 359-387.
- Martín Alcoff, L. (2007). "Mignolo's Epistemology of Coloniality." *CR: The New Centennial Review* 7, 3, 79-101.
- Martínez, M. E. (2008). *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, CA: Stanford UP.

- Mignolo, W.D. (1995). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: U of Michigan P.
- (2009). "El lado más oscuro del Renacimiento." Trad. Martha Cecilia García V. *Universitas Humanística*, 67, 165-203. Consultado el 20/11/2015.... en , <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2135>.
- Moritz Schwarcz, L. (2006). "Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e rpvacidade em Novo Mundo nos trópicos." Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos. Eds. Joshua Lund y Malcolm Mc Nee. Pittsburgh: ILLI. 305-334.
- Omi, M. y Winant, H. (1994). *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge.
- Pagden, A. (1992). *The Fall of Natural Man*. New York: Cambridge UP.
- Pérez-Torres, R. (2006). *Mestizaje: Critical Uses of Race in Chicano Culture*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World Systems Research*, VI, 2, 342-386.
- Rojas, R. (2004). "Contra el homo cubensis: Transculturación y nacionalismo en la obra de Fernando Ortiz". *Cuban Studies* 35, 1-23.
- Stolcke, V. (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza.
- Young, R. J. C. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. New York: Routledge.
- Wallerstein, I. y QUIJANO, A. (1992). "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System." *International Social Science Journal* 29, 549-57.
- Wynter, S. (2003). "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument." *CR: The New Centennial Review* 3, 3, 257-337.



**Reemergencias étnicas y opción  
decolonial: La sociedad uruguaya  
ante el retorno de los charrúas**

Gustavo Verdesio





## Introducción

La idea de que el mundo moderno fue posible gracias al establecimiento de la explotación del ser humano por el ser humano, puesta en funcionamiento por el colonialismo del siglo **XVI**, es un presupuesto básico del marco teórico que hoy se define como opción decolonial. La idea es que no puede concebirse a la modernidad y sus narrativas de emancipación sin tener en cuenta que ello fue posible gracias a que el sistema colonial estaba sentando las bases para la aparición del capitalismo (Mignolo, 1995). Aunque esto no es una novedad tan grande, debido a que autores como Karl Marx (1992) ya habían visto que la acumulación primitiva que hizo posible el surgimiento del capitalismo tuvo origen en la conquista de América y en la extracción de metales que se hizo mediante la separación del trabajador de los medios de producción, lo cierto es que este *corpus* teórico pone en esa intuición un énfasis inédito hasta ahora.

Otro concepto importante en este marco teórico es la “colonialidad del poder”, elaborado por Aníbal Quijano (1992, 1997). Éste alude a una matriz de poder colonial que no necesariamen-

te se acaba o deja de operar con la desaparición del sistema político conocido como colonialismo. Es decir que, a pesar del advenimiento de las repúblicas latinoamericanas, la matriz colonial del poder que hacía posible la explotación de vastas masas de seres humanos siguió funcionando. Y aquí viene uno de los aportes más difundidos de Quijano: la explotación se hizo por parte de una minoría étnica compuesta por europeos, quienes tenían bajo el yugo a grandes números de indígenas que trabajaban por casi nada y generaban, así, una enorme plusvalía (Quijano, 1997). Lo que Mignolo y otros decolonialistas valoran sobre todo en este modelo es la introducción del elemento étnico en la explicación de la explotación colonial y neocolonial—un elemento étnico que, en mi opinión, se ha sobrevalorado a tal punto que se ha llegado, con frecuencia, a olvidar que está fuertemente relacionado, en la versión 1.0 de la colonialidad del poder elaborada por Quijano, con los aspectos económicos tanto del colonialismo como de la colonialidad. De modo que si hay un déficit que achacarle a este marco teórico es, de un tiempo a esta parte, la ausencia casi permanente de consideración de los elementos económicos de la realidad. Se trata de una limitación bastante importante, sobre todo para aquellos que pensamos que la expansión europea y la aventura colonial fueron, antes que nada, un emprendimiento económico.

Estamos ante un déficit que conjeturo se debe, en buena parte, a la aversión por el marxismo que ha aquejado a Mignolo durante los últimos, digamos, quince años. Una fobia que resulta bastante inexplicable en el líder de un colectivo que cuenta entre sus filas a pensadores que si bien no me animo a catalogar de marxistas *stricto sensu*, sí es razonable caracterizar como grandes conocedores de la obra y el pensamiento de Karl Marx. Me refiero al propio Quijano, cuya primera elaboración del concepto “colonialidad del poder”, como decía más arriba, incluía un fuerte componente económico, y a Enrique Dussel (1985, 1988, 1990),

quien dedicara por lo menos tres densos libros a la comprensión de la obra de Marx. En el pensamiento actual de Mignolo y de varios de sus seguidores, es notoria una falta de interés por los aspectos más económicos de la dominación ejercida por Occidente sobre el resto del mundo —aspecto sin el cual, definitivamente, no se entiende del todo dicha dominación. Se interesan más por lo que llaman la colonialidad del saber, o por la del ser (como Nelson Maldonado Torres, 2007), o por una estética decolonial (como Pedro Pablo Kuczynski y el propio Mignolo, 2012). Lo que falta, entonces, es un estudio sistemático de las formas en que el capitalismo fue impuesto en las distintas regiones de la periferia.

A pesar de esta importante carencia, este marco teórico puede ser una herramienta útil para deconstruir las narrativas hegemónicas sobre los procesos históricos, económicos y culturales que afectan a las periferias del mundo. Sin embargo, no puede explicar todas las situaciones coloniales. Para los que nos interesa estudiar casos como los de Argentina y Uruguay, donde la colonización y, por consiguiente, la matriz colonial del poder, tomaron caminos y formas muy diferentes a los analizados por Quijano en su elaboración de la noción “colonialidad del poder”, este marco teórico no nos parece suficiente para entender las especificidades del caso. Digo esto porque la situación analizada por el investigador peruano se concentraba en la experiencia de la zona andina, donde, como ya vimos, una minoría europea sometía a la más abyecta explotación a un gran número de trabajadores indígenas semi esclavizados, abocados a la explotación agrícola, y controlados por instituciones aberrantes como la encomienda o la mita —la que adaptada por los españoles se convirtió en una verdadera máquina de picar carne. Esa forma de extraer plusvalía nunca llegó a existir en buena parte del territorio del actual Estado de la Argentina y jamás existió en Uruguay.

Por el contrario, debido a causas tan variadas como la tardía colonización efectiva de buena parte de esos territorios (por par-

te de naciones europeas, primero, y de las repúblicas independientes, más tarde), que tuvo lugar en un momento histórico en el que la encomienda se había convertido en un recuerdo, y también debido a la baja densidad de población indígena que caracterizaba a esos parajes, la explotación de grandes masas de nativos por parte de los invasores europeos no pudo ser posible. Es que las sociedades argentina y uruguaya que conocemos hoy provienen de un tipo de colonización diferente al que predominó en los Andes (y también en Mesoamérica y en otras regiones del continente donde se practicaba la agricultura en masa y la población indígena era más numerosa). En el caso de Argentina, coexistieron la explotación de zonas como los Andes (por ejemplo, Tucumán y Salta, que tienen puntos en común con los tipos de explotación colonial que se dieron en otras partes del continente) con la de Pampa y Patagonia—regiones que tuvieron más en común con la explotación colonial que se dio en Uruguay. Las regiones nombradas en último término fueron explotadas de manera muy diferente a la descrita por Quijano. Se trata de regiones donde predominó lo que algunos han denominado *settler colonialism* o colonialismo de colonos, que no se basa en la explotación del trabajo de vastos contingentes de indígenas, sino en el desplazamiento, exterminio (si fuera necesario), o asimilación de los indígenas a una sociedad basada en reglas, instituciones, y métodos de explotación de la tierra de origen europeo (Veracini, 20011; Wolfe, 2006). En esas sociedades, el objetivo es adquirir el dominio total del territorio a fin de ser explotado por los propios colonos.

### **Las limitaciones de un enfoque**

Como se sabe, en Uruguay el país se fundó, precisamente, sobre una campaña de exterminio que se desarrolló a principios de la década de 1830, y en la Argentina se conquistó buena parte de

su territorio actual recién en las últimas décadas del siglo XIX, por obra y gracia de la campaña militar conocida como Conquista del Desierto. Es por estas razones que el modelo explicativo basado en la colonialidad del poder, tal y como se dio en otras zonas del continente, no puede servirnos de mucho para analizar la matriz colonial, cuyos legados sufrimos en el presente, que predominó en Uruguay y en buena parte del territorio argentino.

Como bien nos enseñara Ranajit Guha (2002), el capital intenta imponer el mismo modelo y usar el mismo libreto en toda la faz del planeta, pero el poder que de estos intentos surge toma formas diferentes en los distintos lugares expuestos a la dominación occidental, debido a que las resistencias locales que encuentra son diferentes en cada uno de ellos—la demografía y la historia locales, la geografía de cada sitio, las diferentes formas de agencia en las que se articula la resistencia al colonialismo, son solo algunos de los elementos que explican las diferentes formas en las que el capitalismo occidental se ha encarnado en la periferia. Es por eso que en otro trabajo he abogado por una sensibilidad mayor, por parte del pensamiento decolonial, en relación a las diferentes formas que la matriz colonial toma en diferentes regiones de América y del mundo (Verdesio, 2012). Y he abogado, también, por una historización del concepto “colonialidad del poder”, que incluso en sus autores más lúcidos parece presentarse como igual a sí misma en todos los momentos de la historia. Esto, lamentablemente, trae consigo una homogeneización que puede conducir a explicaciones distorsionantes y a errores de paralaje (Verdesio, 2012).

Otra objeción que se le puede hacer a este corpus teórico es, habida cuenta de sus aspiraciones liberadoras, su relativa falta de impacto en la realidad cotidiana. Al menos así nos parece a algunos académicos quienes no tenemos tanto interés en estudiar la vida de los subalternos como en buscar, más bien, encontrar alguna forma en que nuestra tarea como intelectuales los ayu-

de a avanzar en la ardua tarea de salir de su situación de subalternidad<sup>1</sup>. Digo esto porque si uno estudia lo suficientemente a fondo los trabajos fundacionales y más influyentes de la opción decolonial, se encuentra con un par de cosas que resultan sospechosas. La primera es que se habla mucho de los sujetos y clases subalternos pero rara vez se encuentra a uno de sus integrantes como co-autor del trabajo que llega a las páginas de una revista especializada o de un libro académico. La segunda es que rara vez se consulta a los sujetos de los que se habla para que emitan su opinión sobre el trabajo dedicado a ellos. La tercera es que los estudiosos rara vez se preguntan, explícitamente, qué efectos puede tener su trabajo en las vidas de los sujetos subalternos de los que hablan. Creo que los que sentimos simpatía por los marcos teóricos y las tendencias críticas que ponen el énfasis en lo subalterno y en combatir o desenmascarar la colonialidad, deberíamos mirar a esas disciplinas que con sus prácticas más recientes nos puedan inspirar a producir un trabajo que nos acerque de manera más efectiva a la colaboración y a la solidaridad con los subalternos de carne y hueso.

Estoy pensando aquí en los aportes de la antropología social más progresista (antropología en colaboración, militante, etc.) y de la arqueología postprocesual más reciente, que se han ocupado de integrar al sujeto subalterno al proceso de producción de conocimiento desde el momento de su concepción hasta el momento de su publicación. También estoy pensando en la arqueología indígena, la cual ya no necesita del tutelaje de los académicos tradicionales para llevarse adelante, debido a que en ese marco son los mismos indígenas los que se ocupan de desarrollar y llevar adelante los proyectos de investigación de principio a

1 Esto también puede reprochársele, por supuesto, a otras matrices teóricas que declaran solidaridad con los subalternos y oprimidos, tales como la teoría postcolonial y los estudios subalternos.

fin. Y si bien algunos (como Cristóbal Gnecco, 2012) han criticado este tipo de arqueología, precisamente, por no haber dejado de ser arqueología (es decir, una disciplina occidental con una historia colonial llena de momentos oscuros y deplorables), es cierto que el tipo de conocimiento que ha logrado producir y las consecuencias que ha tenido para la autopercepción de los grupos indígenas que la llevan a cabo la diferencian claramente de la que se produce habitualmente bajo las condiciones de producción tradicionales de la investigación arqueológica.

Pero más allá de las nuevas formas de producción académica disciplinaria cobijadas aun en universidades de formato occidental tradicional, el desafío más grande es repensar la producción académica sobre y/o con el subalterno de manera no disciplinaria. No me refiero aquí a la tan mentada interdisciplinariedad, que deja intocada tanto la estructura iluminista de la concepción de las disciplinas como la autonomía de las mismas, debido a que tan solo se propone un diálogo entre entidades discretas y preexistentes que, luego de acaecido dicho contacto, pueden regresar a sus confortables lugares de residencia (Verdesio, 2011). Me refiero más bien a la posibilidad de pensar el quehacer intelectual como forma de poner en tela de juicio no solo la disciplina en la que uno hizo su aprendizaje, sino también la idea misma de disciplina. Un tema complejo y de difícil solución, de modo que habrá que seguir intentando o inventando, desde las disciplinas o desde fuera de ellas, nuevas formas de colaboración con sujetos en estado de subalternidad.

### **Étnia y opresión en Uruguay**

Ahora bien, si lo que deseamos es estudiar las formas en las que la colonia continúa en el presente, acaso nos sea de gran utilidad (como he sugerido en otro lugar: Verdesio, 2012) el concepto de legados coloniales, que el propio Mignolo desarrolló muchos

años antes de abrazar la causa decolonial (Mignolo, 1989; Verdesio, 2012). Para explorar los alcances de ese concepto, propongo explorar las formas en que operan esos legados en el caso que conozco, y me interesa más: el de Uruguay. En ese contexto, un asunto que nos permite indagar sobre la matriz colonial del poder es el de la reemergencia indígena de los últimos años. El problema es que este tema me pone en una situación incómoda y acaso paradójica: es curioso (e injusto) que yo, que siempre he sido crítico de ese viraje exageradamente étnico del pensamiento de Quijano y Mignolo, tenga hoy que proponerles, a los uruguayos y a los que estudian el Uruguay, que prestemos, de una vez por todas, atención a los aspectos étnicos de la opresión en el Uruguay. Pero me parece oportuno hacerlo porque ese aspecto de la cuestión (que también tiene un importante costado económico) es fundamental para comprender unas cuantas cosas pertenecientes a la historia, la cultura y la sociedad uruguayas.

