

KARINA BIDASECA
(COORDINADORA)

GENEALOGÍAS CRÍTICAS DE LA COLONIALIDAD EN AMÉRICA LATINA, ÁFRICA, ORIENTE

Rita Laura Segato | Laura Malosetti Costa | Karina Bidaseca | María Rosa Lojo | María Eduarda Mirande | Zulma Palermo | Alejandra Castillo | Rocío Medina Martín | Dilan Bozgan | Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni | Jacques Bertrand Mengue Moli | Eduardo Grüner | Alejandro De Oto | Mario Rufer | José Guadalupe Gandarilla Salgado | Alejandro Grimson | Víctor Vich | Mareia Quintero | Eduardo Restrepo | Eduardo Nivón Bolán



UNSAM
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
SAN MARTÍN



CLACSO
COLECCIÓN SUR-SUR

**GENEALOGÍAS CRÍTICAS
DE LA COLONIALIDAD EN
AMÉRICA LATINA, ÁFRICA, ORIENTE**

Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África,
Oriente / Rita Laura Segato ... [et al.] ; coordinación general de
Karina Andrea Bidaseca. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : CLACSO ; Ciudad Autónoma de Buenos Aires : IDAES, 2016.
Libro digital, PDF - (Programa Sur-Sur)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-722-157-2

1. Antropología. 2. Colonialismo. I. Segato, Rita Laura II. Bidaseca, Karina
Andrea, coord.
CDD 306.2

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Pensamiento descolonial / Estado / Sociedad / Gobierno / Cultura /
Democracia / Política / América Latina / África / Oriente

Colección Sur Sur

GENEALOGÍAS CRÍTICAS DE LA COLONIALIDAD EN AMÉRICA LATINA, ÁFRICA, ORIENTE

Karina Bidaseca
(Coordinadora)

Rita Laura Segato
Laura Malosetti Costa
Karina Bidaseca
María Rosa Lojo
María Eduarda Mirande
Zulma Palermo
Alejandra Castillo
Rocío Medina Martín
Dilan Bozgan
Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni

Jacques Bertrand Mengue Moli
Eduardo Grüner
Alejandro De Oto
Mario Rufer
José Guadalupe Gandarilla Salgado
Alejandro Grimson
Víctor Vich
Mareia Quintero
Eduardo Restrepo
Eduardo Nivón Bolán



UNSAM
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
SAN MARTÍN



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Latin American Council of Social Sciences

Secretario Ejecutivo de CLACSO Pablo Gentili

Directora Académica Fernanda Saforcada

Colección Sur-Sur

Coordinadora del Programa Sur-Sur Karina Bidaseca

Área de Acceso Abierto al Conocimiento y Difusión

Coordinador Editorial Lucas Sablich

Coordinador de Arte Marcelo Giardino

Producción Fluxus Estudio

Primera edición en español

Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente

(Buenos Aires: CLACSO, enero de 2016)

ISBN 978-987-722-157-2

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

CLACSO

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
(Latin American Council of Social Sciences)**

Estados Unidos 1168 | C1101AAX Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacsoinst@clacso.edu.ar | www.clacso.org

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Asdi

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Introducción	11
---------------------	----

PRIMERA PARTE

COLONIALIDAD DEL GÉNERO. CUERPOS Y TERRITORIOS GLOBALIZADOS EN AMÉRICA LATINA, ÁFRICA, “ORIENTE”

Rita Laura Segato La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad	31
Laura Malosetti Costa La seducción fatal. Imaginarios eróticos del siglo XIX en el Museo Nacional de Bellas Artes	65
Karina Bidaseca ¿Dónde está Ana Mendieta? Lo bello y lo efímero como estéticas descoloniales	77
María Rosa Lojo, María Eduarda Mirande, Zulma Palermo De la des(de)colonialidad del género. Lugar social del decir	89
Alejandra Castillo Feminismos de la (des)identificación poscolonial latinoamericana	113
Rocío Medina Martín Agencia y Mujeres saharauis refugiadas. Identidades Colectivas y Subjetividades desde los feminismos descoloniales	125

Dilan Bozgan El Movimiento de Mujeres Kurdas en Turquía		147
---	--	-----

SEGUNDA PARTE
GENEALOGÍAS DE LA COLONIALIDAD DEL PODER.
ÁFRICA, AMÉRICA LATINA

Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni Genealogías y linajes de la colonialidad en África desde los encuentros coloniales hasta la colonialidad de los mercados		171
---	--	-----

Jacques Bertrand Mengue Moli El postcolonialismo en África: un debate abierto		207
---	--	-----

Eduardo Grüner Negro sobre Blanco. Genealogías Críticas Anticoloniales en el Triángulo Atlántico: el Concepto de Negritud en la Literatura		217
---	--	-----

Alejandro De Oto Notas preliminares sobre el archivo en contextos poscoloniales de investigación		263
---	--	-----

Mario Rufer Nación y condición poscolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del pasado		275
---	--	-----

José Guadalupe Gandarilla Salgado Teoría poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías		297
---	--	-----

Por una nueva imaginación social y política en América Latina (Manifiesto)		319
---	--	-----

Dedicado a la memoria de Ana Mendieta

INTRODUCCIÓN

AÚN ERAN LOS AÑOS de 1970 y mediante la técnica del *collage* la artista Martha Rosler, en una serie titulada *Bringing the war home*, pegaba sobre escenas de livings estadounidenses que ostentaban la felicidad del consumo, imágenes de la guerra de Vietnam. *Balloons* es una de ellas en la cual, en el interior de un living decorado con globos de colores, irrumpe la imagen de un vietnamita llevando en sus brazos a un niño muerto.

Hace apenas unos meses atrás, la imagen de la foto de Aylan Kurdu, el niño sirio de tres años que murió ahogado en una playa al suroeste de Turquía conmovió al mundo. Bajo el hashtag en turco “#KiyiyaVuranInsanlik” (“La Humanidad Varada”), Nilufer Demir, la fotógrafa que tomó esa imagen, entre cuestionamientos éticos, guarda la esperanza que la sensibilidad de conocer lo que está sucediendo, podrá acarrear el deseo de cambiar la realidad. Otras imágenes tan dramáticas llegan desde Centroamérica, México y otros países de América latina en la frontera donde *van a morir los elefantes*.

El espesor de este libro es propio de este tiempo. Cuerpos que se desplazan en masivas inmigraciones huyendo de todo tipo de violencias alcanzan a más de sesenta millones de personas, la mayor cifra de refugiados desde la segunda guerra mundial. El mundo experimenta una crisis humanitaria sobrecogedora ante la cual las potencias ape-

lan a los mismos discursos que ya Aimé Césaire o Fanon condenaran. Dramatismo del exilio de este nomadismo a escala planetaria, al cual Stuart Hall calificaría como “amensia imperial”.

Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente es un libro que deja al descubierto la piel del mundo contemporáneo. Un hecho cultural disruptivo que, anudado a una genealogía latinoamericana abierta a sí misma y hacia *Otros Sures: Otras Áfricas, Otros Orientes, Otras Asias, Otras Oceanías, Otras Américas del Norte, Otras Europas* se interroga sobre los intrincados modos de narrar y silenciar los pasados coloniales. Un libro que pertenece a este pertenecer.

Recoge las escrituras de las conversaciones *apasionadas* que habitaron el II Congreso de Estudios Poscoloniales y las III Jornadas de Feminismo Poscolonial, celebradas en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires y en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín del 9 al 11 de diciembre de 2014.¹

Luego de más de una década de que CLACSO publicase la magnífica obra “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas” compilada por Edgardo Lander², la discusión acerca de las alternativas a la modernidad, al eurocentrismo y al colonialismo mantiene una fuerza imperiosa. Es posible leer *huellas* de este sentir en la presentación firmada por Edgardo Lander que abre el libro:

“El eurocentrismo y el colonialismo son como cebollas de múltiples capas. En diferentes momentos históricos del pensamiento crítico latinoamericano se han develado algunas de esas capas. Posteriormente siempre ha sido posible reconocer aspectos y dimensiones (nuevas capas de ocultamiento) que no habían sido identificadas por las críticas anteriores.” (p. 9)

Fundante de las *perspectivas des-de-coloniales*, esa obra contiene textos de importantes autores que han persistido en la profundización de esta subversión epistémica y teórica desde distintas vertientes, todas ellas próximas: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Santiago Castro

1 La gran convocatoria internacional, que reunió a centenares de personas provenientes de diferentes sures, fue gracias al invaluable apoyo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -a través de su Programa Sur-Sur (CLACSO/CODESRIA/IDEAs)-; al Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES/UNSAM); al Programa Sur Global (UNSAM); a la Biblioteca Nacional y Museo de la lengua y el libro y al Instituto Juan D. Perón.

2 Con el patrocinio de la Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe de la UNESCO.

Gómez, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Fernando Coronil, Francisco López Segrera, Alejandro Moreno. En sus escritos se condensan las derivas de diferentes momentos históricos del pensamiento latinoamericano: sobre el carácter histórico-estructural de la dependencia latinoamericana, sobre el colonialismo interno, sobre las pedagogías de la opresión, hasta las teorizaciones del actual patrón de poder global bajo el mentado concepto de la *Colonialidad del Poder*. La reciente antología “Aníbal Quijano. Cuestiones y Horizontes” publicada por CLACSO irrumpe como signo de estos tiempos. Una de las mayores virtudes de esta preciosa compilación es, sin lugar a dudas, lograr confluir la obra de un gran maestro con los acontecimientos cruciales de nuestra historia latinoamericana por más de 500 años de colonialidad.

Con notable maestría, en un texto publicado por la *Revista Casa de las Américas*³, la gran antropóloga Rita Segato inscribe su obra en el movimiento de las teorías engendradas en nuestro Sur que trascendieron las fronteras geopolíticas:

“En el siglo de las disciplinas de la sociedad, son solamente cuatro las teorías originadas en el suelo latinoamericano que cruzaron en sentido contrario la Gran Frontera, es decir, la frontera que divide el mundo entre el Norte y el Sur geopolíticos, y alcanzaron impacto y permanencia en el pensamiento mundial. En otras palabras, son escasamente cuatro los vocabularios capaces de reconfigurar la historia ante nuestros ojos que han logrado la proeza de atravesar el bloqueo y la reserva de mercado de influencia de los autores del Norte, eufemísticamente presentada hoy con el respetable tecnicismo ‘evaluación de pares’. Estas teorías, por su capacidad de iluminar recodos que no pueden ser alcanzados sino por una mirada localizada –aunque lanzada sobre el mundo–, por su novedad y rendimiento en el viraje de la comprensión que instalan en sus respectivos campos han, además, realizado esa hazaña sin acatar las tecnologías del texto de la tradición anglosajona ni de la tradición francesa, que dominan el mercado mundial de ideas sobre la sociedad a partir de la segunda mitad del siglo XX, y sin sumisión a la política de citación dominante, a la lógica de la productividad en términos editoriales, al *networking* que condiciona el acceso a los *journals* de más amplia circulación, o a la impostura de la neutralidad científica. Ellas son: la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido, la Teoría de la Marginalidad que fractura la Teoría de la Dependencia y, más recientemente, la Perspectiva de la Colonialidad del Poder.”

3 Rita Laura Segato, “Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder”. *Revista Casa de las Américas* No 272, julio septiembre de 2013.

De este modo, la formulación de la perspectiva crítica de la *Colonialidad del Poder* desarrollada por Quijano, imprime tanto un momento de ruptura en el pensamiento crítico –en los campos de las disciplinas sociales y las humanidades: la Historia, la Filosofía y las Ciencias Sociales–, como contiene un momento de profunda inspiración para las luchas de los movimientos sociales indígenas y afrolatinoamericanos.

Su pensamiento sumamente fértil, “cultivado en conversación, vivido como tertulia, arraigado en un estilo de vida propio de nuestras latitudes sureñas, y distante de los modelos de construcción del texto sociológico y de las políticas de citación y publicación regidas por las pautas del quehacer académico y editorial del Norte”, tal como escribe Segato (2013), ha influido en intérpretes críticos de la realidad contemporánea tales como: Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Antonio Negri, Boaventura de Sousa Santos, Walter Mignolo, Zulma Palermo, María Lugones y la propia Rita Segato, Giuseppe Campuzano, Sujata Patel⁴ o Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni.

Sus textos *escritos al viento*⁵ se han reproducido vertiginosamente, traducidos a varias lenguas y divulgado en las redes sociales en los últimos más de veinte años a través de América Latina, África, Asia y otros continentes.

Se trata de un pensador que se reconoce en el linaje de Mariátegui –y en su anticipada visión de las interrelaciones entre raza, tierra y colonialismo–. Un autor que “nunca ha aceptado establecerse en el Norte “–*Donde Van a Morir los Elefantes*, en el decir del gran novelista chileno José Donoso– y, que ha permanecido empecinadamente en el Perú, excepto en breves períodos de exilio o por algunas semanas al año para desempeñarse como docente en el Centro Fernand Braudel de la State University of New York en Binghamton, fundado por su gran amigo Immanuel Wallerstein.” (Segato, 2013)

Las derivas del pensamiento de Quijano fueron importantes *también* para la teoría feminista de y descolonial y de disidencia sexual originada en nuestro suelo. Nacida en el barrio porteño de Constitución, Rita Segato es considerada la intelectual feminista más lúcida de este tiempo descolonial. Se ha dedicado con gran esmero a difundir su obra y ampliar los horizontes de sentido que se abren hacia la *descolonialidad del poder, del saber y del género*.

4 Sujata Patel *Sociology's Other. The Debates on European Universals*, in «Historical Development and Theoretical Approaches in Sociology» (on line: <http://www.eolss.net/sample-chapters/c04/e6-99a.pdf>).

5 Esta metáfora fue utilizada por Aníbal Quijano en un encuentro que mantuvimos en Lima el 9 de marzo de 2013, refiriendo a su estilo original de producir y difundir su obra.

Se trata de una sensibilidad propia⁶ que desborda el campo académico. Su vida se enlaza con la música. En efecto, sus primeros estudios sobre etnomusicología fueron desarrollados en el Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega, al momento que ingresaba a la carrera de antropología en la Universidad de Buenos Aires.

Exiliada en 1975, viajó a Venezuela a formarse en el Instituto de Etnomusicología de Caracas y, posteriormente, en el programa de antropología social de la música en Irlanda del Norte, en la Queen's University of Belfast, con el gran africanista John Blacking, discípulo de Claude Lévi-Strauss, y recibió su título de Phd en 1984. Su compromiso con lo que llama “antropología a demanda” se plasma en sus investigaciones⁷.

Desde que conoció a Aníbal Quijano, ha mantenido un vínculo muy estrecho. En la entrevista citada, Rita Segato alude al profundo respeto y admiración que siente por aquel momento en que nos recuerda, se produce el encuentro con su pensamiento:

“Cuando escucho de la manera más lúcida y más conmovedora hablar de la raza y racismo sin entrar en la trampa de las políticas de las identidades de matriz multicultural burguesa, que es ornamental: las figuritas del indio, del negro, cada uno haciendo su papel, los colores de Benetton. Aníbal propone como pensar la raza en la historia y no en estos íconos de la diferencia que son superficiales, cosméticas, enlatadas, que es el multiculturalismo. Cuando cae el Muro de Berlín hay dos caminos de la política y sólo dos: uno es del multiculturalismo anodino como le llama Homi Bhabha, donde la estructura o sea del sistema no cambia nada, y el otro camino es el de la crítica de la colonialidad como la estructura profunda que guía como un proyecto que tiene alternativas que están afuera del capital, que nos lo da el camino de las lógicas indígenas. Quijano nos da el discurso sociológico, filosófico e histórico que nos permite entender la raza por fuera completamente

6 “Soy una mujer del Sur, siempre elegí los barrios borgeanos”, expresa Rita Segato en la Entrevista “Mujer, y cuerpo bajo control”. *Revista Ñ*, 8/2/2014. Por Karina Bidaseca. http://www.revistaenlinea.clarin.com/ideas/Rita-Segato-Mujer-cuerpo-control_0_1081091894.html

7 Dirigió en Brasilia el Proyecto “Habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel”; propició el debate de la Ley Maria da Penha sobre violencia doméstica y familiar en talleres con mujeres indígenas en Brasil y fue protagonista de las luchas que se desarrollaron en la Universidad de Brasilia por la aprobación de cupos para estudiantes negros e indígenas en las universidades federales. Fue invitada a Ciudad Juárez por las madres de las jóvenes asesinadas y desde allí escribió una de las más importantes contribuciones del feminismo para lograr deslindar teórica y políticamente el concepto de “femigenocidio”, que incluye a la trata de mujeres. Véase: *Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado: La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. México, DF: Ediciones de la Universidad del Claustro de Sor Juana, 2006.

del multiculturalismo, como una invención histórica. La raza es producto de la racialización y de las economías comunitarias como otro proyecto antagonista al capital.” (Entrevista, Revista Ñ, 8/2/2014).⁸

Segato refiere al reconocimiento de la autoría del Quijano, como sujeto pensante: “*el autor es un nudo en la historia*”, dice. (Sólo) en esa historia viva es posible crear conceptos tan penetrantes como el de “pluralismo histórico” (Segato, 2011), ofrecido en el Parlamento de Brasil en ocasión de la invitación a oponer su argumento por la polémica acusación de infanticidio indígena en una aldea.

“Recibí, entonces, la convocatoria de colaborar en esta contienda ayudando a pensar cómo defender sociedades acusadas de practicar infanticidio sin considerarlo crimen, y a partir de esta demanda, como mostraré, me vi obligada a construir un discurso que no recurre ni al relativismo cultural ni a las nociones de cultura y tradición a que estamos acostumbrados al defender la realidad indígena y las comunidades en América Latina, como también no apela al derecho a la diferencia, sino al derecho a la autonomía, como un principio no exactamente coincidente con el derecho a la diferencia, ya que permanecer diferente y nunca coincidir no puede tornarse una regla compulsiva para todos los aspectos de la vida y de forma permanente. (...) En otras palabras, frente a la dominación estatal y a la construcción del discurso universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, se torna estratégicamente inviable defender una autonomía en términos de relativismo cultural. Para defender la autonomía, será, por lo tanto, preciso abandonar los argumentos relativistas y del derecho a la diferencia y substituirlos por un argumento que se apoye en lo que sugerí definir como *pluralismo histórico*. Los sujetos colectivos de esa pluralidad de historias son los *pueblos, con autonomía deliberativa para producir su proceso histórico*. Cada pueblo, desde esta perspectiva, es percibido no a partir de la diferencia de un patrimonio substantivo, estable, permanente y fijo de cultura, o una episteme cristalizada, sino como un vector histórico.” (Segato, 2011: 23)⁹

La antropóloga participó también como co-autora del proyecto por las cuotas raciales de estudiantes negros en las universidades de Brasil, en un arduo proceso que comienza en 1998 con la discriminación

8 Véase Rita Laura Segato su artículo “Raza es signo” en el libro de su autoría *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

9 Rita Laura Segato, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En Bidaseca, Karina (co-comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina* (Buenos Aires, Ed. GODOT, 2011).

de un estudiante negro en el Doctorado de Antropología en la Universidad de Brasilia. Nace, de este modo, la primer propuesta de reserva de política afirmativa de cupos para estudiantes negros y, posteriormente, de medidas inclusivas para estudiantes indígenas que desde 2012 se convierte en ley federal constitucional por la sentencia de la Corte Suprema de Brasil. Una verdadera *pedagogía de la política* validará la genealogía de un proceso histórico que la agencia humana puede esculpir.

Dentro de la vertiente de giro descolonial, cabe citar el pensamiento peregrino de María Lugones que ha enriquecido al concepto de “colonialidad del poder”. En su texto “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial” (2008)¹⁰ la autora propone la categoría “sistema moderno-colonial de género”. Afirma que la categoría “género” es tan central e indispensable como la categoría “raza” para la vigencia del patrón colonial del poder y del saber. No obstante, cuestiona el status totalizador de la raza, en que la limitación parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia.

Un punto neurálgico en el debate acerca de la pre-existencia del género en el mundo colonial reúne a ambas figuras: Lugones y Segato. Para dar cuenta de su inexistencia, Lugones cita a la feminista nigeriana Oyéronké Oyewùmi¹¹ para preguntarse si el patriarcado es una categoría transcultural válida, y así concluir que «el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental». El patriarcado no está concebido como el opuesto a matriarcado, sino para resaltar que no había un sistema de género institucionalizado.

[...] Incluso, Oyewùmi nos indica que el género ha adquirido importancia en los estudios Yoruba no como un artefacto de la vida Yoruba sino porque ésta, tanto en lo que respecta a su pasado como su presente, ha sido traducida al Inglés para encajar en el patrón Occidental de separación entre cuerpo y razón [...]. Asumir que la sociedad Yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de «dominación Occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo» [...] Oyewùmi afirma que los/as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando.¹²

10 En *Género y descolonialidad*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2008.

11 Oyéronké Oyewùmi, 1997, p. 20, citado por Lugones, 2008.

12 Lugones, 2008, p. 30-32.

Esta discusión es pasible de leer en el texto escrito por Rita Segato quien se ubica en una segunda posición, en el otro extremo, de la posición de María Lugones y Oyeronke Oyewumi.¹³

Sigue permaneciendo aún como pregunta abierta la incidencia del pensamiento de Quijano para los estudios de la disidencia sexual.

En su “Manifiesto en cuatro actos”, el filósofo y performer peruano Giuseppe Campuzano abrió su texto con una cita a Quijano acerca del evolucionismo y dualismo, conceptos nodales para el eurocentrismo y la colonialidad del poder impugnados en la propuesta de una historia a contrapelo del Perú que se encuentra en el *Museo Travesti*. Giuseppe Campuzano creó el *Museo Travesti del Perú* como un proyecto conceptual, obra visual, portátil y libro, “Donde se puede concentrar el universo entero a partir de unas cuantas imágenes y de ciertos fragmentos, restos, que siempre estuvieron presentes pero que nadie pudo detenerse –hacia falta el milagro para que esto sucediera– y contemplarlo en toda la fascinación que su oscuridad luminosa produce.” (2007:1)¹⁴ En él explora la huella del *travestismo* en el contexto del Perú¹⁵. Se trata de un proyecto que “empieza por impugnar saberes para lograr dislocar poderes” articulando una memoria del travestismo desde el período prehispánico hasta la actualidad, trasladando “al travesti de los márgenes al centro para replantear la historia del Perú desde el travestismo no como nuevo centro sino para mostrar la relatividad de la historia oficial” (Campuzano, 2009: 80). Campuzano enuncia al travesti en “su inasible alteridad”: “cuerpos indígenas cual no-lugar ignorado, cuerpos colonizados por el discurso que los rechaza, cuerpos contemporáneos cuando un legado irrumpe” (Campuzano, 2007: 9). En distintas texturas, analiza distintas figuras como los enchaquirados, wawsa (eunuco), q’iwsa, ipa (“que viste vive habla y trabaja como mujer”), para demostrar cómo las configuraciones de género en la cultura prehispánica, no se limitan a las designaciones

13 Segato, 2011, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en Bidaseca, Karina (co-comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América latina*, Buenos Aires, Ed. Godot, 2011. p. 35.

14 “Que alguien se atreva a hacer no un libro sino a crear su propio museo, es una misión tan fuera de toda lógica que hace posible que allí se establezca una suerte de hecho sobrenatural. O la aparición del arte, que es algo similar. No hay ninguna condición real para que este Museo exista. Para que se decida su creación, su carácter portátil, su forma en libro. Ese es el verdadero milagro. Tangible. Concreto. De bolsillo.” (op. Cit. 1)

15 “El Perú travesti: indias, moras, negras, chinas, españolas, católicas, drogadas, teatrales, paganas, circulando desde las carabelas a los self-services y de un sexo a otro” (Barthes 1980: 5, citado por Campuzano, 2007: 50).

masculinas y femeninas¹⁶. Este binarismo ha sido impuesto por la cosmovisión de los colonizadores católicos. “El verdadero enfoque del cambio revolucionario no está nunca meramente en las situaciones opresivas de las que buscamos escapar, sino en ese pedazo del opresor que llevamos plantado profundamente en cada uno de nosotros”¹⁷, advierte Audre Lorde.

CONTENIDO DEL LIBRO

“Nunca se termina de comprobar comparativamente la magnitud del silencio y la invisibilidad de la mujer al interior de la historia de los oprimidos”,
Julieta Kirkwood.¹⁸

Si por algún lugar debía comenzar este libro, sería con aquellos textos que recogen las discusiones e importantes contribuciones que han sido eclipsadas u omitidas en la historia del pensamiento latinoamericano por la *Colonialidad del saber y del género*.

Subtitulada *Cuerpos y territorios globalizados en América Latina, África, “Oriente”*, este primer apartado busca presentar los aportes de las *teorías feministas situadas* que, desde diferentes lugares de enunciación críticos del Sur, oponen los cuerpos femeninos y feminizados en sus posibilidades emancipadoras.

Esta genealogía latinoamericana alcanza a intelectuales antillanos, como Frantz Fanon, discípulo del *poeta de la negritud* Aimé Césaire quien escribiera “Discurso sobre el colonialismo”. Fanon fue decisivo en el pensamiento de la gran feminista afrobrasileña Lélia González¹⁹, y dialoga con las obras de las exponentes del feminismo

16 Las feministas comunitarias proponen *des* colonizar/patriarcalizar el chachawarmi, una práctica idealizada que naturalizó la opresión, explotación y la discriminación de las mujeres, invisibilizando las relaciones de poder en los pueblos originarios, incluso la existente en el orden precolonial. En su praxis articulan cinco campos de acción político: el del cuerpo sexuado, incrustado en relaciones de poder, en su biografía y la historia de su pueblo; el espacio que comprende el envolvente vertical –arriba, aquí y abajo– y el horizontal –tierra, territorio–; el tiempo, el movimiento y la memoria. Véase: Julieta Paredes *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, 2010.

17 Citado en Patricia Hill- Collins. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. pp.221-238.

18 “Encuentro con la historia”, *Los nudos en la sabiduría feminista*, op. Cit. p. 81

19 En Sudamérica la memoria viva de Lélia González, gran pensadora y activista que dejó un legado muy importante para el feminismo negro en Brasil mantuvo un diálogo marcado con las feministas afro estadounidenses. Leila había escrito,

negro²⁰, así como deja sus huellas en las contribuciones presentes de las escritoras feministas negras caribeñas como Marlene Nourbese Philip²¹. En su ensayo introductorio, “La Ausencia de la Escritura o Como casi me convertí en una espía” (1989), Philip afirma:

“Para muchos como yo, negra y mujer, es imperativo que nuestra escritura comience a recrear nuestras historias y nuestros mitos, así como integrar lo más doloroso de las experiencias. Pérdida de nuestra historia y de nuestra palabra. La readquisición del poder para crear el propio imago es vital para este proceso, reafirma para nosotros lo que siempre hemos sabido, incluso en lo más oscuro que todavía está entre nosotros, cuando todo conspiraba para probar lo contrario –que pertenecemos sin duda a la raza de los seres humanos”. (<http://www.nourbese.com/>).

junto con el autor argentino radicado en Brasil, Carlos Hasenbalg, un libro titulado “Lugar de negro” (Río de Janeiro, Marco Zeero, 1982). En una sociedad periférica del sistema capitalista, edificada sobre la democracia racial, el “lugar del negro” era componer la gran masa marginal creciente. Para las mujeres negras – las mães pretas, las empleadas domésticas y las mulatas- ese lugar era claro, mucho más frágil. El pensamiento de Leila fue radical, atravesado por el debate sobre las misceginación y la violencia sexual de la esclavitud recuperado, luego por Sueli Carneiro y otras feministas. No dudó en criticar a la izquierda brasilera de los setentas, por reproducir la injusticia racial; al feminismo por no reconocer esa opresión, y al movimiento negro por reproducir la opresión sexual. Para contestar al cientificismo académico, se valió del psicoanálisis y de intelectuales negros como el destacado martiniqués Frantz Fanon. Las marcas del legado fanoniano en el feminismo negro de Brasil permite interpretar el concepto de *amefricanidad* de Leila. En el contexto de la segunda guerra mundial en Brasil y el fin del Estado Novo, florece la rearticulación de diversas organizaciones negreas disueltas por el estado represor, como la Asociación Negra Brasileira (ANB) de 1945.

20 El pensamiento feminista negro contemporáneo, se ubica en la recuperación histórica de Harriet Tubman (1820?-1913), una mujer esclava fugitiva, abolicionista, que salvó a más de 300 hombres de la esclavitud, la realidad histórica de las mujeres afroamericanas ubicadas en dos castas oprimidas –la racial y la sexual- (Colectiva del Rio Combahee, 1977), y su cuestionamiento al sistema de representación política. El Movimiento de mujeres feministas negras (entre cuyas representantes destacadas se encuentran Audre Lorde, Angela Davis, bell hooks, Pat Parker, Barbara Christian), denuncia el racismo y elitismo del feminismo blanco de la segunda ola y la ausencia de tratamiento del clasismo, sexismo y racismo como experiencias superpuestas. Si de algo eran conscientes que desde su posición como mujeres negras -quienes “ostentan” el estatus social más bajo que cualquier otro grupo social por su triple opresión sexista, racista y clasista “sin “otro” institucionalizado al que puedan discriminar, explotar, u oprimir-” (hooks, 2004: 49).

21 Nacida en el Caribe en Trinidad y Tobago en 1947. Por *She Tries Her Tongue, Her Silence Softly Breaks* recibió el Premio de la Casa de las Américas en 1988 y el reconocimiento internacional. Su prolífica obra incluye además de poemas, ensayos, y obras de teatro: *Coups and Calypsos* (1996); *Harriet’s daughter* (2000); *The redemption of Al Bumen: A morality Play* (1994); *The Streets* (1994).

La autora explica que la historia del pueblo afrodiaspórico es un sitio de “masivas, traumáticas y fatales interrupciones” y que en consecuencia, “escribir sobre lo que sucedió de un modo lógico y lineal es cometer una segunda violencia”.

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, descoloniales, comunitarios, de las disidencias sexuales...

Rita Laura Segato abre el libro con su importante escrito titulado *La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad* en el cual 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* 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. La Muestra, al haber coexistido junto con el espacio del Congreso, puede pensarse en su intertextualidad. Abarcando una amplitud histórica, desde mediados del siglo XIX y al menos hasta el final de la *Belle Époque* con el impacto de la Primera Guerra Mundial, la autora revisa como los más antiguos tópicos de la imaginaria 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. “Incentivado por las primeras traducciones de textos como

las *Mil y Una Noches* en los primeros años del siglo XVIII, los viajeros ingleses, franceses, alemanes que visitaban con devoción los edificios árabes en España, viajaban al Medio Oriente, al Norte de Africa, y volvían con inquietantes noticias de ese mundo cerrado y misterioso. La posesión imperial se metaforizaba en posesión erótica. Pero a su vez la mirada occidental devolvió nuevos motivos eróticos a los hombres orientales.”, escribe.

El cuerpo femenino en su paradójal ausencia/presencia es abordado por Karina Bidaseca en su texto ¿Dónde está Ana Mendieta? Lo bello y lo efímero como estéticas *descoloniales*. Nos recuerda que “Dónde está Ana Mendieta?” fue la expresión que convocó a una manifestación de mujeres pertenecientes a la Women’s Action Coalition (WAC) y al colectivo de las Guerrilla Girls frente al Museo Guggenheim en la inauguración de la obra de Carl André. En las pancartas que llevaban lxs manifestantes se podía leer: “*Carl Andre está en el Guggenheim. ¿Dónde está Ana Mendieta?*”. Pregunta retórica que denunciaba la escasa presencia de mujeres en los museos y centros de arte. “¿Dónde está Ana Mendieta?” Porque fue hallada muerta. Su cuerpo pulverizado y su obra desvalorizada son, así, recuperados del olvido. Estéticas descoloniales presentes en las *Siluetas* de Ana Mendieta, la conducen a interrogarse: ¿Cómo es posible pensar en el entremedio de las categorías de “lo bello” y “lo efímero” el agenciamiento de las mujeres que son testigos de experiencias traumáticas? ¿Pueden nuestras disciplinas agrietar horizontes discursivos de *justicia simbólica*?

El siguiente capítulo *De la des(de)colonialidad del género: lugar social del decir* fue escrito por María Rosa Lojo, María Eduarda Mirande y Zulma Palermo. Las autoras se impulsan a la búsqueda de aportar a la *des/decolonidad del canon del patriarcado*, comprendiendo en ella, las jerarquizaciones que responden a la de cultura/naturaleza en el entramado de la matriz colonial del poder. Parten de la existencia de lo que significan como “una doble constatación: que ese patrón de poder se inscribe en las subjetividades a través de la voz y de la letra (dos formas de expresión distintas pero complementarias), y de que los procesos que van llevando progresivamente a un desprendimiento del canon occidental se evidencian en toda su complejidad. Las dos voces “subalternas” reunidas en este diálogo proliferante povocan la desestabilización de un *feminismo occidental* que pone el acento en imágenes esencializadas de la mujer, otorgando materialidad a “cuerpos femeninos en lucha por la gestación de sí mismos en la articulación de saberes otros.”

La importante contribución de Alejandra Castillo con su ensayo *Feminismos de la (des)identificación poscolonial latinoamericana* nos interpela a pensar “nuestra historia” del feminismo, mencionando lo

que se dirige en una “urgencia” para empezar a descontar de ella, y dar de este modo lugar a otras genealogías, cuerpos y políticas del feminismo, que fueron obliteradas por las políticas de representación. Acude en este propósito, a la gran escritora feminista coterránea Julietta Kirkwood, a quien, hemos realizado un homenaje.

Las políticas de la representación y el orientalismo son objeto de tratamiento en el texto siguiente, el de Rocío Medina Martín *Agencia y Mujeres saharauis refugiadas: Identidades Colectivas y Subjetividades desde los feminismos descoloniales*. Entendida como nueva configuración del racismo epistémico, la autora trabaja sobre la *islamofobia contemporánea*. La misma se explicaría, según sus palabras, por variables constitutivas tanto de las subordinaciones de las mujeres como de su agencia. *Mujeres saharauis* es un colectivo de mujeres conformado por mujeres, saharauis, africanas, árabes, musulmanas y refugiadas. La autora nos interpela a comprender desde las rupturas de los feminismos hegemónicos la complejidad de las luchas feministas descoloniales, “donde la lucha de las mujeres por sus derechos, frente a sus pueblos sometidos –pero con ellos-, trasciende una ortodoxia política feminista occidental pensada desde sí misma.”

Kurdistán aparece en la escritura de Dilan Bogzdan en su texto sobre el nacionalismo y las mujeres en las luchas de resistencia: “*El Movimiento de Mujeres Kurdas en Turquía*”. En él erige una pregunta que está más relacionada con la *auto-representación* de las mujeres kurdas y menos con la *re-presentación* por parte de los nacionalistas kurdos y las feministas turcas. Los escritos sobre las “mujeres kurdas” dentro del marco teórico del nacionalismo turco las representa como “víctimas del atraso esencial de la sociedad kurda”. A la autora le interesa estudiar la transformación de la agencia mediante y dentro de la violencia para superar la categoría de “mujeres víctimas del tercer mundo”.

Concientes de cuán poco conocemos sobre el interés que existe en África por las genealogías y los linajes de la colonialidad, CLACSO invitó al profesor sudafricano Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, a la sesión inaugural del Congreso. Su conferencia “*Genealogías y linajes de la colonialidad en África desde los encuentros coloniales hasta la colonialidad de los mercados*”, abre la segunda parte de este libro. El autor refiere a ello como “parte de un esfuerzo por escribir “la historia del presente”. Tomada del libro de Michel Foucault *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (1995), la idea de “la historia del presente” significa para África: “abordar una continuidad histórica interrumpida. La modernidad euronorteamericana, el comercio de esclavos, el colonialismo y otras imposiciones externas sistémicas, estructurales y coercitivas sobre África constituyeron una forma épica de la perturbación del de-

sarrollo histórico del continente.” Nadie, asegura el autor, captó los procesos de perturbación de manera tan elocuente como el teórico y poeta descolonial Aimé Césaire.

El diplomático camerunés Jacques Bertrand Mengué Moli, con su texto intitulado: *El post-colonialismo en África: un debate abierto* permite revisar críticamente la modernidad a la luz de estos encuentros y, así, poder restituirlos a un pasado en común. El autor recoge el primer gran debate de los intelectuales africanos en respuesta a las proclamaciones del filósofo alemán Friedrich Hegel en el inicio del siglo XIX en su libro “Lección sobre la filosofía de la Historia”. Destaca así, la primera reacción que provino del mundo de las letras reunida en el *movimiento de la negritud*, animado por intelectuales de África y de la diáspora africana, como Aimé Césaire de Martinica, Léon Gontrand Damas de la Guyana francesa, y Leopold Sedart Senghor de Senegal. “Con sus escritos de poesía y otros estilos literarios, ellos lograron poner en debate cuestión las afirmaciones de Hegel sobre los negros. Pero el golpe decisivo al racismo de las teorías eurocentristas vino, afirma el autor, de Cheik Anta Diop, un historiador senegalés, cuando en 1954 publicó su tesis rechazada por la Universidad Sorbonne de París”.

El prestigioso pensador argentino Eduardo Grüner contribuye a estas derivas, desde América Latina, con un texto notable, *Negro sobre Blanco. Genealogías críticas anti-coloniales en el triángulo atlántico: el concepto de negritud*. Se interesa por las *huellas* (intencionales o no) estético-literarias y/o ensayístico-culturales que ha dejado la cuestión de lo que llama la *bifurcación catastrófica* de la esclavitud afro-americana, la colonización y la revolución haitiana de 1791 / 1804, y en particular la compleja cuestión de la *negritud*. El autor parte de la hipótesis de que el concepto de *négritude*, que en la década de 1930 hiciera “polémicamente célebre” Aimé Césaire, tiene su condición originaria de posibilidad en la revolución haitiana. Una revolución que, como escribía Michel-Rolph Trouillot, en su obra “Silencing the Past. Power and the Production of History”, “entró en la historia mundial con la particular característica de ser inconcebible aún mientras ocurría”. Grüner destaca el hecho de que “esta evidencia no haya sido reconocida aún con toda la fuerza que merece.”, afirma.

Prosigue el valioso trabajo de Alejandro De Oto *Notas preliminares sobre el archivo en contextos poscoloniales de investigación*. El él De Oto pone por escrito las discusiones que durante el Congreso se mantuvieron en una de las Sesiones Plenarias con mayor afluencia de público, acerca de las marcas que producen los discursos de la nación, sobre la nación, sobre la cultura nacional en las preguntas sobre el trabajo de investigación y su materialidad. Le interesa al au-

tor observar esas marcas en contextos determinados de resistencia y discusión de las políticas coloniales y su incidencia directa en la propia concepción de los archivos, los materiales de investigación, y en sus configuraciones.

Abona en esta dirección, la crucial contribución de un notable académico argentino, radicado en México, Mario Rufer que tituló *Nación y condición poscolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del pasado*. En su texto afirma el autor que: “Las acciones de memoria enuncian siempre su compromiso situacional: con una causa política, con la violencia impune. Recuerdan sujetos enmarcados en tramas de vida, entrampados en las palabras y en su propio tiempo, y desde ahí *hacen* memoria y tiempo. En cambio, la historia-disciplina produce la evidencia desde una gramática que no piensa (el tiempo vacío) y desde un lugar de enunciación que no se hace enunciado (el Estado-nación y sus artilugios precisos para producir monumento-verdad).”.

El importante artículo del mexicano José Guadalupe Gandarilla Salgado *Teoría poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías* dialoga con los textos anteriores. Intenta mostrar un punto de partida en común de ambas genealogías, y sus diferenciales con relación a lo identitario (en el entramado nacional, o lo transfigurador del relato colonial) y el modo en que se plasma el registro (corporal) de lo negro, como proceder explícito de un orden clasificador de las gentes. Su reflexión acerca de si es factible inaugurar una etapa de nuevo y genuino humanismo, el que supera la zona del no-ser fanoniana, posibilitadoras o no de un cambio en las “estructuras de relaciones sociales que materialmente dan soporte a esos códigos de sometimiento ontológico del otro.”

El Manifiesto *Por una nueva imaginación social y política en América Latina*, escrito por Grupo de Trabajo CLACSO Relaciones sur-sur y la cuestión cultural, cierra y abre nuevas reflexiones. La idea de su elaboración se originó en Buenos Aires en el marco de la III Seminario Internacional de Posgrado de la Red de Estudios y Políticas Culturales de CLACSO “*Culturas políticas y políticas culturales*”, llevado a cabo en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín durante 2012. Los primeros ensayos de escritura colectiva *in situ* se realizaron en el siguiente encuentro de la Red en la ciudad de Bogotá: el *IV Seminario Internacional e Intensivo “Interculturalidad: problematizaciones y horizontes”*, en la Universidad Javeriana, en junio de 2013. Fechado el 19 de marzo de 2014, el Manifiesto se presentó en San Juan de Puerto Rico durante el *V Seminario Internacional Intensivo: Estudios culturales y políticas públicas*, en el Recinto Rio Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Se difundió rápidamente por distintos espacios de circulación académicos, no

académicos, redes sociales, medios de prensa, etcétera, alcanzando las firmas de intelectuales de toda América Latina. Presentado en el II Congreso de Estudios Poscoloniales buscaba, de este modo, promover la apuesta por un “pluralismo contextual situado como una alternativa a los relativismos absolutistas y los totalitarismos hegemónicos”.

AGRADECIMIENTOS

Dos queridos colegas, Pablo Gentili y Alexandre Roig, alentaron la publicación de este libro, junto con las y los autores de estos valiosos trabajos reunidos en esta obra. Agradezco a ambas instituciones, tan próximas a mi vida intelectual y afectiva donde desarrollé mi trabajo. El Programa Sur-Sur de CLACSO –con los partners en África (CODESRIA) y Asia (IDEAs)–, y en paralelo, junto con mis estudiantes en el maravilloso espacio de docencia e investigación del Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas (IDAES/UNSAM) creado en 2010. No habría podido *habitar* otros sures si la invitación de CLACSO no hubiese irrumpido hace dos años en mi vida. Tampoco si la presencia de Rita Segato no hubiese llegado a esta hermandad *incompleta* entre mujeres. En esta constelación están todos ustedes. Están mis amigas y colegas con quienes desde 2010 dictamos cursos de estudio de género en mi Universidad: Marta Sierra, Silvia Hirsch, Laura Masson. También Alejandro De Oto, Horacio González y Alejandro Grimson con quienes mantuvimos aquellas conversaciones iniciáticas. El Programa Sur Global de UNSAM. Juan Obarrio, Juan Francisco Martínez Peria, así como todas las y los profesores del Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín que han colaborado desde el comienzo con este proyecto junto al staff de CLACSO: Fernanda Safford, Anahí Sverdloff, Alejandro González Álvarez, Lucas Sablich, Marcelo Giardino, Jimena Zazas, Dominique Babini, Pablo Vommaro, Daniela Perrotta, Nicolás Arata, Sebastián Higa.

En esta constelación mis estudiantes de posgrado ocupan un especial lugar. Santiago Ruggero; Juan Pablo Puentes; Celina Vacca y Agustín Scarpelli con quienes compartimos la cátedra “La sociología y los estudios poscoloniales”, que fundamos en soledad absoluta en 2009 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Están mis estudiantes del Programa “Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas” (IDAES): Lucía Lodwick Nuñez; Leticia Virosta; Ana Mariel Weinstock; Sergio Spinella; Ana Mines; Fernanda Carvajal; Diana Ochoa López; Ana Britos; Mónica Montero; Areli Veloz; Sergio Kaminker; Maura Brighenti; Agustina Veronelli; Gabriela Veronelli; Claudia Bermúdez; Marisol Troya; Karina Moura; Melina Pagnone; Andrea Bel-

tramo. Del Programa UNIAFRO (IDAES): Carlos Álvarez; Javier Nuñez; Anny Ocoró Loango. Un agradecimiento a Omar Abdala y a las y los estudiantes de Sociología de UNSAM. A Dora Barrancos; Luis Ferreira; Paola Gramaglia; Eduardo Mattio; Víctor Vich; Eduardo Restrepo; Mareia Quintero; Angel Chuco Quintero Rivera; Eduardo Nivón; María Graciela Rodríguez; Fanni Muñoz; Mabel Bellucci; Ana María Vara; Claudio Ingerflom; María Inés Mouján; Breno Cypriano; Alba Nubia Rodriguez; Laura Catelli; María Elena Lucero; Claudia Ferman, quien dirigió junto con Sergio Spinella el Mini festival de Cine del Congreso. A mi familia: Ludmila, Matías, M.L., mis padres. *El aire que respiro.*

Primera parte

COLONIALIDAD DEL GÉNERO

**CUERPOS Y TERRITORIOS GLOBALIZADOS EN
AMÉRICA LATINA, ÁFRICA, “ORIENTE”**

Rita Laura Segato*

LA NORMA Y EL SEXO

FRENTE ESTATAL, PATRIARCADO, DESPOSESIÓN, COLONIALIDAD

INTRODUCCIÓN**

Paso aquí revista a los diversos efectos de la expansión e intrusión contemporáneas del frente estatal-empresarial –siempre colonial y también para-estatal– en las comunidades indígenas del Brasil –que llamo aquí *mundo-aldea*– y sus consecuencias para la vida de sus mujeres. Después de este panorama, me detengo en algunos casos y ejemplos que hacen posible percibir los cambios en la mirada sobre la sexualidad y del significado y el valor dados al acceso sexual en las sociedades pre-intervención colonial y en las sociedades intervenidas por el proceso de colonización –en los países hispánicos, la sociedad *criolla*. La mutación del campo sexual y lo que describo como la introducción de la *mirada pornográfica* emerge así como fulcro o punto

* Antropóloga. Phd. Queen’s University of Belfast. Cátedra de Bioética, Universidad de Brasilia. Investigadora de nivel superior CNPQ.

** Agradezco a Patricia de Mendonça Rodrigues, Mónica Pechincha y Saulo Ferreira Feitosa, interlocutores de referencia para la construcción de este texto. Este texto fue publicado en una versión anterior en la Seção Dossiê “Cartografías descoloniales en los feminismos del Sur”, coordinado por Karina Bidaseca. Revista *Estudos Feministas*, Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis. ISSN 0104-026X. no Vol. 22, n.2, agosto 2014. <http://www.cfh.ufsc.br/~ref/>.

nodal, eje de rotación para la mutación de un mundo en otro. Cuerpo objeto, alienado, y colonia surgen como coetáneos y afines en el nuevo orden en constante expansión. Desposesión, en este proceso, es, por lo tanto, desposesión progresiva del cuerpo y de la sexualidad.

“MUNDO-ALDEA” Y “FRENTE COLONIAL/ESTATAL-EMPRESARIAL-MEDIÁTICO-CRISTIANO” EN EXPANSIÓN

Las mujeres indígenas, hoy, viven situaciones de intenso cambio en el continente, y ven, como nunca, a pesar de la multiplicación de leyes, políticas públicas, y de la presencia estatal y de las ONGs, su indefensión aumentar. El proceso político en que se articulan y organizan progresivamente en todos los países intenta colocar un freno a las nuevas formas de violencia y expropiación que enfrentan, pero muchas veces colocando todas las expectativas en las garantías estatales y legales de protección. La pregunta que aquí intento responder es: Puede el Estado proteger a las mujeres indígenas? Hay indicios de que lo esté haciendo? Por qué caminos debería hacerlo? La situación histórica de las mujeres indígenas, en términos de las privaciones que sufren y de la violencia que soportan, ha mejorado, se ha mantenido estable o ha empeorado con la democratización de los países del continente latinoamericano? Con el propósito de responder esa pregunta, enumeraré aquí, sintéticamente, en forma de lista, la descripción de los daños que emerge de los testimonios recogidos en reuniones oficiales, del movimiento social indígena, y mixtas, en las que convergen representantes de la agencias estatales y representantes de asociaciones de pueblos en Brasil. Considero que Brasil es un campo de observación de esa realidad porque, aun no siendo una nación con mayoría indígena, contaba en 2010 con 305 pueblos, según los datos del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística –IBGE–, y casi 900.000 indígenas, según el Censo del Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística –de éstos, 324.834 viviendo en ciudades y 572.083 en áreas rurales– y ha sido escenario, durante la última década, de un proceso riguroso de reordenamiento de la máquina administrativa, y de una expansión vertiginosa de las agencias del Estado y de ONGs en grande medida financiadas por fondos estatales. Ese Estado, que se encontraba ausente, hasta hace veinte años, en porciones territoriales inmensas del espacio nacional y no era una interlocutor relevante para una fracción numerosa de la población brasilera, se ha tornado fuertemente presente para todas las personas, en todo lugar, en el curso de una década.

En Brasil, las mujeres comenzaron a organizarse en asociaciones exclusivas en los 80's, con algunas organizaciones de mujeres amazónicas (AMARN y AMITRUT), y continuaron en los años 90's, creándose

se en 2002, en la ocasión de un primer encuentro de mujeres indígenas amazónicas, una Departamento de Mujeres Indígenas dentro de la influyente Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Amazonia Brasileira (DMI/COIAB). De allí en adelante, surgieron organizaciones de mujeres de pueblos indígenas del Noreste y Estados de Minas Gerais y Espírito Santo (APOINME), de la región Sur y Centro-Sul (ARPIN-SUL). (para un panorama de ese proceso, ver las contribuciones publicadas en Verdún 2008)

En medio a esa progresiva articulación política, dos mujeres, Rosane Kaingang¹ y Miriam Terena, solicitaron, en 2002, al entonces Presidente de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), organismo estatal que tiene a su cargo la gestión de la vida indígena en el país, la realización de un taller en que mujeres de pueblos indígenas de todas las regiones pudieran obtener un vocabulario con conceptos de la teoría de género y una instrucción sobre Derechos Humanos, Derechos de los Pueblos Indígenas y Derechos de las Mujeres, en especial de las mujeres indígenas, y Políticas Públicas del cual se pudieran valer. La solicitud tenía el carácter de urgente porque eran las vísperas de la asunción del presidente Lula, del Partido de los Trabajadores, a su primer mandato, y se pretendía concluir la reunión con una lista de demandas para presentarle. De esa forma, se organizó un “Taller de Capacitación y Discusión sobre Derechos Humanos, Género y Políticas Públicas de una semana, a puertas cerradas, en un hospedaje en las afueras de Brasilia, con 41 mujeres de pueblos de todas las regiones del país, y tuve la encomienda de conducir ese taller, que tuvo un formato interactivo. En primer lugar presenté un vocabulario básico de nociones de género y de derechos, acompañando las categorías con algunos casos de la etnografía mundial, y a continuación comenzó una conversación fluida e intensa, a lo largo de esa semana, donde se relataron numerosos casos y yo intenté ofrecer un léxico que tipificase los casos particulares y las demandas que de ellos emanaban. El ejercicio resultó en una cuadernillo subdividido en dos partes, una primera parte con conceptos básicos de género, derechos humanos y acciones afirmativas en políticas públicas sensibles a la situación de las mujeres indígenas, y una segunda parte con las demandas resultantes de los casos relatados por las mujeres durante la reunión, clasificadas, según el ordenamiento de la gestión pública, como temas de Administración Pública; Educación; Justicia; Seguridad; Salud;

1 El segundo nombre, en lugar del apellido, como es costumbre en Brasil, hace referencia al pueblo de la persona en cuestión, es decir, Rosane es indígena kaingang y Miriam es indígena Terena. Así construiré la mayor parte de los nombres propios en este texto.

Economía y Trabajo; Asistencia Social, Entretenimiento, Deportes y Medios de Comunicación; Medio Ambiente; y Patrimonio Cultural Material e Inmaterial.

Relato esto porque son precisamente testimonios recogidos en esta reunión, así como en las reuniones que le sucedieron, que me dieron acceso a narrativas de casos y quejas que permiten esbozar un perfil de las formas contemporáneas de violencia y sojuzgamiento sufridas por las deponentes, así como también exponen la mutación que experimentaron los tipos de agresión. Es a explorar ese cambio que he calificado de *mutación*, con toda la radicalidad de la diferenciación a que esta palabra apunta, que voy a dedicar este texto, de forma todavía bastante programática. Me veo obligada a basarme en los relatos recogidos en las reuniones que menciono, como mi fuente principal, porque en Brasil no se ha construido, como es el caso en la antropología mexicana ante la interpelación del movimiento de Chiapas, una literatura específica sobre la violencia de género en el mundo indígena que pueda servir de base para un análisis de este tipo, como son también escasas en el país las etnografías que tienen como foco las relaciones de género en las comunidades (ver, por ejemplo, el dossier publicado por la *Revista de Estudos Feministas* de 1999 dedicado al tema, con una presentación de Bruna Franchetto y artículos de Lasmar, Lea, MacCallum y Patricia de Mendonça Rodrigues. También ver Franchetto, 1996; Sacchi 2003; Lasmar 2005; Patricia de Mendonça Rodrigues, 1993 y 2008; Vinente dos Santos, 2012 y Maria do Rosário Carvalho, 2013). Por otro lado, una publicación tan importante como el Informe del Consejo Indigenista Misionero sobre Violencia Contra los Pueblos Indígenas del Brasil, que viene siendo publicado en forma de Cuaderno desde 1993, no contiene datos sobre violencia específica sufrida por las mujeres indígenas (CIMI, 2011)

Por lo general, este tema queda subsumido en los estudios de parentesco y familia, y hay en general una reserva muy grande en el medio de los etnólogos brasileños a hablar de la cuestión de género en el mundo indígena, pues el consenso aún dominante en el campo es que ese tema introduce una beligerancia y una política – de minorías, de derechos humanos, de derechos de las mujeres – espurias y sobreimpuestas desde el exterior de la visión de mundo amerindia.

Una vez concluida la experiencia del primer taller, la Cartilla resultante (Segato 2003 a), con su lista de demandas, permitió reivindicar con éxito, frente al Ministerio de Planificación, fondos para proseguir con una secuencia de reuniones de mujeres indígenas de diversos pueblos, que pasaron entonces a ser realizadas por región. En 2007 la FUNAI crea la Coordinación de Mujeres Indígenas, en 2008 se la transforma en Coordinación de Género y Asuntos Generacionales

(COGER), pasando a incluir la gestión de los temas de las juventudes indígenas, y en 2012 vuelve ampliarse para incluir la gestión de la Movilización Social y pasa a llamarse Coordinación de Género, Asuntos Generacionales y Movilización Social (COGEM). Este órgano, desde su creación y a través de sus transformaciones, siempre estuvo a cargo de una mujer indígena, Léia Bezerra Vale Wapichana.

A partir del taller de 2002, que fue nacional y generalista en su amplitud geográfica y de contenidos, la cuestión de la mujer y de las relaciones de género se establece como temática dentro del órgano indigenista oficial, y se pleitean y consiguen, con éxito, los fondos que permitirán, a partir de entonces, una gestión con perspectiva de género y más tarde la consolidación de una coordinación específica. Dos series de talleres se realizaron. La primera, hasta 2006, tuvo por foco el apoyo a las actividades productivas a cargo de las mujeres en las comunidades, con el supuesto de que ofreciendo fomento a los trabajos de las mujeres se estaría reforzando la posición de las mismas en sus respectivas comunidades. En 2006, se ratifica en Brasil la Ley María da Penha contra la Violencia Doméstica. También en 2006, se realiza en Brasilia un Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas con la participación de 28 mujeres de varios pueblos de todas las regiones. A partir de 2007 una nueva serie de talleres regionales pasa a realizarse con foco ahora en la divulgación de la nueva ley entre las mujeres indígenas. A partir de 2011, y hasta el presente, se inician experiencias, con una primera reunión piloto ocurrida ese mismo año para intentar alcanzar a los hombres de las sociedades indígenas y ganarlos como aliados en la estrategia para la disminución de la violencia, tal como las mujeres indígenas habían repetidamente solicitado. Ciertamente, no es una tarea fácil, porque se trata de un mundo compartimentalizado, en términos de género. Esto quiere decir que hombres hablan con hombres, y mujeres hablan con mujeres. Respetar esta diferencia del “mundo-aldea”, fue y es una pauta ineludible. Finalmente, en junio de 2013 se realiza el primer encuentro de una nueva serie dirigido a los hombres, dirigido a hombres indígenas de la región Noreste del país.

Desde el primer taller inicial, que conduje en 2002, surgieron los relatos que permitieron tipificar los tipos de violencia sufridos en la actualidad por las mujeres indígenas, y esos tipos se repitieron de forma casi idéntica en todas las reuniones siguientes, reportados por las mujeres para las diversas regiones y asociados precisamente a la localización de los territorios indígenas: aldeas en regiones fronterizas con presencia de destacamentos militares que custodian la soberanía nacional, aldeas en regiones fronterizas afectadas por el tráfico de drogas, aldeas afectadas por el tránsito de traficantes, aldeas próximas a locales donde se procesa droga, aldeas localizadas en santuarios na-

turales remotos, aldeas vecinas a zonas de protección ambiental o que se superponen a las mismas, aldeas en regiones de expansión del agrogocio, aldeas en regiones con atractivos turísticos y emprendimientos hoteleros, aldeas en regiones de yacimientos de piedras preciosas, aldeas en regiones de yacimientos de minerales de interés estratégico, aldeas en regiones próximas a yacimientos de hidrocarburos, aldeas en regiones en que se proyectan o construyen usinas hidroeléctricas, aldeas próximas a rutas nacionales y estatales, aldeas localizadas en las periferias urbanas o englobadas por las ciudades en su expansión, comunidades desaldeadas e indios urbanos.

En cada una de estas localizaciones, las mujeres sufren formas particulares de agresión y desposesión; su subjetividad y su corporalidad cambian de significado y pasan a ser agredidas y apropiadas de forma nueva. Las jerarquías de género propias de la vida en comunidad, que he descripto como “patriarcado de bajo impacto”, por razones que examinaré más tarde, se transforman en el patriarcado moderno, de alto impacto y de muy ampliada capacidad de daño. Haciendo uso de una nomenclatura que necesita de pocas explicaciones por ser auto-evidente en buena medida, podemos decir que el “mundo-aldea”, con el tejido de relaciones comunitarias que le son propias, como volveré a insistir, se encuentra atropellado por el azaroso camino de la expansión vertiginosa del “frente colonial/estatal – empresarial – mediático - cristiano”. Esto no significa meramente el cambio del telón de fondo, de la escenografía de su existencia, sino un atravesamiento de la misma por prácticas y poderosos discursos que se respaldan y afirman en los valores dominantes del desarrollo y la acumulación, la productividad, la competitividad y el cálculo costo-beneficio propios de la economía de pleno mercado y su “teología”, es decir, la fe absoluta en la inescapabilidad de su destino e irreversible expansión, como valor eurocéntrico de un mundo que “progresa”.

Se trata, sin duda, de una novedad. Esta irrupción que atropella el mundo-aldea, captura todos los elementos de su vida comunitaria de antaño, los engloba y reconfigura dentro y como componentes de un nuevo programa, es una nueva vuelta, un reciclaje, pero con dimensiones antes desconocidas, de lo que fue la primera embestida colonial que siguió inmediatamente al proceso de conquista, así como también difiere, por su naturaleza, de la fase republicana de expansión de los recién creados estados nacionales sobre los territorios del indio. Es un proceso que da continuidad a aquellas embestidas de expansión precedentes, pero ahora, insisto, en una etapa cualitativamente diferente, caracterizada por la existencia consolidada de un mercado global que compite, agrede y erosiona los mercados regionales y locales; por go-

biernos centrales de todas las orientaciones que aspiran a inscribir las economías nacionales bajo su administración en el horizonte de ese mercado global; y por la expansión de la esfera pública, el lenguaje de derechos y políticas ciudadanas introducidas en el mundo-aldea por organismos estatales y organizaciones no gubernamentales.

Aunque pueda parecer que estas facetas de la contemporaneidad se encuentran en tensión, es decir, aunque pueda pensarse que el pacto estatal-empresarial que abre las puertas a la agresión del mercado global es contradictorio con la expansión de los derechos y servicios ciudadanos en el mundo-aldea, ellos no constituyen, como pensamos a menudo, términos antagonistas, y sí facetas de un proceso coetáneo y complementario: la colonización económica y la colonización por el discurso de los derechos y de la esfera pública. De este tipo de estructura internamente contradictoria nos habla Gil Gott (2002), en su brillante análisis de la “dialéctica aprisionada” (*arrested dialectics*). En la situación contemporánea, como he afirmado, el estado ciudadano va a remolque del estado empresarial y ambos amparados por la representación mediática, una mano intenta, con torpeza, ir remediando los males que la otra mano va sembrando; va intentando amenizar las mortandades que origina y patrocina en su camino arrollador, causando un daño en espiral, porque el lenguaje de los derechos ya se encuentra dentro del lenguaje de la modernidad, del desarrollo, el progreso entendido unilateralmente como capacidad de acumulación. Con una mano introduce el mal, con la otra le inculca la vacuna. Dos caras de la misma moneda, en una tensión que se resuelve, definitivamente, a favor de la profundización del patrón de la colonialidad. Colonialidad entendida aquí con un sentido todavía más preciso, en el contexto de esta modernidad y capitalismo avanzados.

CAMBIOS EN EL PATRÓN DE LA VICTIMIZACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS

En forma de lista, se enumeran a continuación las modalidades de violencia que alcanzan a las mujeres indígenas hoy. El acento fue colocado en las agresiones directas o indirectas que son características para cada tipo de localización de las comunidades y bajo la presión de la transformación de los contextos regionales debida a la expansión del frente estatal – empresarial. Estas modalidades de violencia fueron reiteradas, de forma casi idéntica, en todas las reuniones en que participé. Aquí las sistematizo y enumero de forma compacta, convencida de que el proceso que arrolla y masacra la vida de las mujeres indígenas en el Brasil contemporáneo se torna auto-evidente con el solo pasar la vista, en una lectura sumaria del listado a seguir.

Aldeas en regiones fronterizas con presencia de destacamentos militares que custodian la soberanía nacional:

- atracción engañosa al matrimonio y abandono después del traslado de los efectivos militares;
- atracción a la práctica de prostitución mediante engaño;
- atracción al servicio doméstico esclavo o semi-esclavo en las casas de oficiales y suboficiales;
- introducción de la mirada pornográfica y alienadora sobre el cuerpo indio;
- violaciones;
- violencia doméstica exacerbada por la presencia disruptiva y la presión ejercida en la vida cotidiana por los destacamentos militares en las inmediaciones,
- influencia sobre los hombres indígenas de los modelos de virilidad propios de la cultura masculina de los destacamentos militares.

Aldeas localizadas en santuarios naturales:

- asedio por parte de misioneros cristianos bien equipados tecnológicamente que tienen, desde la primera mitad del siglo XX, acceso privilegiado y exclusivo a estas regiones y, con su merodeo e ingreso forzado a la vida de la aldea, transforman disruptivamente las relaciones de autoridad y los patrones cosmológicos que sirven de referencia a las relaciones de género;
- consecuente interferencia en las concepciones de sexualidad y en la vida de pareja y matrimonial;
- introducción disruptiva y prejudicial de ideas de pecado y malignidad asociadas al cuerpo femenino y a la sexualidad con consecuentes prejuicios morales misóginos y homofóbicos que afectan a la posición de la mujer y de los homosexuales en el contexto comunitario.
- introducción de la equivalencia, de cuño occidental, entre acceso sexual y “hacer daño”
- introducción de la exterioridad de la mirada sobre el cuerpo propia de la metafísica occidental y cristiana y conducente a la pulsión escópico- pornográfica, antes inexistente en el mundo amerindio.

Aldeas en situación de aislamiento voluntario o con poco tiempo de "contacto"² que se encuentran bajo la mira del agro-negocio y de los grandes proyectos hidroeléctricos:

- la vida en permanente tensión y estado de alerta para la fuga, así como el miedo constante de ser capturados por los emprendimientos del frente estatal-empresarial en expansión lleva al grupo y en especial a las mujeres a no concebir más hijos, provocando el riesgo de extinción de la sociedad

Aldeas reconstituidas por el propio Estado Nacional mediante remoción, relocalización y reagrupamiento aleatorio de comunidades para permitir la construcción de estradas, la instalación de emprendimientos agrícolas o la construcción de usinas hidroeléctricas en sus territorios:

- Reagrupación y abandono de pueblos ancestralmente enemigos en nuevas aldeas, dejando a las mujeres expuestas a la captura y violación tanto por parte de los hombres blancos a cargo del "frente de atracción" que "atrajo", aprisionó y relocalizó las comunidades, como por parte de los hombres de la sociedad enemiga con quienes fueron obligados a compartir el nuevo asentamiento;
- configuración de una situación para-concentracionaria que dejó para las mujeres que sobrevivieron el proceso y las que nacieron del mismo las alternativas únicas del celibato, los relacionamientos breves y estigmatizantes, o relacionamientos estables con hombres violentos y alcohólicos;
- intervención estatal, a cargo de los "frentes de atracción" o de las autoridades a cargo de los nuevos asentamientos, que impuso el apareamiento y la reproducción forzada de mujeres con hombres de otros pueblos;
- interferencia autoritaria en el derecho de elección de cónyuges y del modo de la socialización de los hijos por parte de agentes de la asociación público-privada del Estado especialmente con compañías hidroeléctricas.

Aldeas en regiones de expansión del agro-negocio:

- expropiación de territorios y expulsión de las comunidades localizadas con la consecuente interrupción de la vida familiar y

2 Datos del Centro Indigenista Misionario – CIMI indicaban que en 2010 eran 90 los pueblos en esa situación

del tejido colectivo y la introducción de tensiones antes desconocidas en la vida doméstica;

- gansterismo patrocinado por los propietarios y aspirantes a propietarios para introducir el terror, por medio de ejecuciones selectivas y masacres, amenazando especialmente a los hombres e impidiendo que éstos se desempeñen en sus rol masculino habitual de proteger la vida de mujeres y niños en las comunidades;
- corrupción activa de sus liderazgos y autoridades políticas y religiosas, con consecuente ruptura de las formas de convivencia y cooperación entre los géneros e ingreso de modelos de virilidad extraños y distanciados de los códigos y prácticas comunitarios;
- atracción de los hombres al trabajo en los emprendimientos agropecuarios y a cargos políticos y de servicios remunerados en los municipios, con consecuente exposición a modelos de virilidad que les son propios y que erosionan los patrones indígenas de relación y complementariedad entre los géneros;
- ruptura de las lealtades de los hombres para con sus respectivas familias o imposibilidad de cumplir con las demandas propias de esas lealtades;
- emasculación de los hombres indígenas por incapacidad de cumplir con sus responsabilidades de género y consecuente recurso por parte de éstos a la exacerbación de la agresividad y la capacidad violenta como estrategia de restauración de su imagen masculina decaída;
- escalada de la violencia de género como consecuencia de la inducción al desaliento y a la depresión, al suicidio, a la dependencia química y a la autodestrucción de los jóvenes por el sentimiento de indefensión e impotencia resultantes de la amenaza y el terror constantes, los asesinatos de líderes, la restricción de recursos, la facilitación del acceso a bebidas alcohólicas, la dependencia alcohólica promovida;
- enajenación en la vida familiar y comunitaria, y escalada de la violencia en los espacios doméstico y público por la exacerbación de la presión sobre los miembros de las comunidades y su efecto psicológico;
- nuclearización progresiva de la familia como consecuencia de la progresiva influencia del modelo de la familia occidental y colonial/moderna, con el consecuente debilitamiento del con-

trol comunitario y de las autoridades indígenas sobre la vida familiar;

- desgaste y quiebra de la capacidad mediadora y del prestigio de los liderazgos indios, con desarticulación del tejido comunitario y el fin de la salvaguarda que él representa para la protección de las mujeres.

Aldeas vecinas a zonas de protección ambiental o que se superponen a las mismas:

- imposición de límites muy precisos a la necesidad cíclica de cisión de las comunidades por conflictos internos, con consecuente sellamiento de los conflictos en el interior de las comunidades;
- exacerbación de las tensiones domésticas por el impedimento de que grupos en conflicto puedan dividirse y sus partes disidentes trasladarse a locales próximos, formando nuevas aldeas.

Aldeas en regiones con atractivos turísticos y emprendimientos hoteleros:

- intrusión en los territorios y consecuente introducción de factores de stress en la vida comunitaria y doméstica;
- captación de indígenas para las tareas de construcción de establecimientos hoteleros y servicio en sus instalaciones cuando ya en funcionamiento, con consecuente abandono de sus actividades habituales y exposición a una economía mercantilizada y a modelos de género ajenos a sus patrones de existencia;
- fuerte introducción de la moneda y fetichización y mercantilización de los componentes del modo de vida indígena y de su ambiente natural, incluyendo la comercialización de la imagen corporal de mujeres y hombres indígenas con la consecuente objetificación de los cuerpos;
- captación de mujeres indígenas para la prostitución.

Aldeas en regiones de yacimientos de piedras preciosas:

- intrusión del medio por aventureros que actúan sin referencia a normas y tienen un impacto disruptivo en la vida comunitaria y doméstica;
- ocupación de territorios mediante prácticas de gangsterismo y amedrentamiento, sembrando el terror por medio de ejecuciones selectivas y masacres;

- convocación a un modelo de virilidad que es extraño a las relaciones de género comunitarias;
- atracción de las mujeres para obtener servicios sexuales, promoción de la prostitución;
- violaciones;
- concubinatos interétnicos disruptivos para las reglas comunitarias;
- como en todos los casos, la presión intrusiva sobre el grupo promueve el stress y la agresividad en el espacio doméstico y comunitario;
- conflictividad y enfrentamientos abiertos entre *garimpeiros* explotadores de los yacimientos y las comunidades, con severa victimización de las mujeres en el contexto bélico que así se origina.

Aldeas en regiones de yacimientos de minerales de interés estratégico, de yacimientos de hidrocarburos y aldeas en regiones en que se proyectan o construyen usinas hidroeléctricas :

- intrusión por emprendimientos de sondeo y exploración del subsuelo que introducen personas ajenas a la comunidad, con sus pautas propias de relacionamiento incluyendo el género, sus valores basados en un desarrollo definido por el productivismo, la competitividad y la capacidad de acumulación, y sus modelos de agencia viril asociados a esa relación de exterioridad con relación a un medio natural y humano entendido exclusivamente como oportunidad para la extracción de lucro y ventajas: una pedagogía del cuerpo y la naturaleza alienables, presa disponible para la apropiación, el control jurisdiccional y la explotación hasta el desecho, objetificación que incide en la percepción de las mujeres como cuerpo a ser apropiado y rapiñado;
- los campamentos de las instalaciones extractivistas y de las represas destinadas al sondeo, construcción de grandes obras y el gerenciamiento de las mismas incluyen vigilancia privada que, como parte de sus estrategias “defensivas” realiza acciones de intimidación que incluyen ejecuciones selectivas, amenazas y masacres, interviniendo en la región de forma disruptiva e introduciendo alto grado de stress y tensión en las relaciones comunitarias y familiares de los indígenas habitantes de la región;

- alcoholismo derivado de la presencia del frente blanco, con el resultado de la violencia que la enajenación alcohólica, sumada al stress causado por la intrusión e intervención en el tejido comunitario, provoca en las relaciones familiares;
- instalación de casas nocturnas y prostíbulos en el perímetro de las empresas y, en algunos casos, dentro de sus instalaciones, con la consecuente oferta de bebidas alcohólicas y del cuerpo femenino ofrecido como objeto a ser abordado desde una exterioridad apropiadora y mercantil.

Aldeas en regiones fronterizas afectadas por el tráfico de drogas y aldeas afectadas por el tránsito de traficantes:

- reclutamiento de jóvenes para el tráfico y el impacto de esta forma de empoderamiento masculino sobre las relaciones de género;
- oferta de enriquecimiento y nuevas formas de control de la vida social por medio del dinero y consecuente impacto negativo de esta forma de empoderamiento masculino sobre las relaciones de género ;
- oferta de armas para ejercicio del control territorial y exacerbamiento de la violencia, con consecuente impacto en las relaciones de género y la vida doméstica;
- formación y proliferación de gangs vinculadas al tráfico con sus códigos y prácticas de competitividad y espectacularización de la crueldad propios basados en un estilo mafioso de virilidad;
- introducción disruptiva de armas y drogas en la aldea asociadas al control territorial y a la exhibición de capacidad violenta con consecuente victimización de las mujeres;
- aplicación de castigos y tratamiento cruel con fines de ejemplaridad para el control jurisdiccional y afirmación viril de los jefes;
- proliferación de violaciones en el espacio público y violaciones domésticas;
- disrupción e inversión de la jerarquía de autoridad tradicional basada en las franjas etarias con consecuente reducción de la capacidad de control y mediación por parte de las autoridades indígenas;
- violencia doméstica exacerbada por la introducción de un nuevo modelo de virilidad propio de las organizaciones mafiosas.