Esto es así porque, como ya varios autores hemos sostenido en los últimos veinticinco o treinta años, el Uruguay se concibió a sí mismo como un país de descendientes de europeos que solucionó muy temprano en su historia la cuestión indígena—esa que en otros lugares se conoció como “el problema del indio”, Es tal el orgullo—tanto latente como manifiesto, para usar un par de términos tan caros a Edward Said—que sus ciudadanos sienten, que hasta hace muy poco se decía, en los sitios web del Estado uruguayo, que Uruguay es un país sin indios y, por lo tanto, el más europeo de América Latina—dudoso honor por el que compite con los hermanos argentinos. Nadie puede negar la importancia demográfica de los vastos contingentes europeos que llegaron tanto en el siglo XIX como en el XX a ese país. Pero tampoco se puede negar que esa fuerte presencia europea en el territorio vino a convivir tanto con gente que estaba en él desde mucho antes (los indígenas) como con otros que también fueron llegando en barcos (los africanos). Dejando de lado los núme-



ros exactos de individuos aportados por esos tres grandes grupos a la demografía del país actual, lo cierto es que nadie en su sano juicio puede negar que la sociedad uruguaya de hoy es un conglomerado formado por sujetos de diferentes procedencias. Tanto el gobierno como la sociedad civil han ido reconociendo, paulatinamente, que esta no es una sociedad homogénea. La legislación aprobada en los últimos años, que contempla los derechos de algunas minorías, es un fuerte indicio de ello: legalización del matrimonio igualitario, del aborto y del consumo de marihuana, como ejemplos más recientes.

De todos los temas relacionados a la diversidad cultural que podrían tratarse con provecho en el Uruguay de hoy, he decidido dedicarme al de la etnicidad indígena, no solo por ser un tema actual—estamos en medio de una reemergencia de lo charrúa que se da con una fuerza y una visibilidad que nunca antes se había visto—sino también porque es un asunto del que me he ocupado en mi trabajo anterior por considerarlo fundamental para comprender la forma o formas en que los uruguayos nos representamos o concebimos a nosotros mismos.

Este es el momento, creo, de aclarar que no hablo acá como un iluminado ni con la autoridad de aquellos que siempre vieron o comprendieron con claridad la relevancia de los temas étnicos en general e indígenas en particular. Muy por el contrario, debo hacer un mea culpa por mi falta de comprensión, hasta fecha muy reciente (digamos, 2013), de algunos de los aspectos de la problemática indígena en Uruguay y en países vecinos como Argentina. Digo esto para aquellos que no me han leído, pero también para aquellos que lo han hecho. Estos últimos sabrán que en dos o tres artículos, al hablar de los grupos reemergentes (representados por ADENCH e INDIA, en aquellas ocasiones), si bien supe ser bastante cauto (y si bien nunca fui ofensivo, como otros, al referirme a los grupos reemergentes), fui incapaz de comprender la importancia de sus fundamentos y de su lucha

(Verdesio, 2008). Yo también fui suspicaz y desconfié, en mi fuero íntimo, de la legitimidad de sus credenciales, de sus reclamos, o de su comprensión de la historia indígena en el territorio uruguayo. Por eso es importante que aclare que he llegado a algunas de mis posiciones sobre estos temas de manera lenta (acaso demasiado lenta) y trabajosa. Sea esto dicho para que nadie piense ni por un instante que este autor se cree más lúcido o iluminado que nadie. Soy uruguayo y por lo tanto crecí en la misma sociedad y me formé (o me deformé) en las mismas aulas que el resto de mis conciudadanos. En otras palabras, soy heredero de los mismos legados coloniales que todavía funcionan como elementos importantes de la ideología dominante en Uruguay.

Hechas estas salvedades, considero conveniente comenzar a tratar el tema indígena pasando revista a la situación o *status*, en el imaginario uruguayo, de las diferentes etnias aborígenes que poblaron su territorio actual durante la época colonial y las primeras décadas de la vida independiente. En otras ocasiones me he referido a la mirada de la ciencia occidental sobre algunos de los pobladores anteriores al contacto con los europeos, de modo que no me voy a extender demasiado sobre el asunto (Verdesio, 2003). Me limitaré tan solo a hacer alguna que otra referencia a las ideas y prejuicios que surgen de los trabajos de los primeros investigadores en diversas disciplinas, pero sobre todo en dos: la historiografía y la arqueología.

Si miramos los trabajos de los pioneros que se ocuparon del tema indígena a fines del siglo XIX y a comienzos del XX, tanto en la historiografía (Bauzá, de la Sota, y otros) como en la muy incipiente arqueología (Figueira, Ameghino y unos pocos más), veremos que la imagen del indígena anterior al contacto que nos ofrecen es bastante uniforme: salvaje, poco industrial, con pocos utensilios y carente casi de civilización, dista mucho de alcanzar los logros—desde una perspectiva occidental—de otros grupos indígenas más conocidos y prestigiosos, tales como los

incas o los mayas. La idea predominante es que esos grupos que poblaban el territorio no merecían ocuparlo pues, al no explotar su riqueza al máximo (según estándares occidentales y, también, capitalistas) lo estaban desperdiciando.

Detrás de esta caracterización de los indígenas está la idea, tan bien descrita por Martin Heidegger (1977) en sus reflexiones sobre la técnica, de que la tierra y sus productos son *Bestand* o *standing reserve* o, en castellano, existencias, a las cuales el ser humano tendría un derecho inalienable y las cuales se pueden obtener mediante ciertas operaciones técnicas, mediante cierto trabajo. Como los indígenas locales anteriores al contacto no parecían tener ese tipo de ideas ni la tecnología para llevarlas a cabo, la mirada occidental, representada en la obra de esos autores nacionales, pioneros de las disciplinas humanísticas en el país, los desdeñaba y los ponía en un lugar inferior en una escala evolucionista no explicitada. En esa escala, los cazadores recolectores *rankeaban* mucho más bajo que los agricultores y, por supuesto, que aquellos grupos que se organizaban alrededor de un Estado. Esa mirada occidental, ese rasero con el que se medían los logros civilizacionales de los indígenas del territorio uruguayo es, por supuesto, otro de los legados coloniales que es preciso, primero, detectar y, segundo, analizar—y si es posible, en un tercer paso, desmontar.

Esa es la imagen de aquellos indígenas, cuyos etnónimos se ignoran, que poblaron el territorio antes de la llegada de los europeos. Pasemos a ver, ahora, a aquellos grupos que sí son recordados con nombres específicos, a fin de hacernos una idea del cachet que puedan tener hoy en el imaginario uruguayo. Comencemos por los guaraníes, quienes llegaron a ser muy numerosos en el territorio, como los trabajos de Padrón Favre (1996) y Rodríguez Varese y González Risotto (1990, 2010), entre otros, han demostrado, pero cuyo valor de cambio como símbolo es relativamente bajo. Es difícil saber a ciencia cierta por qué

no ha surgido aun ningún grupo de activistas que reivindiquen su ancestralidad guaraní. Las razones pueden ser muchas: que sus descendientes se fueron integrando de manera más fluida que los de otros grupos indígenas a las zonas y trabajos rurales; que por provenir, en un alto número, de las misiones jesuíticas, su adaptación a la sociedad occidental haya sido menos traumática que la de otros grupos no-sedentarios y no-cristianizados—es decir, grupos que la sociedad hispano-criolla llamaba “infieles”—;o acaso por el escaso o nulo *appeal* que rodea al etnónimo “guaraní,” debido a que se lo asocia con valores y rasgos tales como el sedentarismo, el cristianismo, la sumisión, todos ellos menos atractivos que la valentía y el coraje, el desdén del dolor, el ánimo combativo permanente, la dignidad, que les son siempre atribuidos a los charrúas. Esto no quiere decir que en realidad los guaraníes no hayan peleado tan valientemente como el que más—los documentos indican que eran, en más de una ocasión, hasta sanguinarios en su pasión guerrera. Simplemente, estoy diciendo que en el imaginario uruguayo no son un grupo indígena considerado como demasiado heroico.

Lamentablemente, la imagen del indígena guaraní ha sido usada como herramienta fundamental de los enemigos de los reemergentes charrúa: los grandes números y los numerosos aportes culturales que los guaraníes habrían legado al presente de la sociedad uruguaya hacen que el énfasis se desplace hacia ellos y deje en la oscuridad, por insignificante numéricamente, a los herederos de los charrúa. Hasta el presidente de la república, José Mujica, le dijo, con su peculiar estilo, a Mónica Michelena, por entonces una de las líderes de la reemergencia charrúa, que en Uruguay solo había descendientes de guaraníes (CONACHA, 2013). Esta es la posición de un amigo del presidente, Daniel Vidart, que funge de antropólogo y quien, dicho sea de paso, volvió, recientemente, a atacar a los integrantes del movimiento de reemergencia charrúa (tratándolos de enfermizos) en la revista

Lento y en el *Anuario de Antropología* (2011, 2014). Allí vuelve a sostener otra de sus creencias más fervientes: no hay indígenas de ningún tipo en el Uruguay actual.

Todas las opiniones merecen respeto y consideración, pero basta leer con un poco de atención para percatarse de que el hecho de que haya habido más guaraníes que charrúas en el territorio uruguayo no quiere decir que no haya ningún descendiente de charrúas. Este tipo de razonamiento falaz solo puede hacerse en un país en el que el mito de origen está basado en una campaña de exterminio sobre la que, hasta hace unos veinticinco años, poco o nada se hablaba, pero en la cual se creía sin nombrarla: los indígenas habían sido exterminados por completo. Y que conste que no miro a la gente que ha comprado acríticamente ese mito desde una mirada cognitiva más lúcida, porque yo mismo, como buen uruguayo, lo compré hasta hace muy poco tiempo. Lo señalo porque este mito del genocidio exitoso es, curiosamente, uno de los legados coloniales típicos del *settler colonialism*, cuyo objetivo principal no es perpetuarse (como el colonialismo que se dio en los territorios administrados hoy por los Estados modernos de Perú, Bolivia, o México) sino más bien desaparecer, convertirse en otra cosa, ya sea vía la asimilación o a través del exterminio de los pobladores originarios (ver, nuevamente, los trabajos de Veracini y Wolfe). Si hubiera algo equivalente o parecido a lo que Quijano y Mignolo llaman colonialidad del poder (y que yo prefiero llamar, siguiendo a un Mignolo anterior, legados coloniales), se podría decir que se manifiesta en clave de *settler colonialism* y bajo la forma de una relación con la etnicidad muy diferente a la que predomina en buena parte del continente. El Otro indígena, concebido como ausente o como fantasma (ver el trabajo de Axel Lazzari, 2003, para el caso de los rankülche de Argentina), no puede operar hoy en el imaginario uruguayo de

la misma manera en que opera en el Perú del que habla Quijano.

Otro grupo del que nadie habla mucho es el de los guenoas o minuanes, a pesar de los trabajos de Diego Bracco (1998, 2013), quien ha dedicado buena parte de sus energías a demostrar varias cosas sobre esos indígenas. Una de ellas es que habrían sido más numerosos que los charrúas. A pesar de ello, no es una etnia que provoque un gran fervor patriótico por varias razones: 1) porque siempre se los confundió con los charrúas o porque se dijo que eran parte de la misma “macroetnia” (término que ya no usa casi nadie en el mundo de la antropología sería pero que sigue apareciendo en libros que se publican en Uruguay sobre el tema indígena), 2) porque, por diversas razones, los charrúas fueron los que figuraron como los más indómitos y bravíos, 3) porque cuando la campaña de exterminio contra los grupos indígenas de alta movilidad se llevó a cabo, el nombre con el que se conocía a los grupos que fueron perseguidos era ese, el de charrúas—a pesar de que se trataba de grupos humanos integrados por gente de diferente procedencia étnica y con hábitos y prácticas culturales que eran el producto de, por lo menos, dos siglos de interacción con la cultura occidental, sus instituciones, sus artefactos, y su biota—es decir, su entorno biológico, que incluye fauna, flora y microorganismos. De modo que se trataba de un grupo de gente bastante heterogéneo y con prácticas y conceptualizaciones culturales muy complejas.

Por otro lado, los trabajos académicos sobre grupos indígenas en el territorio uruguayo, provengan de las disciplinas que provengan, han tenido dos grandes limitaciones: 1) se ha tomado a pie juntillas lo dicho por viajeros, exploradores, misioneros, y otros observadores no muy especializados que digamos, sobre los grupos que se iban encontrando, sin poner en duda por un instante la veracidad o exactitud de sus dichos—por esta razón, los etnónimos que usaban y los valores y presupuestos ideológicos desde los que observaban la realidad, pasaron directamente,

sin escrutinio previo, a los trabajos de los académicos pioneros, quienes a su vez los transmitieron a sus sucesores, algo que he señalado para el caso uruguayo (Verdesio, 2000) y Lidia Nacuzzi (2008) para el caso de la Pampa y la Patagonia argentinas; 2) hay una casi total ausencia de estudios de archivo académicos, producidos bajo paradigmas disciplinarios del presente, que contribuyan a ampliar el corpus sobre temas indígenas en la época colonial y en los primeros años de la república—y las excepciones que se han producido en los últimos años adolecen, en mi opinión, de fuertes limitaciones teóricas en general, pero de una en particular: la escasa o nula sensibilidad antropológica en la lectura de los archivos. Esto último ha conspirado contra una mejor comprensión de las dimensiones étnicas y culturales de los eventos y protagonistas históricos analizados por esos autores.

Algunos han querido ver en los estudios de ADN un camino para determinar qué individuos del presente descienden de qué etnias del pasado. Sin embargo, hoy, al menos en el estado actual de la ciencia, es imposible saber quién es charrúa o quién es guenoa o guaraní. Los estudios de ADN indican diversas cosas, pero es imposible establecer etnicidad: la genética poco tiene que ver con la cultura (Verdesio, 2008). Por esta simple razón es imposible, para los activistas que se auto-adscriben como charrúas, probar que lo son genéticamente. Lo cual, para los líderes del movimiento de reemergencia, no es algo muy relevante, dado que no sostienen ser genéticamente charrúas (aunque algunos tal vez tengan alguna cantidad de ADN proveniente de individuos de esa etnia), sino que reivindican, más bien, una ancestralidad indígena que está simbolizada por ese conglomerado de grupos que fue, en la primera mitad del siglo XIX, identificado como charrúa. Se trata de reivindicar un estilo de vida, un modo de entender y practicar el territorio, y no de proponer, ingenuamente, una descendencia directa de individuos pertenecientes a la etnia

charrúa en particular.