Aldeas próximas a rutas nacionales y estatales, y grupos de indígenas sin territorio propio acampados en los márgenes de carreteras:

- intrusión y desarticulación de las pautas de vida comunitarias por parte de la sociedad no indígena, causando stress y desorientación en las relaciones de género y familiares;
- proximidad de prostíbulos y del accionar de la trata de personas y del tráfico;
- introducción de la mirada objetificante y pedagogía del cuerpo-objeto;
- atracción al alcoholismo y las drogas, con su consecuente efecto violentogénico y ruptura de códigos;
- en condiciones de carencia, falta de acceso a la salud y a la educación, a la alimentación, al agua y al saneamiento básico, en los grupos acampados de indígenas sin territorio propio, la autoridad parental sufre la pérdida de la guardia de sus hijos debido a que las familias son acusadas por los agentes estatales de maltrato o falta de cuidado;
- en lugar del Estado, los padres son castigados con la pérdida de sus hijas e hijos, que son retirados de las familias y entregados en adopción en las ciudades próximas;
- las niñas se encuentran, en esos asentamientos transitorios en el margen de las carreteras, en situación de extrema vulnerabilidad y expuestas a la violencia sexual y a varias formas de explotación;
- alta incidencia de suicidios en niñas y adolescentes ³

Aldeas localizadas en las periferias urbanas o englobadas por las ciudades en su expansión, comunidades 'desaldeadas' e indios urbanos:

- Carencia de todo tipo de acceso a derechos específicos y políticas públicas especializadas por parte de las mujeres indígenas en esta situación, negados a ellas, por un lado, por municipios que dicen no atender la salud, la educación o la asistencia social de indígenas, y, por el otro, por los órganos estatales indigenistas, que no reconocen a los indígenas 'desaldeados' como tales;

3 Aunque el suicidio es mayor entre hombres, hay un número alto de suicidios de mujeres jóvenes y niñas entre los Guaraní Kaiowá

- explotación sexual infantil y casos de esquemas organizados por comerciantes locales para la victimización sexual de las jóvenes indígenas;
- retención de documentos de mujeres embarazadas o madres recientes para el cobro de pensiones y auxilios estatales
- Todas las comunidades indígenas del país:
- desarreglo de las relaciones de género por exposición de los hombres al modelo de virilidad criollo, colonial/moderno;
- introducción de la mirada pornográfica y objetificante sobre el cuerpo;
- aumento de la frecuencia y del grado de crueldad de la violencia de género en sus diversas modalidades, tanto intrafamiliar como extra-familiar;
- vulnerabilidad de las mujeres al asedio sexual por parte de agentes estatales asalariados que actúan como maestros y profesores, agentes sanitarios, fuerzas de seguridad, etc., aun cuando estos sean también indígenas;
- vulnerabilidad de las mujeres al alcoholismo y uso de drogas por parte de sus parejas o por ellas mismas;

Aldeas en estado de guerra con los invasores o alcanzadas contemporáneamente por el asalto bélico sobre sus territorios:

A esta larga lista de formas de vulneración de la vida y el bienestar de las mujeres, a medida que avanza la desposesión de sus pueblos, se agrega una forma de violencia extrema asociada a las formas contemporáneas de la guerra, como el ocurrido ejemplarmente en lo que se llamó, en Brasil, Masacre del Paralelo 11. La codicia por el yacimiento de diamantes, uno de los diez mayores del mundo, que abriga la Tierra Indígena Roosevelt, de 2, 6 millones de hectáreas en los Estados de Rondonia y Mato Grosso, llevó a incursiones y expediciones punitivas constantes de “garimpeiros” -mineros artesanales- aliados a “siringueros”, contra los indios Cinta Larga, dueños ancestrales de ese territorio. En 1963 tuvo lugar uno de los episodios más crueles de esa invasión: enviados de la empresa Arruda & Junqueira, después de arrojar azúcar envenenada y dinamita a una aldea en fiesta desde un avión alquilado por la empresa, persiguieron a los indios y, al localizarlos en las proximidades del Paralelo 11°, asaltaron a los indígenas, matando a un grupo con formas extremas de crueldad. Entre estos, una mujer fue colgada viva y cortada al medio con un facón (Dal Poz y Junqueira, 2013). Esto configura lo que he venido categorizando como un crimen de *femigenocidio*, por el carácter plenamente público

y el contexto bélico en que ocurrió (Segato 2011). Recuerda, por sus características, a los crímenes cometidos contra las comunidades indígenas de Guatemala en el cuerpo de sus mujeres, exterminadas con extrema crueldad como forma de exhibir espectacularmente la capacidad violenta sin límite, el dominio territorial y la soberanía sobre la vida en la jurisdicción en disputa, característica modalidad operativa en las nuevas formas de la guerra (Segato 2006)

En Argentina Silvana Sciortino registra, en su etnografía junto a mujeres indígenas reunidas en el movimiento de mujeres, una serie de testimonios que refieren a situaciones de violencia ejercida contra las mujeres. En los espacios de debate que las indígenas conforman en el marco de los Encuentros Nacionales de Mujeres, muchas de ellas se animan a describir situaciones de violencia en sus comunidades, en las ciudades y en espacios de movilización social. Entre algunas de las situaciones se mencionan: violaciones en contexto de trabajo doméstico perpetradas por el patrón, en sus comunidades ejercida la violencia por varones indígenas o por “criollos” o “winkas”, así como violaciones a las jóvenes indígenas que migran a las urbes por trabajo o estudio; violencia doméstica asociada principalmente al problema del alcoholismo; muertes por abortos clandestinos; maltrato, abuso e imposición de prácticas médicas; dificultad para el acceso a la participación política y la toma de la palabra; imposición de modelos occidentales de belleza (ver los debates de las mujeres indígenas en Argentina en torno a la incorporación de la violencia de género como punto en la agenda de sus Pueblos en Sciortino, 2012.)

Este panel y la variedad de situaciones en él compiladas habla por sí mismo al respecto de las metas y alianzas de un Estado que ve en los territorios habitados por los pueblos indígenas no más que una ocasión para dar continuidad a la rapiña colonial. A partir de un cuadro de atrocidades como el aquí trazado es posible concluir que el proyecto del Estado nacional no es otro que el de un frente de explotación del territorio para el que se coadunan instituciones estatales con el interés empresarial en expansión. Se trata, sin duda, del lado más sombrío de la modernidad, siempre imbuida de su naturaleza colonial. Una colonial/modernidad, como nos ha hecho notar Aníbal Quijano, a partir de la fundación colonial del proceso moderno y del propio capitalismo (Quijano 1991-a y b, entre otros, y Segato 2013-a). Por lo tanto, no son emprendedores privados los que afectan la vida del indio y transforman en un verdadero calvario la existencia de las mujeres indígenas, pues estos emprendedores no podrían existir sin una alianza y un respaldo estatal.

Es a remolque de este daño permanente y consistente que el estado saca a relucir su capacidad legislativa, pero siempre lado a lado

con el daño o con posterioridad al mismo. En la ambivalencia inevitable del Estado, determinada por la naturaleza francamente incompatible de su pretensión democrática con su adhesión al proyecto del capital, radica la clave del fracaso de sus políticas reparadoras. Es así que podemos repetir lo que ya hemos afirmado otras veces al observar el proceso de avance del frente estatal-empresarial: *que el Estado y la modernidad que representa intenta ofrecer con una mano lo que ya ha retirado con la otra*, y por la precedencia y la magnitud del daño, que además no se detiene, la mano reparadora – izquierda en todas las alegorías – es siempre más débil que la agresora.

MUNDO ALDEA Y SOCIEDAD COLONIAL/MODERNA: NORMATIVA Y SEXUALIDAD COMO BISAGRA DE SU DIFERENCIA

No resulta fácil la tarea de desentrañar y exponer el carácter permanentemente colonial del frente estatal y la manera en que, con su avance, interviene y descompone la malla comunitaria del mundo-aldea, pues se trata de una intrusión molecular, que se apodera de las estructuras en las que gravita todo un ordenamiento de la vida, y las transforma carcomiéndoles el meollo y dejando la carcasa hueca. Esa carcasa, o superficie de las instituciones de la vida social, presenta una apariencia de continuidad y permite, por ejemplo, seguir hablando de relaciones de género, de normas del grupo, de “autoridad tradicional”, o de sus “costumbres”, produciendo un espejismo de continuidad histórica entre el mundo-aldea antes y después de su intervención por el frente colonial con la interceptación de su historia por el proyecto histórico moderno. Por detrás de una apariencia de continuidad de algunas estructuras, como paradigmáticamente el género, se esconde una ruptura, una verdadera mutación. Nomenclaturas permanecen, pero ahora imbuidas de un sentido muy distinto, por haberse incorporado a una nueva lógica, a un nuevo orden que es el orden de la colonial/modernidad. Ocurre entonces el efecto de una verosimilitud de lo que llamamos género y de lo que llamamos ley propia del mundo-aldea, cuya consecuencia es una normativa que nos parece atroz, pero que, mirada con más aproximación, nos revela el engaño de nuestra lectura inicial (Segato 2013-b).

Nos traiciona también la propensión generalizada a dejarnos engeguecer por el engaño de las retóricas de la modernidad y la fe no examinada en el Estado, la esfera pública, las leyes y, en fin, las instituciones de la modernidad, que nos conducen, incautos, a una *alterofobia* (Álvarez Degregori 2001) y a una desconfianza visceral de los otros mundos, de los mundos no-blancos. También algunos feminismos son alcanzados aquí, con esta crítica, en su ceguera propia. Son aquellos feminismos universalistas, que no perciben que la propia sexuali-

dad, que el acceso sexual mismo, tiene significaciones muy distintas, constituyéndose inclusive en el pivot de la mutación de los mundos con la entrada de la mirada colonial/moderna, siempre objetificadora, rebajadora y pornográfica, como intentaré demostrar con el relato de algunos casos. De la misma forma, se critican aquí ciertos pluralismos, incluyendo algunas vertientes del pluralismo jurídico que, aun bienintencionadamente, positivizan la norma, el mito y las cosmologías, fundándose en un relativismo cultural esencialista y metafísico que no contempla el *pluralismo histórico*, el cual, como he afirmado en otra parte, es la dimensión más radical del *derecho a la diferencia* (Segato 2013-c).

Un breve examen de algunos ejemplos de cómo se malentende el tránsito de estructuras de un mundo a otro cuando no se tienen en cuenta las debidas mediaciones servirá aquí para mejor comprender lo que expongo. Mucho se a hablado del pleito de las mujeres contra la ley consuetudinaria de numerosas sociedades tribales de países africanos como Sudan, Zambia, Uganda, Nigeria y Zimbabwe, que les prohíbe heredar de sus mayores o de sus cónyugues. En 2012 fue muy celebrado un fallo de un juez de Botswana que permitió a dos hermanas recibir la herencia de la casa paterna. El debate, allí, con gran ceguera histórica, se coloca en términos de la oposición entre la barbarie de una ley interna que impide a las mujeres heredar y las transforma en parias, y el carácter “civilizado” de una ley moderna que debe prevalecer imponiendo la igualdad de Derechos. El debate omite, sin embargo, que un mal precede a la barbarie del enunciado contemporáneo de la “ley tribal”. Esa omisión se debe a la forma en que en el precepto moderno descomponemos la vida, fragmentando sus componentes como si estos fueran pasibles de ser observados separadamente. De hecho, una norma de herencia patrilineal existe asociada e indivisible de otras normas de vida comunitaria que garanten el goce colectivo del patrimonio.

El primer error, entonces, no es la prohibición de la herencia por parte de las mujeres, sino las la disolución del colectivo. Sin embargo podemos hablar aquí de una ceguera instrumental, pues ve la barbarie de dejar a las mujeres en estado de desposesión, pero no ve la barbarie de la desarticulación colonial/moderna de la vida comunitaria y mucho menos se preocupa por crear los mecanismos necesarios para restaurar el tejido colectivo damnificado. Cuando hablamos, por lo tanto, de ley tribal, no podemos olvidar de la forma holista en que ésta es concebida y funciona, en articulación y conexión indisoluble de normativas referidas a todos los aspectos de la vida comunitaria y sin permitir el aislamiento de una regla particular, como en este caso la regla de la herencia.

Otro caso muy revelador de este *malentendido* generalizado que nos lleva a apostar todas las fichas a la ley moderna y al avance del Estado como benefactores el indio se puede entender a partir de una impresionante historia que me fue relatada por la profesora Xavante Isabel Ré'amo Wadzatsé de la Aldea Imaculada Conceição situada en la Tierra Indígena São Marcos. En el mundo amerindio, a diferencia de la ley moderna, la violación no es un crimen sino una forma de castigo, una figura de la ley consuetudinaria que establece que determinadas contravenciones de parte de las mujeres tienen como punición la violación colectiva. Desde una perspectiva moderna, cuesta entender que por décadas, hasta recientemente, los antropólogos que visitaron aldeas distantes supieron de la existencia de esta sanción pero no tuvieron jamás ocasión de verla o saberla aplicada. Como dije, se trataba, más que nada, de una figura del discurso jurídico interno que colocaba un firme límite en posibles infracciones femeninas como, por ejemplo, espiar los secretos de la iniciación masculina en la casa de los hombres.

Sucede que, con la intrusión de la concepción burocrática moderna de lo que es una norma jurídica, la ley se especializó y se mecanizó: no existen, en principio, normas que no sean aplicables, la ley deja de ser entendida como una figura del discurso, aunque, de hecho, con frecuencia, lo continúe siendo. El caso que me relató la profesora Isabel vino a mostrarme, justamente, este dramático cambio en el papel y la función de la ley, en su sentido. En una familia de su aldea xavanti, una joven casada cometió adulterio con un indígena del mismo pueblo habitante de la ciudad. El indígena que sedujo a la joven había sido cooptado y corrompido por la sociedad blanca y ocupaba un cargo político electoral en el municipio. Mantuvo un relacionamiento con ella, y luego la abandonó. La joven, entonces, pidió para retornar a su casa, su joven marido la perdonó y le abrió las puertas para que retornase y sus padres también estuvieron dispuestos a recibir a la joven de vuelta. Pero la ley tribal se había vuelto automática, caso la joven volviese, 200 jóvenes guerreros la violarían, aplicando maquinalmente y otorgando materialidad a lo que antes siempre había sido una fórmula del discurso.

Hoy, según me cuenta la profesora Teresa y otras participantes xavantes de los talleres de divulgación de la ley Maria da Penha contra la violencia doméstica, se han multiplicado los casos de violación en las aldeas, y lo que antes era una forma de amenazar y amedrentar, se materializa regularmente. Sociedades que siempre presentaron los más bajos índices de violación, son hoy sociedades con índices altos de violación, por no otra razón que una mutación en el significado y el papel de la ley. Por lo tanto, es importante comprender que cuando

decimos “ley interna”, derecho consuetudinario, no deberíamos estar hablando de normas que se burocratizan e independizan para recaer con su sanción como un *deus ex-maquina* desde el exterior del contexto particular, sino de leyes que juegan un papel de otro tipo en el juego de las narrativas que se entrecruzan en el cotidiano de una comunidad indígena.

Con la aclaración, todavía, de que, al hablar de una pena de violación, el segundo término, es decir, la violación misma, no tiene el mismo valor y significado que el mismo acto adquiere en la sociedad moderna, pues la sexualidad se organiza y se encamina de otra forma. La violación no tiene el sentido de un asesinato moral, de un daño a la moral, que destruye el prestigio y el valor de alguien. No hay vergüenza ni perversidad endosados en la agresión sexual, y ésta no deshonra a la víctima y sus figuras tutelares. La agresión sexual es una entre otras posibles, un castigo corporal pero no un castigo moral, y no constituye una reducción moral de la víctima y, a través de ella, de su familia y comunidad enteras, como es el caso en el occidente moderno.

En ambos casos, tanto en el de la ley que interdice la herencia femenina como en la norma que sanciona la punición por violación estamos frente a la típica maniobra moderna, que pinza un elemento y lo desarraiga de su contexto originario, imponiéndole una torsión que hace con que el elemento mantenga su apariencia – ley, norma, sanción, punición, en estos dos casos-, pero el contenido de ese nombre y la significación de ese elemento se encuentre cambiado. Un nuevo sentido es contrabandeado como referente de una denominación que continúa. Y detenernos aquí para puntualizar este efecto de verosimilitud y falseamiento del sentido original de las normas es muy relevante para entender qué sucede con las reglas que orientan las relaciones de género a partir de la interferencia del frente colonial sobre el mundo-aldea, es decir, cuando la masculinidad propia del mundo aldea se ve interpelada y convocada por la masculinidad del mundo colonial/moderno y debe responder a éste en la guerra, la negociación de la paz, la política y la oferta de trabajo.

En el campo del derecho y de la Antropología Jurídica, esta crítica ha sido enunciada con eficiencia por Esther Sánchez Botero, en un largo examen de lo que ocurre y no debería ocurrir al intentar realizar el, en principio, saludable movimiento de considerar las reglas y “costumbres” como una “justicia” o un “derecho” propio de las sociedades indígenas. La autora descarta la forma en que el Banco Interamericano de Desarrollo – BID ha implementado un proyecto global que se propone “positivizar estos derechos”, es decir, transformarlos en un catálogo de normas extraídas de las culturas y leídas a

partir de un marco universal desde la óptica de un derecho positivo occidental (Sánchez Botero, 2001: 190-191). Esa positivación, como vengo argumentando aquí y como Sánchez Botero señala, es una falsa comprensión de lo que esas normas son y significan en el seno de las comunidades en las que se originaron. Y esa falsa comprensión, en el campo del género, nos lleva a abominaciones escrupulosas de los enunciados del mundo del otro. Una hermenéutica de la propia norma es lo que aquí se torna indispensable, y lo que no tenemos.

No ha sido frecuente el foco de los etnógrafos sobre este fenómeno, que aquí intento cercar, de la captura y desarraigo de la norma y, en especial, de las normas que construyen el género, como proceso inherente a la intervención del frente blanco, para incluirla en el nuevo conjunto de relaciones. Tampoco contamos con etnografías de la vida sexual del mundo amerindio. He mencionado diversas veces, más arriba, el hecho de que la sexualidad y, en especial, la masculinidad amerindia se ve afectada por la exposición a los patrones de virilidad de la sociedad dominante. También listé la pedagogía pornográfica que hace su efecto, introduciendo la mirada alienada, objetificante y fetichizadora sobre el cuerpo. A esto se agrega la moralización de la sexualidad, introducida por la asociación entre mal y sexo, entre daño y sexo, el “pecado”. El acceso sexual pasa a tener la connotación de profanación y apropiación. El cuerpo pasa a ser no solamente un territorio accesible, sino también expropiable y objeto de rapiña. Algunos ejemplos nos ayudan a exponer el nudo de estos cambios, verdaderas mutaciones para cuya descripción no tenemos todavía construida una capacidad retórica ni un vocabulario que nos permita examinar y exponer las pérdidas y las ganancias que nos imponen. Solo tenemos el vocabulario que la colonial/modernidad, con su grilla cognitiva emergida como episteme después de la conquista, nos ofrece. Y ese vocabulario resulta insuficiente cuando tenemos que ver los cambios en su profundidad estructural (ver una crítica a los feminismos que tienen una comprensión universalista de la sexualidad en Bidaseca, 2011).

En un experimento de “antropología reversa” entre los indígenas Matis de la Tierra Indígena Vale do Javari, en el Estado de Amazonas, que Bárbara Maisonnave Arisi expone en su artículo “Vida Sexual dos Selvagens (Nós): Indígenas Pesquisam a Sexualidade dos Brancos e da Antropóloga”, la autora nos cuenta el efecto causado por la llegada de películas pornográficas a aldeas extremadamente distantes de los grandes centros:

“En la aldea Aurelio, una de las transformaciones había sido provocada por la existencia de una placa solar que antes era usada para la iluminación de la escuela y ahora estaba conectada a un conversor y

una batería de camión que proveía así de energía una televisión y un aparato de DVD. En la otra aldea, siete horas de canoa con motor 8HP río Ituí abajo, la televisión y el DCD eran alimentados por un generador movido a combustible – llamado “combustol” en el Amazonas. En ambas TVs, uno de los programas era asistir películas pornográficas compradas o trocadas en las ciudades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant o Tabatinga (AM), en Brasil, o en Leticia, Colombia” (Maisonave Arisi, 2012: 56, mi traducción del portugués)

Recomiendo a todos el relato de la autora sobre ese encuentro del ojo indígena con la pornografía: la sorpresa, la perplejidad, la curiosidad, el asombro del los Matis frente a las escenas que, en comunidad, viejos, adultos, jóvenes y niños, atónitos, veían cada tarde intentando descifrar en qué consistía todo aquello que entendieron como “sexo de blanco”. Pero hay que entender que no se trata, como enfatiza la autora que cito, solamente de una diferencia relativa a las formas que la propia práctica sexual asume (posiciones, etc.), sino a la relación misma de los sujetos con su sexualidad y con el cuerpo, aproximándonos aquí de alguna forma a las distintas pedagogías del sexo que emanan de la diferencia señalada por Foucault entre una “ars erótica”, con su énfasis en la experiencia del placer, y una “scientia sexualis”, con su énfasis en la representación y en la exterioridad (Foucault 1990). Está sugerida también aquí la diferencia entre el sexo como goce fálico de poder apropiador y administrador – *perverso*, en un lenguaje lacaniano -, y el sexo como placer de relación –*neurótico*, para Lacan -. Aquí se distinguen la *pornografía* del *erotismo*: el goce de un sujeto exterior que fantasía la apropiación del cuerpo explorado y explotado, como diferente al placer de la conjunción en que la entrega es compartida.

La exterioridad de la mirada pornográfica y perversa sobre el cuerpo y la representación focalizada y objetivada de sus placeres se encuentra asociada a la exterioridad colonial moderna – exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad rapiñadora de la naturaleza, exterioridad administradora de los recursos, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia, ya apuntadas por Aníbal Quijano y por Walter Mignolo, en sus textos y que aquí traduzco en términos de ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora (Quijano 1992; Mignolo 2003 (2000): 290-291 y 424). La implantación de esa mirada exterior, pornográfica, alienadora del cuerpo y de la sexualidad, y su importancia en la expansión del proceso colonial se muestra también en el hecho de la coincidencia, que no podré examinar aquí en toda la profundidad y densidad de sus afinidades, entre los grandes emprendimientos extractivos y la presencia de burdeles: se revela aquí una relación expropiadora y apropiadora, rapiñadora y exterior con el medio ambiente natural y con respecto al cuerpo femenino. He recibido

también el relato de que cuando los jóvenes de comarcas patagónicas con gran presencia de población indígena mapuche, en Argentina, migran a las cabeceras regionales reclutados como soldados en los cuarteles, el primer paso de su absorción en el nuevo medio es llevarlos a los burdeles de las inmediaciones del destacamento en el que recibirán entrenamiento militar. En consonancia con esto, es interesante que, después de la prohibición de los prostíbulos en la ciudad de Buenos Aires en 1935 y en toda la Argentina en 1936, con la ley 12.331, éstos vuelven a permitirse en 1944 solamente en las proximidades de los cuarteles militares (Schnabel, 2009). Una vez más estamos frente a la pedagogía de la mirada pornográfica sobre el cuerpo-objeto de las mujeres. Una pedagogía del festín sacrificial del cuerpo consumido como alimento del pacto entre los hombres que así, frente a sus restos, se concelebra y consolida. Pedagogía necesaria de insensibilidad, bloqueo de la empatía y distancia rapiñadora, para generar el *esprit-de-corps* de la hermandad masculina⁴. Poco importa aquí si, como Lacan afirma al referirse a la pulsión escópica y la “mirada”, no es el observador y sí el objeto mirado el que captura, es decir, el agente, el activo en colocar el ojo en foco, revelar su deseo (1978). E importa poco porque para colocase efectivamente en ese lugar, el *objeto* debe, por su parte, objetificar la mirada del espectador, enseñarle a desear desde afuera, desde la falta, y ser capaz de secuestrarla y educarla a dirigirse a lo que exhibe. A pesar de activo, el “objeto” de la mirada que, a su vez, la objetifica, se encuentra, por lo tanto, cautivo y obligado a comportarse como sujeto eficiente de esta *pedagogía de la crueldad que es la pedagogía del mirar pornográfico*. Desde este punto de vista, esta modalidad de mirar faltante y faltoso es plenamente histórica⁵

En la misma dirección de lo dicho va el ejemplo de lo sucedido con el antiguo ritual Xavante de dar el nombre a las mujeres. La película ‘*Pi’õnhitsi*’, *Mulheres Xavante sem Nome*, de 2009, producida por Video en las Aldeas – VNA y dirigida por Tiago Campos Torres y Divino Tserewahú, muestra este cambio, esta mutación moral y normativa

4 Sin duda hace eco aquí la mirada de los públicos occidentales frente a las exhibiciones de los vasos mochicas en los museos del mundo. Es una mirada pornográfica sobre escenas que son plenamente eróticas y que nada tienen que ver con la malicia que esas audiencias les atribuyen, ya que lo que exponen es una celebración de la vida y del placer sin componente de daño.

5 Kaja Silverman (1992: 407) me parece confirmar esta historicidad cuando, en una nota, cita un comentario de Lacan a respecto de la conversión auto-consciente de esta mirada, que se torna explícita: “*I saw myself seeing myself*” ...[this formula] remains ... correlative with that fundamental mode to which we referred in the Cartesian *cogito*...” Nadie dudaría hoy de que el *cogito* cartesiano es un viraje plenamente histórico

a la que vengo refiriéndome. Se relata allí la dificultad de la aldea Sangradouro, de Mato Grosso, para filmar una película sobre ese ritual de iniciación femenina, realizado por última vez completo en 1977. La dificultad resulta de que el *Pi'õnhitsi* prescribe que, durante la larga fiesta, el hermano del marido tenga acceso sexual a la mujer iniciante, siendo esto aceptado como un honra por el propio marido y su joven mujer. Como consecuencia de la presencia de una misión católica en la aldea, la mirada ya catequizada es inoculada con el veneno de la mirada occidental y surge la culpa y la deshonra. El ritual entonces es realizado nuevamente una vez durante los años 80 y por última vez en 1995, pero, por incidencia de los sacerdotes católicos, ocultando o retrabajando su verdadero guión original, para ser después definitivamente abandonado, en la consciencia de la lectura que el blanco haría del mismo. El ojo xavante aprende a ver el mundo, su propio mundo, con el ojo del blanco. Desde entonces, las mujeres quedarán sin nombre, pues es a través del *Pi'õnhitsi* que el nombre les era dado.

Una conversación entre su director indígena, Divino, y su director blanco, Tiago Torres, en la mesa de montaje, mientras repasan imágenes de archivo, es reveladora. Divino va pasando revista a algunas memorias de su vida, y relata, al co-director, frente a la cámara, que durante su clausura en la casa de los hombres - llamada *Ro* entre los Xavante - para pasar por el proceso de iniciación masculina, le llamaba la atención que, además de su madre, otra mujer le llevaba su comida hasta el recinto. En una de sus salidas del resguardo, le preguntó a su madre quién era esa mujer; a lo que ésta respondió revelándole que era de la casa de su tío paterno que aquella comida provenía. Fue así que Divino se enteró de que su paternidad biológica era de su tío y no del marido de la madre. Recuerda, entonces, su reacción ante el relato de ella: "Soy un hijo de puta, entonces!" fue su respuesta, rechazada sin dudar tanto por su madre como por su padre, marido de ésta, que le dicen: "No, no es así. Entre nosotros, las cosas son de otra manera". Es en esa exclamación, considero, que se encuentran encriptadas todas las contradicciones entre el *patriarcado de bajo impacto* propio del mundo-aldea, comunitario, y el patriarcado perverso de la colonial / modernidad apropiadora, pues en el contexto del *Pi'õnhitsi* no existe mirada pornográfica, es decir, no existe accesibilidad sexual expropiadora y causa de deterioro moral, en el sentido que revela la mirada, confusa ante su propia colonización, del cineasta indígena. De esta forma, la aldea quiere hoy recuperar el ritual *Pi'õnhitsi*, pero el mayor obstáculo que enfrenta viene de los jóvenes maridos de las mujeres que tendrían que participar del mismo. Estos jóvenes hombres han aprendido a entender el cuerpo de sus esposas con una mirada pautada por los valores de la virilidad del colonizador. Es el hombre blanco

su interlocutor y par preferencial en el presente, de la mano de ese interlocutor dominante, el ombligo del cosmos se va desplazando de la aldea hacia el mundo del blanco, y es la fragilidad de los hombres, tan fácilmente cooptables por el mundo dominador, que lo permite.

Pero el mundo blanco, con su prejuicio y pecado, con su visión del sexo como daño, mácula, reducción y sujeción del otro penetrado, feminizado, opera indudablemente con un doble estándar de moralidad. Su moral no es consistente. Un caso que ha dividido a las antropólogas feministas en Argentina expone de forma muy clara ese doble estándar. Se trata del caso de la muchacha wichí, en la región del chaco salteño, tomada como esposa por el marido de su madre, con el consentimiento de ambas. Denunciado por la directora de la escuela en que la niña estudiaba, la historia de un “padrastró violador” del pueblo wichí recorrió el país y provocó un enfrentamiento feroz entre las antropólogas que trabajan sobre el tema de género. El feminismo universalista afirma que el acceso sexual del marido de la madre sobre una menor de edad es crimen en todos los casos y para cualquier sociedad. El feminismo decolonial afirma que es necesario escuchar lo que dice la gente, y de hecho, durante los siete años que el joven marido de ambas mujeres wichi permaneció preso, fueron éstas quienes le llevaron su comida diariamente a la cárcel, porque el acceso sexual no tiene, para las mujeres wichi el mismo significado que tiene para nosotros, y porque dos mujeres pueden compartir un hombre. Todavía una información complementaria se torna indispensable para revelar el sentido oculto del empeño de los agentes estatales en criminalizar al joven marido wichi: en esa región existe la costumbre del “chineo”, es decir, de la iniciación sexual de jóvenes criollos mediante la violación de las niñas wichis de las aldeas próximas. Sucede que, muy a la inversa de lo ocurrido respecto a la supuesta “violación” de la niña wichi por su padrastró, cuando las niñas wichis son violadas por hombres criollos, el estado es omiso y la impunidad es garantizada. Aquel empeño mostrado por velar por la integridad sexual de las niñas indígenas frente a los hombres también indígenas, encarcelándolos sin oír los argumentos del propio pueblo, se desvanece y deja lugar a la omisión y la indiferencia cuando el agresor de las muchachas indias es el hombre blanco. (ver Cebrelli, 2007; Corvalán 2011; Bidaseca 2011). La hipocresía de la mirada del blanco sobre el indio queda, de esta manera, expuesta.

La *diferencia* que aquí intento mapear entre la función normativa y su impacto en el control del género y la sexualidad muestra su relevancia hasta en los casos en que la propia sobrevivencia del grupo está en juego. Esto se demuestra en el relato que recibí en 2009, durante una reunión de la Coordinación de Género de la Fundación Nacional

del Indio en Tangará da Serra, Mato Grosso, para la divulgación de la Ley María da Peña contra la violencia doméstica, de una mujer indígena Tapuia de la Aldea Carretão, Estado de Goiás, nacida en 1952. Al inquirir sobre su piel blanca, cabellos ondulados y apariencia europea, Ana Lino Tapuia, mi compañera de habitación en el hospedaje que ocupábamos, me explicó que sus rasgos físicos son el resultado del proceso de reconstrucción de su pueblo. Una variante de esa historia, me aclaró, aunque no exactamente igual, había sido ya relatada por su propia madre, décadas atrás, a la antropóloga Rita Heloisa de Almeida Lazarin, que la registró, según constaté, en tesis y publicaciones (1985; 2003). Ciertamente, la historia que recogí en Tangará da Serra, por efecto del pudor colonial, difiere y complementa la historia oficial de los Tapuio, cuya síntesis se difunde en la importante página web de divulgación etnográfica del Instituto Socio-Ambiental de Brasil (ISA, 2009). De acuerdo con el extraordinario relato de Ana Lino, los Tapuio, que habían sido uno de los pueblos más numerosos en tiempos de la irrupción portuguesa, después de las guerras y masacres, llegaron a su casi extinción por una serie de epidemias que les asestaron lo que pareció ser el golpe de gracia. De la secuencia de infortunios restaron solamente tres mujeres vivas en las primeras décadas del siglo XX, una

de ellas la bisabuela de Ana Lino. Frente a la inminencia de un final del mundo al que pertenecían, las tres pusieron en práctica una estrategia que les permitió vencer la muerte, personal y colectiva. Esta estrategia consistió en practicar conjunción carnal con todo forastero, de cualquier origen y color, que atravesase sus tierras. Hombres blancos, xavantes y negros fueron de la misma forma

abordados y convocados a la tarea de procrear y, así, reconstruir, las bases demográficas que permitieran rehacer el pueblo Tapuio, hasta que la garantía de su continuidad y condición de ocupar el territorio que les fuera concedido por la corona portuguesa a fines del siglo XVII les diera descanso. Hoy, con alrededor de 300 miembros, la comunidad se encuentra fuera de peligro y continúa en franca expansión, a pesar de la pobreza.

En esta extraordinaria historia resalta, por un lado, la capacidad de las mujeres de administrar su propia sexualidad, es decir, su agencia y soberanía sexual y procreativa, y la suspensión total e irrestricta de todos los parámetros que hoy consideramos constituir la normativa positiva de un cultura: reglas de conyugalidad y parentesco, creencias respecto de la vida y sus prácticas procreativas, nociones de identidad que colocan barreras entre sociedades, etc. Las tres regeneradoras del mundo Tapuio abjuraron deliberada y estratégicamente de todos los contenidos que sirven de referencia para lo que conocemos como

etnicidad, y la identidad e identificaciones que de ella se derivan, y trabajaron estrictamente por un proyecto como pueblo obedeciendo a una pulsión de futuro colectivo a partir de la conciencia de un pasado común. El vector aquí es la propia idea de ser un pueblo en busca de continuidad.

Otros sociedades se han visto también frente a la muerte como sujetos colectivos, y se han rescatado a sí mismas de esa dramática circunstancia por medio de estrategias semejantes. Los Tapirapé de Mato Grosso se vieron reducidos a 56 personas en los años 70, y hoy son aproximadamente mil. De los Avá-Canoeiro de Tocantins sobrevivieron 11 y hoy son 20 personas, algunas de ellas hijas de lo que llamaríamos violación o de relaciones incestuosas. Sus madres, sin embargo, nunca les hablaron sobre esto, pues es la determinación de reconstruirse como pueblo lo que consideraron relevante.

GÉNERO Y COLONIALIDAD: DEL PATRIARCADO DE BAJO IMPACTO AL PATRIARCADO MODERNO

He iniciado mi exposición con un listado de formas de agresión padecida por las mujeres indígenas a medida que avanza el frente estatal-empresarial-mediático-cristiano que no deja dudas de la participación del Estado en los daños infringidos. He argumentado que todos los esfuerzos en términos de legislación, políticas públicas y acciones estatales poco pueden contra esta máquina arrolladora que avanza sobre las comunidades, pues la protección que ensaya el estado y sus agentes va a remolque de la destrucción que este mismo estado impone a los pueblos. He tratado hasta aquí de la transición de lo que he llamado “mundo-aldea”, a falta de un nombre mejor para representar las relaciones sociales antes de la intrusión colonial, al mundo intervenido por la administración colonial primero ultramarina y después republicana, colocando el foco en la mutación de la concepción de la norma, y en especial de las normativas de género y sexualidad.

Mis observaciones son el resultado de un período de diez años de observación de la expansión del frente estatal “democrático” en el mundo indígena de Brasil y en la vida de las mujeres. El frente estatal “democrático” al que hago referencia es el de las post-dictaduras en nuestros países, que llega a la frontera indígena, al “mundo-aldea”, con leyes y políticas públicas, empresas y ONGs. Ese frente, siempre colonial, irremediablemente intrusivo e interventor en lo que resta del mundo-aldea, intenta entregar con una mano lo que ya ha retirado con la otra, se esfuerza en ofrecer antídotos, bajo la forma de derechos, para contener la acción del veneno que ya inoculó. Debido al formato constitutivo del Estado y la baja conciencia entre sus agentes de la diferencia entre la “ciudadanía” como masa de individuos formalmen-

te titulares de derechos y una organización comunitaria y colectivista de la vida, la consecuencia de su accionar es, casi inevitablemente, disruptiva con respecto al tejido de relaciones y sistema de autoridad propio del mundo-aldea, además de producir el seccionamiento de los hilos de la memoria de sus miembros. He visto ese proceso desdoblarse, expandirse y afectar la vida de las mujeres a través de una forma de infiltración específica, como es el de las relaciones de género del orden colonial moderno en las relaciones de género en el mundo-aldea; he comprendido la torsión radical introducida por la entrada del tiempo colonial/moderno en la historia de las relaciones de género.

Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal, muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes –pero no idénticas– a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, determinando jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representadas por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdichas en su equivalente moderno occidental. Como es sabido, pueblos indígenas, como los Warao de Venezuela, Cuna de Panamá, Guayaquí (Aché) de Paraguay, Trio de Surinam, Javaés de Brasil y el mundo incaico pre-colombino, entre otros, así como una cantidad de pueblos nativo-norte-americanos y de las primeras naciones canadienses, además de todos los grupos religiosos afro-americanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgenéricas estabilizadas, casamientos entre personas que el Occidente entiende como siendo del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial/modernidad (para una lista de identidades transgenéricas en sociedades históricas y contemporáneas ver Campuzano 2009 a: 76).

También son reconocibles, en el mundo pre-intrusión, las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que he llamado “pre-historia patriarcal de la humanidad”, caracterizada por una temporalidad lentísima, es decir, de una *longue-durée* que se confunde con el tiempo evolutivo (Segato 2003-b). Esta masculinidad es la construcción de un sujeto obligado a adquirirla como status, atravesando probaciones y enfrentando la muerte - como en la alegoría hegeliana del señor y su siervo. Sobre este sujeto pesa el imperativo de tener que conducirse y reconducirse a ella a lo largo de toda la vida bajo la mirada y evaluación de sus pares, probando y reconfirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio de lo que he llamado “tributo femenino” (op.cit.), para poder exhibir el paquete de

potencias –bélica, política, sexual, intelectual, económica y moral– que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino.

Por lo tanto, contrariamente a lo que han afirmado otras autoras también críticas de la colonialidad (Lugones, 1997; Oyewumi, 2007, entre otras), el género me parece existir en sociedades pre-coloniales, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Como he argumentado aquí, cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente, interviene su estructura de relaciones, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos. Se da entonces, como dije, un efecto de *vero-similitud*, ya que las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su idea del “*entronque de patriarcados*” (2010).

Esta cruz es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super-jerárquico y desarraigado, debido a:

- la *emasculación* de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos, que requiere reconstrucción mediante el uso de violencia;
- la *hiperinflación de los hombres* en el ambiente comunitario, por su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco, con quien hace la guerra y negocia recursos;
- la transmutación del *espacio público*, habitado ancestralmente por los hombres, en una *esfera pública* que secuestra para sí toda la politicidad y se vuelve, de esta forma, inflacionada y pretendidamente universal, siendo sus leyes positivadas;
- el derrumbe, la privatización y nuclearización del *espacio doméstico*, transformado ahora en resto y margen desprovisto de politicidad;
- la *binarización* de la *dualidad* que estructura el género en el mundo-aldea, con totalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público y universal, en oposición a otro, constituido como privado, particular y marginal: relaciones de complementariedad duales se han convertido en relaciones binarias en que uno de los términos es suplementar;
- la individualización y masificación de un mundo que fue compartimentalizado, subdividido por categorías de género con sus espacios colectivos propios;

- la inoculación del ojo pornográfico, concepto que resume la mirada exterior y objetificante así como la comprensión del acceso sexual como daño, profanación y apropiación.

Ha surgido una reflexión entre feministas en América Latina sobre el papel que juega el género y la sexualidad en la instauración y profundización del patrón de la colonialidad del poder, advirtiendo una fragilidad de esa perspectiva teórica hasta el momento en lo que respecta a la ecuación del género (ver, muy especialmente, Mendoza 2013). También Francesca Gargallo, en su examen de lo que entiende como sistema racista-sexista de origen colonial pero con desdoblamientos posteriores a las independencias nacionales, ha desarrollado esta crítica levantando las voces de las mujeres indígenas del continente (2012).⁶

Por mi parte, he examinado este proceso por extenso en mi texto “Género y Colonialidad” (2013), para concluir invirtiendo la máxima “diferentes pero iguales” de los derechos humanos, que expresa su propósito de universalizar la ciudadanía mediante la expansión de la égida estatal. Al sopesar las pérdidas y las ganancias que resultan de la captura de las instituciones del mundo-aldea por las del mundo del blanco, concluyo que, en el “desiguales *pero* distintos” de la comunidad no intervenida, es decir, en la posibilidad de la diferencia no constituida como problema, radica un nuevo punto de partida.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Degregori, María Cristina 2001 *Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios* (Barcelona: Publicacions d’Antropologia Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona).
- Bidaseca, Karina 2011 “Mujeres blancas que buscan salvar a las mujeres color café de los hombres color café. Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial” en *Andamios. Revista de investigación social, Dossier “Feminismos y postcolonialidad”*, (México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México) Vol. 8, N° 17, setiembre-diciembre.
- Bueno Sarduy, Aida s/d *El ocaso del sacerdocio femenino en el xangó de Recife: la “ciudad de las mujeres” que no será*. Tesis de Doctorado a ser defendida en el Programa de Antropología de la Universidad Complutense de Madrid, España.

6 Otros ejemplos en la misma dirección merecen mención aquí, como las tesis recientemente defendidas de Karina Ochoa (2011) y Silvana Sciortino (2013). También la tesis doctoral que prepara Aida Bueno Sarduy, que muestra como, junto a la expansión de la égida colonial-estatal modernizadora en los terreros de religión afro-brasilera, las mujeres van perdiendo la posición de autoridad que siempre han tenido en ese medio (Bueno Sarduy, s/d).

- Centro Indigenista Missionário (CIMI) 2011 *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil - Dados de 2011* (Brasília: CIMI / Adveniat).
- Carvalho, Maria Rosário de 2013 *Revista Coletiva* Número 10, jan/fev/mar/abr.
- Cebrelli, Alejandra 2007 “El caso de la niña wichi en la prensa: Violencia y exclusión detrás de los discursos sobre la igualdad”, *Diagonal. Psicoanálisis y cultura* Vol.4, No. 14.
- Corvalán, Elena 2011 “La ‘Costumbre’ de violar niñas Wichi” en *Reflexiones Marginales*, No. 16, 11 Septiembre, <http://v2.reflexionesmarginales.com/index.php/cronicas-de-frontera/204-practicas-de-dominacion> (acceso el 25/08/2013).
- Dal Poz, João e Carmen Junqueira 2013 “Cinta Larga” en *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil* (Brasília: Instituto Socio-Ambiental – ISA).
<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/cinta-larga> (acceso 1o. de agosto de 2013).
- Foucault, Michel 1990 *The History of Sexuality Volume 1. An Introduction*, (Penguin Books).
- Franchetto, Bruna 1996 “Mulheres entre os Kuikúro” en *Revista de Estudos Feministas* (Santa Catarina: UFSC) Vol. 4, No. 1, pp. 35-54.
- Franchetto, Bruna 1999 “Apresentação” *Revista de Estudos Feministas*. (Santa Catarina: UFSC) Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No 1 e 2, pp. 141- 142.
- Gargallo Celentani, Francesca, 2012, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Gott, Gil 2002 “Imperial Humanitarianism: History of an Arrested Dialectic” en Hernández-Truyol, Berta Esperanza (ed.) *Moral Imperialism: A Critical Anthology* (New York: New York University Press).
- Instituto Socio-Ambiental 2009 “Povo Tapuío” en *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil*, (Brasília: ISA).
<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapuio/1016> (acceso 25 de octubre de 2009).
- Lacan, Jacques 1978 *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (New York: Norton).
- Lasmar, Cristiane 1999 “Mulheres indígenas: representações”. *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No 1 e 2, pp. 143- 156.

- Lasmar, Cristiane 2005 *De Volta ao Lago de Leite: Genero e transformação no Alto Rio Negro*. Sao Paulo: Editora UNESP/ ISA
- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida 1985 *O aldeamento do Carretão: duas histórias*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília. Brasília.
- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida 2003 *Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros tapuios: conversas gravadas em 1980 e 1983* (Brasilia: FUNAI/DEDOC).
- Lea, Vanessa Rosemary 1999 “Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre” en *Revista de Estudos Feministas* (Santa Catarina: UFSC) Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No 1 e 2, pp. 176 – 194
- Lugones, María 2007 “Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System” en *Hypatia* vol. 22, no. 1, Winter, pp. 186 -209.
- McCallum, Cecília 1999 “Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá”. *Revista de Estudos Feministas* (Santa Catarina: UFSC) Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No 1 e 2, pp. 157 – 175.
- Maisonnave Arisi, Bárbara 2012 “Vida Sexual dos Selvagens (Nós): Indígenas Pesquisam a Sexualidade dos Brancos e da Antropóloga” en Sacchi, Ángela y Marcia Maria Gramkow: *Gênero e Povos Indígenas* (Brasília/ Rio de Janeiro: Museu do Índio –FUNAI e GIZ).
- Mendoza, Breny 2013 *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América* (Ciudad de Mexico, DF: Editorial Herder), en prensa.
- Mignolo, Walter (2000) 2003 *Histórias Locais /Projetos Globais* (Belo Horizonte: Editora UFMG).
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça 1993 “O Povo do Meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal”. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça 1999 “O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé”. *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No 1 e 2, pp. 195-205.
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça 2008 *A caminhada de Tanyxiwè - uma teoria Javaé da História*. PhD Thesis. Department of Anthropology, Universidade de Chicago.
- Ochoa Muñoz, Karina, 2011, *La lucha del pueblo Nanncue Ñomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos*

- indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca, Guerrero*, Posgrado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Oyewumi, Oyeronke 1997 *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paredes, Julieta 2010 *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad (3a. edición).
- Quijano, Aníbal 1991a “La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día”, entrevista dada a Nora Velarde. *ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura*, No. 10, Lima, enero, pp. 42-57.
- Quijano, Aníbal 1991b (1992) “Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad”, *Peru Indígena*, Vol. 13, No. 29, Lima (republicado en Bonilla, H.(comp.): *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, Tercer Mundo/ Libri Mundi/ FLACSO-Ecuador).
- Sacchi, Angela 2003 “Mulheres Indígenas e Participação Política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas”. *Antropológicas*. Vol. 14, p. 105-120
- Sánchez Botero 2001 “Aproximación desde la antropología jurídica a la justicia de los pueblos indígenas”, en Sousa Santos, Boaventura de y Mauricio García Villegas (eds.): *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia, Tomo II*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Schnabel, Raúl A. 2009 *Historia de la trata de personas en Argentina como persistencia de la esclavitud*. Buenos Aires: Dirección General de Registro de Personas Desaparecidas
www.mseg.gba.gov.ar/Trata/HISTORIA.pdf (acceso en 12/08/2013).
- Sciortino, Silvana 2012 *Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las 'mujeres de los Pueblos originarios'*. (Tesis doctoral inédita). IdIHCS, Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, FAHCE, Universidad Nacional de La Plata.
- Segato, Rita 2003-a *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas indígenas do Brasil*. Série Antropologia 326, Nova Edição. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília/Fundação Nacional do Índio – Funai/ Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit – GTZ.
- Segato, Rita 2003b *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

- Segato, Rita 2006 *Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado: La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. México, DF: Ediciones de la Universidad del Claustro de Sor Juana.
- Segato, Rita 2011 “Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho”, en Fregoso, Rosa-Linda y Cynthia Bejarano (eds.): *Feminicidio en América Latina*. México, DF: UNAM-CIIECH/Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres
- Segato, Rita 2013a “Aníbal Quijano y la Colonialidad del Poder”, en *La Crítica de la Colonialidad en Seis Ensayos*. Buenos Aires: Prometeo (de próxima aparición)
- Segato, Rita 2013-b “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial”. (Buenos Aires: Prometeo), en prensa.
- Segato, Rita 2013c “Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores” / “May every people weave the threads of their own history: juridical pluralism in didactical dialogue with legislators”, *DIREITO. UnB. Revista de Direito da Universidade de Brasília / University of Brasília Law Journal*, Volume 1, No. 1
- Verdum, Ricardo (org.), 2008, *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*, Brasília: INESC.
- Vinente dos Santos, Fabiane 2012 “Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários” *Revista EDUCAmazônia* Vol. 8 No. 1, págs. 94-104.

Laura Malosetti Costa*

LA SEDUCCIÓN FATAL

IMAGINARIOS ERÓTICOS DEL SIGLO XIX EN EL MUSEO NACIONAL DE BELLAS ARTES**

“Mentira o no, el arte tiene para Aristóteles un cierto valor en cuanto constituye una forma de terapia. Después de todo, replica Aristóteles, el arte es útil, medicinalmente útil, en cuanto suscita y purga emociones peligrosas.”

Susan Sontag¹

RELACIONES DE PODER, violencia y sumisión, pero también el delicado equilibrio del deseo y la seducción han dado forma a un universo de convenciones en las representaciones de la sexualidad humana, algunas de increíble persistencia a lo largo del tiempo. El erotismo es uno de esos bordes de la cultura que se asoma al abismo de la fisicalidad radical del animal humano, a su discontinuidad. Exuberancia de vida en la que también asoma la muerte— escribía Georges Bataille en

* Doctora en Historia del Arte, Investigadora Independiente de CONICET, Profesora de la carrera de Artes en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Es autora de varios libros de historia del arte argentino, entre ellos *Los Primeros Modernos. Arte y Sociedad en Buenos Aires a fines del siglo XIX* (FCE, 2001) *Arte de Posguerra*. Jorge Romero Brest y la Revista *Ver y Estimar* (Co-ed. Paidós, 2005), Fermín Egúía (*Artemúltiple*, 2005) y *Collivadino* (El Ateneo, 2006) así como numerosos artículos en libros y revistas especializadas. Fue curadora de las exposiciones *Pampa, ciudad y suburbio* (espacio IMAGO) y *Primeros Modernos en Buenos Aires* (Museo Nacional de Bellas Artes) en 2007.

** Este texto retoma parcialmente el ensayo publicado en el catálogo de la exposición *La seducción fatal. Imaginarios eróticos del siglo XIX*, en el Museo Nacional de Bellas Artes de Buenos Aires, entre noviembre de 2014 y marzo de 2015.

1 Susan Sontag: *Contra la Interpretación*. [1966] Madrid, Alfaguara, 1996, p. 1

1957- el efecto fascinante del erotismo consiste en colocar al individuo no sólo frente a una cierta disolución de su aislamiento en el vínculo con otro ser, sino también a la complejidad y las contradicciones de la mente humana.²

Desde mediados del siglo XIX - cuando la popularización de la lectura y de la imagen impresa en diarios y publicaciones periódicas multiplicó el ritmo y la difusión de los cambios en la cultura - y al menos hasta el final de la *Belle Epoque* con el impacto de la Primera Guerra Mundial, los más antiguos tópicos de la imaginaria erótica de Occidente se reformularon y transformaron para el consumo burgués.

Buena parte de las obras del siglo XIX que se conservan en nuestros museos se vincula de manera más o menos abierta o encubierta con estas cuestiones, aunque pocas veces la crítica o la historia del arte lo han mencionado.

La seducción fatal incluyó obras de artistas europeos y nacionales (incluyendo al uruguayo Juan Manuel Blanes) del “largo” siglo XIX para considerarlas en conjunto, siguiendo el hilo de esos tópicos en el arte y en el gusto de los coleccionistas y públicos argentinos, sus sincronías y divergencias. Pero además la intención ha sido desnaturalizar su carácter de “obras de arte de museo” y vincularlas con otras manifestaciones de la cultura de su tiempo. Para mirarlas de nuevo, como artefactos visuales que dieron forma al deseo, como indicios del universo ideológico y mental en el que se inscribieron.³

Algunos de los tópicos del erotismo occidental que ellas ponen en escena permanecen activos con notable eficacia, sobre todo en la cultura de masas (comics, series de TV, avisos publicitarios, etc.) y también en la pornografía. Aun cuando en buena medida esas formas culturales que asumió el deseo masculino parezcan cosa del pasado, ellas persisten como *Pathosformel* en un sentido warburgiano, dando forma a partir de la memoria cultural a nuevas sensibilidades en las relaciones de género (Burucúa, 2002).

Desde los tempranos años setenta, la mirada crítica feminista comenzó a desnaturalizar la presencia de los desnudos femeninos canónicos en los museos, a desafiarlos y reclamar miradas nuevas

2 Georges Bataille: *El erotismo*. [1957] Barcelona, Tusquets, 1979, pp. 23-40

3 Griselda Pollock, en *Encounters in the Virtual Feminist Museum. Time, space and the archive*, Londres-New York, Routledge, 2007, propone una deslocalización crítica de la perspectiva desde la cual se ha analizado el desnudo femenino, analizando críticamente la interacción de las obras y el público en los espacios de exhibición. En la portada, una notable fotografía de Nick Turpin presenta una mujer desnuda (un mármol clásico) espiando a un hombre de espaldas.

sobre las relaciones de poder allí implícitas.^{4 5} Sin embargo, la extraordinaria colección de obras del siglo XIX del Museo Nacional de Bellas Artes en Buenos Aires no ha sido hasta ahora puesta en escena con una mirada crítica que la vincule con las grandes tradiciones del erotismo en Occidente.⁶ Se trata de una colección particularmente rica en pintura y escultura de fines del siglo XIX y la primera década del XX, el momento en que fue creado el museo y los coleccionistas porteños de la *belle époque* adquirirían las obras de arte europeo (en su gran mayoría contemporáneo) que irían a enriquecerlo.⁷ Buena parte de ellas se inscriben en los tópicos hegemónicos consagrados y admitidos en relación con la mirada y el deseo masculinos sobre el cuerpo de las mujeres.

Más de cuarenta años después de aquella temprana y radical crítica feminista, es posible hoy tomar otra distancia para poner en foco también el deseo y las distintas formas de *agencia* de las mujeres, en relación con la imaginería erótica que estas obras pusieron en escena.⁸ En su inmensa mayoría ellas fueron producidas por y para hombres, pero hubo mujeres en Buenos Aires, como Sofía Posadas, que no sólo pintaron desnudos femeninos sino que se atrevieron a exhibirlos en los primeros salones de arte. Y mujeres como Juana Romani, que pintaron autorretratos perturbadores. No sólo como modelos, musas y objetos de deseo sino también como artistas y – sobre todo – comitentes, clientes y espectadoras críticas, las mujeres fueron también participantes activas en el universo complejo del erotismo finisecular.

Aunque buena parte de esas obras fue realizada en Europa, en un nuevo ámbito sus significados variaron: nuestra mirada situada

4 Un buen ejemplo es *Woman as Sex Object*, *ARTnews Annual* N° XXXVIII, editado por Linda Nochlin y Thomas B. Hess en 1972.

5 Cfr. los textos de las primeras historiadoras del arte feministas como Linda Nochlin y Griselda Pollock, las performances de grupos de activismo feminista como las *Guerrilla Girls*, y su famoso poster de 1991 con la máscara de gorila en el cuerpo de la *Gran Odalisca* de Ingres preguntando *Do women have to be naked to get into the Met. Museum?*

6 Deben mencionarse como antecedentes dos exposiciones en las que se incluyeron obras de su colección: *Desnudos y Vestidos*, curada por Marcelo Pacheco y Ana María Telesca en 198? Y la exposición curada por Verónica Tell: *Miradas al desnudo*, con obras de la Colección del Museo Nacional de Bellas Artes, Teatro Auditorium, Centro Provincial de las Artes, Mar del Plata, enero-febrero 2007 e itinerancias en 2008.

7 María Isabel Baldaurre hace un análisis crítico de la formación de estas colecciones en *Los dueños del arte. Coleccionismo y consumo cultural en Buenos Aires*. Buenos Aires, Edhasa, 2006.

8 Norma Broude y Mary D. Garrand (eds), *Reclaiming Female Agency. Feminist Art History after Postmodernism*. Berkeley, University of California Press, 2005. "Introduction" pp. 1-25.

en la Buenos Aires de fin de siglo las desplaza a un escenario distinto, donde se tramitaron de otros modos las novedades y las tradiciones europeas, así como las relaciones de género, raza y clase implícitas en las formas del erotismo que esas obras pusieron en escena.

En ese sentido, hay aquí una invitación a pensar sincrónicamente los distintos circuitos y públicos para este tipo de representaciones y la incipiente cultura de masas en Buenos Aires: los grabados y libros de lujo, la fotografía, la caricatura política, la publicidad en las primeras revistas ilustradas, el cine, la milonga y el tango. A partir de esos cruces, resulta evidente la fluidez con que las imágenes, los símbolos, las formas de pensar y sentir circularon entre la cultura de las elites y la de las clases populares, en una ciudad que por esos años alimentó una fama mundial de ser tan bella y seductora como peligrosa: ciudad de burdeles y milongas, de redes de trata de prostitutas inmigrantes y de compadritos de cuchillo al cinto, de hombres inmensamente ricos que gastaban sus fortunas en París y mujeres hermosas que se paseaban vestidas a la última moda por la calle Florida.

Así, en ese cruce, las obras consagradas por la “alta cultura” se vieron por un instante desplazadas de la lógica del Museo aun dentro de sus muros en un desenmascaramiento que invita a mirarlas de nuevo junto a otras manifestaciones culturales que, en sincronía y en sintonía con ellas pero fuera del museo, fueron consideradas pornográficas y “peligrosas”. En ese contexto ampliado propusimos desnaturalizar sus implicancias eróticas, proponiendo a los espectadores nuevos lugares críticos desde donde observarlas.

Esas obras hablan de un gusto predominante en las colecciones argentinas por el erotismo suave y refinado de artistas como William-Adolphe Bouguereau o Jules Lefebvre, de una cierta predilección por motivos eróticos orientalistas de algún modo vinculados con la historia local, y de algunos gestos disruptivos fuertes, tanto por parte de los artistas como de algunos coleccionistas argentinos. Todo ello fue dando forma a la cultura de una elite que procuraba instalar en Buenos Aires los hábitos y gustos de una modernidad urbana europeizada, pero también a un nuevo disciplinamiento de los cuerpos, del deseo y de las relaciones de género.

Cuerpos delgados, depilados, blancos, idealizados, se ofrecieron desde entonces a los visitantes del Museo Nacional como ejemplos de belleza y de alta cultura. Esto parece algo natural. Pero no lo es.

Hubo discusiones intensas en la Buenos Aires finisecular respecto de la exhibición de desnudos: Eduardo Sívori las inaugura en 1887 con su *Lever de la bonne*. Pero es Eduardo Schiaffino el protagonista clave de esta historia: desde sus propias obras de desnudos modernos y simbolistas, sus intervenciones como crítico en varios periódicos, y

su permanente batalla por el arte moderno como formador de colecciones para el Museo Nacional, fue él sin duda quien más contribuyó a construir un escenario para el arte nuevo –con el desnudo femenino como punta de lanza– en Buenos Aires.⁹ Su pluma fue particularmente irónica e incisiva, y las polémicas en los diarios fueron verdaderos torneos de retórica exaltada que llegó incluso al duelo a pistola. Hubo burlas feroces hacia los desnudos que se atrevió a pintar Sofía Posadas, y descontento de las damas de Santa Cecilia por un moderno desnudo de Alfred Roll que no tenía motivo mitológico aparente. Hubo una leyenda negra alrededor del artista que, hijo de un prócer de la patria, se había dedicado a pintar a su criada desnuda. Nunca se vieron esos cuadros secretos hasta mucho después de la muerte de Prilidiano Pueyrredón, pero se habló de ellos, el secreto se hizo público de boca en boca y fue creciendo una oscura fama de libertino para su autor.

Hubo también en Buenos Aires amplia circulación de una cultura “pornográfica” de la que poco se sabe y mucho se imagina. La fotografía, con su ilusión de inmediatez de lo representado, fue el vehículo privilegiado de las imágenes eróticas que circularon, por ejemplo, como obsequio para los fumadores. La publicidad en revistas, en particular las de cigarrillos y las ilustraciones de moda pusieron en escena para un público masivo algunos tópicos eróticos. Pero también el cine, que circuló en los salones de hombres y barberías, y la cultura llamada “prostibularia” que estimuló tangos y milongas, compartieron esas formas visuales de la imaginería erótica decimonónica.

Hemos calificado esas imágenes como eróticas: aun cuando ese término prácticamente no fue usado en su época para referirse a ellas, en muchos casos las fuentes nos hablan de su capacidad para provocar pensamientos y discursos que aluden con toda claridad al estímulo que ellas ejercieron sobre sus primeros espectadores. La criada de Sívori, por ejemplo, fue calificada como pornográfica por un crítico anónimo. Detrás de las burlas, las defensas encendidas y los insultos, es posible advertir una perturbación emotiva, placer sensual, deseo, vergüenza, ira.

Psique, Eva, Pandora, primeras seductoras fatales en muchos relatos de origen, tienen en común dos cosas: una belleza aterradora y la voluntad de saber. Alrededor de ellas floreció, en el cambio del siglo XIX al XX, una imaginería erótica nueva aunque anclada en las más

9 De esta cuestión me he ocupado con detenimiento en *Los primeros modernos. Arte y sociedad en Buenos Aires a fines del siglo XIX*. Buenos Aires, FCE, 2001, en particular respecto del desnudo en el capítulo VI. Respecto de su rol como formador de colecciones y asesor, por ejemplo, de Aristóbulo del Valle como comprador de desnudos modernos, cfr. María Isabel Baldasarre, *Los dueños del arte*. Buenos Aires, Edhasa, En particular el capítulo dedicado a Aristóbulo del Valle, pp. 161-173

antiguas tradiciones, que daba cuenta de los nuevos lugares que las mujeres asumían en la sociedad moderna, el temor de los hombres frente a ese cambio y, al mismo tiempo, la irresistible atracción que ejercieron las nuevas formas de la seducción femenina.

Una amplia variedad de fantasías eróticas en la pintura y la escultura del siglo XIX gira en torno a la situación de dominación y sometimiento de la mujer. Desde la pintura de historia con sus escenas de tortura de santas e interrogatorios de brujas hasta los exóticos harenes del Oriente poblados de mujeres encerradas y sometidas. Proliferaron en los salones europeos imágenes eróticas explícitas que sin embargo - ubicadas a suficiente distancia en el tiempo y en el espacio - resultaron "tolerables" y excitaron el gusto burgués. La condición fue siempre que el tratamiento de los desnudos estuviera acorde con ciertas normas de decoro cuyos límites fueron variando, sin embargo, con el tiempo, sobre todo después de la invención del dispositivo fotográfico. Los Salones se vieron poblados de imágenes de mujeres desnudas sometidas, atadas o encadenadas, de prisioneras indefensas ofrecidas al deseo masculino, que fueron aceptadas con toda naturalidad en tanto fueran esclavas griegas, odaliscas, santas o heroínas antiguas.

El erotismo oriental ocupó un lugar de privilegio en el imaginario europeo desde el lejano tiempo de las Cruzadas y fue incentivado por las primeras traducciones de textos como las *Mil y Una Noches* en los primeros años del siglo XVIII. La penumbra de los harenes, reducto de mujeres que no podían escapar, custodiadas por eunucos gigantes, excitó la imaginación de los hombres del XIX. En la primera mitad del siglo se vivió una verdadera fiebre orientalista. Los viajeros ingleses, franceses, alemanes visitaban con devoción los edificios árabes en España, viajaban al Medio Oriente, al Norte de Africa, y volvían con inquietantes noticias de ese mundo cerrado y misterioso. La posesión imperial se metaforizaba en posesión erótica. Pero a su vez la mirada occidental devolvió nuevos motivos eróticos a los hombres orientales. Desde el temprano ejemplo de Khalil Bey, comitente de numerosas obras eróticas orientalistas como *El baño turco* de Ingres y de desnudos explícitos como *La siesta* y *El origen del mundo* de Courbet, hasta las recientes compras de desnudos orientalistas occidentales para los museos de Abu Dhabi y Dubai.¹⁰

Un incentivo adicional que presentaban las imágenes o descripciones del interior de los harenes fue justamente su carácter de ámbi-

10 Cfr. Francis Haskell. "Un turco y sus cuadros en el París del siglo XIX." *Pasado y Presente en el arte y en el gusto*. Madrid, Alianza, 1990. (1a. Ed. 1987). Cfr. también el catálogo de Sarah Faunce y Linda Nochlin, *Courbet reconsidered*. The Brooklyn Museum, 1988.

tos vedados, reservados a la única mirada de su dueño. Quien observaba uno de estos cuadros en realidad se inmiscuía subrepticamente en un mundo que le era prohibido, espiaba a la mujer de otro. En esas pinturas las mujeres, reclinadas e indolentes, aparecen replegadas sobre sí mismas, inconscientes de la mirada del *voyeur*, en poses que le ofrecen, sin embargo, el mejor punto de vista para su contemplación.

Hacia fines de siglo, la cada vez más visible presencia del fenómeno de la prostitución en las grandes ciudades aparece metaforizada en algunas pinturas de esclavas orientales. Esa suerte de disfraz permitió a los artistas abordar y poner a la vista del gran público una cuestión que en el terreno de las representaciones visuales no trascendía el ámbito de la producción clandestina de grabados y fotografías eróticos o ilustraciones de libros de circulación restringida.

Una representación extrañamente perturbadora plantea la *Joven oriental* de Juana Romani, (italiana, 1869-1924), que es, en realidad, su autorretrato. La triste fijeza de la mirada, los senos al descubierto y el hecho de que no se vean sus brazos, le otorgan el aire de una esclava o una prostituta entregada a su destino, como si se ofreciera a un posible comprador. Este paralelismo entre la esclava y la prostituta parece reforzarse en numerosas obras del XIX que representan su venta en el mercado. En ellas, la figura del traficante que ofrece su “mercancía” al público, aparece claramente equiparada a la del rufián.

La exhibición de cuerpos desnudos, en su inmensa mayoría femeninos, se considera puro arte en los museos. Esculturas, pinturas, fotografías, hasta *performances* en vivo parecen estar allí “a salvo” de toda connotación sensual o sexual, ofreciéndose al placer de la contemplación estética en el más estricto sentido kantiano.¹¹ El museo disciplina y educa las miradas, pero además enmarca. Las representaciones de cuerpos desnudos adquieren allí un marco de dignidad y solemnidad que inmediatamente las transforma en *otra cosa*, en arte.

El cuerpo desnudo fue prácticamente sinónimo de arte en la cultura occidental moderna, al menos hasta comienzos del siglo XX. El aprendizaje del desnudo fue el punto de llegada en la educación artística desde la formación de las primeras Academias europeas. El gran género de la pintura de historia: bíblica, filosófica, alegórica, exigía el desnudo de los dioses y de los hombres y mujeres antiguos. Pero el desnudo femenino fue prevaleciendo de un modo abrumador, y adqui-

11 Un texto clásico, en este sentido, es el de Kenneth Clark: *The Nude: A Study of Ideal Art*, Londres, John Murray, 1956, que continúa siendo punto de referencia obligado para las discusiones y revisiones del tema hasta la actualidad. Lynda Nead en su libro sobre el desnudo femenino propone un panorama crítico de sus connotaciones eróticas desde una perspectiva feminista: *El desnudo femenino. Arte, obscenidad y sexualidad*. [1992] Madrid, Tecnos, 1998.

riendo una tal autonomía que sobre el fin del siglo XIX era un género en sí mismo. Y el cuerpo femenino fue la imagen misma de la belleza artística. Por esa razón fue también el campo de batalla predilecto de los modernos vanguardistas. Esas batallas adquirieron inmensa celebridad desde el momento mismo en que se produjeron: desde la *Gran Odalisca* de Ingres a la *Olimpia* de Manet, el arte del siglo fue pautado por esos grandes escándalos en el Salón, que comentaron y propagaron los diarios y revistas satíricas y llegaron así inmediatamente - tal vez por tratar de mujeres desnudas - al gran público. El erotismo de las imágenes estaba en escena: puesto en cuestión, mencionado explícitamente o no, pero sobre todo atrayendo la curiosidad y provocando a sus espectadores.

En los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX la imagen de la *femme fatale* se volvió casi una obsesión en las artes plásticas, la poesía, el teatro y poco después el cine.¹² Su imagen adquirió una tipología precisa de heroína fría e impasible, bella y perversa. De pie, con la cabeza echada hacia atrás y la mirada velada a medias por los párpados caídos, se la representó con frecuencia aureolada por sus cabellos largos en desorden, rodeada de serpientes, esfinges, cadáveres, fuegos y otros símbolos que funcionaron como atributos de su peligrosidad.¹³ La mujer fatal tomó a menudo la fisonomía de sus antiguas antepasadas (Salomé, Pandora, Judith, Eva entre ellas), encarnando la fascinación y el terror que las nuevas mujeres, modernas, independientes, ejercieron sobre los hombres de su tiempo. Nietzsche las consideró juguetes peligrosos: el resumen de las dos máximas pasiones masculinas, la diversión y el peligro. Pero fue más difundido un discurso trágico que encarnó en la tipología de la mujer fatal los peores miedos masculinos: la impotencia y la muerte. Se ha hablado con frecuencia de misoginia en relación con estas representaciones finiseculares, pero es fácil advertir también en ellas la fascinación que ejercieron aquellas mujeres modernas. Las claves de la seducción femenina y masculina comenzaban rápidamente a cambiar, el diseño de moda marca el ritmo de sus nuevas formas de presencia en los salones y en las calles y el imaginario de la época da cuenta de esos difíciles ajustes de las relaciones entre los sexos en un momento de cambio de

12 Basta citar como ejemplo de este paso al cine *El Ángel Azul*, (1929) de von Sternberg (basada en la novela *Professor Unrath* de Thomas Mann, en la que una Marlene Dietrich de 25 años encarna a la muchacha frívola que provoca la ruina del viejo profesor.

13 Existe una vasta bibliografía sobre este tema, de la cual cito dos textos pioneros: Martha Kingsbury, "The Femme Fatale and her Sisters" en: *Woman as Sex Object*, op. cit. pp. 183-205. Bram Dijkstra, *Ídolos de Perversidad*. La imagen de la mujer en la cultura de *fin de siglo*. [1986] Madrid, Debate, 1994.

los lugares de visibilidad y poder cambio de los lugares de visibilidad y poder de las mujeres.

La mujer fatal, la *belle dame sans merci*, surge como la encarnación del miedo que provocaba la mujer moderna, emancipada, pero también como descubrimiento de un nuevo erotismo para imaginar el cual, una vez más, los artistas, los publicistas, los poetas y ensayistas recurrieron a la cantera del repertorio simbólico antiguo.

Con frecuencia se han estudiado algunas personificaciones antiguas de las mujeres fatales en clave psicoanalítica, como símbolo del miedo masculino a la castración y la parálisis provocado por las mujeres modernas: Judith, Salomé, Dalila, Medusa y las Sirenas, fueron presencias frecuentes en la cultura de la *Belle Époque*.

Es muy escueta la referencia a Salomé en la Biblia, la joven que con su danza lasciva encendió el deseo del viejo Herodes y que pidió por recompensa (por indicación de su madre Herodías) la cabeza de Juan el Bautista. Sin embargo, una vieja tradición atribuía a Salomé haber estado enamorada del predicador, cuestión que aparece en numerosas representaciones que, desde el siglo XV, la presentaron con la cabeza del Bautista en una bandeja, sumida en una ensoñación nostálgica.¹⁴ La Salomé del siglo XIX es perversa. Y fueron numerosas las obras finiseculares que hicieron referencia al carácter pecaminoso de la sexualidad y el cuerpo femenino.

Las mujeres fatales también se representaron vestidas, lo cual potenció una nueva fuerza de atracción erótica. Muchas veces fueron mujeres, y en particular las grandes divas, quienes encargaron sus retratos vestidas como heroínas antiguas, poderosas y letales. La *Emperatriz Teodora* (1887) de Benjamin Constant, en exposición permanente en la sala central del MNBA, es un buen ejemplo del impacto ejercido por la diva Sarah Bernhardt en ese papel en la obra de Victorien Sardou de 1884.

La mujer vestida aparece dueña de sí y de las situaciones que desencadena. Ya no es un mero objeto de contemplación ni una esclava voluptuosa: es capaz de dominar al hombre con sus encantos consciente o inconscientemente realzados por la vestimenta, el maquillaje y el peinado. Fueron habituales las escenas de toilette que, como afirma Tamar Garb, fueron “el laboratorio de la mujer moderna”.¹⁵ Así aparece la muchacha vestida de blanco en *La manicure* (1901) de Henri Caro Delvaille o la mujer reclinada que analiza las opciones que

14 Cfr. Erwin Panofsky, *Problems in Titian, Mostly Iconographic*. New York University Press, 1969.

15 Tamar Garb, *Bodies of Modernity. Figure and Flesh in Fin-de-Siècle France*. London, Thames and Hudson, 1998.

le ofrecen otras, visiblemente sus criadas, en *Los mantones de Manila* (1914) de Fernando Fader. Así aparecía también la *bonne* de Sívori: poniéndose las medias, escena que tenía larguísima tradición erótica desde el siglo XVIII pero ella era una criada. La pobreza de la escena y el cuerpo de la mujer, sus ojos bajos, no estimularon esa interpretación en sus espectadores aunque su cuerpo desnudo apareciera erigido y dueño de sí. La seducción fatal estuvo asociada al vicio y la opulencia, casi sin excepciones. Las bailarinas, las actrices, las divas, encarnaron este rol y estimularon la imaginación popular respecto de sus poderes: joyas, ropas exóticas, brindis con champagne y gastos estrafalarios estuvieron entre sus atributos.