Esto debe pensarse teniendo en cuenta que los charrúas, como todo grupo humano que alguna vez se haya considerado a sí mismo, de alguna manera, como grupo, no fueron siempre iguales. Quiero decir que en diferentes momentos de su historia tuvieron determinadas características y en otros otras—por ejemplo, una cosa son las prácticas territoriales, los itinerarios, la explotación de la naturaleza y sus especies, antes del contacto, y una muy otra lo son después del mismo. Su concepción del territorio y la extensión de sus itinerarios, por ejemplo, cambió considerablemente con la entrada del caballo a la región, del mismo modo que la entrada del ganado vacuno modificó radicalmente sus hábitos alimenticios y su patrón de subsistencia. Como he dicho hasta el cansancio en discusiones con amigos y conocidos uruguayos (todos ellos universitarios y, fuera de este tema que los obnubila, para nada tontos), la cultura no es algo estático. Tampoco es un conjunto de rasgos estables, la presencia de los cuales garantizaría la pertenencia a un grupo y no a otro. Esa concepción, propia de una forma de entender lo humano que se dio en llamar “histórico-cultural,” postula una lista de rasgos o diacríticos que deben estar presentes para poder caracterizar a un individuo como perteneciente, o no, a ese grupo. Hace ya unos cuantos años que los antropólogos entienden la cultura menos como una *checklist* de rasgos culturales que como proceso de producción de sentido y como praxis atravesada por relaciones de poder. En suma, la cultura, según la antropóloga argentina Claudia Briones (2005), es concebida como lo que la gente hace. Pero esa autora nos advierte que la cosa no termina allí: la cultura no es solo lo que la gente hace, sino que es también “un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propio ‘régimen de verdad,’ acerca de lo que es cultural y [lo que] no lo es” (36). Es la propia producción cultural y sus productores, entonces, y no los antropólogos ni los gobernantes,



los que determinan y definen qué significados y prácticas tienen valor distintivo (Briones 2005). En definitiva, lo que diferencia a los grupos en contacto no depende de una suma objetiva de rasgos distintivos (observables, digamos, desde un punto de vista objetivo por un observador neutral—por ejemplo, un antropólogo o un legislador), sino de aquellos que los propios actores consideran significativos, es decir, de aquellas que ellos, y no el Estado ni los antropólogos, convierten o transforman en diacríticos o rasgos distintivos. La cultura para los antropólogos contemporáneos es, entonces, no tanto un conjunto discreto de rasgos materiales sino una praxis que se materializa en saberes, valores, modos de actuar, y representaciones simbólicas (Escolar, 2007).

Otro aspecto significativo y hasta sorprendente de la reemergencia charrúa en Uruguay tiene que ver con la pasión con la que se niega la indigenidad o aboriginalidad de los activistas charrúas. Y lo que más sorprende de todo es que los referentes históricos de la antropología uruguaya sean los que han mostrado la mayor virulencia—que por momentos se vuelve embarazosa y poco creíble—contra las reivindicaciones de los reemergentes. Se los ha tratado de enfermos mentales, de avivados o de “indios truchos” que intentan sacar partido de una coyuntura histórica que favorece las reivindicaciones identitarias—como si fuera muy fácil decir, en Uruguay, que uno es indígena; como si fuera gratis auto-adscribirse a una etnia aborigen cualquiera; como si el público en general no se riera a carcajadas o no percibiera como algo ridículo que un grupo de uruguayos se junte a tocar caracolas para invocar a sus ancestros; como si no fuera una tortura ponerse plumas en la cabeza o cualquier otra marca de pertenencia en la indumentaria y enfrentar la befa y el escarnio público que eso va a provocar en el uruguayo medio. Y no solo en el uruguayo medio, porque varios de los jerarcas de gobierno, periodistas e intelectuales con los que he hablado sobre el tema, me han señalado que si quiero contribuir al avance de la causa

de esta gente, debo decirles que sería más conveniente no ponerse plumas ni otros diacríticos.

Esta virulencia puede tener que ver, como he sugerido más arriba, con que el tipo de colonialismo que se dio en Uruguay, por haber sido tardío y por no haber encontrado una presencia humana demasiado densa demográficamente, tomó la forma de *settler colonialismo*. En este tipo de sociedades, según Lorenzo Veracini (2010), es imposible tratar el tema de la violencia colonial originaria que dio origen a la sociedad dominada por los colonos o *settlers*: su mera discusión es un recordatorio de la falta de legitimidad de la soberanía de la que gozan en el presente. Es que a las sociedades fundadas en la violencia y en una lógica de exterminio del otro no les gusta que se les recuerde ese tipo de origen. Otro legado colonial: el negarse a hablar de la violencia originaria que hizo posible un país que proviene de una historia de colonialismo de colonos.

Hoy sorprende, también, que desde el Estado, en general, y desde este gobierno que se autodenomina progresista, en particular, se sigan manteniendo políticas francamente retardatarias en relación al tema indígena. Es un secreto a voces que el Uruguay no ha ratificado el convenio 169 de la OIT (que es el corpus legal internacional con poder vinculante que hace posible que los grupos indígenas se auto-adscriban como tales) debido a la pétrea posición de los dos últimos titulares del Ministerio de Trabajo<sup>2</sup>. Esto podría hacer pensar que se trata de una política de este gobierno en general. Sin embargo, hay contradicciones incluso dentro del poder ejecutivo, dado que conspicuos integrantes del mismo, como el ex canciller Luis Almagro (hoy Secretario General de la OEA), han claramente indicado su voluntad

2 Todavía no está clara la posición del ministro de trabajo actual. Mientras tanto, Uruguay sigue siendo, junto a Surinam, uno de los dos países sudamericanos que no han ratificado el convenio.

de ratificar ese mismo convenio. Sea como fuere, debido a que la ratificación es un largo proceso que requiere de consenso entre una amplia gama de actores, es difícil saber si el convenio se ratificará durante este tercer gobierno del Frente Amplio. Entre otras razones, porque existen miedos y resquemores en distintos ámbitos del gobierno en relación a la posibilidad de tener que darles tierras a los reemergentes en el caso de que habilitados por el articulado del convenio 169, las reclamaran, como claramente afirmó el entonces Ministro de Trabajo José Bayardi (en Delgado, 2015).

Este temor y este rechazo a las reivindicaciones de los reemergentes, no por tener una base mezquina y lamentable, dejan de ser los más coherentes desde el punto de vista occidental y capitalista, para el cual la tierra de la que los indígenas fueron despojados es fundamental para la producción y acumulación de capital. Ese despojo que Marx llamó acumulación primitiva no es un *fait accompli*, un evento que haya ocurrido una vez y para siempre, sino un proceso que requiere de una reafirmación cotidiana por parte del Estado, quien se rehúsa a devolver las tierras a los descendientes de sus legítimos poseedores. Para el Estado uruguayo, responsable de seguir afirmando el despojo originario que hizo posible la existencia del Uruguay como país, es un deber mantener ese legado colonial vigente.

El convenio 169 de la OIT, entonces, abre una lata de gusanos, al permitirle a los descendientes de indígenas encontrar una vía por la cual reclamar esa identidad y, gracias a ella, adquirir ciertos derechos (como reclamar tierras) que hasta el día de hoy no tiene. Pero en la dura realidad, si bien es cierto que el 169 les permite a los activistas que se auto-adscriban como indígenas solicitar que el Estado los considere como tales, lo cierto es que, más allá de la letra del convenio, cuando llega la hora de cortar el bacalao, lamentablemente, es el Estado el que decide si los solicitantes son legítimos o no—si se les da el reconocimiento como

indígenas o no. De modo que en un marco en el que la distribución de poder hace muy difícil que se pueda aplicar la letra de la ley internacional a rajatabla, no se entiende muy bien esa negativa tan rotunda a ratificarla.

### **Breves palabras finales**

En suma, en el Uruguay de hoy hay una importante cantidad de prejuicios y errores históricos que contribuyen a que la reemergencia étnica protagonizada por los grupos de activistas que se auto-adscriben como charrúas sea vista con malos ojos o con burla, en el mejor de los casos, y odiada o detestada con pasión, en el peor de ellos. Si a esto se agrega el innegable hecho de que existe un número importante de actores del espectro político uruguayo, incluyendo a los de los sectores autodenominados progresistas, que se opone terminantemente a la ratificación del convenio 169 de la OIT, se podrá colegir qué difícil, qué cuesta arriba que se les ha de hacer este camino a los activistas de la reemergencia charrúa.

Aquellos que creen que se trata de “avivados” u oportunistas, deberían ponerse, por un instante, en los zapatos de estos conciudadanos. El problema es que no pueden hacerlo debido a que se sigue imaginando al Uruguay como a un “país sin indios.” Los uruguayos, en general, se ven a sí mismos como europeos trasplantados y si alguna matriz colonial pervive en ese país, si todavía subsisten en él ciertos legados coloniales, son producto del tipo de colonialismo (de colonos) que se practicó en ese territorio. En ese marco, en esa historia, la colonialidad del poder que postuló Quijano y popularizó Mignolo han de sernos de poca ayuda. Para entender estos procesos históricos específicos es necesario apelar a otras herramientas conceptuales que permitan echar luz sobre situaciones coloniales y poscoloniales idiosincrásicas que difieren considerablemente de aquellas que describió

Quijano. Y es necesario, también, prestar atención a los procesos históricos por los cuales un país en el que existe el matrimonio igualitario, en el que es legal abortar y en el que se puede fumar marihuana por las calles, lo que no se puede es ser indígena.

## Referencias bibliográficas

- BRACCO, D. (1998). *Guenoas*. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura.
- . (2013). *Con las armas en la mano: charrúas, guenoas, minuanes y guaraníes*. Montevideo: Planeta.
- BRIONES, C. (2005). *(Meta) cultura del Estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Popayán: Jigra de Letras, Universidad del Cauca.
- CONACHA (Coordinadora de la Nación Charrúa). (2013). "Encuentro con el Presidente Mujica y entrevista con el Canciller", 10 de Junio, consultado el 5 de julio de 2013 en <http://consejonacioncharrua.blogspot.com.ar/2013/06/encuentro-con-el-presidente-mujica-y.html>.
- DELGADO, E. (2015). "Lo indígena divide al gobierno." *El País*, 26 de enero, consultado el 11 de octubre de 2015 en <http://www.elpais.com.uy/informacion/indigena-divide-gobierno.html> (última consulta: 11 de octubre, 2015).
- DUSSEL, E. (1985). *La Producción Teórica de Marx. Un Comentario a los Grundrisse*, México: Siglo XXI.
- . (1988). *Hacia un Marx Desconocido. Un Comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- . (1990). *El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- ESCOLAR, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- GNECCO, C. (2012). "Intervención en mesa redonda sobre el futuro de la arqueología latinoamericana" VI Congreso TAAS (Teoría Arqueológica de América del Sur). Goiania, Brasil, 17-21.
- CÓMEZ, P. P., y MIGNOLO, W. (2012). *Estéticas decoloniales*. Bogotá: Sección de Publicaciones Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- GUHA, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Trad. Gloria Cano. Barcelona: Crítica.
- HEIDEGGER, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper Torch Books.
- LÁZZARI, A. (2003). "Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms. The Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankulche in La Pampa". *Journal of Latin American Anthropology*, 8.3, 59-83.

- MALDONADO-TORRES, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En CASTRO GÓMEZ, Sy GROSFOGUEL, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- MARX, K. (1992). *Capital. Volume I*. London: Penguin.
- MIGNOLO, W. (1989). "Colonial Situations, Geographical Discourses and Territorial Representations: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis". *Dispositio* 14, 36-38, 93-140.
- (1995). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: U of Michigan P.
- NACUZZI, L. R., LUCAIOLI, C. P., NESIS, F.S. (2008). *Pueblos nómades en un estado colonial. Chaco, Pampa, Patagonia, siglo XVIII*. Buenos Aires: Antropofagia.
- PADRÓN FAVRE, O. (1996). *Ocaso de un pueblo indio. Historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay*. Montevideo: Fin de Siglo.
- QUIJANO, A. (1997). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina." *Anuario Mariateguiano*, 19,9, 113-121.
- GONZÁLEZ, L. R. y RODRÍGUEZ VARESE, S. (1990). *Guaraníes y paisanos. Nuestras raíces* 3. Montevideo: Nuestra Tierra.
- (2010). *En busca de los orígenes perdidos: Los guaraníes en la construcción del ser uruguayo*. Montevideo: Planeta.
- VERACINI, L. (2011). "Introducing Settler Colonial Studies". *Settler Colonial Studies*, 1, 1-12.
- (2010). *Settler Colonialism. A Theoretical Overview*. Londres: Palgrave.
- VERDESIO, G. (2012). "Colonialismo acá y allá: Reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales". *Cuadernos del CILHA*, Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina, 13.17, 175-191.
- (2011). "Entre lo interdisciplinario, la indisciplina y la no disciplinabilidad: Riesgos y virtudes de los cruces teóricos y prácticos entre las disciplinas académicas". *Jangwa Pana*, Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia, 10, 27-45.
- (2008). "From the Erasure to the Rewriting of Indigenous Past: The Troubled Life of Archaeology in Uruguay". En SILVER-

- MAN, H. y ISBELL, W. H. (eds.). *Handbook of South American Archaeology*, Berlin, 1111-1122.
- (2003). "An Amnesic Nation: The Erasure of Indigenous Pasts by Uruguayan Expert Knowledges". En CASTRO-KLARÉN, S. y CHASTEEN, J. C. (eds.). *Reading and Writing the Nation in Nineteenth Century Latin America*. Johns Hopkins UP/The Wilson Center Press.
- (2000). "Prehistoria de un imaginario: el territorio como escenario del drama de la diferencia". En MORAÑA, M. y ACHUGAR, H. (eds.). *Uruguay: Imaginarios culturales*. Montevideo: Trilce.
- VIDART, D. (2014). "¿Hay charrúas en el Uruguay?" *Lento*, 16, 21-25.
- (2012). "No hay indios en el Uruguay contemporáneo". *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 10, 251-257.
- WOLFE, P. (2006). "Settler Colonialism and the Elimination of the Native" *Journal of Genocide Research*, 8, 4, 387- 409.



**Discursos sobre la Modernidad**  
*Algunas coordenadas para una  
discusión continua*

Leandro Paolicchi



*Look, the Enlightenment is dead, may it rest in peace*  
*Michelle Houellebecq*

## **Introducción**

La Modernidad ha sido una época particularmente consiente de sí misma. Como ningún otro período histórico ha adoptado una actitud reflexiva con respecto a su lugar en la historia, su relación con el pasado, su dirección hacia el futuro y su sentido metafísico y político. Esta dimensión reflexiva tomó cuerpo en un conjunto de escritos de filósofos y de escritores en general que se tomaron la tarea de desentrañar el significado del momento histórico que les tocaba vivir. Estos escritos fueron de carácter gnoseológico y político y se preguntaron directamente en qué consistía esa época en la transcurría su presente. Es decir, a los acontecimientos de tipo histórico que transcurrieron durante lo que se denomina Modernidad acompañó una dimensión ideológica que se encargó de pensar, criticar y defender algunos de los procesos políticos, económicos y culturales que tenían lugar en ese momento.