La imagen de la *femme fatale* en Buenos Aires estuvo inevitablemente asociada con los miedos y ansiedades que suscitó el fenómeno extendido del comercio sexual en la ciudad que fue el principal puerto de inmigración europea de Sudamérica. “A fines del siglo XIX, Buenos Aires era conocida internacionalmente como un tenebroso puerto de mujeres desaparecidas y vírgenes europeas secuestradas que se veían obligadas a vender su cuerpo y a bailar el tango” escribió Donna Guy al comienzo de su libro sobre la historia de la prostitución en la ciudad.¹⁶ Asociada su imagen con las actrices y bailarinas de cabarets y bistrós, pero sobre todo con el estereotipo de la muchacha de clase baja que se prostituye (y es capaz de todo tipo de traición) para vestir y enjoyarse como una mujer rica, éstas “malas mujeres” no fueron objeto de pinturas o esculturas sino que proliferaron en el imaginario desplegado en los tangos, sainetes, vodeviles y novelas.

El tango, crecido en los burdeles y bares de Buenos Aires a fines del siglo y adoptado poco después como una moda arrasadora en París (y desde allí en todas las grandes ciudades del mundo), una danza de electrizante potencial sensual y sexual teñido de melancolía, es tal vez el más importante aporte de Buenos Aires a la historia mundial del erotismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Baldasarre, María Isabel 2006 *Los dueños del arte* (Buenos Aires: Edhasa).
- Bataille, Georges 1957 (1979) *El erotismo* (Barcelona, Tusquets).
- Broude, Norma y Garrand, Mary D. (eds.) 2005 *Reclaiming Female Agency. Feminist Art History after Postmodernism* (Berkeley: University of California Press).

16 Donna J. Guy, *El sexo peligroso. La prostitución legal en Buenos Aires 1875-1955*. Buenos Aires, Sudamericana, 1994, p. 17.

- Burucúa José Emilio 2002 *Historia, Arte, Cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*. (Buenos Aires: FCE).
- Garb, Tamar 1998 *Bodies of Modernity. Figure and Flesh in Fin-de-Siècle France* (London: Thames and Hudson).
- Guy, Donna J. 1994 *El sexo peligroso. La prostitución legal en Buenos Aires 1875-1955*. (Buenos Aires: Sudamericana).
- Haskell, Francis 1990 "Un turco y sus cuadros en el París del siglo XIX." *Pasado y Presente en el arte y en el gusto* (Madrid: Alianza).
- Pollock, Griselda 2007 *Encounters in the Virtual Feminist Museum. Time, space and the archive* (Londres-New York: Routledge).
- Sontag, Susan 1966 (1996) *Contra la Interpretación* (Madrid: Alfaguara).

Karina Bidaseca*

¿DÓNDE ESTÁ ANA MENDIETA?

LO BELLO Y LO EFÍMERO COMO ESTÉTICAS DESCOLONIALES**

A Petra

*“Otoko era de ese tipo de personas que
pierde peso en el verano.”*

Lo bello y lo triste.

Yasunari Kawabata

* 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: “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 “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), “#Ni Una Menos” (Milena Caserola) y “Escritos en los cuerpos racializadas. Lengua, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio (UIB, España).

** Este texto fue leído en la Conferencia inaugural del II Congreso de Estudios Poscoloniales y III Jornadas de Feminismo Poscolonial “Genealogías críticas de la colonialidad”, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 9 de diciembre de 2014. Una versión anterior fue publicada en el libro *Thinking the body. Challenges of Life* serie editada por Carlos Ruta y Gert Melville (Ed. De Gruyter Oldenbourg) bajo el título: “Feminice and Pedagogy of Violence: An essay on Exile, Coloniality and Nature in Third Feminism” (2015) y en la Revista Internacional de Pensamiento Político, segundo monográfico sobre “Feminismos periféricos, feminismos otros” (vol. 9), mayo de 2015, Universidad Pablo de Olavide y Universidad de de Huelva (España). Fundación Tercer Milenio. Realizado en el marco del Proyecto CONICET “Violencias en las mujeres subalternas. Representaciones de la desigualdad de género y la diferencia en las políticas culturales” bajo mi dirección, (IDAES/UNSAM). La autora agradece a Petra Barreras del Rio las conversaciones sobre Ana Mendieta así como los materiales del catálogo y registros que ella conservaba sobre su trabajo de curaduría en el Nuevo Museo de Arte Contemporáneo de NY.

INTRODUCCIÓN

Cuando la diapositiva con las *Siluetas* de Ana Mendieta se desplegó en tamaño real en la sala del Teatro Tapia, en la ciudad de San Juan de Puerto Rico, no supuse que entre el público se encontraba Petra Barreras del Río. Ni tampoco que Petra había sido invitada especialmente a curar la *Retrospectiva de Ana Mendieta* en el Nuevo Museo de Arte Contemporáneo de Nueva York en 1988, junto a John Perrault¹. Conmovida, Petra se acercó al día siguiente de mi presentación al Recinto Rio Piedras de la Universidad de Puerto Rico donde dictábamos el Seminario de la Red de Estudios y Políticas Culturales de CLACSO. Con el aliento quebrado me confesó que la fotografía de Ana Mendieta la tomó por sorpresa y se quedó “paralizada”; sintió que la artista “*había vuelto a la vida*”. Nos abrazamos. Sentí su emoción aún contenida. Me habló de su relación con la artista y con su arte, de su intensa y fugaz vida, de la injusticia de su intempestiva muerte.

Ana Mendieta fue una gran artista cubana doblemente exilada, por la situación política de su país y por su género. Escultora, pintora y videoartista cubana desplazada a los Estados Unidos, murió de forma trágica arrojada desde el balcón desde un edificio después de un riña con su pareja, el pintor minimalista Carl André, el 8 de septiembre de 1985.

Una latina en los Estados Unidos. Llegó allí con apenas doce años de edad, junto con su hermana Raquel, por medio del operativo Peter Pan organizado por la Iglesia católica para “salvar a los niños del comunismo”. Su vida, de hecho, está atravesada por las conflictivas relaciones entre ambos países.

Estudió en la Universidad de Iowa el grado en pintura y se matriculó en el programa de Arte de Medios Múltiples y Video recientemente fundado. Para 1972, Ana Mendieta deseaba que sus imágenes “*tuvieran poder, que fuesen mágicas*”². Su propio cuerpo fue el medio en que plasmó esas representaciones efímeras. Su sentido estaba unido a su **interés por los orígenes, por los ritos de los ñáñigos³ y la santería, por las huellas corporales que nos dejó su intensa y fugaz vida.**

1 La muestra titulada “Ana Mendieta: A retrospective”, se extendió entre el 20 de noviembre de 1987 y el 24 de enero de 1988.

2 Ana Mendieta, declaración bilingüe, texto para la pared de exhibición, c. 1981. Documentos, herencia de la artista. En *Ana Mendieta: A retrospective*, Catálogo, N.Y., 1988, p. 41.

3 “Sociedad secreta masculina de la santería, religión sincretista afrocubana, que abarca tradiciones espirituales de los yorubas en África y elementos del catolicismo” (Petra Barreras del Río, 1988: 43)

Transformó los elementos que la naturaleza le proveía en “ofrendas artísticas” (del Río, 1988: 50). Flores, agua, rocas, granizo, fuego, tierra, árboles, esqueletos, sangre, se convertían en metáforas poéticas de valor espiritual. “*Hacer esculturas-cuerpo es para mí, sostenía, la etapa final de un ritual*”.⁴

El arte de Mendieta exploró su interés en la política sexual y colonialista. En 1980, año en que regresa por primera vez a Cuba luego de su exilio, organizó la muestra “Dialéctica del aislamiento: una exhibición de las artistas tercermundistas de Estados Unidos” en la galería A.I.R., primera galería cooperativa de artistas feministas. En la introducción al catálogo escribió como encontró eco en los objetivos del movimiento de naciones no-alineadas “para terminar con el colonialismo, el racismo y la explotación” (*Ana Mendieta. A retrospective, 1987: 47*) Allí mismo dejó sentada su crítica al feminismo hegemónico:

“A mediados y fines del setenta, a medida que las mujeres de Estados Unidos se politizaban y se unían al Movimiento Feminista con el propósito de terminar con el dominio y la explotación de la cultura masculina blanca, se olvidaron de nosotras. El Movimiento Norteamericano, como se presenta, es básicamente un movimiento de la clase media blanca” (*Ana Mendieta. A retrospective, 1987: 23*).

Esta posición emerge en el contexto de las luchas de las “mujeres tercermundistas” de color, que intervinieron el imaginario simbólico de esas mujeres *otras* del feminismo blanco. Cuestionarían así al feminismo hegemónico que ignoraba las diversas divisiones raciales, de clase, nacionales, etc. al interior de la categoría homogénea “mujer”.

Es el contexto de publicación de una antología de gran valor, por su espíritu poético radical, titulada: “*Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*” (1988) editada por las feministas chicanas Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa y Norma Alarcón.⁵

4 Ana Mendieta, citado por Petra Barreras del Río, 1988: 45.

5 Basado en “El poema de la puente” de la poeta afroamericana Kate Rushin, del cual cito su comienzo:

“Estoy harta,
Enferma de ver y tocar
Ambos lados de las cosas
Enferma de ser la condenada puente de todos.
Nadie
Se puede hablar
Sin mí
¿No es cierto? ...”

Allí surge el concepto de “mujeres de color” que identifica a las mujeres de ascendencia asiática, latinoamericana, indígena norteamericana y africana, los grupos más numerosos de gente de color en los EE.UU. Reunía a muchas de las integrantes del movimiento por los derechos civiles y habían participado en las luchas nacionalistas contra el colonialismo del “Tercer Mundo”.

El Movimiento de mujeres feministas negras (entre cuyas representantes destacadas se encuentran Audre Lorde, Angela Davis, bell hooks, Pat Parker, Barbara Christian), denuncia el racismo y elitismo del feminismo blanco de la segunda ola y la ausencia de tratamiento del clasismo, sexismo y racismo como experiencias superpuestas.⁶

Muchas de ellas, feministas y no feministas negras, han vivido la opresión sexual en sus relaciones cotidianas: “Como niñas nos fijamos que éramos distintas de los muchachos y que nos trataban distinto. Por ejemplo, al mismo tiempo que nos hacían callar para que nos viéramos como ‘damas’ y para hacernos más admisibles en los ojos de la gente blanca. Mientras que crecíamos nos dimos cuenta de la amenaza de abuso físico y sexual de parte de los hombres. A pesar de todo, no teníamos ninguna manera de conceptualizar lo que era tan obvio para nosotras, que *sabíamos* lo que en realidad sucedía” (p. 174).

Cuando la liberación femenina comenzaba a resquebrajar ese orden, trayendo otras voces y transformaciones, el *mainstream* artístico del minimalismo dominaba la escena del arte mundial. Sus referentes eran hombres blancos imbuidos en la cultura patriarcal, el manto que cubría las injusticias que Ana Mendieta enfrentó.

En este ensayo, me detendré a reflexionar sobre la potencia ético-política que puede asumir el discurso crítico de las ciencias sociales y humanidades en relación con el arte de las mujeres exiliadas cuyos cuerpos soportan el peso histórico de las violencias que

6 Debían luchar contra los clichés que ubicaban a las Negras en distintas situaciones (la niñera, la puta, la jota...) (Declaración Río Combahee), en los que se intersectaban simultáneamente la política de raza, sexual y clasista. La política antirracista y antisexista que las unió al comienzo luego se conjugó con el heterosexismo y la explotación económica del capitalismo cuando estaban más maduras la concientización de su subalternidad. En base, claro, a una política de identidad. Si de algo eran conscientes que desde su posición como mujeres negras -quienes “ostentan” el estatus social más bajo que cualquier otro grupo social por su triple opresión sexista, racista y clasista “sin “otro” institucionalizado al que puedan discriminar, explotar, u oprimir.” (hooks, 2004: 49), la posición del varón negro, quedaría igualada a la de las mujeres blancas, en tanto *ambos* pueden, como explica la autora, actuar como oprimidos y opresores: “El sexismo de los hombres negros ha socavado las luchas por erradicar el racismo del mismo modo que el racismo de las mujeres blancas ha socavado las luchas feministas” (hooks, 2004: 49).

sellan con su rúbrica indeleble la política colonialista en todas sus dimensiones.⁷

¿Cómo es posible pensar en el entremedio de las categorías de “lo bello” y “lo efímero” el agenciamiento de las mujeres que, como Ana Mendieta, son testigos de la experiencia traumática? ¿Pueden nuestras disciplinas agrietar horizontes discursivos de *justicia simbólica*?

Me interesa trabajar desde la posición del “Tercer Feminismo” –que sobrevuela la dicotomía geopolítica imperialista Norte/Sur cuestionando las bases orientalistas de la “retórica salvacionista” (Bidaseca, 2010; 2012; 2014)- la tesis del « exilio » de las mujeres del mundo, inspirándome en el arte de Ana Mendieta.

APÁTRIDAS

*“Tenía miedo de ir (a Cuba) porque pensé
que había vivido toda mi vida con esta
obsesión en mi mente: ¿qué pasaría si descubro
que no tiene nada que ver conmigo?”*

Ana Mendieta⁸

Hannah Arendt, exiliada del horror del nazismo, ha dedicado gran parte de su obra a la comprensión por la cual nos reconciamos con el mundo, al que ingresamos como “extranjeros”: “El resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos” (1995: 30).

La asociación entre “comprensión y política”, y la “reconciliación” –que es inherente a la comprensión–, remiten a la complejidad resultante de la desesperación que introduce el totalitarismo –obra de los hombres–, y que ha dado lugar al equívoco popular según el cual *tout comprendre c’est tout pardonner* (Arendt, 1995: 29). De su “terrible originalidad”, de sus acciones que “rompen nuestras tradiciones”, que han “pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral” (32), se juega la (im) posibilidad de aceptar la irreversibilidad y la imprevisibilidad de la acción humana, y luego, “la reconciliación con lo que inevitablemente existe” (1995: 44).

⁷ La primera de las colonias humanas, es significado como extensión del territorio y la soberanía (Segato, 2003), y por ende, concebido como naturaleza.

⁸ Citado en Gerardo Mosquera, “Esculturas rupestres de Ana Mendieta”, *Areito* 7, N° 28 (1981).

Los hombres aunque han de morir, han nacido para comenzar algo nuevo, porque él (el hombre) es el comienzo mismo. Y “él” que vive en el “intervalo entre el pasado y el futuro” (Arendt, 1995: 83), su ser en el mundo es necesario para librar la batalla entre las fuerzas del pasado (que lo empujan hacia delante) y las del futuro (que lo tiran hacia atrás). En palabras de Arendt: “El tiempo no es un continuum, un fluir en una interrumpida sucesión; el tiempo se fractura en el medio, en el punto donde “él” está: y “su” posición no es el presente tal y como normalmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo cuya existencia se mantiene gracias a “su” constante luchar, y a “su” resistir contra el pasado y el futuro” (1995: 83).

“(Él) Siempre sueña que en un momento de descuido –y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensablemente oscura–, puede evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro” (Kafka, citado por Arendt, 1995: 80).

La acción humana carece de autor dice Arendt. Su sentido sólo podrá ser comprendido desde el futuro, en la narración del espectador que construirá esa historia. “¿Cómo entender a esa misteriosa huésped, que en un gesto desenfadadamente autobiográfico, place nominarse en la extranjería, en el umbral de la fría casa de la historia?”, escribe aquella autora feminista olvidada, la chilena Julieta Kirkwood (1986: 14).

Uno de los intelectuales más lúcidos de nuestra contemporaneidad, Edward Said, nos dejó fuertes inspiraciones para profundizar en la memoria y el exilio de los pueblos. Refiere al exilio como “uno de los más tristes destinos. Antes de la era moderna el destierro era un castigo particularmente terrible, (...) lo convertía a uno en una especie de paria permanente, siempre fuera de su hogar” (2005: 59, la traducción es nuestra). Lo que llamamos “el exilio de la palabra” es otra de las perplejidades que interpela a los estudios poscoloniales. Y se vuelve fundamental para una política de la memoria, fundamental para una agenda feminista del Sur que enfrente el giro conservador del feminismo del Norte.

El exilio es algo curiosamente cautivador sobre lo que pensar, pero terrible de experimentar. Es la grieta imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y su lugar natal, entre el yo y su verdadero hogar: nunca se puede superar la esencial tristeza. Y aunque es cierto que la literatura y la historia contienen episodios heroicos, románticos, gloriosos e incluso triunfantes de la vida de un exiliado, todos ellos no son más que refuerzos encaminados a vencer el agobiante pesar del

extrañamiento. Los logros del exiliado están minados siempre por la pérdida de algo que ha quedado atrás para siempre (Said, 2005: 179).

NUEVAS “CARTOGRAFÍAS DESEANTES”: EL CUERPO COMO TEXTO

“He estado conduciendo un diálogo entre el paisaje y el cuerpo femenino (basado en mi propia silueta). Creo que esto ha sido resultado directo de haber sido arrancada de mi tierra natal (Cuba) durante mi adolescencia. Estoy abrumada por el sentimiento de haber sido arrojada del vientre (la naturaleza). Mi arte es la forma que restablezco los lazos que me unen al universo. Es un regreso a la fuente materna. A través de mis esculturas de tierra/cuerpo me hago una sola con la tierra. Me convierto en una extensión de la naturaleza y la naturaleza se convierte en una extensión de mi cuerpo. Este acto obsesivo de afirmar mis lazos con la tierra es en realidad una reactivación de creencias primigenias ... (en) una fuerza femenina omnipresente, la imagen posterior de estar encerrada en el útero; es una manifestación de mi sed de ser.” Ana Mendieta, 1981. Declaración sin publicar (Ana Mendieta. A retrospective, 1988: 17).

El tema de la memoria y el arte es central en esta cartografía de los feminismos descoloniales (Bidaseca, 2014). No sólo desde la perspectiva nomádica que Rosi Braidotti señala como central en la conciencia crítica de los conocimientos subyugados (25), o de la tarea del cartógrafo deseante que indica Perlongher (2008: 65/6): “... no es capturar el fin de fijar, a osificarse, congelar lo que él explora, más bien intenta intensificar los mismos flujos de vida que le envuelven, la creación de territorios, como él los cruza. El mapa resultante, lejos de limitar la misma a las dimensiones físicas, geográficas o espaciales (incluso cuando las relaciones, a veces míticas, remiten de suyo como la “socialidad” Maffesoliana- una tierra, a un lugar, que los nutre), debe ser un mapa de los efectos de superficie (no siendo la profundidad, con Foucault, más que un pliegue y arruga de la superficie) o, como la creada por Janice Caiafa con los punks de Río de Janeiro, “una cartografía de ejercicios concretos”. Una carta de navegación, si se quiere, un kayak inestable en la turbulencia del torrente a través de las vicisitudes de las peregrinaciones nómadas, los avatares de los impulsos de vuelo, los (cortos) circuitos desmelenados. Un mapa que condensa desde la antropología como Silveira Jr. -”no sería una mera copia de un fenómeno, sino más bien el registro de su funcionamiento como una práctica dentro de su propio movimiento”. La copia como una forma de arborescencia, del “la raíz del árbol” como modelo trascendentes”, la carta, a su vez, una operación rizomática, funciona como un proceso inmanente que invierte el modelo boca abajo. Reproducir

(de acuerdo con un modelo) vs. seguir complicando, espirales en su circunvolución, los caminos de vuelo de acuerdo con la máxima de Deleuze: “en una sociedad todo huye”, sino también en la memoria como un cuerpo rebelde (Bidaseca y Sierra, 2014: 7).

Solía decir su maestro Hans Breder, que su “trabajo explotó fuera del lienzo” (citado en Ana Mendieta. A retrospective, 1987: 42). Su obra trabajó el devenir en animal explorando las dimensiones de otras vidas. “Durante un performance al aire libre en Old Man’s Creek (Iowa) Ana se estregó sangre y rodó por una cama de plumas blancas que le cubieron el cuerpo cuando se levantó. Este acto sugería su transformación en el gallo blanco cuyo sacrificio es uno de los ritos preparatorios de los ñañigos, que abarca tradiciones espirituales de los yorubas en África y elementos del catolicismo” (Ana Mendieta. A retrospective, 1987: 42)

“Hacer esculturas-cuerpo es para mí, sostenía, la etapa final de un ritual”.⁹ Las influencias del africanas y del animismo fueron decisivas en su pensamiento. Descriptas como la de una “costumbre africana que me parece... análoga a mi trabajo. (...) Los hombres de Kimberly iban fuera de sus villas a buscar novias. Cuando un hombre trae a casa a su nueva esposa, la mujer viene con un saco de tierra de su lugar natal y cada noche come un poco de ella. La tierra la ayuda a hacer la transición entre el lugar de origen y su nueva casa...” (Ana Mendieta. A retrospective, 1987: 46)

LO BELLO

“Comencé inmediatamente a usar sangre, creo que fue porque pienso que es algo muy poderoso y mágico. No lo veo como una fuerza negativa” (Ana Mendieta. A retrospective, 1987: 42)

La lectura sesgada de su propia muerte como anticipo de su serie «Silueta»[i], (1973-1980) donde representó las siluetas femeninas en la naturaleza –en barro, arena y hierba– con materiales naturales como hojas y ramas incluyendo sangre, imprimiéndolo en su cuerpo o pintando su silueta en el mar, o sobre el césped expresan la relación depredatoria física y espiritual con la Tierra. A través de esas intervenciones Ana Mendieta iba creando un nuevo género artístico, al que nombró esculturas «earth-body».

Trabajó con la cultura afrocubana y amerindia, especialmente con los indios taínos, población que habitó una región del Caribe que comprendía lo que hoy conocemos como Cuba y Puerto Rico. Según

9 Ana Mendieta, citado por Petra Barreras del Río, 1988: 45.

Laranjeira (2009), este pueblo fue conocido por la importancia que daba a lo femenino y a la naturaleza, fuerzas entendidas como expresión de lo sagrado¹⁰. Incluyó en esta serie escenas de sacrificios rituales de animales, trabajos con sangre, como: las *Esculturas rupestres* –también conocidas como Siluetas del Parque Jaruco¹¹–. Talladas en 1981, de regreso a su tierra natal, aparecen en formaciones de piedras calizas deidades de la cultura Taína, tales como: *I yaré* –la Madre–, *Maroya* –La Luna–, *Guabancex* –Diosa del Viento–, *Guanaroca* –La Primera Mujer–, *Alboboa* –La Belleza Primera–, *Bacayu* –La Luz del Día–, *Guacar* –Nuestra Menstruación– (1981), *Atabey* –Madre de las Aguas–, *Itiba Cahubaba* –La Vieja Madre Sangre (1981), *Body Tracks* (Rastros corporales, 1982).

La primera vez Mendieta utiliza la sangre para hacer arte fue en 1972, cuando creó la obra *Sin título* (*La muerte de un pollo*), donde su cuerpo desnudo estaba frente a una pared blanca que sostiene un pollo recién decapitado por sus piernas, con sangre salpicada.

Rape Scene, fue presentado en 1973. La actuación, que tenía un carácter más teatral que las obras anteriores del artista, se basó en el caso real de un estudiante de enfermería en la Universidad de Iowa que había sido violada. Impresionada por la brutal violación y asesinato de Sara Ann Otten, Ana se cubrió de sangre y ella misma atada a una mesa en 1973, invitó a personas cercanas a dar testimonio. Esta performance fue presentado a un grupo de amigos invitados a cenar en su apartamento en el campus de Iowa. A su llegada, la puerta del apartamento estaba esperando, medio abierta, para permitir una visión interior en el cuerpo de la propagación de Mendieta en una mesa, con las manos y los pies atados, desnudos de cintura para abajo y con las piernas ensangrentadas.

La sangre como fluido de “lo femenino”, vinculado a la suciedad y la impureza en gran parte de las culturas, convocó desde siempre su adhesión al movimiento feminista. Así el trabajo de Daisy Rubiera Castillo (2011) sobre la santería o regla Ocha ofrece una nueva interpretación a los roles de género en la sociedad colonial en Cuba. Las antiguas civilizaciones no pudieron dar una interpretación adecuada al ciclo menstrual femenino, debido a que no fue sino hasta 1827 con el descubrimiento del óvulo que la menstruación formaba parte del proceso reproductivo (Castillo, 2011: 115). Antiguamente fue considerada por parte de las religiones (Biblia, Corán, Tratado de Ifá, entre otros) como la purificación del cuerpo de la mujer por

10 Véase: <http://interartive.org/2008/12/ana-mendieta/#sthash.smtgipyC.dpuf>

11 Obtuvo para su proyecto el reconocimiento del Ministerio de Cultura de Cuba y el apoyo de la John Simon Guggenheim Foundation Fellowship de Estados Unidos.

la cual se liberaba de energías negativas. En ese ciclo durante 7 días, se la consideraba *inmunda*. Según la autora, la sociedad yoruba no escapó a ese condicionamiento como tampoco la sociedad colonial. La Regla Ocha incorporó aquellas creencias. Esas valoraciones fueron recogidas por la autora a partir del discurso de un babalawo del siguiente modo:

“Los textos más arcaicos dan un profundo sentido místico a la menstruación. Se cree que fue Orisá Odú quien provocó la menstruación en todas las mujeres del mundo. En la narrativa de Ifá ella es superior a todas las mujeres. Las mujeres no pueden tocar sus símbolos ni heredarlos, pues ella es la propia representación interna de la mujer y menstrúa eternamente” (Castillo, 2011: 117).

En la mitología youruba el castigo que se impuso a la mujer, a través de los mitos de la adquisición del saber por parte de Yemaná cuya acción alterará el equilibrio del orden patriarcal, o por la virtud negativa de la curiosidad en el mito de Burukú Naná, es la menstruación.

La sangre como fluido de “lo femenino”, vinculado a la suciedad y la impureza en gran parte de las culturas, convocó desde siempre su adhesión al movimiento feminista. Intrínsecamente ligado al movimiento “antigalería” y “antiobjeto” (Perrault, en Ana Mendieta: A retrospective, 1987: 17) que se difundían en el mundo del arte de entonces, su obra ensuciaba las galerías. Despolitizada por la crítica de arte hegemonizada por la *limpieza* higiénica del arte conceptual (Giunta, 2012).

LO EFÍMERO: CONFIGURACIONES DE EMANCIPACIÓN

“¿Dónde está Ana Mendieta?”/ *Where is Ana Mendieta?*”, fue la expresión que convocó a una manifestación de mujeres pertenecientes a la Women’s Action Coalition (WAC) y al colectivo de las Guerrilla Girls frente al Museo Guggenheim en la inauguración de la obra de Carl Andre. Las pancartas decían: “Carl Andre está en el Guggenheim. ¿Dónde está Ana Mendieta?”. Pregunta retórica que denunciaba la escasa presencia de mujeres en los museos y centros de arte. “¿Dónde está Ana Mendieta?” Porque fue hallada muerta. El único testigo del suceso, su marido, declaró durante el juicio, que ella saltó desde una ventana en el transcurso de una acalorada discusión. La familia, los amigos y el entorno más cercano de Mendieta consideraron a Andre culpable del crimen. Pero en febrero de 1988, tras dos años de juicio y ante la falta de pruebas, Andre fue absuelto.

Esa extraña ligazón entre erotismo y muerte que marca su vida, es parte del fenómeno que nos interroga, el feminicidio. Luchas que se entablan cuerpo a cuerpo dirimiendo el control de la vida de las mujeres y que, finalmente, muestran en el desenlace de su muerte in-

tempestiva las fauces del patriarcado furibundo. Cuando observamos que el acecho permanente de las violencias empujan los puntos de fuga libidinal, podemos pensar que su lucha por la emancipación de las mujeres no se ha resuelto todavía.

Ligada a lo que la feminista poscolonial Gayatri Spivak y Homi Bhabha (quien lo toma de Cornel West) definen como *sinecdoquiza-ción*. O tener, por decir, la capacidad de *ser ahora simultáneamente* mujer, negra, musulmana, india, africana, latina... Sólo es posible desarrollar estas habilidades entre aquellas personas que no se encuentran atadas a una identidad. Luego, se despliega un “espacio catacrésico” en tanto momento en que el indígena se apropia de los significados del otro reescribiendo en ellos los signos de la propia marca” (Spivak). Ofrecía su cuerpo para que otras personas pudieran mirarse en él. Convencida que la cultura capitalista podía acabar la conectividad espiritual con la tierra, dejó sus “rastros corporales” en Oaxaca, México, Cuba, Iowa, Nueva York. Sus últimas obras de tallas o grabados en piedras caliza fueron realizadas en Cuba en la Serie titulada “Esculturas rupestres”.

Documentó su arte en soportes visuales, videos y fotografías, que constituyen la huella de esa huella y permiten recuperar la estética de Ana Mendieta en su ausencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, Gloria 1987 (1999) *Borderlands/La Frontera. The new Mestiza* (Aunt Lute Books: San Francisco University Press).
- Arendt, Hannah 1995 “Comprensión y política” en *De la historia a la acción* (Paidós: Buenos Aires).
- Bhabha, Homi 2010 “DisemiNación”, en *Nación y narración* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Bhabha, Homi *The Location of Culture*. London and New York: Routledge. 2nd ed. 1995.
- Bidaseca, Karina (co-comp.) 2011 *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina* (Buenos Aires: Godot).
- Bidaseca, Karina y Sierra, Marta 2014 “Políticas de lo mínimo: memoria, genealogías coloniales y “Tercer Feminismo” en los mapas del Sur” en *Revista Estudios Feministas*.
- Braidotti, Rosi 1994 Introduction. “By Way of Nomadism” *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (New York: Columbia UP). pp. 1-39.
- Castillo, D. y Terry, I.M.M. 2011 *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

- Dossiê Cartografias descoloniales de los feminismos del Sur.
(UFSC, Brasil), Vol 22 N°2 agosto.http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000200011&lng=es&nrm=iso
- Deleuze, Giles y Guattari Félix 2005 *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Traducción e introducción de Brian Massumi Minneapolis (London: Minnesota University Press). 11ª edición.
- Kirkwood, Julieta 1986 "Por qué este libro y el rollo personal" en *Los nudos de la sabiduría feminista* (Santiago: Cuarto propio) p. 14.
- Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (ed.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco: ISM Press, 1988.
- Perlongher, Néstor 2008 "Los devenires minoritarios" en *Prosa Plebeya* (Buenos Aires: Colihue), 65-76
- Said, Edward 1996 "Exilio intelectual: expatriados y marginales", en *Representaciones del intelectual* (Barcelona: Paidós).
- Said, Edward (2005). *Reflexiones sobre el exilio*. Barcelona: Debate.
- Sierra, Marta 2013 "Los devenires urbanos de Carmen Berenguer: reflexiones en torno a la visualidad y el espacio" en *Chile Urbano: Literatura, arte, cine*. (Santiago Chile, Universidad Católica). En prensa.
- Segato, Rita 2003 *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (México: Universidad Sor Juana Inés de la Cruz).

OTRAS FUENTES

Ana Mendieta, *A retrospective*, The New Museum of Contemporary Art, New York, 1987.

María Rosa Lojo*, María Eduarda Mirande**,
Zulma Palermo***

DE LA DES(DE)COLONIALIDAD DEL GÉNERO

LUGAR SOCIAL DEL DECIR

INTENTAMOS EN ESTE ENCUENTRO intercambiar nuestras particulares experiencias, concretadas a través de largos recorridos en la búsqueda de aportar a la *des/decolonidad del canon del patriarcado*, es decir, a la desestabilización de las ideas y prácticas de las relaciones instituidas de /superioridad/ vs. /inferioridad/ entre los géneros, tanto como la que se verifica entre /dominadores/ y /dominados/, que responden a la que se encuentra en su base: cultura/ naturaleza, en las redes de la matriz colonial de poder (Quijano, 1992). Esta interlocu-

* Doctora en Letras por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Escritora, Investigadora Principal del CONICET, directora de equipos de investigación y docente del Doctorado en la Universidad del Salvador. Se ha dedicado al estudio de la Literatura Argentina, orientándose en temas de género, construcción de imaginarios nacionales, vínculos entre historia, ficción y autoficción. Ha publicado cinco libros de investigación, tres ediciones críticas y más de ciento setenta trabajos académicos en revistas especializadas, congresos y capítulos de libro. Es también autora de una extensa obra de ficción que abarca diversos géneros (cuatro libros de poema en prosa, cuatro volúmenes de cuentos y ocho novelas). Su último libro publicado es la novela *Todos éramos hijos*, (2014). Es directora general de la Colección EALA, siglos XIX y XX (Corregidor) consagrada de manera exclusiva y sistemática a la publicación de ediciones académicas, críticas y crítico-genéticas de literatura argentina de dos siglos. Ha recibido numerosos reconocimientos, entre ellos varios premios a la trayectoria. Entre los últimos se cuentan la Medalla del Bicentenario otorgada por la Ciudad de Buenos Aires en 2010 y el Premio a la Trayectoria en Literatura de APA (Artistas Premiados Argentinos) en 2014.

** Doctora en Letras por la Universidad Nacional de Tucumán. Docente adjunta de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy en las Cátedras de Literatura Española Medieval y Contemporánea. Sus investigaciones alternan tres campos: la poesía de tradición oral, con énfasis en el canto tradicional de coplas, la literatura española y la literatura de Jujuy. Participa en numerosos equipos

ción fue clarificándonos acerca de la significación cultural y política de esos entramados, ya que nos encontramos ante la existencia de una doble constatación: que ese patrón de poder se inscribe en las subjetividades a través de la voz y de la letra (dos formas de expresión distintas pero complementarias) y de que los procesos que van llevando progresivamente a un desprendimiento del canon occidental son largos y complejos.

La deriva dialogante permitió, entre otras cuestiones todas ellas centrales en las analíticas de género, advertir que sólo en pocos discursos de la literatura de ficción, aún cuando se percibe un interesante incremento en las últimas décadas –y en la académica¹– se esgrimen claras puestas en discurso de los procesos que fueron necesarios para avanzar, lentamente, en el desvelamiento de la *diferencia colonial de género*² y, lo que resulta definitorio, la persistencia en el canon occidental de las relaciones de inferioridad entre la mujer blanca y las “no-blancas”³. Tal persistencia, más allá de poner el énfasis en las relaciones patriarcales de poder –dando así cuenta de un feminismo liberador– consolida otra forma de diferencia colonial. Simultánea y contrastivamente, cómo las formas de vida ajenas a ese patrón de poder –las aborígenes y/o nativas– en medio de tenaces resistencias, fue-

de investigación orientados a la obra de autores jujeños (Calvetti, Busignani, Groppa). Fue coordinadora general de las *Jornadas del Norte Argentino de Estudios Literarios y Lingüísticos* hasta 2012. Participó como conferencista invitada en varios encuentros científicos y culturales y actuó como jurado de numerosos concursos literarios nacionales y provinciales. Ha publicado numerosos trabajos científicos en revistas especializadas nacionales y del extranjero. Recibió distinciones y menciones por su labor académica. Libros publicados: *Jorge Calvetti entre el universo y el terruño* (Ediunju).

*** Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Salta (Argentina), orientó sus investigaciones desde la crítica cultural latinoamericana a partir de procesos locales. Actualmente participa del colectivo Modernidad/colonialidad/descolonialidad y es desde esa perspectiva que dicta cursos y conferencias de su especialidad en distintas universidades del país y extranjeras. Fue distinguida con distintos premios y menciones por su labor académica. Últimos libros publicados: *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina* (Alción Ed.). *Cuerpo(s) de Mujer. Representación simbólica y crítica cultural* (Ferreya Ed.) *Las culturas cuentan, los objetos dicen...* (Fundación Pajcha). *Colonialidad del poder: discursos y representaciones*. (U.N.Sa.: Consejo de Investigación) *Arte y estética en la encrucijada descolonial* y *Pensamiento argentino y opción descolonial, Hacia una Pedagogía Decolonial, Aníbal Quijano: Textos de Fundación [en colaboración]* (Ed. del Signo).

1 Ver Lugones, Jiménez-Lucena y Tlostanova en Mignolo 2008.

2 La noción de diferencia colonial fue caracterizada por Walter Mignolo como aquella “que consiste en clasificar grupo de gentes o poblaciones en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica (2003: 39).

3 El uso del singular y del plural quiere señalar una diferencia: en el primer caso se trata de una categoría instituida como valor; en el segundo, una indeterminación de la otredad en su proliferación.

ron y siguen siendo cooptadas por la colonialidad en todas sus formas y específicamente en la del género.

Pensar el diálogo desde su después y en su traducción, en este ahora de la escritura, obliga a reflexionar acerca de cuestiones de orden más general pero que definen el lugar desde el que hablamos, ya que partimos de entender que la narración en sus distintas formas de expresión de los sujetos sociales, tiene potencialidad para traer a primer plano momentos de la vida cotidiana que resignifican la existencia de una sociedad y, en ella, muestran concreciones genéricas que, en el proceso performativo, interpelan a cada vez más sujetos. Esto acontece tanto en las expresiones letradas como en las que se dicen sólo en la voz, ya que si bien ambas traen a la presencia fragmentos de vidas imaginadas/vividas que desarticulan la narrativa del patriarcado, la voz es una forma de la corporeidad que afirma la preeminencia del cuerpo material sobre los discursos que intentan “representarlo” (Lima Costa, 2014). Esa materialidad, sin embargo, es también mediadora -aunque tal vez en menor medida que la letra- entre empiria y conceptualización, pues ambas colaboran decididamente en la formación y estructuración de las subjetividades, ya sea para consolidar el canon del patriarcado o para subvertirlo.

DE DIFERENCIAS Y RE-EXISTENCIAS⁴

Las voces dialogantes en contrapunto, hiladas por un subterráneo hilo reflexivo, van entramando una red de divergencias/convergencias entre el canto fronterizo de la copla y el de la otra frontera en la palabra escrita que asume el potencial obturado de la escritura de mujer, ambas ocurriendo en el dilatado espacio de la “cultura nacional” en dos de sus distantes/distintas localizaciones: el norte andino en conflictiva frontera entre la raigambre andina y la impronta hispánica y el de la ciudad-puerto abierta a los “aluviones” migratorios⁵.

4 La idea de re-existencia -propuesta por el artista plástico decolonial Adolfo Albán-Achinte- es entendida por él como una forma de vida alter-activa al proyecto hegemónico eurocéntrico. (s/f, paper).

5 María Eduarda Mirande entona e interpreta las coplas norteñas relevadas durante su investigación para la tesis doctoral, en el capítulo “Itinerarios de la memoria individual y colectiva en coplas cantadas por mujeres en Jujuy” (*Voz de mujer en las coplas jujeñas*, 2008, Universidad Nacional de Tucumán). María Rosa Lojo desarrolla la línea central de sus investigaciones académicas y de gran parte de su novelística buscando poner en valor la escritura y el rol político de mujeres en el contexto nacional, oscurecidas por el protagonismo de los hombres. Entre ellas la figura emblemática de Lucía Miranda restituida en la novela seudoautobiográfica *Una mujer de fin de siglo* (Buenos Aires: Planeta, 1999) y de la edición crítica del libro de Eduarda Mansilla *Lucía Miranda (1860)* (Madrid/Fránkfort del Meno: Iberoamericana/Veruert, 2007).

Escuchamos, primero, algunas coplas⁶:

Aquí está la huamahuaqueña
nacida entre los sauzales
alegrita y divertida
en días de carnavales.

Juireña me dicen,
yo no vuá decir que no,
en los cerros que aparecen
Detrás de ellos vivo yo

Rodereña soy señores,
yo no niego mi nación,
me via quitá mi sombrero
traigo flores de cardón.

Yo soy coyita puneña
nacida en medio 'el tolar
he venido a cantar coplas
En este hermoso lugar.

De Maimará me hei venido
montada en una parina,
traigo coplas y remates
como maíz pa' las gallinas.

En cada copla que actualiza, la cantora entronca su memoria personal con el caudal de la memoria colectiva articulando dos esferas: una, explora las representaciones de la identidad personal que se inicia con la puesta en discurso del nombre propio; la otra, indaga en las figuraciones de la identidad colectiva. Ambas instalan una manera de estar-en-el-mundo en la que dialogan, no sin conflicto⁷, un yo en busca de autodefinirse y una alteridad que se impone desde el afuera de ese mundo.

Esa autoconstrucción no puede darse sino en relación directa y participativa con el entorno natural, social y cultural. Más aún, lo es desde la perspectiva de un sujeto femenino, de modo tal que la imagen de mujer que en las coplas se construye deviene de una vivencia entramada en la memoria comunitaria que otorga continuada re-existencia a una comunidad que se dice a sí misma en el cuerpo de la voz. Así, ésta se identifica, se hace una con su habitat: sauzales, tolares, cardones y cerros forman parte de ese sí, dado con el nombre propio desde el adentro mismo como forma de pertenencia. La relación entre el

6 Las coplas citadas pertenecen al *Nuevo cancionero de coplas de Jujuy*, recopilación inédita llevada a cabo por Mirande y colaboradores entre 2004 y 2008.

7 El copleo tal como hoy se difunde y practica es el fruto de un proceso histórico, político, religioso e ideológico que puso en contacto dos tradiciones lírico-musicales: una hispánica y otra precolombina. El legado hispánico se manifiesta en la estructura fija de la copla que funciona como fórmula rítmica, sintáctica y semántica, apta para conservar amplias porciones de memoria oral; mientras que la herencia precolombina se halla en algunos elementos formales y en los fundamentos rituales y simbólicos de esta práctica, que acompaña al calendario anual de fiestas agrarias, principalmente en las comunidades campesinas de la Puna y Quebrada de Humahuaca.

sujeto femenino y su entorno vital en la armonía del vínculo con la naturaleza, es el principio mismo de la vida porque –como se reitera en la asunción del *sumak kawsay* / *buen vivir*⁸– es ese sujeto, actuando colectivamente, el que sostiene la utopía de un mundo en el que no existen diferencias, donde todos y todo se integra con la madre tierra en un continuo, ininterrumpido dinamismo. Todo ello con ánimo gozoso pues aquí lo festivo –que es uno con la cultura del carnaval– hunde sus raíces en una experiencia más profunda asociada a la memoria de un sujeto cultural que activa el principio relacional, rector de las formas de percepción y organización del mundo andino, donde cada hombre o mujer, cada ser animado o inanimado y cada uno de los elementos de la realidad, se hallan involucrados en ese sistema de interrelaciones que organiza los aspectos cósmicos, naturales, sociales, religiosos, éticos y afectivos de la vida humana, en el buen vivir.

Este principio relacional opera en las instancias más profundas de la enunciación, donde el sujeto femenino no sólo se describe en estrecho vínculo con su tierra, sino que *se define* en conexión con ella. Otra copla lo enuncia de manera contundente: “yo soy mujer d’esta tierra, / soy hija de Pachamama”. Las raíces ontológicas y sagradas de esta relación se desocultan en una copla-plegaria⁹ que suele dirigirse a la Pachamama o

8 ‘Bien Vivir’ y ‘Buen Vivir’, son los términos más difundidos en el debate del nuevo movimiento de la sociedad, sobre todo de la población indigenizada en América Latina, hacia una existencia social diferente de la que nos ha impuesto la Colonialidad del Poder. “Bien Vivir” es, probablemente, la formulación más antigua en la resistencia “indígena” contra la Colonialidad del Poder. Fue, notablemente, acuñada en el Virreynato del Perú, por nada menos que Guamán Poma de Ayala, aproximadamente en 1615, en su *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Carolina Ortiz Fernández es la primera en haber llamado la atención sobre ese histórico hecho: “Felipe Guaman Poma de Ayala, Clorinda Matto, Trinidad Henríquez y la teoría crítica. Sus legados a la teoría social contemporánea”, en *Yuyaykusun*, N.º. 2, Universidad Ricardo Palma, diciembre 2009, Lima, Perú. Las diferencias pueden no ser lingüísticas solamente, sino, más bien, conceptuales. Será necesario deslindar las alternativas, tanto en el Español latinoamericano, como en las variantes principales del Quechua en América del Sur y en el Aymara. En el Quechua del Norte del Perú y en Ecuador, se dice Allin Kghaway (Bien Vivir) o Allin Kghawana (Buena Manera de Vivir) y en el Quechua del Sur y en Bolivia se suele decir “Sumac Kawsay” y se traduce en Español como “Buen Vivir”. Pero “Sumac” significa bonito, lindo, hermoso, en el Norte del Perú y en Ecuador. Así, por ejemplo, “Imma Sumac” (Qué Hermosa), es el nombre artístico de una famosa cantante peruana. “Sumac Kawsay” se traduciría como “Vivir Bonito” Inclusive, no faltan desavisados eurocentristas que pretenden hacer de Sumac lo mismo que Suma y proponen decir Suma Kawsay,” (Quijano, s/f)

9 El *Nuevo Cancionero de Coplas de Jujuy* registra numerosas variantes de esta copla-plegaria, algunas de las cuales presentan un sujeto enunciativo masculino, hecho que da cuenta de la participación del varón en los rituales dedicados a la Madre Tierra. La relación de complementariedad que organiza el mundo andino establece

Madre Tierra¹⁰ cuando se le rinde culto, mientras se le donan ofrendas y se le pide protección y alimento: “Pachamama, Santa Tierra, / no me comáh todavía; / dejame criar mis guaguah / dejame tirar semilla”.

Entre la Pachamama y la mujer -lo cósmico y lo humano- se tiene un correlato originado en el principio de fecundidad y en la identificación de ambas como dadoras y sustentadoras de vida: la mujer siembra (hijos y semillas) y cría sus guaguas; la tierra recibe la simiente, la hace crecer y la transforma en alimento. Ambas están involucradas en un círculo de sustentador@s-sustentado@s que l@s vincula en tanto “madres nutricias”. La voz de la cantora sella esta relación e ilumina las bases ideológicas de una formación discursiva que conecta “mujer” y “tierra” mediante los principios de correspondencia y reciprocidad. Revela así antiguos fundamentos de un estar-en-el-mundo propio de los sustratos más profundos del pensamiento andino.

Esta concepción vigente de lo femenino contrasta y se complementa con la que instala la novela de Lojo, *Una mujer de fin de siglo*, en la que la voz de mujer des-vela la experiencia de la maternidad poniendo en conflicto su sacralización por la doxa¹¹. La estrategia dis-

roles diferentes y complementarios para el hombre y la mujer en todos los órdenes de la vida social.

10 El culto a la Pachamama (Madre Tierra) goza de profunda raigambre en toda la región andina. Aguiló considera que su antigüedad se calcula en 6.000 años antes de Cristo, y que su origen se vincula al lento proceso de sedentarización de los pueblos kechuwas, aymaras y puquinas que establecieron una visión dialéctica con la naturaleza, en su triple dimensión de Yungas, Valles y Altiplano. (Cfr. Acuña -coord.-; 1993: 28). Pachamama es una divinidad que pertenece al *ukhu pacha* (dimensión infra-terrenal), su identidad sexual es ambigua (tal como demuestran los trabajos de Cereceda, Platt, Harris; citados y corroborados por Martínez, en Baumann (ed.); 1996: 298 y 291), pues si bien se la ha identificado con una deidad exclusivamente femenina, investigaciones actuales muestran que puede ser figurada tanto femenina como masculina e incluso como masculina-femenina. Sin embargo, sostenemos que la identificación femenina de esta divinidad es más generalizada, ya que prevalece en la traducción de la palabra al castellano (“Madre Tierra”), y es la que ha permitido que en numerosas regiones de los Andes sea asemejada a la virgen María. Pachamama posee poder genésico, fecundador y creador. Pero como toda deidad andina, es un ser hambriento que tanto da como quita, que puede generar orden o desorden, conservar o destruir. Por ello es tan importante rendirle un culto adecuado, en base a ofrendas de animales, comidas y bebidas realizadas con productos naturales, hojas de coca, etc. En Jujuy, el culto a la Pachamama se practica durante todo el año, pero se le dedica una ceremonia especial el 1º de agosto que marca el inicio del año santo andino. En esa fecha se alimenta a la tierra con comidas y bebidas típicas, mientras se la purifica con sahumeros y se le dirigen ruegos y plegarias destinados a pedir por el multiplico de la hacienda, de la cosecha, la conservación de la vida y el orden del cosmos. Durante este mes, la Pachamama es permanentemente celebrada.

11 Lo que acá se sigue en el diálogo incorpora parte de un capítulo del libro *Cuerpo(s) de mujer. Representaciones simbólicas y crítica cultural*, publicado en Córdoba por Alción Editora. (2006), de Zulma Palermo.

cursiva elegida para ello es la epístola intimista que acentúa la actitud *confesional* –por otra parte el único permitido para las mujeres en el s. XIX y hasta avanzado el XX–, resulta de alta pertinencia pues hace posible la puesta en texto de la resistencia, más aún, el desprendimiento de uno de los valores más altamente prescriptivos del género: la sublimación de la maternidad.

La escritura epistolar se asume como un medio liberador: “¿Por qué le confío sentimientos que no se pueden revelar porque no deben existir?” (195) es el enunciado que cierra esta carta ficcional de la figura de ficción –Eduarda Mansilla¹²– a una amiga distante y cómplice. Los sentimientos excluidos por el discurso social son aquellos provocados por las fuertes contradicciones que produce en las mujeres esa experiencia central para la vida social. La prescripción queda explicitada sin subterfugios retóricos:

“¿Pero alguien comprende realmente, lo que es parir, lo que es tener un hijo? ¿Cómo lo definiríamos si no nos adormecieran la necesidad y la costumbre, si no nos persuadiesen la santidad del matrimonio o los imperativos de la especie? Un hijo, entonces, podría ser un invasor que devora y doblega el cuerpo donde se aloja, y lo adapta ciegamente a sus usos y apetitos. Un crecimiento anómalo y descontrolado del ser que era uno y se convierte en dos, transformado y monstruoso. Un extraño que asombra, captura, usurpa, ocupa. Fija a la madre en un lugar, la subordina a las obligaciones del cuidado, de ser en ser, de cuerpo a cuerpo, de mezcladas materias. Y luego escapa y abandona, libera y vacía. Si no nos habituáramos desde niñas a la idea de que alguna vez concebiremos, ¿podríamos tolerarla? (193)”.¹³

Esta turbulencia afectiva, este encabalgamiento de rechazos e intolerancia entra inmediatamente en conflicto, en lucha (y la escritura opta –por eso mismo– por el registro del discurso bélico) con la autenticidad y la fuerza de un vínculo que va más allá de lo convencional, un vínculo de orden “natural” y no “naturalizado” porque –no obstante lo que queda testimoniado como experiencia de extrañamiento– busca, con una *avidez animal, indiscutible*, la preservación de la especie. Este des-velamiento de las alianzas culturalmente legitimadas señala al cuerpo femenino como engendrador no sólo de vida sino de un orden

12 Eduarda Mansilla (1834-1892) es una de las primeras y más importantes escritoras argentinas del siglo XIX. Su figura permanece aún hoy al margen del canon fundador de la literatura nacional, pese a la riqueza y variedad de su obra, y a su carácter de pionera en géneros que tendrían larga descendencia (como el gótico-fantástico rioplatense) o la literatura infanto-juvenil. Como introducción a su obra y la de otras autoras decimonónicas argentinas véase Lojo 2003.

13 Se pone énfasis en la lectura de estos enunciados.

social asentado en la conyugalidad y en su sacralidad, marcando el rol del género de manera absoluta. Dar hijos a Dios (la Iglesia), a la Patria en castidad, enlaza lo femenino con la dación, la entrega y el sacrificio a imagen y semejanza de María, la Madre de Jesús. Al moverse en esa dirección la escritura de la novela abre otras muchas dimensiones propias de la diferencia hegemónica: la mujer blanca “reina” en el seno del hogar (el adentro y lo privado), en tanto el varón ocupa el espacio de lo público, es decir el espacio del afuera y lo político. Se constituye, así, en una definida manifestación de resistencia.

La descolonización genérica tiene como punto de referencia el reconocimiento del otro masculino por la diferencia en sus cuerpos sexuados, según termina de perfilarse en *Finisterre*:

“¿Qué es, dicen, un hombre?

Es un macho mamífero, con pelos en lugares inadecuados (sobre todo los hombres de color pálido), que le tapan la cara y ocultan la delicadeza de las mejillas. Con órganos para la generación y el placer, que le cuelgan por fuera del cuerpo, vulnerables a los golpes y a los cambios de temperatura (102)”.

Sexualidad masculina degradada y actuada en el discurso –una vez más– sin subterfugios. Paralelamente, y con el recurso estratégico a la interrogación retórica, se definirá en otra novela:

“¿Qué es una mujer? Lo que no es un hombre, *dicen aquellos que lo saben todo. Un hombre enfermo o defectuoso. Un ser negativo hecho de carencias, privaciones, de vacíos, de huecos ...*

¿Qué tendría que ser una mujer? Lo que ella quiera. Solamente eso. (Una mujer de fin de siglo)”.

Sin embargo, hay también un espacio de complementariedad que se abre al incursionar –a partir de *La pasión de los nómades* (1994)– en las biografías masculinas (de Mansilla, de Rosas); allí se van descubriendo las vidas secretas, las historias invisibilizadas de las mujeres próximas a ellos, ésas de cuya potencia física e intelectual la historia oficial política y la del arte no han dejado demasiada huella, formación socioideológica enunciada también en forma directa:

“... Soy la voz que no se escuchó, la partitura no escrita que quizá nunca podrá ser interpretada. *Toda mi vida -ahora lo veo con claridad creciente- es un camino sinuoso y desviado hacia la construcción de esa voz que postergo, o que se me niega (Una mujer... : 212)”.*

La frontera entre los géneros entendida como diferencia descalificadora –y por lo tanto colonial– de lo femenino modifica su sentido

para constituirse en un lugar de liminalidad, de cruce y de encuentros, en otra manera de concebir la diferencia centrada en el equilibrio y la complementariedad.

Destaca acá la convergencia con el lugar de enunciación que ocupa el discurso de la copla, pues en él lo que se manifiesta -como señalábamos- es la relación de complementariedad con el de la mujer nutricia. De modo tal que, cuando el sujeto de enunciación es masculino, para hablar de sí recurre a identificaciones con elementos del mundo natural opuestos biológicamente a lo femenino:

Yo soy como el cuervo negro
que me ando de cerro en cerro
comiendo la mejor carne
dejando el cuero p'al dueño.

Yo soy como el tero tero
tengo las pintah menudas
en toda tierra que piso
tengo una prenda segura.

Yo soy el toro negro
compañero del overo
donde muge este toro
no bala ningún ternero.

Más allá de las connotaciones ideológicas, este modelo de hombre sexualmente activo debe ser pensado en el contexto del orden regulador del mundo andino.

En ambas formas expresivas -copla y novela- acontece la puesta en valor de la fuerza femenina en un mundo en el que durante siglos se ha venido conformando una particular forma de frontera que va más allá de lo territorial, ya que involucra lo social, cultural e histórico. En un caso, sosteniendo una presencia ligada a la larga memoria andina; en el otro, centrado en la visibilización de la mujer blanca.

DEL MITO Y EL CULTO

La puesta en escena de la figura de Eduarda Mansilla -central en el recorrido de Lojo¹⁴- junto a las de otras mujeres cuya escritura quedara obturada por las de los hombres a las que se encontraron ligadas. La preeminencia de la Mansilla parte de su reescritura de la historia de otra mujer que, en los comienzos, actúa de modo tal que alcanza el perfil de un mito: Lucía Miranda.

14 Esto ocurre tanto en la ficción de la autora como en su producción académica. Presente ya en otras de sus novelas sobre la familia Mansilla-Rosas, Eduarda, como figura de rica proyección simbólica, emblemática para la situación de la mujer y en particular de la mujer artista dentro de la sociedad, se vuelve el sujeto central de la novela *Una mujer de fin de siglo*, antes referida.

Este personaje surge en la crónica del militar y funcionario de la Corona Ruy Díaz de Guzmán¹⁵, llamada por mucho tiempo *La Argentina manuscrita*, ya que, habiendo sido concluida hacia 1612, circuló inédita durante siglos, hasta ser publicada finalmente por Pedro de Ángelis en 1836.

Recordemos los hechos básicos de este episodio tal como se formula en la crónica original. Sebastián Caboto funda el primer asentamiento (el fuerte Sancti Spiritus) en las tierras que luego serían argentinas, y se establece una convivencia pacífica con el grupo indígena local (los timbúes). El militar Sebastián Hurtado y su mujer, Lucía Miranda, forman parte de esa expedición. El cacique de los timbúes, Mangoré, siente un “desordenado amor”, por la española, aunque ella sólo lo mira castamente. Persuade a su hermano Siripó para que hagan la guerra a los españoles, con el secreto objetivo de apoderarse de Lucía. Atacan a traición el Fuerte en el que han dormido, con el pretexto de llevar alimentos y Mangoré cae muerto en la refriega. Es entonces Siripó quien se prenda de la “hermosa Lucía”. Ésta le pide que perdone la vida a Sebastián (que había salido en busca de víveres y vuelve luego de la destrucción del Fuerte) a cambio de convertirse en su mujer. Siripó acepta y da a Sebastián una nueva esposa. Pero, llevados por la fuerza de su mutuo amor, Lucía y Sebastián siguen encontrándose clandestinamente hasta que la primera esposa de Siripó los denuncia, celosa. Éste, despechado, los condena a morir: Sebastián es ejecutado a flechazos y Lucía muere en la hoguera.

Si bien no existe documentación que confirme esta historia, este relato trascendió el tiempo y fue retomado no solo por cronistas, sino que sirvió de hipotexto para numerosos textos abiertamente ficcionales, hasta entrado el siglo XX¹⁶. En esa extensa cadena de textos, la novela de Mansilla ocupa un lugar predominante y singular. Su heroína es una mujer enérgica y activa, leal y valerosa, que parte de España por voluntad propia y junto a todos sus afectos: fray Pablo, el misionero que le ha enseñado a leer y escribir, don Nuño de Lara, su padre adoptivo, y el hombre que ama desde la temprana adolescencia. Esta Lucía es la primera que tiene un pasado: no sólo como individuo, sino en cuanto a las redes culturales y familiares que la conectan con otros personajes, sobre todo con otras mujeres que configuran, en la novela, una saga femenina trágica. A diferencia de las anteriores (Nina y María de las Rosas) que se refugian del destino adverso en la locura o en el convento, Lucía lo enfrenta, y realiza una elección libre, venciendo,

15 Quien también era mestizo por parte de madre, Úrsula de Irala, hija del conquistador Domingo de Irala y de una de sus mujeres guaraníes.

16 Lojo “Introducción”, en Mansilla 2007. Ver también de la autora 2003 y 2005.

aun en la muerte, a la fatalidad. En las Indias, asume un papel no menos importante que el épico: el de intérprete y educadora. En realidad, la novela deja traslucir que la verdadera épica, la genuina gesta humana, pasa por este rol educativo y no por el oficio de las armas. Lo que confirma la función central de la educación como eficaz dispositivo de la colonialidad del poder declarado con claridad meridiana por Lucía que critica la “dura ley, que convierte en terrible y despiadado al mejor de los hombres” (la ley de la guerra que lleva a la aniquilación del otro e impide reconocerlo como prójimo), y de la que por fortuna, dice, están exentas las mujeres. Ése es el lado siniestro de los héroes que conoce por los libros y que no ha visto realmente en acción: “¡Oh, entónces los héroes que tanto admiramos, nos causarían horror!!”.

En esa dimensión, el indio se perfila capaz de ser enculturado -el amor irreductible de los dos caciques por Lucía es metáfora del deslumbramiento que produce en los “bárbaros” la cultura del dominador, según el paradigma propio del momento de producción textual. Al mismo tiempo, se definen -más allá de creencias y costumbres que deben ser desterradas- con rasgos femeninos (la sensibilidad frente a la firmeza y la definición del hombre blanco), lo que confirma la inferioridad que pone en simetría a indios y mujeres blancas¹⁷. La novela mansillana implica, así, una resignificación del episodio de Lucía Miranda como “mito de origen”, textualizando el funcionamiento del poder del patriarcado que habrá de persistir como rasgo de colonialidad. Simultáneamente, señala los puntos oscuros de la civilización hegemónica: la represión brutal del deseo, la supeditación de los sentimientos a las convenciones hipócritas de la sociedad y a la búsqueda del dominio militar y del interés material.

De este modo, el episodio de Lucía Miranda, como mito de origen, se sitúa en un lugar fronterizo que ha permitido, a lo largo de su despliegue histórico, muchas resignificaciones, reutilizaciones, cambios de roles. En la novela de Mansilla, particularmente, hay una fuerte conciencia de la civilización como *represión y servidumbre* y de nostalgia por un estado de libertad. En este sentido, si el bárbaro queda deslumbrado por la cultura dominante, la mujer que modeliza esta cultura queda también deslumbrada por un ejercicio del libre albedrío que es capaz de oponerse a las convenciones y reclamar la superioridad del deseo. La firmeza y definición del hombre blanco son vistos también como verdaderas mutilaciones afectivas y muestras de pobreza. De modo tal que el mito de Lucía Miranda, resignificado por

17 El tendido de redes entre los dos colectivos (mujeres y aborígenes), reaparece en las escritoras argentinas del siglo XIX y se prolonga en otros textos femeninos de los siglos siguientes (Lojo 2005).

Mansilla, no sólo enmascara/devela las estrategias propias de la colonialidad sino que también devela su negatividad.

En contrapunto, la voz de la coplera desnuda una experiencia otra declarativamente expresada en su integración a una genealogía ya no mítica –concepción propia de la episteme euromoderna– sino religante con el espacio de lo sagrado expresado en el culto¹⁸:

A mí me dicen peruana,
cubana, boliviana;
yo soy mujer d'esta tierra,
soy hija de Pachamama.

Soy hija de Pachamama
mi padre se llama sol,
mis hermanas son las flores
y mi amigo el picaflor.

Yo soy hija de la luna
nací de rayos del sol
hija de varias estrellas
prenda de mucho valor.

En una aproximación al conjunto, se advierte que las referencias a los orígenes de la cantora –que se identifican con los de la comunidad– desvela el mundo natural como sagrado y a una ascendencia biológica que es, al mismo tiempo, cósmica: “padre” y “madre” se fusionan con la “Pachamama”, el “sol”, la “luna”. La autodefinition cultural de lo femenino se explica por sus orígenes donde se encuentran indiferenciados ambos valores¹⁹. La mujer no se define exclusivamente por el nombre propio ni por su pertenencia a un lugar geográfico particularizado, ni aún por su genealogía natural –según veíamos en las primeras coplas– pues acá se *reivindica una filiación que la sitúa como integrante de un grupo étnico y cultural diferenciado, cuya voz encarna*.

La voz se afirma como “mujer d'esta tierra”, declarándose “hija de Pachamama”, “hija de la luna”, “hija de varias estrellas”, estableciendo así su filiación con el dios tutelar, “mi padre se llama sol” en simbiosis con la tierra. De este modo, se da re-existencia a la ancestralidad comunitaria, configurando un sujeto femenino que no se presenta como “ente sustancial” y diferenciado sino como sujeto en relación con la naturaleza y el cosmos. La escucha permite la comprensión

18 Gerónimo Alvarez Prado, vecino de Tilcara (Jujuy), explicita claramente el sentido del culto refiriéndose al destinado a la Pachamama pero generalizable: “Es un pensamiento sencillo, de acción comunitaria, de veneración y admiración, de profundo reconocimiento que tenemos con ella, en intimidad como espíritu comunitario”, Portal www.otramerica.com/temas/que-es-eso-de-la-pachamama/2235.

19 En el universo andino el sol se venera como *Tata Inti* y la luna como *Mama Killa*; asimismo, varias constelaciones (entre ellas, las de las Pléyades, la del Escorpión y la Cruz del Sur) son objeto de culto sagrado ligado al calendario agrario.

de un universo en el que el valor del sujeto en cuanto tal, está dado por su relación ontológica y sagrada con el mundo natural, cimentada en la relacionalidad comunitaria que -en tanto acontecimiento de la vida cotidiana asumida en su materialidad- no puede ser asimilada al espacio-tiempo del mito.

Escuchamos otra copla de contenido altamente significativo: “Yo soy hija de las malvas / de las malvas soy nacida / yo no tengo padre ni madre / ni parientes conocidos²⁰. El vínculo de filiación del sujeto femenino se establece con la “malva” mediante el empleo de una fórmula cuya significación puede ser entendida a partir de algunos intertextos. Por un lado, el *Diccionario de la Real Academia Española* nos dice que “haber nacido de las malvas” es una frase figurada y familiar que se traduce como “haber tenido humilde nacimiento²¹. Por otro, J. A. Carrizo registra tres “*Huanitos*” en Yavi en 1928, a los que titula “Yo soy hija de las malvas”. La primera estrofa de esta canción expresa con tono quejumbroso: “Yo soy hija de las malvas: / Una hija tan desgraciada, / -¡Ay, ay, ay, mi suerte! / Mi suerte tan triste, / Corrida por las montañas, / Una hija tan desvenada²²; (...)” (Carrizo; 1989: 151).

Con el mismo sentido de queja, pero enmarcada en la temática de la pena de amor, se refiere a ella una copla del *Nuevo Cancionero de Coplas de Jujuy*: “Hay malva, hay malva / y hay malvas de olor, / el quererte no ha siu nada / y el olvidarti un dolor.”

Origen humilde, orfandad y dolor son factores comunes en las connotaciones simbólicas de la “malva” que dan lugar a un sujeto descastado, que no tiene “padre ni madre / ni parientes conocidos”. Detrás de la borradura del linaje se entreve a un sujeto amputado en sus raíces.

La copla instala así la problemática de la carencia de identidad y muestra un desvío en el sentido que los textos anteriores venían delineando: frente a la certidumbre de pertenecer a la tierra y frente al amparo de la religación con los orígenes míticos, adviene una forma contraria: el sujeto sabe que no sabe quién es y se presenta como huérfano o *waqcha*. En este sentido, M. Lienhard²³ señala que el hom-

20 Esta cuarteta ha sido registrada en el *Nuevo Cancionero de Coplas de Jujuy* numerosas veces y en numerosas variantes. Citamos algunos ejemplos: Yo soy hijo de la malva / de la malva yo he nacido / ni tengo padre ni madre / ni un pariente conocido; o Yo soy hijo de la malva / dentro la malva he nacido / no tengo padre ni madre / ni un pariente conocido.

21 Diccionario RAE; 2000: 1300.

22 Dice Carrizo a pie de página con respecto al significado de este vocablo: “No pude saber a ciencia cierta cuál es el sentido de esta voz. La mujercita que cantó esta copla, en Yavi, me dijo que significa huérfana (...)” (1989:329).

23 Las observaciones de Lienhard fueron realizadas a partir del análisis de la cos-

bre en los Andes se piensa en términos de “hijo” de la comunidad, la cual desde la destrucción del Estado autóctono y de sus diferentes mecanismos de encuadramiento y protección, ha ocupado el lugar de la “familia” que proporciona seguridad a sus hijos. (Lienhard, en Baumann (ed.) 1996). Por lo tanto, mostrarse como huérfano de familia y de comunidad, es decir de origen, es representarse como un ser amputado, sin filiación identitaria. El discurso de la orfandad, por lo tanto, muestra una crisis en la relación entre el hombre, la sociedad y el cosmos; y es la figura extrema del desamparo y la infelicidad.

DE MIGRANCIAS Y LIMINALIDADES

Por otra parte, el universo mítico cristiano emerge también en el relato de la cantora tal como se entrama en estas otras coplas que escuchamos:

Soy hija de una sirena sobrina del carnaval.	Yo soy hija e' la sirena Pariente del carnaval
Soy nacida en Abrapampa bautizada en el Huancar.	el día que yo me muera Cantando me han de enterrar.

La situación enunciativa parece reproducir el modelo de las coplas entonadas inicialmente, la referencia a la sirena y al carnaval orienta el sentido hacia nuevas derivas. ¿Qué significa declararse “hija’e la sirena” en un espacio árido como la Puna, lugar donde el mar es una realidad lejana e imposible? La sirena es un personaje mitológico de amplia raigambre en la región de la Quebrada de Humahuaca y la Puna²⁴ que aparece asociado a las vertientes y ríos y al canto que obnubila. Es producto de la fusión de varios modelos. A América llega bajo la apariencia de una ninfa ondulante y seductora que, como su terrible antecedente de origen griego, fascina con su canto. En su nueva semiosfera, la sirena europea se asimila a seres híbridos de la tradición mítica aymara (mujeres peces del lago Titicaca que aparecen mencionadas en el mito del dios Tunupa²⁵) y así adquiere nuevos sentidos. (Guzmán y Cica, 2000)

mología poética de una serie de *waynos* kechuwas tradicionales de la sierra central y meridional del Perú.

24 Referencias a la sirena se han registrado también en los valles calchaquíes y en el ámbito mapuche de la Patagonia argentina. (Cfr. Colombres; 2001: 235).

25 Tunupa es un dios que fue incitado a pecar por dos mujeres peces habitantes del lago Titicaca: Quesintuu y Umantuu. De este mito surge la interpretación indígena de la sirena o mujer-pezuca como símbolo del pecado sensual, que coincide con la interpretación cristiana. El monstruo greco-romano, mitad mujer y mitad pez, que con su canto atrae y pierde a los navegantes es recogido por el renacimiento y cristianizado, desde entonces la sirena simboliza el pecado y lo sensual. (Cfr. Gisbert; 2004: 46 y 47).

En la copla se manifiesta, además, la presencia de otro poder oculto pues al declararse “hija de una sirena”, añade el haber sido “bautizada en el Huancar”. El dato no resulta menor si nos ceñimos a la creencia de que en este cerro de arenas movedizas existe una salamanca donde habita el diablo o *Supay*, y donde se realizan fiestas subterráneas en las que reina el baile y la música. Allí se dejan pernoctar los instrumentos musicales nuevos para que reciban su “bautismo” y resulten excelentes²⁶. A ello se agrega que ser “hija ‘e la sirena”, no sólo es vincularse a las propiedades del canto que obnubila, sino que es mucho más, porque implica posicionarse en un espacio de frontera, lugar de entrecruzamiento discursivo donde los lenguajes de semiosferas diferentes (occidental y andina) se reconocen y, por ende, pueden ser traducidos dando forma a expresiones pluriculturales.

Al igual que la caja y otros instrumentos, la coplera se ha vinculado por “bautismo” a la Salamanca (como enuncia explícitamente esta copla de presentación: “De nombre soy Alejandra / nacida en la Peña Blanca, / si querís cantar conmigo / y entrate a la Salamanca”). Establece así una relación entre su canto y las fuerzas poderosas del submundo demoníaco: la voz aparece investida de un poder peligroso capaz de suspender los ánimos y el intelecto y de conectarse con otras dimensiones de su realidad. El aura distintiva que rodea a las copleras y el prestigio social del que gozan en sus comunidades, se halla en íntima conexión con estos discursos legitimadores, que se mueven en la frontera de dos culturas.

La escritura de Lojo²⁷, por su parte, va poniendo en evidencia una transformación del lugar de enunciación que va de la mirada radicada en la cultura occidental con base greco-latina a una rai-galidad en el espacio otro de la cultura local en el tránsito de una migrancia física y cultural. Es así que en el proceso discursivo de la construcción del género, el desprendimiento va desde la violencia que impone la cultura del sometimiento asentada en una concepción descalificadora de la diferencia, hacia la conjunción de los opuestos en la que ésta no margina y controla, sino que equipara y contiene. De manera similar, es posible leer un proceso que va de la asimilación de las “fuentes” de la cultura eurocéntrica, desde donde operan

26 Testimonios orales cuentan que las cajas recién retobadas (armadas con parches de cuero) son llevadas a pernoctar al Huancar, cerro que se erige en las cercanías de Abra Pampa, localidad de la Puna jujeña, donde se cree que existe una Salamanca, de la que la caja recibe sus poderes. La Salamanca es un mundo inferior o subterráneo, reino de *Supay* o el diablo, lugar físico donde se realizan rituales de iniciación místico-eróticos, acompañados de canto, música y danzas.

27 Esta incursión se sostiene en un ensayo de Zulma Palermo, 2007.

fuertes diferencias asentadas en la oposición civilización / barbarie, hacia la asunción de relaciones simétricas en las que las valoraciones cambian de dirección, para inscribirse de otro modo en los contactos entre América – Europa.

En el momento inicial del proceso narrativo se delinea una concepción de la cultura con clara definición “letrada”: las referencias directas o indirectas a ella se enuncian en todos los niveles de la escritura: el lenguaje y sus formaciones discursivas, las elecciones temáticas, los referentes literarios, la concepción del arte, vinculan esta escritura a una tradición erudita y fuertemente canónica que la arraiga en el campo privilegiado de las culturas “civilizadas”.