A diferencia de la Antigüedad o de la Edad Media, la Modernidad se pensó a sí misma. Ello sienta las bases para un trabajo intelectual sumamente interesante consistente, no solo en analizar la viabilidad de lo que la Modernidad dijo sobre la historia, la sociedad y sus individuos, sino también confrontar lo que el relato de la Modernidad dijo, predijo y lo que efectivamente pasó durante ese período histórico y después. Es decir, sobre lo que la Modernidad dijo sobre sí misma y sobre lo que también calló. Sobre este tipo de trabajo está basada mucha de la crítica a la Modernidad que se ha realizado en el marco de los estudios de subalternidad, los estudios culturales y los estudios postcoloniales.

Esta actitud reflexiva de la Ilustración y la dimensión ideológica que desarrolló se cristalizó de manera paradigmática en el escrito de Kant “Was ist Aufklärung?” (1784, VIII: 33-42). Allí Kant hace un esfuerzo por caracterizar los rasgos que definen al tiempo que le toca vivir y cuáles son aquellos que él mismo considera decisivos profundizar en función de criterios de emancipación que él pensaba como los correctos. Así aparecen la libertad y la autonomía como dimensiones fundamentales y la razón como requisito de emancipación en una época que para Kant todavía no era ilustrada sino que estaba en camino de serlo.

Durante los años ochenta se produjo un debate, producto de la decantación de un humor que se venía gestando con respecto a la Modernidad desde los años sesenta, sobre todo en el terreno del arte (Habermas, 1981 y Wellmer, 1993). A la luz de una serie de acontecimientos históricos y de programas que manifestaban cierto agotamiento del programa moderno se comenzó a proclamar el final de la época moderna y de las teorías que las sustentaban o que sobre ella se elaboraban. Como disparador de estas controversias apareció la obra de Jean Francois Lyotard *La condición posmoderna* (1979). El conjunto de las controversias ha sido muy diverso, no obstante en general puede decirse que cuando se discutía el agotamiento de los grandes relatos se argumen-

taba en torno a las predicciones y esperanzas de la Ilustración, pero también sobre la validez o no de las ideas que habían sido los pilares del relato de la modernidad: la importancia del sujeto reflejada en los derechos que consagraban su libertad y su autonomía, la centralidad de la razón, la idea de progreso centrada en la ciencia, el secularismo, etc.

Como una especie de eco de esa controversia, aunque buscando centrarse en cuestiones ocluidas por aquella primera discusión, el pensamiento descolonial tiene en su base también un revalúo crítico del programa de la modernidad. Con algunas diferencias que espero queden a la luz en lo que sigue, los fundadores de esa corriente de pensamiento se propusieron, como algunos de los autores del llamado giro postmoderno, dejar al descubierto la cara oculta de la modernidad, sus rasgos más perversos y sus consecuencias sobre los sectores de la población mundial que supuestamente la modernidad se proponía esclarecer sobre un manto de falsa universalidad. El pensamiento poscolonial tiene, tras los grandes iniciadores como Said, Spivak o Bhabha, un conjunto de ramificaciones muy diversas por lo que voy a concentrarme en este trabajo en los autores del giro descolonial cercanos al pensamiento latinoamericano como Quijano, Dussel o Mignolo. El objetivo es señalar una serie de desplazamientos que tienen lugar en sus discusiones de la modernidad que, a mi entender, obstaculizan la mirada sobre aspectos esenciales que deben ser discutidos del programa de la modernidad y que afectan directamente la comprensión de los procesos que tienen lugar en la realidad política latinoamericana.

La Modernidad, como se dijo, ha sido una época consiente de sí misma y esta conciencia incluía una mirada crítica con respecto a su propia época. Los escritos de la Modernidad no eran meros panfletos autolegitimadores sino escritos en los que existía una alta carga de crítica con respecto a las prácticas políticas, sociales, religiosas y gnoseológicas de su época. La idea misma de

crítica como evaluación racional de los alcances de una determinada práctica, incluida la razón misma, es hija de esta época. Por lo que cualquier ejercicio que se proponga un examen crítico del presente entra en deuda con quienes ubicaron a la crítica como la actividad principal del pensamiento.

Naturalmente, como se han encargado de remarcar Hegel y la hermenéutica con mucho énfasis en el pensamiento contemporáneo, los alcances de una evaluación crítica de la propia situación histórica están altamente condicionados por la facticidad que se procura evaluar. La posibilidad o no de trascender los propios contextos de evaluación ha estado en el centro de un conjunto de debates que llegaron hasta nuestro días y agotan los estantes de muchas bibliotecas. No voy a meterme aquí en esa discusión si no que ello sirve para señalar que a los escritores de la modernidad que se propusieron “captar su época en conceptos” se les pasó por alto un conjunto de aspectos que para nosotros hoy son inaceptables. En qué medida se trata de un programa ideológico explícito o de que la mirada crítica estaba condicionada por la materialidad histórica forma parte de las discusiones críticas de la actualidad. Está en las revisiones críticas que de la Modernidad todavía se hacen el señalar los aspectos que pudieron ser incluidos dentro de una consideración crítica por parte de sus pensadores y no lo fueron por cuestiones netamente ideológicas y aquellas que no aparecen, pues son difíciles de captar para una mirada condicionada históricamente (que son todas)

El pensamiento poscolonial forma parte, podríamos decir, también de este gesto moderno de una evaluación crítica de la modernidad. Aquí ya nos encontramos con un límite al momento de decidir optar por un sistema ideológico completamente diferente de la modernidad, pues al elegir una evaluación crítica de la modernidad estamos de alguna manera compartiendo su espíritu. Esto en sí mismo no es de gran importancia, le ocurrió a Hegel y también a Marx. Tan solo es un punto de partida que

debe ser consciente a la hora de evaluar la Ilustración.

De alguna manera es lo que se procura también señalar y hacer aquí, aunque de un modo acotado como lo imponen los límites de un trabajo como este. Es decir, lo que guía a este escrito es señalar indirectamente cuáles son algunos de los elementos que todavía deberían discutirse de la modernidad y que pasan por alto algunas de las evaluaciones que se han hecho de ella en el pensamiento descolonial, especialmente en algunos escritos de Quijano, Dussel y Mignolo. Acotando un poco el campo al parecer sin límites, de las discusiones sobre la modernidad, lo que se intenta hacer aquí es marcar directamente algunas distinciones generales en las discusiones de la Modernidad que deben ser mantenidas, pues los desplazamientos que se operan en los escritos de los autores mencionados las ponen fuera de foco y, lo que es más importante, dejan sin discutir algunas dimensiones fundamentales de las ideas modernas básicas que aún hoy son válidas en los programas de los movimientos sociales y en los gobiernos progresistas de nuestro continente. En general, se trata de seguir criticando la Modernidad, pero sin socavar las bases (modernas) que hacen posible una crítica de la colonialidad, de la explotación y de todos los fenómenos políticos deplorables que acompañaron o fueron constitutivos de ese proceso histórico.

### **Facticidad y normatividad en las disputas por la Modernidad**

Una primera distinción necesaria, que a menudo no está presente en los escritos programáticos del pensamiento descolonial, es la distinción entre una dimensión descriptiva y una normativa de la discusión. Una cosa es describir los procesos históricos que han llevado *de hecho* a las configuraciones de la modernidad y señalar dónde efectivamente han tenido lugar. Otra bien diferente es cuáles de los contenidos de la modernidad, independiente-

mente de dónde y quiénes los hayan creado, deberían ser adoptados o deberían encarnar en la vida social de las comunidades en las que vivimos o querríamos vivir.

Muchas de las discusiones del pensamiento descolonial, y concretamente de los autores en los que hacemos foco, comienzan sus escritos argumentando en el primer nivel mencionado, es decir, en el descriptivo. Así, por ejemplo, Quijano dice:

Si el concepto de modernidad es referido, sólo o fundamentalmente, a las ideas de novedad, de lo avanzado, de lo racional científico, laico, secular, que son las ideas y experiencias normalmente asociadas a este concepto, no cabe duda de que es necesario admitir que es un fenómeno posible en todas las culturas y en todas las épocas históricas. (Quijano, 2000: 128)

O también Mignolo:

Entre los dos contextos descritos anteriormente, [siglo XVI y XXI] entró en escena la idea de modernidad. Apareció primero como una doble colonización, del tiempo y del espacio. La colonización del tiempo fue creada por medio de la invención simultánea de la Edad Media en el proceso de conceptualización del Renacimiento y la colonización del espacio por medio de la colonización y la conquista del Nuevo Mundo. En la colonización del espacio la modernidad se encuentra con su cara oculta: la colonialidad. (Mignolo, 2009: 41)

Es decir, la pretensión de Mignolo es la de señalar cómo en las descripciones habituales de la Modernidad se omite nombrar la colonización del espacio y del tiempo que fueron constitutivos de ese periodo histórico. En el caso de Quijano, lo que se pone en



cuestión es cierta percepción que tienen los europeos de sí mismos como si fueran los únicos creadores de los contenidos de la modernidad. La intención de Quijano con su reconstrucción es, entre otras, derribar esa percepción mediante la mención del rol que han tenido las civilizaciones americanas en la construcción de la modernidad, principalmente en el rol de víctimas de un saqueo económico cultural en la conformación de la identidad moderna de Europa. Es decir, cuando la discusión transcurre en este nivel descriptivo de lo que se trata es de dilucidar cuál ha sido el aporte efectivo de las diferentes culturas a la configuración histórica de la modernidad y, en concreto, criticar fuertemente el eurocentrismo de los contenidos de ciertos relatos modernos.

Podríamos decir que esta discusión se da fundamentalmente con reconstrucciones de tipo histórico, pero también como las que es posible encontrar en los escritos de Hegel o de Weber (1993) dónde la relación de Europa con el resto de las partes del mundo en la conformación de los conceptos propios de la modernidad aparece como una relación de subordinación e inferioridad, en las cuales dichas culturas no han definido la conformación final y definitiva de los contenidos de Occidente.

Como bien lo perciben los pensadores del giro descolonial, hay toda una dimensión de la justicia en la forma en que se reconstruye el relato histórico de la modernidad. En esta reconstrucción no solo es importante la correcta reconstrucción de cuál fue el aporte en términos histórico culturales del resto de las culturas del mundo y en especial de América Latina. También es clave resaltar la dimensión económica que acompaña la conformación de los procesos modernos pues es allí donde entran no solo los pueblos saqueado de Latinoamérica sino, en general, del resto del mundo colonizado. Es decir, en toda reconstrucción de la conformación cultural de la modernidad debe mencionarse el desarrollo cooriginario del capitalismo y cuál fue la división del trabajo que le correspondió a los países de la Europa septen-

trional y al resto de los países del mundo. En este sentido, es absolutamente necesaria la descripción que realiza, por ejemplo, Quijano señalando cuáles son las intrincadas relaciones del desarrollo de la modernidad y del capitalismo así como de los lugares que correspondieron en la división internacional del trabajo de cada uno de esos países (Quijano, 2000).

No obstante, una cosa es la discusión de tipo descriptivo de cómo se ha llegado a la Modernidad y otra diferente es la discusión *normativa* de la validez de sus contenidos. ¿Por qué es importante diferenciar y poner en su lugar la discusión normativa sobre los contenidos de la Modernidad? Pues bien, primero porque una gran parte de los relatos que la Modernidad ha elaborado sobre sí misma son normativos. Por ejemplo, lo que hace Descartes o Kant no es solo procurar descripciones más o menos adecuadas de lo que estaba sucediendo en ese momento, sino también dar fundamento de por qué ello debía ser así. Es decir, sus argumentos estaban encaminados a demostrar por qué es el camino correcto a ser tomado. Gran parte de la literatura que la modernidad produce sobre sí misma es también una *justificación* histórica, política y metafísica del rumbo adoptado.

Cuando Descartes reconstruye el lugar que la certeza de la conciencia de sí tiene en el orden gnoseológico no está simplemente describiendo el derrotero que había tomado en su caso particular, sino también el que *debía* tomar en cualquiera que haga la misma experiencia de deshacerse de sus conocimientos previos y procurase aplicar la duda radical a cualquier contenido de conciencia que se presentase con una pretensión de verdad. En este sentido, las *Meditaciones Metafísicas* son también una justificación gnoseológica de la primacía de las evidencias de la conciencia sobre las del mundo exterior.

También cuando Kant coloca en el centro de sus planteos políticos la libertad, y más precisamente la libertad de hacer un uso público de la razón, no está describiendo simplemente el lugar

que la libertad y la razón habían alcanzado en el régimen de Federico II sino que está diciendo el lugar que *debe tener* en cualquier régimen político que tenga como norte la ilustración de sus ciudadanos. Los escritos de Kant parecen funcionar en este punto como una descripción, pero también como una fundamentación del lugar que deben tener la razón y la libertad en cualquier régimen político justo.

Entonces, cuando se quiere discutir con este tipo de relatos, no es suficiente con mencionar todos los procesos históricos, políticos o económicos que se les pasaron por alto a Descartes o Kant sino que debe darse una discusión *normativa* de por qué la verdad de la conciencia solipsista no debe tener ese lugar de fundamento en el edificio del conocimiento o por qué la libertad de hacer uso de la razón no debería ser uno de los principios cardinales de un programa político. Esto es, ni más ni menos, lo que hicieron muchos de los escritos que durante la disputa Modernidad/Postmodernidad se produjeron. Las discusiones en parte pasaron por una descripción lo más adecuada posible de los procesos que tuvieron y tienen lugar durante la Modernidad a nivel subjetivo, objetivo y social, pero también en gran parte las discusiones fueron sobre la validez o no para el mundo contemporáneo de muchas de las categorías de la Modernidad, por ejemplo, si es posible seguir hablando de progreso y, si es posible, de qué tipo de progreso deberíamos hablar actualmente.

Si bien las discusiones acerca de la validez están íntimamente asociadas a la descripción de procesos históricos concretos, este tipo de discusiones no son decisivas para decidir la validez que debe definirse independientemente de ellas. Muchas de las ideas políticas actuales más progresistas, los derechos humanos por ejemplo, surgieron en el contexto de regímenes que distaban de cumplir los requisitos de admisibilidad para una política progresista hoy en día. Sin embargo, esas ideas se han mantenido y fundamentado y son clave para gobiernos orientados hacia

la justicia social. Las discusiones en torno a en qué medida la validez de ciertos conceptos está determinada por su génesis están en el centro de las reconstrucciones de tipo genealógico en las que en muchas de ellas no parece estar bien claro la distinción entre génesis y validez (Saar, 2009). Sin embargo, parece existir un acuerdo en que la validez de una idea puede establecerse independientemente de su contexto de surgimiento.