La primera transformación significativa aparece en *Canción perdida en Buenos Aires al oeste*²⁸ en la que la discursividad adopta formas actuales y mucho más coloquiales -aún cuando la localización física se enuncie exclusivamente en el título- y en la presencia clara de un espacio de sentido del “acá” contrapuesto al “allá”, España, figurada como el lugar del deseo y de lo perdido. La distancia entre esos espacios es taxativa y por eso el contacto resulta marcado por signos de negatividad en total adecuación a la negatividad que se construye en el nivel de la historia narrada que opera desde la experiencia de lo privado²⁹.

La localización en el mundo de “acá” queda registrada en el comienzo de un proceso centrado en personajes y situaciones de un momento decisivo en la historia argentina, momento de “crisis”, de fuertes transformaciones políticas en pos de la autonomía y de la organización como nación, situación “gozne” que caracterizará toda la narrativa posterior. Referimos a *La pasión de los nómades*³⁰ (1994), cuya titulación abre el espacio de la migrancia, a un transitar entre viejas y nuevas formaciones culturales, entre los acontecimientos empíricos y los espacios legendarios y/o fantásticos, entre el pasado y el presente de la escritura. El desplazamiento de la mirada hacia el “acá” no deja de pronunciarse desde una percepción comparada con el mundo de “allá”, con la marca fuerte del conocimiento erudito de la cultura europea permanentemente intertextualizada. Va quedando atrás el principio que caracterizó a “pensadores y escritores hispanoamericanos del siglo pasado [que] consideraron la vida en las fronteras como un remanente brutal y primitivo que debía ser eliminado mien-

28 Buenos Aires: Torres Agüero, 1987.

29 Funciona acá una noción de “frontera” como límite, como barrera separativa y valorativa propia de la “diferencia colonial”.

30 Buenos Aires. Atlántida, 1994.

tras que la fuente del progreso se colocaba en la vieja Europa” como expresa en un ensayo³¹.

Por eso ya se define en esta novela un espacio de “contacto intercultural”, acudiendo a diversas estrategias, tal la puesta en texto de figuras como la de un criollo campesino que se constituye en “cacique blanco”, además de señalamientos dirigidos a polemizar con la mirada descalificadora del otro: “Antes que usted debieran disculparse todos los cristianos que nos han acusado de bestias y groseros sólo porque bailamos, cantamos y rezamos de otra manera” (206).

Se hace operativa de esta manera una perspectiva descolonizadora asumida como lugar de enunciación intelectual puesto que las novelas desarrollan, a través de las historias narradas y de las estrategias utilizadas, los enunciados de la autora expuestos en el ensayo antes referido en el que es destacable el uso del tiempo verbal en presente. Ello implica que la situación colonial sigue vigente y que la novelística se propone como una estrategia de desprendimiento:

“Indudablemente, las culturas dominantes utilizan el concepto de frontera en forma ideológica, en tanto y en cuanto se considere como *wilderness* o “desierto” (así elegimos llamarlo en Argentina) a la zona donde se halla, no la mera “nada”, el espacio “salvaje” a cubrir o dominar, sino la forma de vida de un “otro” demonizado o negado por el conquistador” (1996: 72).

Es desde ese lugar de enunciación que el proceso de articulación intercultural se acentúa, registrándose de manera mucho más definida en el orden de las valoraciones en *Una mujer de fin de siglo*, en la que el nomadismo del sector letrado hace propicia la mirada contrastiva entre tres culturas distintas (tránsito entre fronteras): norteamericana, parisina y porteña. Estos tres espacios intervencionales por la perspectiva contrastiva que construye el discurso de la figura de ficción (Eduarda Mansilla y su “campo intelectual”), adopta las inflexiones que caracterizan -según se vio- a la crítica de género: ironía no exenta de cierta agresividad, esgrimida para invertir los valores civilización / barbarie naturalizados por la doxa. Así, enunciados críticos antirracistas ante la cultura norteamericana: “Me indigna la hipocresía de esa gente. Dicen querer liberar a seres que desprecian y a los que no confiarían ni siquiera un gato” (82), en contraposición a la cultura argentina en la que los niños eran criados por la servidumbre de confianza como “... la tía María, nuestra ama de leche, que se encargaba de mí” (80), van dando cuenta de la emergencia de una forma cultural en la que “todo

31 “Nuevas fronteras en el fin del milenio”, *Cuadernos Americanos*. Nueva Época, 56.2, 1996: 71-86.

está al revés”, al revés de lo instituido, de lo validado por la hegemonía.

El discurso irónico profundiza la posición crítica de la enunciación tornándose por momentos paródico en la acentuación de la diferencia colonial³²:

“Entre tantos oropeles de imitación, destacaban sin embargo, como una joya exótica, la auténtica belleza y elegancia de una dama joven. Pero se trataba, para nuestro asombro, de una chocante desmesura, una verdadera inversión del orden de las jerarquías. La señora –vestida con un modelo de Laferrière– nos fue presentada como secretaria de legación de una república de pacotilla: la Argentina, perdida en el extremo de nuestro continente, al sur del Sur, que fue gobernada a sangre y fuego hasta hace menos de una década por el general gaucho (algo así como un cow-boy) don Juan Manuel de Rosas” (40).

El texto disemina un interesante complejo de enunciados críticos: por un lado, a la formación socioideológica de la cultura norteamericana, perfilada por imitaciones falsificadoras y desinformada acerca del “resto del mundo”; por otro, la ajenidad a esa formación de la mujer argentina (y, como tal, inversión de los valores jerárquicos de procedencia y clase) la que, a su vez, adopta el código cultural francés; finalmente, el señalamiento de la barbarie como forma constitutiva del funcionamiento político. Tal formación es la de la cultura criolla a la que “Sólo [le] queda un ridículo orgullo de hidalgos españoles venidos a menos” (41).

El tercer vértice del triángulo, la cultura francesa, código hegemónico para los sectores letrados de América Latina durante el s. XIX y parte del XX, instala otra versión de la diferencia entre civilización y barbarie. El “allá” civilizado, legitimado y constituido en objeto de deseo, se define nuevamente por oposición a la barbarie de “acá”, a través de la opción por la forma directa y no carente de agresividad del discurso masculino:

“¿Querés volver a tu tierra? ¿Casarte con un francés? ¿Te parezco un indio, un salvaje? ¿Es eso lo que te molesta? ¿Te sacaste la curiosidad, te diste el gusto, y ahora vas a plantarme, después de haberme querido?” (226).

Finalmente, se acentúa una variable tematólogica -ejercitada previamente por el uso del discurso directo en los diálogos- relativa al valor del lenguaje como vehículo portador de cultura: “... Sé algo de francés,

32 Apropiación aquí del estilo característico de una página de la sección Sociales, en este caso ficcionalizando la de un periódico de la ciudad de Filadelfia.

pero mucho más de quechua [...] La lengua de los antiguos incas, que se habla todavía en nuestras provincias, en Santiago del Estero y el Tucumán” (154). La carencia que implica el desconocimiento de las lenguas centrales y, al mismo tiempo, el valor agregado del uso de la lengua del incario, abre el horizonte de las variaciones interculturales que se concretan en *Finisterre*³³:

“Yo tuve que cruzar el océano, adquirir otra lengua, cambiar de trajes como si fueran los disfraces de un teatro o las caras desconocidas que aparecen en las transformaciones del sueño, para completar el camino [...] todos, tarde o temprano, alguna vez llegamos a Finisterre. Al Finis Terrae: al límite del mundo familiar, de la realidad que creemos conocer, por dentro o por fuera de nosotros mismos” (11).

Es en la migrancia, en el nomadismo cultural³⁴, en el “cruce de fronteras”, donde se asienta la posibilidad de definir las identidades al abrirse el horizonte del conocimiento de los “otros” desde su misma interioridad. Tal reconocimiento *en* la diferencia no abarca sólo a las relaciones entre el sudcontinente y el viejo (y nuevo) norte, sino que incluyen a las unidades políticas artificialmente delineadas por la voluntad de poder y que reproducen el modelo de colonización interior hacia dentro de sus propias circunscripciones. Se enuncia en el ensayo a propósito del campo político de formación de la nación y de su expansión territorial por sobre las poblaciones originarias: “El cruce de la frontera, más que llevar a un margen, a una exterioridad desoladora, ha conducido al *más acá*: lo interior, lo primero y primitivo, lo elemental (el cuerpo y el juego), lo *propio*, que es la Tierra Adentro con sus criaturas...” (76)³⁵. No es otro el paradigma que sustenta el trayecto novelístico.

Es ese cruce el que se concreta en *Finisterre*, “Fin de la Tierra. Fin de Occidente”, donde se hacen posibles todos los encuentros: pasado y presente, viejas y nuevas culturas en conflictos hasta acá irresueltos, inversiones axiológicas de fuerte cuño por las que las periferias constituyen nuevos centros junto a los viejos en adecuada simetría. Oscar Wilde y Rosalía de Castro, Shakespeare y Calderón de la Barca comparten igualitariamente los epígrafes junto a nombres densamente semánticos propios del acá: “Mira más Lejos”

33 Buenos Aires: Sudamericana, 2005.

34 Afirma en el ensayo: “Se ha dicho con justicia que en esta encrucijada finisecular los intelectuales deben aprender el nomadismo, y convertir el pensamiento en flujo, más allá de las estructuras rígidas...” (1996: 85).

35 Destacado en el texto original.

o “Pregunta Siempre”. Estos nombres y las lenguas en contacto se encuentran y se escuchan porque “Es mejor tener dos nombres que ninguno, y dos o tres lenguas, maternas y paternas”³⁶. Los saberes se complementan y se apoyan pues el “saber curar” no sólo se aprende en la academia sino también de la larga memoria de los mayores, no proviene sólo de la *ratio* occidental, sino de otras racionalidades convalidadas por el discurso narrativo; tales encuentros, construyen ambiguas liminalidades como nuevas formas identitarias. El texto se va cerrando con fuertes aserciones: *Sin embargo soy dos. Soy las dos. Y ellos son otros, en la misma tierra* (181). De ese modo queda abierta la vigencia constructiva de la dualidad, de la afirmación de la simetría en la diferencia.

COLOFÓN

El recorrido propuesto para este encuentro llega a su término y nos quedamos a la vez que sorprendidas por la deriva de nuestra reflexión, mancomunadas en esta búsqueda que intenta perseguir las distintas estrategias de las que se valen las voces femeninas en el camino de desprendimiento de la sujeción impuesta por la colonialidad tal como recae en la diferencia de género.

La puesta en acto de dos de entre las múltiples voces que perseguyen este objetivo -intencionalmente localizadas en territorios distantes y distintos de la cartografía argentina- han dejado entrever las divergencias y convergencias propias de la pluriversa conflictividad en la definición de las subjetividades. Por un lado y a lo largo de la escucha, la mujer cantora fue perfilando la formación de un sujeto cultural heterogéneo y conflictivo a la vez en relación consustancial con su medio geográfico y el universo andino, cuya memoria está presente para hablar de sí, a la vez que se afirma en la heterogeneidad de unas creencias marcadas por la fuerte impronta que deja la marca de la cultura de imposición.

La coplera logra expresar fragmentariamente –a manera de esquirolas discursivas– las pulsiones (deseos, sentimientos, frustraciones, etc.) de su comunidad la que se debate entre la vigencia de la memoria andina -fuertemente ligada a un territorio y un paisaje-, la experiencia plural de la heterogeneidad -no exenta de conflictos- y la dolorosa certidumbre de la identidad cercenada.

36 Se define la programación de una escritura que ya no resulta clasificable según los paradigmas preexistentes prevista en el “campo literario” tradicional; no puede clasificarse como novela nacional o cosmopolita, realista o vanguardista, puramente ficcional o de reconstrucción histórica. De este modo, también la atribución de género literario se encuentra en una situación fronteriza, en el “entre” un espacio y otro de las formas canónicas.

Por otro, la escritura de Lojo desnuda las formas por las que la memoria articula la historia política con la historia personal llevando al texto artístico las transformaciones sociohistóricas que dan lugar al proceso de desprendimiento de la situación colonial en dos de los órdenes en los que ésta se concretó por Occidente. El proceso leído en las novelas y en las reposiciones de la escritura de mujeres en el tiempo va dando forma a distintas instancias por las que los acontecimientos de un “archivo” personal regulan la transformación de los enunciados según la contingencia de un proceso de producción que, siendo individual, es básicamente social.

El proyecto escritural que sostiene la narrativa de María Rosa Lojo se orienta definitivamente a invertir la condición colonial disputando -a través de todas las instancias textuales- con el poder que controla y domina, anula y desvaloriza las subjetividades “otras”. Partiendo de la localización en un campo cultural de oposición taxativa entre las fronteras que diferencian las culturas centrales de las periféricas, va construyendo un definido espacio de confrontación y resistencia que lleva, finalmente, a la formulación de un espacio “otro”, hecho de intersecciones y de intercambios dialógicos que, sin embargo, como ocurre en las sociedades, no borra las contradicciones y las diferencias, sino que con ellas y desde ellas puede hacer posible la construcción de nuevas utopías para dar forma a un mundo donde quepan muchos mundos, como asevera Rosa / Pregunta Siempre (esa una que es dos y que se afirma en el conocimiento de la diferencia):

“Ancha es esta tierra, nuestra madre y madre tuya. Para ti son sus dones. Cuando todos se mudan, ella queda, y su paciencia tampoco tiene fin”. (*Finisterre*: 182).

O como reafirma la voz autorial en el ensayo: desde “estos resquicios intersticiales, de estos viejos márgenes antes despreciados” que transforman la negatividad de la nada en expectativa de futuro “esperamos, ahora más que nunca, el advenimiento de lo nuevo, la interacción dinámica de la vida” (1996:86).

En apretada síntesis: las dos voces “subalternas” reunidas en este diálogo proliferante en la intersección de formas expresivas diversas por su localización territorial en su específica diferencia, vienen a participar desde el espacio académico en la desestabilización de un feminismo occidental que pone el acento en imágenes esencializadas de la mujer; dando materialidad a cuerpos femeninos en lucha por la gestación de sí mismos en la articulación de saberes otros, por fuera de la imposición del pensamiento patriarcal euromoderno y de aquellos devenidos de éste pero que se mueven en dirección a su desarticu-

lación, impulsando a la toma de conciencia de los problemas que nos acosan como sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Alban-Achinte, Adolfo s/f, “De la resistencia a la re-existencia: hacia una praxis decolonial del ser”. Paper.
- Baumann, Max 1996 *Cosmología y música en los Andes*, Madrid: Iberoamericana.
- Carrizo, Juan Alfonso 1989 (1935) *Cancionero popular de Jujuy* (Argentina: Ediciones Unju).
- Colombres, Adolfo 2001 *Seres mitológicos argentinos* (Buenos Aires: Emecé).
- de Lima Costa, Claudia J. 2014 “Equibocacao, traducao e interseccionalidade performativa: observacoes sobre ética y prácticas feministas decoloniais” en Bidaseca, de Oto, Obarrio y Sierra (comps.) *Legados, Genealogías y Memorias en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur* (Buenos Aires: Godot).
- Gisbert, Teresa 2004 *Iconografía y mitos indígenas en el arte* (La Paz: Editorial Gisbert).
- Guzmán, Flora y Sica, Gabriela 2000 “De duendes y sirenas. Texto, memoria y semiosis en Purmamarca”. Simposio: Posesión de la palabra, claridad de la memoria. VI° Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales. UNJu. Jujuy. Paper no publicado.
- Lienhard, Martín 1996 “La cosmología poética en los waynos quechuas tradicionales” en Baumann, Max Peter (ed.). *Cosmología y música en los Andes* (Madrid: Iberoamericana).
- Lojo, María Rosa 2003 “Eduarda Mansilla”, en María Rosa Lojo (coord.) Dossier: “Escritoras argentinas del siglo XIX” en *Cuadernos hispanoamericanos* n° 639 (septiembre 2003). 47-59.
- Lojo, María Rosa 2005 “Escritoras argentinas del siglo XIX y etnias aborígenes del Cono Sur”. En *La mujer en la literatura del mundo hispánico*. Juana Alcira Arancibia ed., Colección “La mujer en la literatura hispánica. Westminster: Instituto Literario y cultural Hispánico de California. 43-63.
- Lojo, María Rosa 2007 “Lucía Miranda: un mito de origen protonacional en varias lenguas: castellano, latín, francés e inglés”. *Letras. Número monográfico. Literaturas Comparadas*, n°s. 55-56, Enero-Diciembre 2007, 109-132. Universidad Católica Argentina.
- Lojo, María Rosa 2009 “Lucía Miranda, entre 1612 y 1929: transformación de las identidades y de los roles étnicos y

- genéricos en un mito de origen rioplatense”. *XV Congreso Nacional de Literatura Argentina 1810-2010: Literatura y Política. En torno a la Revolución y las revoluciones en Argentina y América Latina*, Córdoba. (Universidad Nacional de Córdoba: Córdoba) pp. 27-42.
- Mansilla, Eduarda 2007 *Lucía Miranda (1860)* (Madrid/Fráncofurt del Meno: Iberoamericana/Vervuert).
- Mignolo, Walter 2003 *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal).
- Mignolo, Walter 2008 *Género y descolonialidad* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, Colección El Desprendimiento).
- Palermo, Zulma 2007 “La escritura como proceso descolonizador” en Arancibia, Filer y Tezanos Pinto (eds.) *María Rosa Lojo: la reunión de lejanías* (Buenos Aires: Instituto Literario y Cultural Hispánico) pp. 65-78.
- Quijano, Aníbal 1992 “Colonialidad del poder y modernidad/ racionalidad”, en Horacio Bonilla (Comp.) *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, FLACSO, Ediciones Libri Mundi, Quito: 437-449.
- Quijano, Aníbal s/f “‘Bien vivir’: entre el “desarrollo” y la des/ colonialidad del poder”. Paper.

Alejandra Castillo*

FEMINISMOS DE LA (DES)IDENTIFICACIÓN POSCOLONIAL LATINOAMERICANA

*“Las mujeres hemos heredado una historia general
y una historia de la política en particular, narrada y
constituida sólo por hombres por lo que es lícito su-
poner en ambas cierta desviación masculina que nos
ha dejado en silencio, e invisibles ante la historia”*

Julieta Kirkwood

QUIZÁS UNO DE LOS MODOS más habituales de definir el feminismo en América Latina sea como política de mujeres. Y no es extraño que así sea. Es en nombre de las políticas de mujeres como en la primera mitad del siglo XX lograron ser visibles para las democracias latino-americanas en tanto ciudadanas de derecho propio. Es desde los feminismos de la identidad como se ha logrado introducir lo femenino en la trama jurídica, bajo la figura de los derechos humanos de las mujeres por ejemplo. Y es desde estos feminismos de mujeres con los que con éxito se ha logrado describir la política de la representación parlamentaria en el “dos” que las políticas de la presencia suponen. ¿Por qué, entonces, cuestionar estos feminismos que se proyectan desde las políticas de mujeres? ¿Acaso no demuestran a cada paso su eficiencia? ¿No han logrado hacer de lo público un lugar que también se dice con nombres de mujer? Es cierto, sin embargo, hay un desacuerdo entre las mujeres y las políticas de la presencia. De algún modo las políticas de la acción afirmativa para poner en práctica su conocida eficiencia deben presuponer una definición de mujer lo suficientemente transversal y transparente como para ser útil en

* Doctora en Filosofía. Académica Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, UMCE, Santiago-Chile.

el juego de la política. No es nuevo indicar que esta definición no es otra que la mujer-madre todo cuidado y protección. Definición que vuelve transparentes a las mujeres, idénticas así mismas, proyectando en el espacio de la política una definición a priori que las define una y otra vez aferradas a un cuerpo reproductivo. Condición para las políticas de la afirmación de las mujeres que oscurece, sin embargo, historias, cuerpos, sexualidades, políticas y, por paradójico, que sea también identidades. Las mujeres son idénticas. Su historia es la de la emancipación de los derechos cuya genealogía comienza a tramarse desde los primeros embates de Mary Wollstonecraft contra el orden revolucionario masculino con el que se daba inicio a la modernidad política; con las primeras peticiones de las sufragistas inglesas al derecho a voto; para luego dar cabida a los feminismos de la primera y segunda ola. Las mujeres son idénticas, idéntica es su historia. Sus cuerpos son maternos, blancos. Su identidad se anuda en la letra, los derechos y la ciudadanía. Las mujeres, son idénticas, su clase es la clase del privilegio ilustrado. Esa es nuestra historia debemos contar con ella. Pero también es urgente empezar a descontar de ella para dar cabidas a otras genealogías, cuerpos y políticas del feminismo. Otras historias que se narran en la genealogía de la liberación cuyas referencias nos llevarán a nombres como los de Sojourner Truth y a su potente pregunta ¿Acaso no soy una mujer? Historias de esclavitud y liberación que darán posibilidad a mediados del siglo XX a los feminismos de Angela Davis y Bell hooks. Feminismos de la liberación que volverán explícita la complicación de las mujeres con la política, complicación que no sólo se resuelve con la adopción del orden ilustrado en miras de la incorporación, al reconocimiento. Esta complicación de las mujeres y la política -que es también una complicación con los feminismos de la emancipación- pondrá en escena otros cuerpos: mujeres negras, chicanas, latinas; otras sexualidades desanudando el binomio feminismo y reproducción desde feminismo lesbianos; otras historias. Como aquellas que son compiladas en *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* editado por Cherrie Moraga y Ana Castillo en el año 1988. Un libro-monstruo que transita de este lado y del otro de la frontera, entendida ésta ya sea como territorio, sexualidad, escritura y lenguas. Un libro como metonimia del cuerpo; un libro como una puente, una espalda que soporta, que lleva el peso de prácticas y saberes de las mujeres de color. Es en este punto en el colectivo de identificación “mujeres de color” donde me gustaría situar un posible lugar del desleimiento de los feminismos de la emancipación. Un primer acercamiento a esta definición “mujeres de color” nos podría hacer pensar en una política de la identidad que propiciara una segura vuelta al verdadero ser de

las mujeres. Distinto a aquello, el colectivo de identificación “mujeres de color” da cabida a las prácticas y políticas de mujeres chicanas, asiáticas, afrodescendientes, indígenas y latinas. Mujeres de color, entonces, como un colectivo de des-identificación que permite pensar las políticas de las mujeres cuestionando el rasgo identitario que le es propio. Quizás al modo que lo insinuaba Gloria Anzaldúa cuando alejándose del dos del binomio masculino/femenino se declaraba “una persona *queer*, soy dos en un único cuerpo, tanto hombre como mujer. Soy la encarnación de los hieros gamos: la unión de contrarios en un mismo ser”¹. O tal vez como lo sostenía Chela Sandoval al aventurar metodologías de los oprimidos conceptualmente cercanas a los feminismos cyborg. En este sentido Sandoval afirma: “Las tecnologías que componen las metodologías de las oprimidas generan formas de agencia y conciencia que pueden crear modos efectivos de resistencia bajo las condiciones culturales de la postmodernidad, y pueden considerarse constituyentes de una “cyborg” de resistencia”². Feminismos de mujeres de color que desde este lado retornarán al lugar de la polémica y la interrupción del sentido común compartido.

En este ejercicio me concentraré, particularmente, en la escritura feminista/historiadora de la chilena Julieta Kirkwood. Comencemos señalando que la relación entre política y feminismo se ha escrito desde siempre con los signos de la polémica, del desacuerdo o del diferendo. Escenas de la interrupción que tendrán como trasfondo el enjuiciamiento y rechazo del discurso universalista de la política que, paradójicamente, naturaliza la violencia de la exclusión. De algún modo, la política de las mujeres emerge en la polémica, en la crisis del sentido común compartido. En Chile estas políticas tendrán lugar en dos momentos cruciales de la historia de la democracia: en las primeras décadas del siglo XX, en el ejercicio de volver legítima la petición y extensión de los derechos de ciudadanía a las mujeres³; y en las últimas décadas del mismo siglo, en la lucha por poner fin a la dictadura⁴. Para Julieta Kirkwood este encuentro polémico de las mujeres y la política –encuentro que no es otra cosa que el feminis-

1 Gloria Anzaldúa, “Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan” en VV. AA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004, pp.76.

2 Chela Sandoval, “Nuevas ciencias. Feminismos cyborg”, *Ibíd.*, p. 85.

3 En otro lugar he desarrollado ampliamente este punto. Al respecto, Alejandra Castillo, *El desorden de la democracia. Partidos políticos de mujeres en Chile*, Santiago, Palinodia, 2014.

4 Nelly Richard, *Masculino/femenino. Prácticas de la diferencia y cultura democrática*, Santiago, Francisco Zegers Editor, 1993.

mo— aparecerá “con fuerza en momentos en que impera una tremenda dislocación ideológica, una inquietante pérdida de perspectiva; donde no todo puede ser explicado por *la razón*”⁵. Signos del desorden que bajo las indumentarias de la controversia y la disputa, no sólo desterritorializan dominios y herencias sino que también posibilitan la anudación de las palabras “mujer” y “política” en una región que —con acierto o no— podría ser llamada de “litigio” o “diferendo”. Palabras, éstas, que nombran un diálogo entrecortado donde se evidencia al mismo tiempo la existencia de un espacio de lo común, más empero, también la presencia de zonas donde “no puede hablar el subalterno” —si hemos de citar el título de un ya clásico trabajo de Gayatri Chakravorty Spivak⁶. Narrativa doble, de afirmación y negación, donde lo que precisamente está en entredicho es la “mujer”: ¿es posible la mujer? podríamos interrogarnos. Pregunta que más que esperar una respuesta inaugura un otro lugar, el lugar del feminismo. Lugar “contradictorio y difuso”⁷ que se narra a tientas y que encuentra a la mujer en los intersticios/éxodos de una lengua que la historia:

“parcelada, blanco y negro, extremada, siempre frente a dicotomías excluyentes, puesto que la mujer ha sido hecha por la cultura en la certeza de roles esenciales, inmutables e irrenunciables, y no en la duda que abre la propia responsabilidad”⁸.

Es, precisamente, en el cruce de estos significantes, en la polémica infinita de estas alocuciones, donde se dejan entrever los límites y posibilidades de toda crítica o política feminista. De ahí, que no debe causar extrañeza que la anudación de política y feminismo encuentre, paradójicamente, en las nominaciones de “diferendo” y “desacuerdo” un suelo común de discusión. Suelo común que únicamente parece señalar su emplazamiento en significantes que no logran erradicar la polémica sino que, por el contrario, buscan reanudarla en formas cada vez más singulares. En este sentido, la noción de “diferendo” viene a enseñar la ausencia de una regla de juicio compartida y aplicable a dos regímenes de argumentación⁹. La noción de “desacuerdo”,

5 Julieta Kirkwood, “La mujer en el hacer político chileno”, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, Santiago, Cuarto propio, 1990, p. 70.

6 Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, Cary Nelson y Lawrence Grossberg (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

7 Julieta Kirkwood, “La mujer en el hacer político chileno”, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit., p. 64.

8 Ibid., p. 64.

9 Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983.

en cambio, remite a una situación de habla en la que lo sometido a disputa es, precisamente, lo *en común* de la propia locución: el significado compartido de lo dicho¹⁰. Conocemos la imposible sinonimia de ambos conceptos, mas sin embargo, deseamos enunciarlos en proximidad, pues, sólo su “íntima lejanía” permite atisbar el *nudo* de toda política feminista, la aporía que recorre la crítica de su pensamiento.

En otras palabras, lo que nombran en su diferencia estas dos formas de pensamiento, aquello precisamente que interesa al debate o a la cuestión feminista, es la propia posibilidad de ver en un daño, o una falta, una forma universal de subjetivación política. Política del daño que para Kirkwood surgirá “primero de la conciencia de un *carencia*, pero también como conciencia de la posibilidad de su propia resolución”¹¹. Esta posibilidad, y su propia discusión, es justamente el *nudo* que articula el saber y la práctica feminista. En afinidad con esta comprensión del acto y la subjetivación política, Julieta Kirkwood destacará que la política feminista:

“*no se realiza* a partir de un individuo ni un grupo que posea una identidad, una personalidad integrada, sino que debe partir desde sujetos que aún no son tales sujetos. Es desde allí que debe enfocarse el por qué y el cómo de la opresión y de la toma de conciencia de esta opresión, y las formulaciones para su posible negación”¹².

Señalemos que este proceso de subjetivación del daño, esto es, el reconocimiento por parte de las mujeres de “la distancia entre los valores y postulados democráticos tales como la igualdad, no discriminación, la libertad, la solidaridad, de una parte, con lo que es vivido y asumido como realidad concreta singular, por otra”¹³, es siempre toma de palabra y acción de nominación. En otros términos, la política comienza cuando se hace aparecer como sujeto de debate algo que no está visto, cuando quién lo enuncia es en sí mismo un locutor no reconocido como tal, cuando, en última instancia, se contesta la cuestión misma de saber si dicho sujeto es un *ser hablante*. Y es ésta, precisamente, toda la cuestión que subyace al feminismo. Este, y no otro, es el problema que organiza todo esfuerzo de representación de la voz de la

10 Jacques Rancière, *La Mésestante. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

11 Julieta Kirkwood, “La mujer en el hacer político chileno”, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit., p. 67. El subrayado es mío.

12 Julieta Kirkwood, “La formación de la conciencia feminista”, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit., p. 30.

13 Julieta Kirkwood, “Tiempo de mujeres”, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit., p. 233.

mujer. Pero, cabe la insistencia, ¿puede hablar la mujer subalterna? ¿Puede una estrategia liberadora ser al mismo tiempo un instrumento de opresión? Insistiendo un poco más en esta sospecha y especificándola en la propia posibilidad de visibilidad/habla de las mujeres en la narración histórica, Julieta Kirkwood indicará que:

“las mujeres hemos heredado una historia general y una historia de la política en particular; narrada y constituida sólo por hombres por lo que es lícito suponer en ambas cierta desviación masculina que nos ha dejado en silencio, e invisibles ante la historia”¹⁴.

¿Cómo escribir la historia de las mujeres?, ¿cómo representar a la mujer en la narrativa histórica sin representar, una y otra vez, una historia con “cierta desviación masculina”? ¿cómo hacer de la memoria/narración histórica un “acto” de transformación de las identidades? Es en este punto, cuanto más las interrogantes en torno a la representación de la mujer se dirigen hacia las posibilidades de transformación y subversión de las tramas hegemónicas normativas, tanto más el feminismo se vuelve una interrogación sobre la historia¹⁵. En otras palabras, el feminismo se vuelve una estrategia discursiva crítica que en la constatación de aquella “desviación masculina” –tal como la llama Kirkwood– se concentrará en la triple labor de (1) explicitar las representaciones/figuras asociadas a la mujer provistas por la historia nacional; (2) leer a contrapelo los relatos de liberación de la humanidad preguntando siempre por el lugar asignado a la mujer en el significante “humanidad”; y (3) presentar/re-inventar las historias de las mujeres. Es, precisamente, en esta triple tarea donde se sitúa el trabajo feminista/historiográfico de Kirkwood.

De algún modo, y dicho provocativamente, el *feminismo es historia*. Esto lo sabía Julieta Kirkwood quien no sólo explicitará la desviación masculina en las escrituras de la historia nacional sino que también en las “nuevas historias” que se comenzaban a escribir a co-

14 Julieta Kirkwood, “La mujer en el hacer político chileno”, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit., p. 65.

15 No es casual por ello que las feministas chilenas de los años ochenta se dieran a la tarea de “escribir la historia del feminismo”. Tomemos por ejemplo a: Paz Covarrubias, *El movimiento Feminista Chileno*, Documento de Trabajo, Academia de Humanismo Cristiano, Círculo de la condición de la mujer, 1981; Edda Gaviola et al., “Queremos votar en las próximas elecciones”. *Historia del movimiento femenino chileno 1913-1952*, La morada/CEM, 1986 p. 17; y, por supuesto, Julieta Kirkwood, *Feminismo y participación política en Chile*, Documento FLACSO, N° 159, Santiago, Octubre, 1982.

mienzos de los años ochenta¹⁶. En relación a ello, no debe ser olvidado que Julieta Kirkwood fue una de las participantes del *I Encuentro de Historiadores* realizado en Flacso en el año 1982. En aquella oportunidad dirá a propósito de su participación:

“Yo soy una de esas personas –como alguien decía– que “asustan” a la historia, puesto que no soy historiadora y solamente me he introducido en el tema por intereses propios. Cuando me pidieron que participara en este seminario, tuve que optar entre contarles cuáles habían sido los supuestos, los métodos que elegí para realizar la investigación sobre el feminismo en Chile o narrarles directamente lo que encontré”¹⁷.

Con vocación de historiadora interesada, Kirkwood narrará/visibilizará la historia política de las mujeres de comienzos del siglo XX en Chile. En esta operación historiográfica se opondrá, en primer lugar, a la idea generalizada de la ausencia de las mujeres en la historia política chilena, como también, y en segundo lugar, se opondrá a la narración de ellas “desde fuera”, esto es, desde la naturalidad/objetividad de roles pre-definidos a la propia narración histórica. En este sentido, Kirkwood indicará: “el problema de este ser *narrado desde fuera* es que ha determinado las modalidades de participación política de las mujeres”¹⁸. A esta narración histórica de la mirada masculina ofrecerá como alternativa una narración “*desde adentro* de sus movimientos, su contingencia”. Este primer gesto de visibilización de la historia de las mujeres –ya sea en sus estudios sobre el movimiento feminista o en su investigación sobre los partidos políticos femeninos durante la primera mitad del siglo XX– será exitoso en señalar los “orígenes de los logros actuales en la condición de la mujer” como también en explicitar que toda escritura de la historia implica también una política. Sin embargo, luego de este primer momento, que bien podríamos llamar de identidad (de establecer qué mujeres, qué acciones, en qué tiempo), le seguirá un momento de sospecha. ¿Es posible superar la historiografía masculina utilizando sus métodos y estrategias?, ¿acaso no son complementarios el método historiográfico positivista (desde fuera) con el método historiográfico subjetivista (desde dentro)? Es útil destacar que los primeros trabajos de Kirkwood en el campo de la historia de las mujeres asumirán la dialéctica identitaria del fuera/

16 Para un estudio de lo que se ha llamado “nueva historia”, véase, Miguel Valderrama, *Renovación socialista y renovación historiográfica*, Santiago, Universidad de Chile, 2001.

17 Julieta Kirkwood, “Expresiones históricas del feminismo en Chile”, Sonia Montecino (ed.), *Feminarios*, Santiago, Documentas, 1987.

18 *Ibíd.*, p. 97.

dentro como punto de partida para narrar la historia de las mujeres, sin embargo, progresivamente suspenderá dicha dialéctica de la exterioridad/interioridad en pos de un relato que cuestionará el propio lugar de quien enuncia, de quien narra la historia: las mujeres.

De la mano del feminismo de Simone de Beauvoir, Kirkwood no sólo llegará a dudar, más tarde, de la posibilidad de una historia de las “mujeres” sino que también, y quizás más relevante aún, de la propia posibilidad de la existencia de ellas por fuera del relato patriarcal. En este sentido se preguntará: “¿qué es o qué son las mujeres?”¹⁹. Muy en cercanía con dicha pregunta, años más tarde, Gayatri Chakravorty Spivak –para el caso de las narrativas colonizadas y subalternas de la India– afirmará que “si en el contexto de la producción colonial el individuo subalterno no tiene historia y no puede hablar, cuando ese individuo subalterno es una mujer su destino se encuentra todavía más profundamente a oscuras”²⁰. Pero bien podría objetárseles a dichas afirmaciones, tal como lo hiciera Hélène Cixous a cierto feminismo radical francés hace ya algún tiempo: “una mujer sin cuerpo, una muda, una ciega, no puede ser una buena combatiente”²¹. De ahí que sea necesario que nos detengamos y encaremos el posible equívoco. Que se dude de la posibilidad de la mujer más allá de la trama escrituraria propuesta por el patriarcado, como lo hace Kirkwood, o que se enfatice la dificultad del habla de la mujer, como lo hace Spivak, no quiere decir que las mujeres no existan o no hablen como pudiese ser creído. Más bien lo que dejan entrever dichas afirmaciones es la dificultad a la hora de re-inventar las descripciones hegemónicas que narran a la mujer. Esto por dos razones. Una de ellas dice relación con la propia historicidad de la “diferencia de los sexos” y de las representaciones adjuntas a ella. De algún modo, tal como lo ha desarrollado Geneviève Fraisse, la idea de la diferencia de los sexos, central para el pensamiento occidental se sitúa, paradójicamente, por fuera del tiempo, atemporalmente, asignando de igual modo, actitudes, roles e identidades²². Una segunda razón será ofrecida precisamente por Gayatri Spivak al momento de hacer frente a los mal entendidos que generó su *Can the Subaltern Speak?* En respuesta a aquellas, y aquellos, que

19 Julieta Kirkwood, “La formación de la conciencia feminista”, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit., p. 27.

20 Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, Cary Nelson y Lawrence Grossberg (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, op. cit., p. 301.