Con la discusión anterior no se está diciendo que una discusión (la descriptiva) deba ser abandonada para darle lugar a la otra (la normativa). Lo que se trata de decir es que es una lucha que se debe dar en ambos frentes y que la discusión normativa no debe ser abandonada. Primero porque, como se dijo, una gran parte del relato de la Modernidad pasa por este nivel normativo y no descriptivo. Segundo, porque este tipo de discusión normativa es clave en el desarrollo y en el acontecer político de nuestras realidades latinoamericanas. No solo muchas de las ideas concebidas en la Modernidad están todavía vigentes y determinan nuestra vida cotidiana, sino que varias de las ideas políticas surgidas en ese contexto son claves en los programas políticos de muchos movimientos y gobiernos progresistas. Las ideas de autonomía y libertad que están detrás de las luchas por el matrimonio igualitario o por la muerte digna en Argentina son un claro ejemplo de ello. En este sentido, cualquier proyecto intelectual que procurase una crítica radical de la Modernidad, pero a la vez procurase dar un sustento a los movimientos sociales que enarbolan esas ideas recaería en una incoherencia.

A mi entender, rescatar una dimensión normativa en las discusiones sobre la Modernidad se hace también acuciante frente a muchas formas de abordar esta época que, con el argumento de que la Ilustración ha elaborado un relato erróneo sobre ella misma, este relato debe ser abandonado completamente. Es decir, frente a discusiones que pretenden dar una imagen más acabada de lo que ocurría realmente durante esos siglos y los

que les siguieron, pretenden también dejar a un lado el relato de la Modernidad como un todo. Esto es, se pretende diluir el nivel normativo en el descriptivo y resolver de un golpe la validez de los ideales de la Modernidad en una forma de describirlos. No obstante, las discusiones no deben ser solo sobre su génesis, sino también sobre la validez de algunos de sus contenidos.

Tanto en la discusión Modernidad/Postmodernidad como en las discusiones Modernidad/Colonialidad han variado las respuestas en torno a cómo seguir con la Modernidad. Inspirados por la obra de Eisenstadt (2003) algunos hablan en la actualidad de modernidad múltiples (Grossberg, 2012), sin embargo han existido muchas formas de rastrear la validez de las ideas modernas. De todas maneras, han sido pocos los planteos que han propuesto la idea de corregir la modernidad en sus rasgos más perversos (la relación con la naturaleza, el lugar de la mujer, por mencionar algunos) y prolongar sus características más destacables (paradigmáticamente Habermas/Giddens). En función del presente político de nuestras sociedades latinoamericanas, del escenario de movimientos sociales que allí se despliega y del contenido ideológico de muchos gobiernos progresistas de la región esta última parece ser la opción más apropiada. En la prosecución de esta opción parece sumamente deseable no perder de vista una discusión normativa sobre la validez de algunos de los ideales de la modernidad.

## **Discurso y praxis en las disputas por la Modernidad**

Otra distinción necesaria dentro de las disputas en torno a la modernidad está muy relacionada con la anterior, aunque es de carácter diferente. A mi entender, se hace necesario distinguir también entre el relato de la modernidad, por un lado, y las prácticas políticas que han permitido el surgimiento del “discurso

de la modernidad” o, incluso, las praxis políticas a que ha dado lugar, por otro. Es decir, no es lo mismo el *discurso* de la modernidad que las prácticas políticas que lo hicieron posible o tuvieron lugar en ese contexto histórico. Los discursos sobre la modernidad fueron producto de un conjunto de experiencias históricas, así como inspiraron una buena cantidad de iniciativas políticas. Sin embargo, un análisis detallado de la modernidad no puede confundir estos niveles y, en algunas instancias, debe analizarlos por separado, por más que en muchas ocasiones ese análisis sea en extremo dificultoso.

Cuando se procura establecer esta distinción, lo primero que debe hacerse es determinar dónde ubicar el relato de la modernidad. En qué tipo de obras, si literarias, científicas, históricas, filosóficas o en todas ellas a la vez. Luego debería analizarse en qué tipo de autores podría localizarse y a partir de cuáles de sus obras debería reconstruirse ese relato de la modernidad. Algunos tomarán como punto de partida la obra de Kant, otros la de los Enciclopedistas franceses y así. Las reconstrucciones clásicas del relato *filosófico* de la modernidad generalmente comienzan con Descartes llegando hasta Kant o incluso Hegel. Pero se podrían tomar también la obra de los cronistas de viajes de esa época o juristas como Francisco de Vitoria (como hace Mignolo).

Una vez que se ha delimitado el corpus “literario” de la modernidad, un análisis conceptual debería decirnos cuáles son los contenidos *específicos* de ese discurso. Ver allí cómo pensó la historia, el progreso, el sujeto, la legitimidad de los gobiernos, los conflictos religiosos, el Estado, la división entre diferentes estamentos de la sociedad, los derechos básicos de los individuos, el lugar de la ciencia, la relación con la naturaleza, el lugar de la mujer entre muchos otros.

Cuando se ha reconstruido el núcleo conceptual de la modernidad en esas obras es posible contrastarlo con las prácticas políticas concretas que posibilitaron o se dicen “inspiradas” en

ese relato. Es decir, un análisis debería decirnos en qué medida muchas de las políticas que se llevaron adelante en el contexto de la modernidad llevaron a la práctica y coinciden con aquello que los autores pensaron de una manera programática. También deberían quedar a la luz los casos en que las políticas de la modernidad no tuvieron ningún tipo de sustento en ese relato. O incluso en qué medida algunas descripciones ocultaron las verdaderas prácticas políticas de la modernidad, es decir, qué relatos funcionaron como velo ideológico de un conjunto de prácticas contrarias a aquello que decían en su relato. Lo que Dussel, siguiendo a Adorno y Horkheimer, denomina “el contenido negativo mítico de la Modernidad” (Dussel, 2000: 29).

Una vez que se tiene esta distinción entre el relato de la modernidad y la praxis política que lo posibilitó o a la que dio lugar, ella debería servirnos para especificar qué se quiere decir, por ejemplo, cuando se dice que la colonialidad es constitutiva de la modernidad. Ésta es, sin ir más lejos, la tesis principal de Mignolo: “La tesis básica es la siguiente: la modernidad es una narrativa europea que tiene una cara oculta y más oscura, la colonialidad. En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad” (Dussel, 2009: 39).

Cuando se trata de interpretar la tesis de Mignolo uno podría decir, en función de la distinción trazada, que la colonialidad no formaba parte de los escritos programáticos de la modernidad, pero que fue una práctica esencial a la constitución de la realidad de los países europeos que después fue reconstruida conceptualmente por los pensadores de la modernidad. En efecto, la tesis de Mignolo dice que es una cara oculta y más oscura, por lo que difícilmente uno pueda encontrarla *explícitamente* en los textos de Kant, Hegel o Spinoza. Por ello, parece que Mignolo no se refiere a los textos que la modernidad produjo sobre sí misma sino a las prácticas políticas que se dieron en ese marco o incluso a los que se sintieron “inspirados” por la modernidad. En este

caso, la colonialidad no debería ser imputada a los pensadores de la modernidad, sino a quienes intentaron llevar la modernidad a cabo o a quienes lo hicieron posible prácticamente. Uno podría aquí “rescatar” si se quiere el relato de la modernidad de sus “perpetradores”.

Uno podría también pensar que desde los pensadores paradigmáticos de la modernidad se tenía un plan colonizador o que se veía con buenos ojos la colonización y que sin embargo no la mencionaron en sus escritos, pues no era conveniente. Esta última opción es un poco más difícil de probar pues debería recurrirse a otras fuentes que no sean sus escritos más conocidos y debería buscársela en cartas personales de la época o testimonios de amigos o conocidos. De todas maneras, las expresiones despectivas con otras zonas del planeta que no sean Europa es posible encontrarlas en algunos de los escritores de la modernidad sin demasiado esfuerzo. Son ya conocidas las opiniones tajantes de Hegel en este sentido.

Sin embargo, en muchas ocasiones un análisis *de este tipo* se extraña en los escritos de los autores que estamos discutiendo. La modernidad aparece como una etiqueta que no se sabe bien qué representa, ni a qué contenidos se refiere, ni si se mienta con ella a los pensadores o a las prácticas políticas que se llevaron a cabo en su contexto. Aparece sí asociada a aquellos males que se procura denunciar, pero sin un análisis de los cuerpos textuales que diera sustento a su análisis. Así, por ejemplo, Mignolo menciona la obra del jurista español Francisco de Vitoria, pero su análisis no es textual de su obra sino que se refiere a una interpretación de otro autor (Mignolo, 2009: 46 y 47). Lo sospechoso es que Mignolo no cita ningún fragmento explícito de Vitoria que avale su tesis de la colonialidad como constitutiva de la modernidad.

A mi entender, una distinción de este tipo es esencial si se cree que muchos de los contenidos de la modernidad *deberían* seguir operativos en el escenario político de nuestros países. Es



decir, la insistencia en un análisis más detallado de la modernidad no persigue ningún objetivo de minimizar las atrocidades que se cometieron en los continentes asiático, africano y americano con el pretexto de modernizar las comunidades de las que se apropiaban, sino tratar de auscultar cuáles de los contenidos de los programas modernos no solo están operando en nuestras sociedades, sino que *deberían* seguir siendo reivindicados por nuestros movimientos sociales y nuestros gobiernos y cuáles no.

En parte es ésta una discusión ya saldada, pues muchos de los contenidos de la modernidad son ya constitutivos de nuestras sociedades. Aún más, cualquiera consideraría que sin esos elementos constitutivos nuestra sociedad sería imposible y está bien que así sea. Pensemos en el conjunto de derechos civiles que alcanzaron su desarrollo en el siglo XVIII (Marshall, 2004: 24 y ss.) como la libertad individual, la libertad de palabra, la libertad de pensamiento, de propiedad y derecho a la justicia. Nadie en el mundo contemporáneo imaginaría la vida social sin estos derechos desarrollados durante la Modernidad y los defendería como pilares de cualquier sociedad justa. De hecho, muchos de estos derechos están en el centro de movimientos sociales que podrían considerarse progresistas, como los movimientos de derechos humanos en la Argentina o en otros países de Latinoamérica.

Se podría decir, y naturalmente se lo hace, que este conjunto de derechos dista mucho de ser universal o solo lo es en la letra. Es decir, que en muchas ocasiones, incluso en el momento de su surgimiento, esos derechos fueron una bandera ideológica para nuevas formas de opresión. Nadie en su sano juicio negaría que esto es así. A la vez que se concedían estos derechos, grandes extensiones de población carecían (y carecen) en la práctica de este tipo de derechos. Pero este es otro tipo de discusión, ni menos ni más importante. Es la discusión sobre cómo se hacen efectivos el universo de derechos, no solo los civiles sino también los po-

líticos y los sociales que fueron consagrándose en los siglos XIX y XX respectivamente, en parte como forma de asegurar el cumplimiento de los primeros.

Generalmente en muchas discusiones en torno a la Modernidad, se pasa esto por alto y se cree que la modernidad como un todo es un relato a ser superado y olvidado por ser portadora de prácticas como la colonialidad, el despojo, la esclavitud de los pueblos colonizados. En parte, en función de lo dicho, este tipo de afirmaciones confunden dos niveles que deberían ser distinguidos. Pero además, este tipo de afirmaciones se las realiza desde posiciones que no tienen bien en claro cuál es el contenido concreto del programa de la Modernidad, ignorando parcialmente el mapa político de los países y los contenidos de la Modernidad allí operando. Quejarse de la Modernidad sin conocer sus contenidos es como quejarse de las consecuencias de los gobiernos socialistas sin conocer el ideario socialista.

Cuando se tiene más en claro cuáles son sus contenidos concretos y los procesos que ella implica, se puede empezar a pensar incluso en utilizar esos contenidos concretos contra las propias prácticas de la Modernidad. Es decir, volver la Modernidad contra sí misma y ejercer algo así como una autocrítica o auto ilustración de la Modernidad. Se podría pensar, por ejemplo, que esos derechos surgidos en su marco pueden volverse efectivamente contra ese tipo de prácticas en el mundo contemporáneo. Arriesgando un poco más, podría decirse que los procesos de corrección de la Modernidad solo pueden provenir de ella misma.

En este sentido, no son pocos los autores que hablan de no dejarle la modernidad a los modernos europeos o de volver la modernidad contra los modernos y sus perpetradores (Dhawan, 2015). A mi entender, es esta la opción más fructífera para seguir siendo explorada si queremos hacer justicia a nuestra realidad latinoamericana. Desde este punto de vista, la perspectiva descolonial podría formar parte de algo así como un programa para

quitarle la modernidad a Europa o volver la modernidad contra Europa.

### **Algunas conclusiones**

El objetivo de este trabajo era bien puntual y acotado en sus alcances. Se limitaba a señalar algunas distinciones que es necesario tener en cuenta al momento de discutir los alcances de la Modernidad como proyecto histórico. En concreto, el objeto de discusión fueron algunas obras de pensadores latinoamericanos muy importantes que realizaron fuertes críticas a la modernidad. En muchas de esas discusiones en torno a la modernidad se discute ese concepto sin una distinción precisa de qué implica en términos políticos, sociales, culturales y religiosos, es decir, sin una real dimensión de cuáles son los *contenidos* concretos de ese periodo histórico y cuáles de esos contenidos están ya operativos en nuestras sociedades.

La discusión sin tener en cuenta el contenido exhaustivo y acabado de la modernidad y sin tener en cuenta algunas de las distinciones aquí propuestas hace difícil o incoherente la valoración de un conjunto de movimientos o gobiernos progresistas en Latinoamérica que todavía enarbolan en sus programas políticos contenidos modernos. Muchas veces, criticar la Modernidad como un todo o sin detallar sus contenidos obliga a opciones políticas que no son viables en los contextos sociales contemporáneos o solo lo son en contextos en que los procesos de modernización han convivido con formas de vida que mantienen muchas de sus características pre-coloniales, posiblemente en países que aún conservan una gran cantidad de población indígena, como Bolivia o Ecuador. Esta no es una opción real para muchos otros países de la región que nacen ya bajos los imperativos de la modernización capitalista. A estos países no les queda otra opción que avanzar por una modernización que imponga criterios de

redistribución y justicia acorde con algunos de los principios que la modernidad pensó solo para una clase social y para una geografía acotada.

Una discusión por el todo o nada de la modernidad sin discriminar sus conceptos tiene también la dificultad de obstaculizar la detección de sus peligros concretos y puntuales que todavía operan en nuestras sociedades. Existen dos puntos que constituyen casos destacados en nuestra realidad. Uno de ellos es la relación que en la Ilustración, y sobre todo en el capitalismo, se entabla con la naturaleza. Es en ese momento histórico cuando la naturaleza aparece tematizada como un todo y como un *recurso a disposición* de la humanidad. Este elemento, lleno de consecuencias catastróficas, ha sido de los más destacados por los pensadores del siglo *XX*, paradigmáticamente en la obra de Horkheimer y Adorno (1987) y en la de Heidegger (2015), aunque podrían citarse muchos otros. El otro punto aun operante en nuestras sociedades es la posición de la mujer. La modernidad no solo no ha hecho nada para cambiar la subordinación y dominación de la mujer en todos los ámbitos sino que ha continuado con una tradición en la que se la ha considerado un elemento de segundo orden en nuestras sociedades.

Sobre estos dos últimos puntos ha habido ya una larga tradición literaria de crítica y discusión. En muchas de estas discusiones se procura un rechazo *in toto* de la modernidad, como en el caso de Adorno y Heidegger o de muchos de los postmodernos, cosa que en las actuales condiciones socio históricas parece imposible. En otros interlocutores de esa discusión, de lo que se trata es de una crítica de la modernidad sobre la base de alguno de sus logros. Es decir, se repite en muchos de ellos un gesto que también tiene cierta historia, la de volver la modernidad contra sí misma, la de una crítica de la modernidad. Tomar los aspectos que no solo se encuentran en aquellos intentos de llevar a la práctica la modernidad, sino también aquellos rasgos progra-

máticos y realizar una revisión radical de sus fundamentos. Aquí he mencionado dos de los más evidentes, pero pueden encontrarse muchos más. Este gesto de una ilustración de la modernidad parece coincidir con, o reconstruir conceptualmente, la realidad sociocultural de nuestros países, la realidad política de nuestros gobiernos y de nuestros movimientos sociales. Más que una buena razón para seguir desarrollando este camino.

## Referencias bibliográficas

- DHAWAN, N. (2015). "Errant Enlightenment. The Dilemma of Postcolonial Critique", consultado el 10/10/2015 en <https://www.ici-berlin.org/event/640/>
- DUSSEL, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En LANDER, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- EISENSTADT, S. N. (2003). *Comparative Civilizations and multiple modernities*. Leiden – Boston: Brill.
- GROSSBERG, L. (2012). *Estudios culturales en tiempo futuro. Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HABERMAS, J. (1981) "Die Moderne – ein unvollendetes Projekt". En Id., *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M. (2015). "Die Zeit des Weltbildes". En Id., *Holzwege*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. (1987). "Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente". En HORKHEIMER, M., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main: Fischer.
- KANT, I. (1923). "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" En Id., *Gesammelte Schriften*. Band VIII, Berlin & Leipzig: De Gruyter.
- LYOTARD, F. (1987). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- MARSHALL, T. y BOTTOMORE, T. (2004). *Ciudadanía y clase social*. Buenos Aires: Losada.
- MIGNOLO, W. (2009). "La colonialidad: la cara oculta de la modernidad". En *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*. Barcelona: MACBA.
- QUIJANO, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- SAAR, M. (2009). "Genealogische Kritik". En JAEGGI, R. y WESCHE, T. (comps.), *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- WELLMER, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor.
- WEBER, M. (1993). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.





**La experiencia estética en  
el enclave descolonial**  
*Líneas para otra constelación posible*

Romina Conti



## Introducción

Pese a los distintos modos que ha adquirido, desde sus inicios, la crítica de la cultura en la perspectiva descolonial, la cuestión de la estética tiene una aparición reciente en sus producciones. Es a partir del año 2009, y desde el trabajo en torno a un taller y exposición realizados en Bogotá, en paralelo con la publicación de una serie de artículos, que cobra protagonismo en la escena crítica de esta corriente la cuestión del arte y la estética<sup>1</sup>. Sin embargo, el despunte de este núcleo de preocupaciones viene abriendo desde entonces una serie de debates, congresos y reuniones que parecen evidenciar el encuentro de un punto clave en las reflexiones sobre el campo de la cultura y de la experiencia socio-política vinculada al arte en general y la estética en particular.

De entre todas las cuestiones que emergen de este campo problemático, abordaremos en este trabajo aquella que tiene

1 Así lo afirma explícitamente Mignolo: “la idea misma de estéticas descoloniales había sido ya adelantada por Adolfo Albán Achinte varios años antes, pero no fue sino hasta el 2009 que la idea prendió” (Mignolo, 2014:6)

que ver con el modo particular de la experiencia estética y las formas en que ésta ha sido concebida en la tradición del pensamiento crítico. La elección se debe, especialmente, a que es esta cuestión la que abre la reflexión hacia un espectro más amplio de asuntos que exceden el mero campo de la crítica de arte.

Así el planteo, el núcleo de este trabajo estará constituido por el intento de cumplir dos objetivos centrales: (a) retomar la fecunda discusión filosófica en torno a la constitución de la racionalidad moderna, su exclusión de la experiencia estética y las implicancias de esta formulación y (b) introducirnos en la mirada de las reflexiones decoloniales en torno a la estética y en el modo en que dicha mirada se articula con conceptos centrales de esas reflexiones, en torno a otras dimensiones de la praxis humana.

El nexo principal entre ambos objetivos lo constituye sin duda el concepto de racionalidad moderna o “racionalidad-modernidad europea” (Quijano, 1992:440) y sus vinculaciones con la estética; conceptos que observaremos desde una perspectiva crítica aunque eurocéntrica (en la reconstrucción de algunos momentos de la discusión filosófica), y desde una mirada crítica externa a ese eurocentrismo (en la perspectiva decolonial). La perspectiva eurocéntrica la abordaremos desde algunos textos de Herbert Marcuse y la descolonial, fundamentalmente, desde algunos últimos aportes de Walter Mignolo.

La estrecha vinculación entre la estética y el problema de la racionalidad es manifiesta ya desde uno de los textos fundacionales de la estética descolonial, por su impacto y distribución<sup>2</sup>. Allí, Pedro Pablo Gómez resalta la idea de que “para la opción decolonial otra lógica es necesaria”, ya que lo que ésta busca es un “un giro, un *pachacuti* de la razón, un vuelco” (Gómez, 2014: 13), a lo que agrega enfáticamente que la opción estética deco-

2 Se trata de la compilación “Arte y estética en la encrucijada Decolonial”, reunida por Pedro Pablo Gómez y publicada por ediciones del Signo.

lonial “busca desligarse del control de la estética moderna-colonial” que, al apropiarse del concepto, la producción y el público del arte, “colonizo la *aesthesis*, el mundo de lo sensible” (Gómez, 2014: 16). Sin embargo, sostendremos aquí que el recorrido por los trabajos reunidos en torno a estas intenciones revela algunas limitaciones para trascender la mirada moderna-colonial de lo estético que están dadas, en parte, por no observar el modo en que ese mundo sensible colonizado por la modernidad, interpeló e interpela la racionalidad moderna, mucho más allá de los contenidos de arte.

En torno a este problema, entonces, intentaremos en las líneas siguientes caracterizar una lectura de la interpelación de la estética a la racionalidad moderna, señalar la ausencia de su observación en la reflexión decolonial de Mignolo, y aventurar algunas posibilidades que se abrirían en el campo de la perspectiva decolonial, si volviera la atención hacia este punto.

### **La *aesthesis* y la habilitación de una lógica otra**

Una de las líneas críticas aunque eurocéntricas más fecundas ante el problema de la racionalidad moderna, está encarnada por los desarrollos teóricos de la Teoría Crítica de la primera Escuela de Frankfurt. Aun sin contemplar en absoluto las diferencias culturales, y sin referirse a la colonización, los miembros exiliados de aquel Instituto de Investigación Social en la Segunda Guerra, analizaban algunas implicancias serias de aquella racionalidad-modernidad europea desde una interpelación al marxismo tradicional que los obligaba a introducirse en la discusión filosófica sobre la racionalidad. Horkheimer se refería al proceso de deshumanización que acompaña el avance progresivo de los medios técnicos y asociaba esa deshumanización a los desvíos de la modernidad en su modo de comprender la razón. La crítica

de este autor apuntaba a señalar que el siglo *xx*, continuando un proceso iniciado por la filosofía postcartesiana tendiente a enfatizar la autonomía de la razón, se instalaba en una línea orientada hacia la instrumentalización del pensamiento.

La formalización del concepto de humanidad que el “ego” cartesiano había detonado, implicaba para Horkheimer justamente la pérdida de su contenido humano, de lo que se seguía que la alienación se convirtiera en pauta de pensamiento, en forma extrañada de la conciencia. Decía Horkheimer:

esta disociación de las aspiraciones y potencialidades humanas respecto a la idea de verdad objetiva afecta no sólo a las nociones conductoras de la ética y la política, tales como las de libertad, igualdad y justicia, sino también a todos los fines y objetivos específicos en todos los terrenos de la vida (1969:42).

Marcuse, completaba este análisis horkheimeriano entendiendo, con Lukács (1923), que el tratamiento instrumental del otro (cuestión que analizaba sin enfocarse en las relaciones coloniales) se presentaba ante todo como un hecho social. Según Marcuse, en tanto *Eros* y la sensibilidad humana en general se encontraran reprimidos, no podrían trascenderse las limitaciones de un orden instrumentalista del mundo. De allí que el autor sostuviera que cualquier transformación en el orden social mundial debía iniciarse con un cambio en la estructura pulsional del sujeto, cuyos aspectos reprimidos por la racionalidad moderna continuaban latentes y conformaban la historia prohibida y subterránea de la civilización (Marcuse, 1953).

Al menos desde la perspectiva de Marcuse, la discusión filosófica se entroncaba con la identificación de un rasgo propio del surgimiento de las sociedades modernas, que ya Schiller (1795), había señalado: la separación metódica de los instintos y

de la razón, del pensamiento y el sentimiento. Actualizando ese diagnóstico y conjugándola con los conceptos de Horkheimer, Marcuse sostenía que la razón instrumental, técnica, desplaza la esfera instintiva y sensual por considerarla ajena al reino de la ganancia y –necesariamente– alejada de las consideraciones cuantitativas que rigen su ejercicio. El tipo de racionalidad que imponía la ciencia y que el positivismo reforzaba, en la medida en que excluye todo aspecto no cuantitativo tildándolo de metafísico, de instintivo, de incomprensible, se erigía como racionalidad única, regida por las leyes de la productividad y tendiente a reducir toda oposición posible convirtiéndola en afirmación. De allí su conocida tesis de la unidimensionalidad de la sociedad (Marcuse, 1964).

No obstante, esa pretendida racionalidad era, para Marcuse, profundamente irracional en tanto que ahogaba las posibilidades de realización del sujeto social como sujeto humano. Pensar en los márgenes de esta irracionalidad lo puso frente a la obra de Schiller. En el planteo de la obra que mencionamos, Schiller relacionaba lo bello como producto de la naturaleza y habitante del mundo sensible, con la razón en su ámbito inteligible; e introducía un tema que sería central en todo su pensamiento: la idea de libertad. La belleza era para Schiller la representación de la idea de libertad, entendida como “libertad en el fenómeno”, es decir, la autodeterminación manifestada por la intuición. El “temple estético del alma” era para Schiller un estado de máxima realidad y por eso la actividad estética era la más provechosa para el conocimiento y para la moralidad. Claro que, sobre la base de esta relación, edificaba Schiller la gran utopía estética de la humanidad total, partiendo de la armonía entre sentimiento instintivo y razón que la belleza posibilita alcanzar, armonía que constituiría un mundo mejor y a la que solo el artista (europeo y

moderno) podía conducirnos.

Al margen del tono idealista de este pensamiento, aunque no de su carácter occidentalista, Marcuse se encargó de resaltar el hecho de que ciertos aspectos de la compleja racionalidad humana resistían en su temple estético, los embates de la perspectiva científicista-moderna que recortaba múltiples funciones y posibilidades de la racionalidad. Pero estas perspectivas críticas que pueden ubicarse en lo que Dussel denomina las “críticas posmodernas a la modernidad” (1992:219), llevan a Marcuse un paso más atrás en la discusión y retoma críticamente una perspectiva del primer eurocentrismo, para continuar con las palabras de Dussel, encarnada en la filosofía kantiana.

El punto de partida de su análisis de la experiencia estética en *Eros y Civilización*, lo constituye la *Crítica del Juicio* de Kant. Desde este análisis, nuestro autor sostiene que en la medida en que la percepción estética es intuición, no noción, la experiencia estética básica es sensual antes que conceptual y está acompañada de placer. El placer que acompaña la percepción estética es el resultado de la apreciación de la forma pura de un objeto, independientemente de su “materia” y de sus “propósitos”. Este tipo de representación es la tarea de la imaginación. La imaginación estética es creadora, produce belleza mediante una síntesis propia y por esto es la facultad mediadora por excelencia. Marcuse observa que la teoría kantiana advierte que “en la imaginación estética, la sensualidad genera principios universalmente válidos para un orden objetivo” (1955:168), que se define mediante dos categorías centrales: “determinación sin propósito” y “legalidad sin fin”. El carácter común a ambos principios es la gratificación de las potencialidades liberadas de la humanidad, mediante el libre juego.

Así, aún sin poder escapar al universalismo europeo, Marcuse hace un gran aporte a la negación de la racionalidad que lo sostiene. Para él, la reconciliación estética (de la sensualidad y



el intelecto humanos mediante la imaginación), implicaba oponer a la “tiranía” de la razón, y a la razón tecnológica, un fortalecimiento de la sensualidad, e incluso a liberar a esa sensualidad de la dominación represiva de la racionalidad propia de lo que llama la sociedad industrial avanzada. En este sentido, el arte era para Marcuse el más visible “retorno de lo reprimido”, no solo a un nivel individual sino a un nivel histórico-social. Al representar el orden de la sensibilidad, el arte invocaba una lógica cuando no prohibida, ridiculizada, marginada y así, clausurada por la modernidad.

En Marcuse, como en Schiller, se manifiesta la idea de que la dimensión estética habilita una manera distinta de ver el mundo y los hombres. Para Marcuse esa dimensión se inserta necesariamente en el campo político configurándose como un lugar de resistencia a la reducción instrumental. Desde esa experiencia estética, el hombre puede evidenciar lo que aparece “velado” en el orden social establecido: la insatisfacción y la falta de plenitud de los marginados e incluso de aquellos que no son excluidos del sistema y que acceden a todas aquellas “necesidades” que el sistema mismo impone, es decir, los crecientes alcances y efectos de la alienación.

Ahora bien, desde que la esfera estética reclamó para sí un campo autónomo de pensamiento, es decir, desde la fragmentación moderna de la vida práctica del hombre, su vinculación con otros dominios de la razón práctica quedó relegada a un segundo plano. Cuando en la modernidad la experiencia estética se emancipa, intenta romper no solo su vínculo con la idea, heredada de esta tradición platónica durante siglos, sino también con el vínculo que la unía con el cosmos y con la naturaleza entendida como creación divina. Esta ruptura supone primeramente una consideración de esta experiencia como “capacidad *poiética*”, consideración que además articula perfectamente con el artista-científico, que Leonardo configura de manera ejemplar y que

reúne en su base algunas de las características que adquiere la “nueva ciencia” a partir de Bacon. Es desde esta nueva consideración, y fundamentalmente desde el viraje profundo que se hace posible a partir de la *Crítica del Juicio* de Kant, que – paradójicamente- la estética adquiere la función de mediar entre la razón teórica y la práctica, es decir, el poder de vincular la naturaleza como objeto de conocimiento y la libertad como característica suprasensible del sujeto. Esta vinculación pone en tela de juicio la relación gnoseológica moderna, aunque el propio Kant haya rehusado ocuparte de esta posibilidad.

Entre las múltiples interpretaciones a las que ha dado lugar esta tercera crítica kantiana, algunas centran la atención en los aspectos propios de una autonomía de la experiencia, basándose centralmente en las características ya señaladas de “*placer sin concepto*” y “*finalidad sin fin*”. Pero desde la misma base, otros autores han puesto la atención en la complejidad de la *aisthesis* y la posibilidad de recuperar, partiendo de la relación entre goce y libertad, el ideal - ¿realizable?-, de una sociedad no represiva, y de una comunicabilidad intersubjetiva de la heterogeneidad. En esta línea deben pensarse los estudios de Marcuse sobre la Tercera Crítica de Kant. Desde su perspectiva, la experiencia estética vuelve a ser partícipe activa de la vida práctica, y a hallar su articulación estrecha con otras esferas de la vida intersubjetiva de las que había sido rechazada. Así, la experiencia estética posibilita la liberación del dominio abusivo de la razón y del abismo que parece separar a la naturaleza de la humanidad, en tanto objeto cognoscible y sujeto cognoscente. La lectura marcuseana del texto de Kant encuentra el eje de esta posibilidad de reversión epistemológica y política, en las similitudes y diferencias señaladas por aquel autor entre los juicios de gusto y los juicios de conocimiento.

Desde la perspectiva de la racionalidad moderna, la coincidencia central entre los dos tipos de juicios está dada porque,

formalmente, en ambos se atribuye un predicado a un determinado objeto, con lo que comparten la pretensión de afirmar que existe una relación cuya validez no depende del sujeto que la enuncia y que, por lo tanto, no se trata de una validez relativa sino universal. El problema se presenta a la hora de justificar esta pretensión, mientras en el caso de los juicios de conocimiento es posible recurrir a una demostración empírica y/o a una demostración lógica, en los juicios de gusto ninguna de las dos alternativas es posible y la justificación de su validez se muestra mucho más complicada. Se trata de la diferencia fundamental entre juicios determinantes y *reflexionantes*.

La primera dificultad en el análisis de Kant reside en el hecho de que no contamos con un concepto de belleza unánimemente reconocido, y en segundo lugar, en que el juicio de gusto es “*estético*”, y por lo tanto se refiere no al objeto sino al efecto que este causa en el sujeto, de allí la incorporación de la diferencia como problema. El concepto que Kant utiliza para abordar este problema es el de un *sentido común*. El *sentido común* se postula como el fundamento de la *universalidad subjetiva* o de la *comunicabilidad universal* de los juicios de gusto. El fundamento de este sentido lo articula Kant en un aspecto de la racionalidad que introduce tres máximas, cuyo ejercicio garantiza al juez en materia de gusto la superación de una perspectiva individual y el acceso al sentido común que incluye las perspectivas diversas. La primera de estas máximas, “*pensar por sí mismo*”, caracteriza al pensar de la Ilustración, aplicada al campo del gusto implica el esfuerzo por desterrar todo influjo exterior respecto de los juicios acerca de la naturaleza o el arte: prejuicios, autoridad externa, prescripciones de la tradición o de la moda. Se trata de empujar al espectador hacia un juicio propio y autónomo que responda únicamente a su percepción sensible y a los sentimientos que la obra produzca en él. Sin embargo, y como es en este campo de la valoración donde la experiencia estética se abre a la dimensión intersubjetiva, la

segunda máxima indica “*pensar en el lugar de cada uno de los otros*”, esta máxima funciona como complemento de la primera y, de algún modo, en permanente tensión o conflicto con ella. Ambas máximas resultan degradadas si una de ellas se aplica de manera aislada, ya que mientras la primera pretende afirmar el propio punto de vista omitiendo la alteridad, la segunda pretende captar el total sentido de esa alteridad aún en desmedro del propio punto de vista. La tercera máxima “*pensar de acuerdo consigo mismo*” es el resultado necesario de pensar según las dos primeras máximas, aún en la tensión en la que ambas se mantienen. De esta última máxima de carácter convergente es de la que se deriva la perspectiva del *sentido común*. Cabe destacar que ya en el parágrafo 22 de la *Crítica del juicio*, Kant dejaba abierta la posibilidad de una interpretación de la experiencia estética ligada a otros aspectos de la vida intersubjetiva, como los de la moral, la política o el conocimiento.

Desde una perspectiva crítica a la modernidad, Marcuse encuentra igualmente cierta potencialidad en estas reflexiones kantianas. Para él, los presupuestos del juicio estético señalan presupuestos de la racionalidad misma, y la propia teoría de Kant muestra elementos que habilitan una consideración ampliada de la razón humana. Frente a las condiciones que Marcuse denuncia en el orden social contemporáneo y ante la necesidad de revertir el proceso de alienación para quebrar el tejido que inmuniza a las sociedades contra las modificaciones cualitativas, el autor ensaya una respuesta al problema de la alternativa a la razón instrumental que solo puede comprenderse desde la centralidad de la experiencia estética.

La crítica de Marcuse a la racionalidad moderna, entonces, logra ver el vínculo con un modo otro de relación del hombre con el mundo: “el arte (...) está comprometido en la emancipación de la sensibilidad, de la imaginación y de la razón en todas las esferas de la subjetividad y de la objetividad. La transformación

estética se convierte en un vehículo de reconocimiento y acusación” (1978:63). Y estas posibilidades no están en absoluto garantizadas por los contenidos del arte sino, ante todo, por su forma misma. El significado político de la experiencia estética consiste en que ella nos introduce en un modo de sentir y pensar alternativos respecto de una cotidianidad sometida la racionalidad productivista moderna. Su carácter revolucionario no depende de sus contenidos, sino de sus características intrínsecas: perteneciente al dominio de *Eros*, la belleza representa el principio de placer. En consecuencia, pues, “se alza contra el principio de dominación que prevalece en la realidad” (Marcuse, 1978: 103).

Lo que nos interesa notar, en esta apretada síntesis de la lectura marcuseana y su diálogo con la tradición filosófica europea, es que si para este autor el arte incentiva otro proyecto histórico de existencia, lo hace en la medida en que alumbra otro modo de concebir esa existencia. La experiencia estética desnuda aspectos negadores de lo dado, porque suspende la fija constitución de lo real, señala el carácter arbitrario y ficcional de lo dado, incluso de las relaciones coloniales que este autor no llegó a teorizar.

### ***Aesthesis* y perspectiva descolonial**

Pese a sus diferencias sustanciales, la línea crítica que presentamos arriba tiene fuertes puntos de coincidencia con la perspectiva descolonial. Es difícil no recordar a Horkheimer y a Marcuse, por citar solo a ellos, cuando Quijano sostiene que fue “la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad” (1992: 437). Es difícil no encontrar una tendencia compartida, en la caracterización del pensamiento crítico como “prácticas opositivas” (Mignolo, 1995:40), concepción que atraviesa la teoría crítica y las

teorías poscoloniales, estas últimas al decir de Mignolo.

Pero la mirada descolonial ha señalado cuestiones ausentes en aquella teoría crítica. El mismo texto de Quijano que mencionamos señala de qué forma la centralidad moderno/europea de la relación sujeto-objeto (que para los frakfurtianos caracterizaba a la racionalidad instrumental), se funda en posibilidades abiertas por el proceso de colonización. Es decir, “el paradigma europeo de conocimiento racional no solamente fue elaborado con el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo” (Quijano, 1992: 443). Marcuse y sus colegas de aquel instituto no pudieron ver esta relación. Su referencia a las estructuras de dominio ampliaba en mucho la mera perspectiva de la lucha de clases, pero no podía escapar a la mirada eurocéntrica. Sin embargo, como vimos en las líneas anteriores, identificaban entre los elementos necesarios para una transformación algunos que coinciden claramente con la perspectiva descolonial. Si para Quijano es necesaria la descolonización epistemológica, lo es para “dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y significaciones como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad” (1992: 447).

La cercanía que observamos entre estos enfoques solo puede aceptarse si tenemos en cuenta las posibilidades de un “cosmopolitismo crítico”, preocupado en construir “un mundo donde quepan todos los mundos” (Mignolo, 2003:58). Y es esa cercanía la que nos permite observar algunas limitaciones en la perspectiva decolonial, cuando analiza la *aesthesis* y olvida su intervención en una forma *otra* de pensamiento. En el mismo texto que citamos, Mignolo menciona que un paradigma *otro* (de pensamiento, en el caso que abordamos aquí), surge muchas veces del silencio. También Spivak (1988) centraba este problema cuando preguntaba por las posibilidades de la palabra del subalterno.

Pero eso que es silencio en la perspectiva de la racionalidad moderna puede hablar, e incluso danzar, en una racionalidad ampliada incluso a la sensibilidad representada por la *aesthesis*, a la que también habría que descolonizar.

Puede pensarse que las limitaciones en la consideración de la estética, dentro de la perspectiva descolonial de Mignolo, vienen aparejadas no por una dirección equivocada en cuanto proceso crítico, sino más bien por no extender los alcances de su propia perspectiva teórica a la hora de abordar el fenómeno del arte y la experiencia estética. Intentaremos justificar esta interpretación en las próximas líneas.

En consonancia con el ya viejo diagnóstico marcuseano, una de las grandes evidencias del carácter ficcional del relato de la modernidad (que el pensar descolonial se ocupa de develar), es para Mignolo el hecho de que “para tres cuartas partes del mundo el mercado no es un lugar donde se consume el salario, sino un lugar de encuentro, de sociabilidad, de intercambio, en comunidades donde se trabaja para vivir y no se vive para trabajar y consumir” (2014: 5). No es casual que esta observación conforme el prólogo de una serie de artículos sobre arte y estética. Se trata justamente de oponer, de una forma parecida a la que hemos abreviado en el apartado anterior, una forma de ver-hacer el mundo a otra. Sin embargo, en la aportación específica de Mignolo a estos debates, desaparece esta evidencia de las lógicas en disputa en la cuál se potencia el sentido de la experiencia estética.

En el artículo titulado “Aeshesis decolonial”, la atención de Mignolo está puesta en los contenidos representacionales de varias obras de arte contemporáneo que presenta y analiza detalladamente. Muchos momentos de su reflexión ponen a la estética y al arte en una posición auxiliar, similar a muchas concepciones del arte profundamente modernas, que lo entienden meramente como una ilustración de las ideas. Así, por ejemplo,

cuando afirma “lo que vi en estas instalaciones (...) son las formas en las que la estética, sobre todo en el arte, pero no solo en el arte, contribuye a los procesos decoloniales” (2014: 28) Por otra parte, si bien observa que la mutación de la *aesthesis* en *estética* sentó las bases para la “devaluación de toda experiencia *aesthética* que no hubiera sido conceptualizada en los términos en los que Europa conceptualizó su propia y regional experiencia sensorial” (2014:29), parece no observar que parte de esa devaluación consistió en diferenciar/separar tajantemente estética de racionalidad.

Mignolo toma algunos ejemplos de arte contemporáneo como la instalación de Wilson de 1992 (*Mining the Museum*) que toma como tema la vinculación de ciertos objetos con la esclavitud y está armada con elementos que se encontraban como restos en el propio museo de Gotemburgo (piezas de platería, esposas, carrito de bebé, muebles, un poste para sujetar esclavos). La cuestión relevante en este caso es que lo que la instalación sacó a la luz fue la historia del mismo museo que se había apropiado de objetos de las civilizaciones indígenas. Para Mignolo, la muestra de Wilson encarna un pensar decolonial porque entraña actos de “desobediencia *aesthetica* e institucional” (2014: 35) y esto porque saca de la oscuridad elementos ocultados por la “lógica de la colonialidad”. Lo que desde nuestra perspectiva no ocurre aquí, es la interpelación de esa lógica en sí, puesto que los elementos son puestos ante el espectador desde la misma perspectiva racional moderna del sujeto- objeto. Lo que Mignolo celebra, involuntariamente, es que la experiencia estética permanezca subsumida en la experiencia gnoseológica tradicional.

Lo mismo ocurre con las otras experiencias narradas, incluso aquellas riquísimas propuestas de Europa del Este, como los proyectos preformativos de Ostojic (Mignolo, 2014). De estas experiencias, Mignolo no duda en afirmar su pertenencia a la construcción de *aesthesis* decoloniales que pueden augurar un futuro



distinto para la formación de subjetividades. Y sin embargo, ninguna de las obras analizadas parece ser una respuesta al problema de la construcción de un discurso subalterno, y *de lo subalterno*. Así, del mismo modo que Spivak sostenía que “ni Deleuze ni Foucault parecen concientes de que los intelectuales dentro de la sociedad capitalista, haciendo gala de una experiencia concreta, pueden contribuir a consolidar la división internacional del trabajo”, podría pensarse—leyendo estas reflexiones de Mignolo—que este autor no es conciente de que ese mismo hacer gala de unas determinadas experiencias *poéticas*, contribuye a consolidar el instrumentalismo de la razón, en la versión más sesgada de la racionalidad-modernidad europea, y el heredado reduccionismo de la *aesthesis* a los condicionamientos objetuales de un mero juicio determinante.

Escapar a estas restricciones no es solamente una cuestión de contenidos, sino sobre todo y especialmente, una cuestión de modos de ver, de formas de relacionar y relacionar-nos. En su introducción a la compilación sobre el giro decolonial, Castro Gómez y Grosfoguel ponen el acento en que “el análisis de los procesos del sistema-mundo se hace tomando en cuenta los *conocimientos* sometidos/subalternizados por la visión eurocéntrica del mundo” (2007:21), sin embargo esa perspectiva pierde posibilidades sino toma en cuenta, a la vez, las *experiencias* sometidas/subalternizadas, entre las cuales la experiencia estética, la *aesthesis*, ocupa un lugar central. Solo desde una concepción ampliada de la racionalidad esas experiencias forman parte del conocimiento, pero allí mismo se volvería incorrecto utilizar ese concepto de “conocimiento”, tan vinculado a la dualidad gnoseológica y ontológica de la modernidad.

En varios de sus trabajos críticos, Mignolo se refiere a los rasgos occidentales de algunos autores de las teorías poscoloniales (como por ejemplo Zea o Dussel). Parte de sus objeciones es que estas teorías no profundizan la diferencia entre dos alternativas

para el bien diversas: la “exhumación científica” y el “estilo repensar”. La ventaja de esta última perspectiva para la resistencia a la occidentalización es la “producción de estilos de pensar que marquen constantemente la diferencia con el proceso de occidentalización” (Mignolo, 1995:32), de allí que consideremos que la posibilidad de integrar la experiencia estética como parte de un complejo “estilo de pensar” que fue silenciado por la racionalidad moderna representa un aporte dentro de la línea misma del pensamiento de Mignolo.

Es siguiendo su propia perspectiva, pero trazando otro recorrido posible en torno a los destellos de novedad que la estética descolonial ha destacado, que se torna insuficiente un análisis del arte en términos modernos como el que el autor propone en el artículo mencionado. Porque “el lugar de la crítica y teoría postcoloniales sería el de la permanente construcción de lugares diferenciales de enunciación” (Mignolo, 1995:39), y porque esta perspectiva crítica, solo puede cumplir su objetivo desde la constante vigilancia que debe mantener de aquellos conceptos que conservan “las divisiones imperiales entre Oriente y Occidente, entre primer y tercer mundo, entre salvajes y civilizados, entre centro y periferia” (ibídem). En la misma línea, se hace necesario pensar la división trazada entre racionalidad y sensibilidad porque de esto depende que la reflexión se encarne como una práctica oposicional.

## **Breves y provisionales consideraciones finales**

Decíamos al inicio de este trabajo que una de las necesidades de la opción decolonial es una lógica *otra* que posibilite “un giro, un *pachacuti* de la razón, un vuelco”. Sin duda alguna, muchas de las reflexiones de Mignolo, como de muchos otros representantes de esta corriente crítica de la modernidad (desde su completa

concepción en el marco de la colonialidad) que aquí ni siquiera han sido mencionados, van en esta dirección y señalan caminos posibles para este giro. Sin embargo, al menos en esta aproximación introductoria al tratamiento de la cuestión estética desde esta mirada, se echa de menos una valoración mayor de los alcances de esta experiencia y lo que ella implica en la potente y clave construcción (y de-construcción) de la racionalidad moderna. Cuestión que tal vez se deba a la oposición a la modernidad como una totalidad que debe ser rechazada, por su sustrato colonial negado. Esta postura unilateral hace que se pierdan de vista avances importantes en la crítica a las estructuras más duras de la modernidad, que la propia modernidad ha hecho posibles (contra sí misma).

Se nos ocurre pensar que, más allá de las limitaciones que pueden señalarse, el discurso crítico de la modernidad en formulaciones como las que recuperamos en la primera parte de este breve texto, puede ofrecer algunas herramientas para profundizar en los alcances de las represiones moderno-europeas en términos de constitución de modos de ver-pensar-hacer el mundo. En este sentido, la occidentalización de una mirada no tendrá que ver de forma exclusiva con el objeto que se mire, sino con la posibilidad de escapar a ese “mirar objeto”.

La apelación a la estructura compleja de la experiencia estética en la trama intersubjetiva y su imposibilidad de resolver las diferencias apelando a “objetividad” alguna, incluso de la mano de algunos de los autores que más reforzaron una idea dominante de universalidad, como es el caso de Kant, señala el lugar silenciado de una heterogeneidad auténtica como constitutiva de la humanidad misma. Marcuse se obligó a trascender su juicio al idealismo para poder explorar las potencialidades de esta idea. Tal vez el pensar descolonial pueda trascender su juicio sobre el eurocentrismo de la teoría crítica para explorar las posibilidades de sus extensos aportes a la cuestión de la racionalidad y

de la estética. Tal vez sea justamente esa la manera de escapar al eurocentrismo anidado que aflora en la mirada descolonial de la estética que aquí cuestionamos. No sería nuevo pensar que “allí donde crece le peligro, crece también lo que salva.”

Si en un breve experimento mental consideramos que, al ser colonizada, la *aesthesis* se convirtió en una especie de dimensión subalterna de la experiencia humana podríamos, extrapolando la sugerencia de Verdesio, “poner el énfasis en el privilegio epistemológico de los sujetos que han sido subalternizados no solo por los poderes coloniales, sino también por los productores de conocimiento del presente” (2012: 188). Eso, en este marco concreto que se refiere a una categoría, la de *aesthesis*, implicaría analizarla en todas sus implicancias, dejar que hable desde toda su complejidad. Oponer una constelación nueva, impensada, abierta, a esa constelación ya familiar a la que nos tiene acostumbrada la lógica tradicional moderna y colonial. Mignolo se ilusiona con el contenido representativo de las obras que considera descoloniales, un paso más sería ilusionarse con los modos creativos y diversos que habilitaría (o re-habilitaría) una consideración radicalmente diferente de la racionalidad y del conocimiento que, integrando la experiencia estética, articule las determinaciones de la vida en comunidad.

## Referencias bibliográficas

- CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSGOQUEL, R. (2007). "Prólogo". En Id. (edit.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- DUSSEL, E. (1994). 1492: *El Encubrimiento del Otro: Hacia el Origen del «Mito de la Modernidad»*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- DUSSEL, E. (1992). "Sistema-mundo y transmodernidad". s/r
- GÓMEZ, P. P. (2014). "Introducción: trayectorias de la opción estética decolonial". En (comp.). *Arte y estética en la encrucijada descolonial II*. Buenos Aires: Ediciones del Signo..
- HORKHEIMER, M. (1969). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- LUKÁCS, G. (1923). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- MARCUSE, H. (1964). *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press. Traducción citada: *El hombre unidimensional* (2005), Trad. A. Elorza. Barcelona: Ariel..
- MARCUSE, H. (1995). *Eros y civilización*, Trad. García Ponce. Barcelona: Ariel.
- (1978). *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. Boston: Beacon Press. (*Die Permanenz de Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik*, Manchen, Hanser, 1977) Traducción citada: *La dimensión estética, crítica de la ortodoxia marxista* (2007), Trad. y Edición de J.F. Yvars. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MIGNOLO, W. (1995). "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales". *Revista iberoamericana*, 170-171, 27-40.
- (2003). *Historias locales/Diseños globales*. Madrid: Akal.
- (2007). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSGOQUEL, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- (2014) "Prefacio" y "Aisthesis decolonial", en GÓMEZ P. P. (comp.). *Arte y estética en la encrucijada descolonial II*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- QUIJANO, A. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". En Bonilla (comp.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo.
- SCHILLER, F. (1941). *La educación estética del hombre*, [1795]. Trad. Manuel García Morente. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- SPIVAK, G., (1988). "Can the Subaltern Speak?" En NELSON, C. y GROSSBERG, L., (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana*. University of Illinois Press. Consultado el 10/01/2016 en, <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/numeros/numero-6/traducion/spivak>.
- VERDESIO, G.(2012). "Colonialismo acá y allá: reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales", en *CILHA*, 13, N°17, Mendoza. ISSN 155-6125, 175-191.

## **Noticias de los autores**





### **Eduardo Rinesi**

Politólogo y filósofo, investiga y enseña sobre problemas de teoría social y filosofía política. Es autor de una docena de libros, entre los que pueden mencionarse “El último tribuno. Variaciones sobre Lisandro de la Torre” (1996), “Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo” (2003), “Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia” (2009), “¿Cómo te puedo decir? Notas sobre el pensamiento de Oscar Landi” (2013) y “Filosofía (y) política de la Universidad” (2015). Fue Director del Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento entre 2003 y 2010, y Rector de esa Universidad entre 2010 y 2014.

E-mail: rinesi@hotmail.com

### **Karina Bidaseca**

Pensadora feminista. Doctora en Ciencias Sociales y Mter. en Investigación en Cs. Sociales (Universidad de Buenos Aires). Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Ciencia y

Tecnologías (CONICET). Dirige el Programa “Poscolonialidad, estudios fronterizos y transfronterizos en los Estudios Feministas” y co-coordina el Programa UNIAFRO de investigación y extensión sobre afrodescendencia y culturas afrodiaspóricas (ambos con sede en el Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín). Desde 2013 se desempeña como coordinadora del Programa Tricontinental Sur-Sur en CLACSO, junto con CODESRIA e IDEAs. Desde 1996 realiza trabajos de campos con mujeres en comunidades campesinas, indígenas y afro en Argentina y Brasil. Autora de: “Escritos en los cuerpos racializadas. Lengua, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio” (UIB, España, 2015); “Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina” (SB); co-autora de “Postales femeninas desde el fin del mundo. El Sur y las políticas de la memoria” (Godot). Compiladora de “Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África y Oriente” (CLACSO/IDAES/UNSAM); “Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina” (Godot); “Legados, genealogías y memorias poscoloniales. Escrituras fronterizas desde el Sur” (Godot), “Signos de la identidad indígena” (SB) y “#Ni Una Menos. Vivxs nos queremos!” (Milena Caserola), entre otros. E-mail: karinabidaseca@yahoo.com.ar

### **Ayelén Cavalli**

Licenciada en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional del Centro. Cursó la Maestría en Ciencia, Tecnología y Sociedad (Universidad Nacional de Quilmes) y la Especialización en Docencia Universitaria (Universidad Nacional de Mar del Plata). Actualmente, se encuentra finalizando el Profesorado en Filosofía. Es becaria de investigación (UNMDP), abocada a los “conflictos tecnológico – ambientales en América Latina”. Es investigadora en formación del Grupo de investigación “Pro-

blemáticas Socioculturales” (FCSySS, UNMDP) y del Instituto del Hábitat y el Ambiente (FAUD, UNMDP). Participa del Programa Interdisciplinario sobre Estudios Descoloniales (CIMED, UNMDP). Se desempeña como docente en las cátedras “Filosofía del Hombre” (Fac. de Psicología, UNMDP) y “Sociología de la Ciencia y la Tecnología” (Fac. Humanidades, UNMDP).  
E-mail: ayelencavalli@gmail.com

### **Alejandro De Oto**

Investigador Independiente de CONICET en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan Fue docente de Historia de la historiografía e Historia de Asia y África, con énfasis en los procesos teóricos y políticos de la poscolonialidad, en la Universidad Nacional de la Patagonia S. J. B., Argentina y dirigió la Maestría en Letras de la misma universidad. Se doctoró en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, ha sido *Research Fellow* en Brown University y participado del *African Series Seminar* de University of Cape Town como conferencista, entre otras actividades. Es miembro de distintas asociaciones académicas y ha publicado más de sesenta artículos y capítulos de libro sobre crítica poscolonial, literatura de viaje y sobre teoría crítica en perspectiva fanoniana. Es autor de varios libros. El más destacado es “Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial” (México) que recibió en 2005 el premio “Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought” de la Caribbean Philosophical Association.  
E-mail: adeoto@gmail.com

### **Laura Catelli**

Investigadora Asistente de CONICET y Directora del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, Instituto de Estu-

dios Críticos en Humanidades (IECH), Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Es, además, Profesora Titular regular de la cátedra Problemática del Arte Latinoamericano del Siglo ~~XX~~ en la Escuela de Bellas Artes de la misma casa de estudios. Obtuvo su título de licenciatura en literatura hispanoamericana en Rutgers University, y de maestría y doctorado en Estudios Hispánicos (especialidad en Estudios Coloniales y Teoría Poscolonial) en la Universidad de Pennsylvania, Filadelfia, Estados Unidos. Su línea principal de investigación aborda los discursos y prácticas raciales y de género en América Latina, sus procesos y efectos, los cuales ha analizado transdisciplinariamente y en la larga duración, desde la conquista hasta el presente, en encuentros y publicaciones en Argentina y otros países.  
E-mail: laura\_catelli@hotmail.com

### **Gustavo Verdesio**

Profesor asociado del Departamento de Romance Languages and Literatures y el Programa en Native American Studies, en la Universidad de Michigan. Da clases sobre la época colonial latinoamericana, sociedades indígenas precolombinas, y cultura popular. Una versión corregida y aumentada de su libro “La invención del Uruguay” (1996) ha aparecido como “Forgotten Conquests” (Temple UP, 2001). Es coeditor (junto a Alvaro F. Bolaños) del libro “Colonialism Past and Present” (SUNY P, 2002). Ha editado un número de la revista *Dispositio/n* (#52, 2005) dedicado a la evaluación del legado del grupo latinoamericano de estudios subalternos (Latin American Subaltern Studies Group). Sus artículos han aparecido en diversos libros y revistas especializadas tanto de literatura y estudios culturales como de arqueología: *Trabajos de Arqueología del Paisaje*, *Arqueología Suramericana*, *Bulletin of Hispanic Studies*, *Revista de Estudios Hispánicos*, y *Revista Iberoamericana*, entre muchas otras.  
E-mail: verdesio@umich.edu

## **Leandro Paolicchi**

Doctor en Filosofía. Se desempeña como docente dentro de la Facultad de Humanidades así como también en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina). En la actualidad es Investigador Asistente del CONICET. Como becario del DAAD, ha realizado estudios de posgrado en la Goethe Universität de Frankfurt am Main en los años 2012 y 2014 bajo la dirección de Axel Honneth. Es autor de los libros “Discurso y Facticidad” y “Praxis, sentido y normatividad. Hacia una reconstrucción pragmática de las acciones humanas”. Sus principales líneas de investigación son las teorías del discurso, la filosofía política y la filosofía contemporánea, especialmente referidas a la Escuela de Frankfurt.

E-mail: leandropaolicchi@hotmail.com

## **Lucía Lemmi**

Artista Plástica y docente. Nació en La Plata en 1980 y realizó sus estudios en la Facultad de Bellas Artes de la UNLP obteniendo dos profesoradores y una Especialización en Lenguajes Artísticos. Sus obras transitan por diversas disciplinas en las que se destacan grabado, pintura, dibujo, mural, intervención urbana, ilustración y objetos. Ha ganado el concurso artístico de la Honorable Cámara de Senadores de la Provincia de Buenos Aires y ha realizado exposiciones en salones y galerías de todo el país. Entre sus ilustraciones para ediciones impresas se destacan “La otra calle” (Ed. PubliFadecs, Argentina 2009) y “Los gorriones suicidas” (Ed. Nuevos escritores, Madrid 2006).

E-mail: lemlu@yahoo.com.ar

## **Romina Conti**

Doctora y profesora en Filosofía. Especialista en Docencia Universitaria y estudiante de la Maestría en Estética y Teoría de las Artes de la UNLP. Se desempeña como Becaria Posdoctoral del CONICET (2015-2016) en la AAdIE-BA y como docente e investigadora de la Facultad de Humanidades y la Facultad de Ciencias de la Salud y Servicio Social, ambas de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Allí integra el Grupo de Investigaciones Estéticas (GIE, FH), el Grupo de Investigación Problemáticas Socio-culturales (GIPS, FCSySS), y es miembro del Programa Interdisciplinario sobre Estudios Descoloniales. Ha publicado las compilaciones “Violencia y conflicto en la sociedad contemporánea” (Bs.As, Las Cuarenta, 2010) y “Teoría social y praxis emancipatoria. Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse” (Bs.As, Herramienta, 2011), además de varios capítulos en obras colectivas, trabajos en actas de congresos y artículos en revistas especializadas del país y del extranjero. Sus líneas de investigación y docencia abordan problemas de Estética filosófica y de Filosofía política y social contemporánea.

E-mail: rominaconti98@gmail.com