21 Hélène Cixous, “La risa de la Medusa”, *Deseo de escritura*, Barcelona, Reverso Ediciones, 2004, p. 25.

22 Geneviève Fraisse, *La différence des sexes*, Paris, PUF, 1996.

suponían que el subalterno, en este caso la mujer, no podía hablar dirá que lo que realmente quería expresar con aquella polémica pregunta era que el acto de toma de palabra y enunciación por parte de los sujetos subalternos estaba ya, de algún modo, estructurado por un cierto tipo de psicobiografía, de ahí que la propia enunciación sería interpretada de la manera en que históricamente ha sido prefigurada²³.

En consecuencia, y en lo que concierne a la escritura de Julieta Kirkwood, no se tratará pues de un puro acto de negación o de invención de los nombres de la mujer por fuera, en los márgenes. No se puede escribir el feminismo –y en esto Cixous tiene razón– sólo habitando en los márgenes: habitando la tranquilidad del margen de la historia (en la escritura de la “otra historia”); habitando en los márgenes de la lengua (en la audacia de la creación de otras hablas, casi siempre de los sentimientos); habitando, por último, en los márgenes del poder (en la creencia de políticas de la diferencia). No es posible el discurso feminista, tal como lo reconoce Kirkwood, sólo, y en la obstinada, “negación absoluta”²⁴. Es por ello que su política/escritura feminista no desistirá de las retóricas de lo universal. Su política del feminismo se elaborará, más bien, en un complejo juego entre lo excluido y lo incluido, entre lo particular y lo universal, en un movimiento que irá desde los márgenes hacia el centro y en ese gesto intentará la reinvención, no de la mujer, sino de la democracia:

“La constitución del proyecto político total lo será también a partir de las marginalidades, una de las cuales la constituyen las mujeres. El camino hacia la inclusividad social –democracia real– parte, como decíamos, desde todos los sectores excluidos en una redimensión de los tiempos y espacios sociales y políticos”²⁵.

Desde esta perspectiva es posible señalar que Kirkwood no entenderá a la “democracia real” como la realización plena de la idea de democracia sino más bien como un espacio de continua transformación. Es por ello, que su feminismo no se definirá como una política de interés, sólo reivindicativa de un grupo en particular, sino como un proyecto de transformación societal. En este sentido indicará que el feminismo puede “identificarse por la concurrencia de tres principios básicos: un

23 Gayatri Chakravorty Spivak, “History”, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 198-311.

24 Julieta Kirkwood, “Por qué este libro y el rollo personal”, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit., p. 13.

25 Julieta Kirkwood, “La formación de la conciencia feminista”, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit., p. 32.

principio de identidad, uno de oposición o definición de sus adversario y un principio totalizador o de formulación del proyecto global alternativo”²⁶.

Siguiendo esta huella universalista del discurso de Kirkwood, bien podría ser dicho que intentar sostener hoy, sin ambages, un pensamiento universalista que sea además capaz de incorporar, sin contradicción, la idea de la diferencia es intentar, sin duda, dar la cuadratura a un círculo. Pensar, en este sentido, lo político desde lo “singular” en tanto cada uno, pero a la vez apelando a un “todos” indefinido implicaría o bien una falsedad, o bien una imposibilidad. ¿Es posible salir de este dilema? Será precisamente en esta persistencia en el propio dilema donde, sin embargo, nos arriesgamos a plantear la reflexión feminista de Julieta Kirkwood. Más que optar por una u otra alternativa, Kirkwood preferirá situar la política feminista en la propia tensión. Como lo declara expresamente en sus *Nudos de la sabiduría feminista*:

“[en] el momento mismo en que esta contradicción entre universalidad y particularidad se verifica, quedará también determinada la posibilidad del surgimiento o de la formación de una conciencia *contestataria* femenina, la que, en tanto posibilidad, podrá o no asumir expresiones sociales concretas”²⁷.

Política feminista de Julieta Kirkwood que parece “saltar de la casa a la utopía sin solución de continuidad”²⁸. Política del salto que no hace más que poner de manifiesto el dilema de contar como “uno”, *ser persona*, mas sin embargo, bajo el reconocimiento e identificación patriarcal que semantiza a las mujeres en la triada “marido, hijos, hogar”²⁹. Políticas discontinuas, articuladas en el doble reconocimiento y rechazo de la vida doméstica, en tanto, espacio de sujeción y, espacio político, en tanto, espacio de lo universal/masculino.

Esta dialéctica del reconocimiento y del rechazo pareciera, para muchos, ubicar a las políticas feministas en la puerta de salida de cualquier forma de hacer política tradicional. Esto en la medida que enjuician no sólo los contextos de explotación, dominación y sujeción en que se encuentran las mujeres, sino que también las posibles vías

26 Julieta Kirkwood, “Tiempos difíciles”, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit. p. 210.

27 Julieta Kirkwood, “La formación de la conciencia feminista”, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit., p. 24.

28 *Ibid.*, p. 35.

29 *Ibid.*, p. 39.

para superarlos. En fin, políticas feministas, que como bien lo indica Julieta Kirkwood, se instalan en un “salto”, en una temporalidad desplazada que se proyecta a lo que no existe aún, pero que es tomado como “real”. Políticas feministas que se ubican en una “realidad utópica” que, sin embargo, no tiene tiempo para esperar por su realización en un futuro lejano sino que, por el contrario y paradójicamente, buscan realizarse en el propio gesto de su enunciación. No olvidemos, en este punto, la intensa política de/por la lengua en la que se instala el feminismo. Políticas de la enunciación –recordemos, por ejemplo: “lo personal es político, “el feminismo soy yo” o “la democracia en la casa y en el país”– que han logrado redescubrir, en términos verosímiles, nuevas prácticas sociales y culturales. Paradójales ejercicios ilocutivos utópicos que insisten en la actualización de la democracia y se sitúan en un universal aporético.

Quizás, por ello, podríamos afirmar con Julieta Kirkwood que: “el feminismo, como toda revolución profunda, juzga lo que existe y ha existido –pasado y presente– en nombre de lo que todavía no existe pero es tomado como más real que lo real”³⁰.

Si la posibilidad de toda política tiene que ver con cierta temporalidad, con el tiempo necesario para su realización, es posible señalar que la política feminista se inscribirá en un tiempo “futuro actual”³¹. En afinidad con las renovadas lecturas sobre el realismo político realizadas en la década de los años ochenta en Chile, bien podríamos decir que la política feminista propuesta por Julieta Kirkwood “en lugar de esperar al futuro, dejándolo hacerse presente, busca adelantarse a él, creándolo como el resultado proyectado de las decisiones presentes”³². Pero a diferencia de las lecturas renovadas del realismo político, el feminismo de Julieta Kirkwood no pondrá en el centro de la construcción de un futuro actual de la “certidumbre”, “el consenso”, o la “lógica del procedimiento”, sino al propio acto de enunciación, puramente negativo, de “superación del mundo sexista y patriarcal”³³. Feminismo, entonces, como un ejercicio ilocutivo utópico que se proyecta en un universal por hacer, por-venir.

30 Julieta Kirkwood, “La mujer en el hacer político chileno”, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit., p. 73.

31 Norbert Lechner, “El realismo político una cuestión de tiempo”, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 61-85.

32 Ibid., p. 69

33 Julieta Kirkwood, “La mujer en el hacer político chileno”, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit., p. 73.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, Gloria 2004 “Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan” en VV. AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (Madrid: Traficantes de sueños).
- Castillo, Alejandra 2014 El desorden de la democracia. Partidos políticos de mujeres en Chile (Santiago: Palinodia).
- Cixous, Hélène 2004 “La risa de la Medusa” *Deseo de escritura* (Barcelona: Reverso Ediciones).
- Covarrubias, Paz 1981 “El movimiento Feminista Chileno”. Academia de Humanismo Cristiano, Círculo de la condición de la mujer. Documento de Trabajo.
- Fraisse, Geneviève 1996 *La différence des sexes* (Paris: PUF).
- Gaviola, Edda et al. 1986 “Queremos votar en las próximas elecciones”. *Historia del movimiento femenino chileno 1913-1952* (Santiago, La morada/CEM).
- Kirkwood, Julieta 1982 *Feminismo y participación política en Chile* Documento N° 159 (FLACSO: Santiago), octubre.
- Kirkwood, Julieta 1987 “Expresiones históricas del feminismo en Chile”, Sonia Montecino (ed.), *Feminarios* (Santiago: Documentas).
- Kirkwood, Julieta 1990 *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista* (Santiago, Cuarto propio).
- Lechner, Norbert 1990 “El realismo político una cuestión de tiempo”, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política* (Santiago, Fondo de Cultura Económica).
- Liotard, Jean-François 1983 *Le Différend* (Paris: Minuit).
- Rancière, Jacques 1995 *La Mésentente. Politique et philosophie* (Paris: Galilée).
- Richard, Nelly 1993 *Masculino/femenino. Prácticas de la diferencia y cultura democrática*, (Santiago: Francisco Zegers Editor).
- Sandoval, Chela 2004 “Nuevas ciencias. Feminismos cyborg” en VV. AA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (Madrid: Traficantes de sueños).
- Spivak, Gayatri Ch. 1988 “Can the Subaltern Speak?”, Cary Nelson y Lawrence Grossberg (comps.) *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: University of Illinois Press).
- Spivak, Gayatri Ch. 1999 “History”, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard University Press).
- Valderrama, Miguel 2001 *Renovación socialista y renovación historiográfica* (Santiago: Universidad de Chile).

Rocío Medina Martín*

AGENCIA Y MUJERES SAHARAUIS REFUGIADAS

IDENTIDADES COLECTIVAS Y SUBJETIVIDADES DESDE LOS FEMINISMOS DESCOLONIALES

1. FEMINISMOS DESCOLONIALES: ANTECEDENTES Y PROPUESTAS

A partir de los años 70 emergían los antecedentes de una genealogía feminista crítica conocida posteriormente como feminismos descolonial (Lugones, 2011), poscoloniales (Bidaseca, 2010), periféricos (Rodríguez, 2006), antirracista (Curiel, 2007), no occidentales o de la tercera ola (Meloni, 2012)¹. Fundamentalmente, denunciaron cómo cierta feminidad occidental, la de la mujer blanca, de clase media y heterosexual, se erigió como representativa de “la mujer” en el seno de los feminismos eurocéntricos. Los privilegios de esta mujer -y los de sus compañeros-, sin embargo, se sostenían sobre la explotación y subordinación de otros grupos humanos en razón de variables que trascendían la diferencia sexual, biológica o sociologizada. Aparecían así nuevas lecturas feministas que interpretaban “raza”, clase o et-

* Prof^a. Area de Filosofía del Derecho Universidad Pablo de Olavide.

1 Todos estos diversos nombres son utilizados en la literatura política feminista para hacer referencia a un denominador común en todas estas propuestas, a pesar de los matices genealógicos y epistémicos que puedan contener: la necesidad de descolonizar el feminismo. Por eso, aunque respetaremos la nomenclatura usada por cada autora, en el texto nos referiremos de manera generalizada a feminismos descoloniales y/o descolonización del feminismo.

nia como variables constitutivas de las diversas subordinaciones de género, conceptualizando el género como siempre etnizado y racializado, y la raza como siempre generizada. Estas tesis conformaron una propuesta de análisis basada en la interseccionalidad de las diversas variables que participaban en las subordinaciones de las mujeres, complementando así la categoría sexo-género como única variable explicativa². Argumentaba Avtar Brah que parece “imperativo que no separemos las opresiones en compartimentos, sino que formulemos estrategias para desafiarlas conjuntamente, a partir de comprender cómo se articulan y se conectan entre sí [...] Es una perspectiva que exige cuestionar constantemente el esencialismo en todas sus variantes” (2011: 156).

En la actualidad sigue siendo muy clarificador realizar el cruce entre la epistemología de(s)colonial³ y la epistemología feminista. Como sostiene la teórica argentina Karina Bidaseca: “Hay una inquietante cercanía entre, por un lado, los discursos coloniales y los de algunas representantes del feminismo occidental, que se expresan en términos “salvacionistas” por el camino del modelo occidental...” (2010: 21). Para comprender la diversidad de feminismos existentes hay que atender a la construcción relacional de la subjetividad política. Ahí donde hay un privilegio, un derecho está siendo negado, precisamente porque los privilegios no son universales, como son pensados los derechos (Gargallo, 2014: 19). Estos privilegios son construidos desde el sexo, el color, la edad, la clase o la sexualidad, entre otras variables, y pensarlos en una sola puede desembocar en análisis reduccionistas. Tal y como afirma Curiel, las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas, aún sin hacer referencia al concepto de decolonialidad, han profundizado desde los años setenta en esta imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) desde donde han definido sus proyectos políticos, a partir de una crítica poscolonial (2007: 93). Emergieron así los antecedentes del feminismo poscolonial.

Por su parte, las feministas lesbianas desvelaron la heterosexualidad como régimen político (Rich, 2001), las feministas negras teorizaron la interseccionalidad entre raza, sexo y clase, (Hill Collins, 2012); y las “mujeres de color” (lesbianas, chicanas, afrocaribeñas, negras, etc.) hicieron de sus diferencias una fusión estratégica de resistencia

2 Para un desarrollo posterior de la interseccionalidad, ver Anthias (2006: 49-68).

3 Usaremos las denominaciones descolonial y decolonial según la terminología usada por los autores y autoras correspondientes sin que esto implique matices sustanciales para nuestro trabajo, que podemos definir como de(s)colonial.

frente a un sistema categorial que clasificaba y fragmentaba sistemáticamente. En cuanto al feminismo chicano, estableció la potencialidad crítica del “ser de frontera” bajo la epistemología de frontera de Gloria Anzaldúa (2004), mientras que el feminismo del tercer mundo denunció la “mujer promedio del tercer mundo”, comprendida por las feministas occidentales de izquierdas como víctimas esenciales de sus contextos históricos y desprovistas de cualquier tipo de agencia (Mohanthy, 2008). Actualmente, desde Abya Yala, los feminismos indígenas (Hernández Castillo, 2003, 2004 y 2008; Gargallo, 2014) complejizan aún más el análisis descolonial del feminismo con categorías como “territorio cuerpo-tierra” (Cabnal, 2010). De otro lado, las feministas islámicas reformulan la hermenéutica coránica de manera que sea recuperada su dimensión liberadora para las mujeres musulmanas (Bradán, 2012). Todas estas corrientes, a su vez, se nutren de propuestas epistemológicas como la política de la localización (Rich, 2001), o el conocimiento situado Haraway (1995), apostando, en definitiva, por el reconocimiento de la agencia política en las “otras” mujeres.

2. ACERCÁNDONOS A LAS MUJERES SAHARAUIS DESDE LOS FEMINISMOS DESCOLONIALES

No se trata de atender únicamente a “las dominaciones patriarcales sobre las mujeres saharauis”, sino de comprender cómo las violaciones de los derechos humanos en la lucha anticolonial y nacionalista, la resistencia armada, el refugio prolongado o la islamofobia contemporánea⁴ son también variables constitutivas tanto de las subordinaciones de las mujeres como de su agencia. Mujeres saharauis implica un colectivo de mujeres conformado mayoritariamente por (valga la redundancia, nada inocua): mujeres, saharauis, africanas, árabes, musulmanas y, en concreto, refugiadas. Teniendo en cuenta la relevancia geopolítica, religiosa, cultural y económica que presentan estos ítems, advierto en ellas una considerable subjetividad epistemológica que me invitó a tratar de comprender sus experiencias, resistencias y agencias frente a una fusión compleja de estructuras de dominación.

El análisis feminista de estas experiencias, estrategias e identidades de las mujeres saharauis requiere atender a la lucha anticolonial del pueblo saharauí: a la constitución del Frente POLISARIO como Movimiento de Liberación Nacional en 1973⁵, a la resistencia armada

4 Entendida como nueva configuración del racismo epistémico, ver Martín Muñoz y Grosfoguel, 2012.

5 No obstante, las reivindicaciones saharauis frente a la colonia española y la propia lucha por la autogestión política, social y territorial, comenzaron mucho antes. Suele situarse en los comienzos de los años 60 el germen del movimiento

durante 16 años (1975-1991), a la firma del alto el fuego en 1991, a un refugio de 40 años que implica hoy una estrategia de “desarrollo en el refugio”, así como, no menos importante, a las especificidades culturales y religiosas de este pueblo, con orígenes bereber, negro y árabe, además de su tradición beduina y religión islámica. Sólo desde este entramado podemos comprender en profundidad cómo entienden las mujeres saharauis sus propias luchas⁶. Con base en la revisión bibliográfica y en el trabajo de campo que implicó varias decenas de entrevistas en profundidad a mujeres saharauis de diversas generaciones, este texto pretende indagar en las experiencias y prácticas de resistencia que fundamentan su agencia política, así como en la relación que esta agencia mantiene con un el devenir feminista en parte de las mujeres de los campamentos. Para ello, nos adentraremos en tales experiencias y prácticas de resistencia, para comprender así los diversos discursos que sobre las identidades de género se han generando. Con estos aportes se persigue ofrecer herramientas para reforzar las alianzas internacionales entre mujeres.

3. EL DEBATE TEÓRICO SOBRE LA “AGENCIA” Y SUS EFECTOS SOBRE EL FEMINISMO

El debate teórico sobre el sujeto del feminismo se ha mantenido enmarcado en la tensión -propia de las ciencias sociales- entre estructura y agencia. En este marco, se han cuestionado nociones como “sujeto sujetado”, o “mujeres” -que aunque era conceptualmente heterogénea, semánticamente continuaba marcando una colectividad- (Casado, 2003: 53-57). Como resultado de este debate, se prefirió el término de “agencia”, más vinculado a la realidad y a los contextos en razón de “la necesidad de una mayor responsabilidad y conocimiento del propio lugar de enunciación” (Ibid., 1999: 82). Se descompuso así la relación de ligazón entre ser mujer, tener experiencias de mujeres y ser, por tanto, feminista. Sin duda, estos planteamientos vinieron a alterar profundamente tanto el sujeto ortodoxo del feminismo, como la forma de entender el feminismo.

En este debate nuclear sobre lo que se puede entender o no como feminista, Molyneux (1984) diferenció entre intereses prácticos e intereses estratégicos de las mujeres, otorgando a los últimos

embrionario nacionalista que, en 1973, sería canalizado internacionalmente con la creación del Frente Popular de Liberación por la Liberación de Saguía el Hamra y Río de Oro, el Frente POLISARIO.

6 Este es el propósito final de la tesis doctoral en la cual se enmarca el texto que ahora se presenta, y no de este texto, donde por razones de espacio serán articuladas algunas de las reflexiones del trabajo más general.

el verdadero status de “feministas”, mientras vinculaba los primeros a las mujeres pobres y a la falsa conciencia. Sobre la falsa conciencia, hoy es asumido que ni la conciencia ni la experiencia “llegan al sujeto”. Con otras palabras, las mujeres no tendrían experiencias, sino que son las experiencias compartidas las que construyen a los sujetos, en este caso a “las mujeres”. Es decir, los sujetos son constituidos a través de “... las experiencias compartidas; *experiencia* y *conciencia*, por tanto, no pueden preceder a las prácticas que las articulan y posibilitan, sino que emergen como construcciones intencionales, como artefactos de primer orden, no por artefactos meros simulacros o frágiles símbolos desencarnados, sino lugares de articulación de nuevas identidades y topografías socio-cognitivas” (Casado, 2003: 59 y 60).

Para Hernández Castillo, tesis como las de Molyneux son análisis feministas eurocentrados porque subestiman “las contribuciones críticas que las mujeres pobres organizadas [...] pueden hacer a la desestabilización del orden social, al no discutir cómo estas mujeres -en el marco de sus estrategias de supervivencia y en el marco de sus organizaciones religiosas- negocian el poder o reconstruyen sus identidades colectivas” (2004: 323). En este sentido, nos advierte la antropóloga mexicana, es urgente pensar el multiculturalismo desde una perspectiva de género, lo que implica necesariamente “... vincular el concepto de cultura al concepto de poder; desde este posicionamiento, las políticas del reconocimiento cultural no se contraponen a las visiones feministas, sino que localizan las estrategias de lucha en contextos particulares” (Ibid., 2003: 33).

En definitiva, “la consecuencia del desafío de las cartografías modernas es la complejización de las relaciones entre identidad y acción, cuerpos y lenguajes”, lo que no supone negar la política y los cuerpos, sino que por el contrario “profundiza en los términos sobre los que se articulan” (Casado, 2003: 65). Así, este texto acoge la propuesta de Haraway sobre la representación del objeto del conocimiento como actor y agente, “no con un pantalla o un terreno o un recurso, nunca como esclavo del amo que cierra la dialéctica en su autoría del conocimiento “objetivo” (1995: 341). En la misma dirección afirma la antropóloga Dolores Juliano que, frente a las tesis que entienden a las mujeres y sus estrategias como colectivos ahistóricos y sin agencia política, “... partiendo de una visión dinámica de la sociedad se pueden recuperar estos aportes que, contextualizados como estrategias en determinados momentos históricos, puedan dar una visión entre las tensiones entre los distintos actores sociales. Así las mujeres pueden entenderse como parte integrante, no de una cultura estática y autosuficiente, sino de una subcultura en interrelación con la dominante” (2001: 14).

Si entendemos el feminismo desde estos giros reflexivos y epistémicos, "... deja de ser expresión mecánica de una interpretación objetivada compartida y ha de asumirse como práctica socio-discursiva que contribuye a la construcción de la experiencia misma [...] en las diferentes definiciones e interpretaciones del feminismo, es la relación de la experiencia con el discurso lo que está en juego" (Casado, 2003: 60). Considero que es en este sentido que la feminista comunitaria boliviana Julieta Paredes afirma que "Toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo" (cit. en Gargallo, 2014: 21).

3.1. RESISTENCIAS, VULNERABILIDADES Y ACOMODACIONES COMO ELEMENTOS DE LA AGENCIA

Según Judith Butler, la resistencia consiste en acciones y estrategias que emergen a partir de y con las vulnerabilidades, y no contra o a pesar de ellas. Sobre las relaciones entre las nociones de agencia, resistencia y vulnerabilidad, la filósofa nos invita a repensar la resistencia en relación con la vulnerabilidad, la cual "entendida como exposición deliberada ante el poder, es parte del mismo significado de la resistencia política como acto corporal" (2014: 11). Esta vulnerabilidad a la que ella se refiere, nos advierte, no es la vulnerabilidad que se utiliza para negar o eliminar la agentividad política -y que nace dentro de poblaciones vulnerables desde cierto paternalismo-, sino que más bien, "para entender estos modos de resistencia extra-jurídicos, tendríamos que pensar en cómo la resistencia y la vulnerabilidad operan juntas, algo que el modelo paternalista no puede hacer" (Ibid.: 15). De este modo, "... la resistencia política se basa, fundamentalmente, en la movilización de la vulnerabilidad y las formas plurales o colectivas de resistencia están estructuradas de forma muy distinta a la idea de un sujeto político que establece su agentividad venciendo su vulnerabilidad" (2014: 14). En definitiva, no es posible pensar la agencia de las mujeres saharauis como superadora de sus vulnerabilidades, sino como estrategias de resistencia que contienen estas últimas y emergen de ellas.

Considerando que toda sociedad puede entenderse como un campo de fuerzas donde interactúan diversos sectores en oposición, donde la distribución de recursos económicos y de poder desigual genera grupos dominantes y subalternos según diversos criterios, y cada grupo intenta mantener su dominio, si es dominante, o renegociar o impugnar su situación, si es subalterno, nos dice Juliano que "se puede postular que cada grupo desarrolla estrategias para mejorar su posición" (2001: 15). Y, sobre las mujeres como sector subalterno añade: "... las mujeres actúan de acuerdo a esta lógica y que, por consiguiente, son sujetos activos en el campo de las relaciones sociales.

Como consecuencia postulo que, en situaciones de estabilidad social, los grupos dominantes pueden dar una imagen consensuada, pero en las situaciones de crisis, los sectores subalternos (y las mujeres entre ellos) encuentran espacios para llevar adelante sus reivindicaciones” (Ibid.:16). Por tanto, es necesario pensar las resistencias entendiendo el importante papel en ellas de las vulnerabilidades personales, así como de las crisis sociales y políticas. Son precisamente estos elementos, los más propicios para que las mujeres activen estrategias de reivindicación. De hecho, en el caso de las mujeres saharauis, como será desarrollado, la propia historia de vulneración de derechos del pueblo saharauí ha posibilitado, en cierta medida, lo que ellas denominan como “la especial situación de las mujeres saharauis”.

En este mismo sentido otorgado a las vulnerabilidades, en tanto elementos co-constitutivos de las propias estrategias de resistencias, pueden comprenderse las acomodaciones. Para el antropólogo Juan Carlos Gimeno, la colonización española en el Sáhara “fue una obra que conllevó la colaboración de las élites locales con los protagonistas de las gestas y de la gestión imperial, pero también y sobre todo de resistencia. Acomodación y resistencia no son dos caras de la misma moneda, a veces conforman una misma cara simplemente” (2007: 9). La tensión entre “modernidad” y “tradición”, entre un pasado “remoto” y un futuro “anhelado” que acompaña al pueblo saharauí, está relacionada con una rápida sucesión de transformaciones sociales y políticas en el período que va de los años 60 y 70 del siglo XX a la actualidad, aproximadamente 50 años. En efecto, este mismo trabajo de investigación dialoga con mujeres saharauis refugiadas que vivieron su infancia y adolescencia como nómadas en el desierto -pues hasta finales de los años 50 no se dan las estrategias de sedentarización de la población saharauí por parte de la metrópoli española (Bengochea, 2013)-, y con mujeres jóvenes saharauis que hablan varios idiomas y navegan a diario por internet desde los mismos campamentos. Por consiguiente, hablar de agencia implica adentrarse en las estrategias de resistencias contando con las vulnerabilidades y las acomodaciones que las posibilitan y constituyen, y no en la comprobación aséptica de la superación de estas últimas. Para ello, considero necesario adentrarnos en las próximas páginas en los conceptos de experiencia y diferencia, antes de acudir a su utilización en la comprensión del caso de las mujeres saharauis.

3.2. EXPERIENCIAS, RELACIONES SOCIALES, SUBJETIVIDADES

E IDENTIDADES: LAS DISTINTAS DIMENSIONES DE LA “DIFERENCIA”

En su libro *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión* (2011), Avtar Brah afirma que la “experiencia” no refleja una “realidad” ya

dada, sino el efecto discursivo de los procesos que construyen lo que llamamos realidad. Partiendo de este supuesto, Brah distingue cuatro maneras de comprender la diferencia: 1. La diferencia como experiencia cotidiana y específica, 2. La diferencia como relación social, 3. La diferencia como subjetividad, y 4. La diferencia como identidad.

Comenzando por la diferencia como experiencia cotidiana y específica, sostiene la autora que la experiencia es "... un proceso de significación, condición principal para la constitución de lo que llamamos realidad [...] una práctica de dar sentido, tanto simbólica como narrativamente; como una lucha entre las condiciones materiales y el significado", y en concreto, un espacio discursivo donde "se inscriben, reiteran o repudian subjetividades y posiciones de sujetos diferentes y diferenciales" (Ibid.: 144 y 145). Para comprender la formación de sujetos diferentes es necesario conocer las matrices ideológicas o campos de significación y representación en juego, así como los procesos económicos, políticos y culturales que determinan experiencias históricamente variables. Pensar sujeto y experiencia como procesos supone reformular la cuestión de la agencia, donde tanto el "yo" como el "nosotros" serán "modalidades de multi-posicionamiento arcadas de forma continua por las prácticas políticas y culturales del día a día" (Ibid.). A su vez, al articular las prácticas culturales de los sujetos constituidos de este modo, "las "historias" colectivas contingentes quedan marcadas con nuevos y variables significados" (Ibid.:146).

En segundo lugar, Brah considera la diferencia como relación social y se refiere, especialmente, a las formas en que la diferencia se constituye y se organiza en relaciones sistémicas a través de discursos económicos, culturales y políticos y prácticas institucionales, destacando la sistematicidad de las contingencias y la articulación, históricamente variable, de los macrorregímenes y microrregímenes de poder, dentro de los cuales las formas de diferenciación como el género, la clase o el racismo se instituyen en términos de formaciones *estructuradas*. Se trata de "... las trayectorias históricas y contemporáneas de circunstancias materiales y prácticas culturales que *producen las condiciones* para la construcción de las identidades de grupo" (Ibid.: 146 y 147). Sin embargo, debemos tener en cuenta que los efectos de las relaciones también están en los espacios cotidianos y en la intersubjetividad, es decir, "la experiencia como relación social y la cotidianidad de la experiencia vivida no habitan espacios mutuamente excluyentes" (Ibid.: 147). Así, la diferencia como relación social, en vez de priorizar lo "estructural", propone una perspectiva que destaca la articulación de los diferentes elementos: intersubjetividad y estructura (Ibid.:148).

En tercer lugar, se atiende a la diferencia como subjetividad. Partiendo de la apropiación postestructuralista y feminista de Freud, la subjetividad “no estará unificada ni fija, sino fragmentada y en constante proceso” (Ibid.: 150). Sin embargo, como es sabido, usar únicamente la perspectiva psicoanalítica también puede resultar reduccionista, ya que, como escribe Brah, “necesitamos marcos conceptuales que puedan tratar en profundidad la cuestión de que los procesos de formación de la subjetividad son a la vez *sociales* y *subjetivos*; lo cual puede ayudarnos a entender las inversiones psíquicas que hacemos al asumir posiciones de sujetos específicas producidas socialmente” (Ibid.: 152).

Por último, se alude a la diferencia como identidad colectiva en tanto proceso inacabado que otorga la estabilidad y coherencia a la multiplicidad objetiva. Las identidades implican luchas por el significado, por modos de existir ligados a su vez a las cuestiones de experiencias, subjetividad y relaciones sociales. Según Brah “puede entenderse la identidad como *ese mismo proceso por el cual la multiplicidad, la contradicción y la inestabilidad de la subjetividad se significa como dotada de coherencia, continuidad y estabilidad; como poseedora de un núcleo- un núcleo en constante cambio pero un núcleo al fin y al cabo que se enuncia en un momento dado como el “Yo”*” (Ibid.: 152)

Así, a pesar de que las identidades se articulen siempre con la experiencia colectiva, la experiencia concreta de una persona produce trayectorias que no refleja únicamente la experiencia colectiva, sino que va más allá. Por eso, sería más apropiado hablar, en vez de identidades ya existentes como si siempre estuviesen constituidas, de “discursos, matrices de significados, memorias históricas que, una vez en circulación, pueden formar las bases de cierta identificación en un contexto económico, cultural y político concreto” (Ibid.: 153). Veamos entonces cómo opera esta tipología, junto a los aportes y soportes conceptuales anteriores, en el caso de las mujeres saharauis refugiadas.

4. MUJERES SAHARAUIS: LA VULNERACIÓN DE DERECHOS HUMANOS Y EL REFUGIO COMO FUENTE DE AGENCIA.

Para poder adentrarnos en las configuraciones de identidades de las mujeres saharauis, es necesario partir de las experiencias cotidianas y transgeneracionales de violaciones de derechos humanos sufridas por el pueblo saharauí colectivamente. En “*El Oasis de la Memoria. Memoria Histórica y Violaciones de Derechos Humanos en el Sáhara Occidental*” (Martín Beristain, y González, 2012) se entrevistó a 261 víctimas sometidas por parte de las autoridades marroquíes a múltiples y graves formas de violaciones de derechos humanos por

reivindicar del derecho de autodeterminación como población civil⁷. Sobre la diversidad de violaciones de derechos humanos denunciadas, el siguiente extracto del Tomo I del resumen del informe nos ofrece un amplio panorama de la magnitud de las violaciones sufridas:

“Un 93% refirió haber sufrido atentados contra el derecho a la vida, que incluyen desapariciones forzadas, desapariciones temporales, bombardeos y torturas fundamentalmente. Un 59,5% ser víctima de detenciones arbitrarias o desapariciones forzadas. De ellas, un 70% se refiere a víctimas directas que sufrieron detenciones arbitrarias o desaparición temporal y fueron posteriormente liberadas, mientras un 30% eran víctimas indirectas o familiares de personas desaparecidas hasta la actualidad. Asimismo, del total de personas entrevistadas, el 54,2% denunció tortura física, un 47,3% desplazamiento forzado y un 45,8% tortura psicológica. Un tercio de las personas declarantes (33,6%) denunció destrucción de bienes, un 28,6% que fueron objeto de seguimiento y vigilancia sobre su persona y el 24,8% de la muestra fue víctima de los bombardeos, es decir una de cada cuatro personas entrevistadas. Por su parte, un 23% denunció prácticas de violencia sexual en el marco de detenciones arbitrarias o desapariciones temporales en centros clandestinos de detención, una de cada cinco (21,4%) recibieron amenazas y en una proporción similar del (19,5%) soportó atropellos físicos, especialmente golpizas durante la celebración de manifestaciones o en la huida. Estos datos señalan la gravedad de las violaciones de derechos humanos contra la población civil, y la existencia de varias violaciones en cada una de las víctimas entrevistadas” (Ibid.: 20).

Es destacable que mientras entre la población de los campamentos las víctimas sufrieron más bombardeos, pillajes y desplazamientos forzados, principalmente durante el exilio (1975-76), además de la propia situación de refugio prolongado calificada como “la prisión del tiempo” por Caratini (2006); las víctimas directas en el Sáhara Occidental ocupado han sufrido mayoritariamente detenciones, atropellos físicos, torturas, amenazas y/o allanamientos (Ibid.: 20). Como es sabido, es normal que cualquier familia saharai tenga al menos un familiar muerto, torturado o desaparecido. Si a eso sumamos las actuales prácticas de tortura en los territorios ocupados y la situación de refugio en la inhóspita hammada argelina, es posible hablar de violaciones transgeneracionales de derechos humanos como clave fundamental para comprender la cotidianidad saharai. También nos referimos a las vivencias en el caso de los campamentos, pues, después de todo,

7 La mayoría de las personas entrevistadas hacen referencia a violaciones producidas entre 1975 y 1979 (61%), el 11% en la década de los 80, el 4% entre 1990 y 1999 y el 24% después del año 2000 (Ibid.: 19).

son sus hermanos/as, padre, madres y familiares cercanos quienes reciben las amenazas, torturas y son desaparecidos en los territorios ocupados militarmente por Marruecos. La investigación hace referencia, además, al elevado número de mujeres detenidas desaparecidas, cerca de un 30%, y un 24.8% entre las víctimas liberadas en 1991. Concretamente, entre la población refugiada, al menos entre 1976 y 1991, fecha en la que se firmó el alto el fuego, la mayoría eran mujeres, quienes llegaron a los campamentos tras la persecución y los bombardeos en el exilio, a través del desierto.

El tomo II del informe desarrolla las consecuencias psicosociales y familiares de las violaciones de los derechos humanos y repara en las estrategias de adaptación, resistencia y transformación frente a las violaciones de los derechos humanos. Las víctimas, lejos de ser pasivas, “han hecho muchas cosas para tratar de enfrentar la violencia, proteger su identidad o manejar las consecuencias emocionales y sociales de las violaciones. Dichas formas de resistencia incluyen también aprendizajes y desafíos para el futuro” (2102: 96).

Se distinguen varias formas de afrontamiento, según el contexto y frente a qué diversas experiencias. De un lado, las formas de resistencia de las personas encarceladas en los centros de detención, donde destacan las redes de apoyo y alfabetización y la creación de grupo de trabajo con tareas específicas: “las celdas se convirtieron en una pequeña sociedad embrionaria de lo que los saharauis querían ser por ellos y ellas mismas” (Ibid.: 99). De otro, las formas de organizarse y resistir en el refugio, donde el papel de las mujeres en la construcción y gestión de los campamentos fue determinante al cuidar de las familias e iniciar importantes procesos de formación. Finalmente, las defensas de sus reivindicaciones sobre el territorio y los recursos naturales, y el respeto a los derechos humanos como contribución a la paz. Todo ello implicó formas de afrontamiento individual, otras relativas al apoyo familiar y acciones más colectivas.

El texto destaca cómo la estrategia más frecuente fue la atribución de sentido. En concreto, un 36% refirió esfuerzos dirigidos a un otorgar un sentido político a lo vivido, un 25.3% a denunciar lo ocurrido, mientras que el 18% declaró que se centró en su familia como forma de hacer frente a la situación. Un 13,4% señaló un afrontamiento de tipo religioso y el 12%, esgrimió como estrategia de afrontamiento hacerse cargo del sostenimiento afectivo y económico la familia. En una tabla de resultados cuyas categorías se realizaron a posteriori, ya que no se preguntaba por ninguna categoría específica, se señala que un 24.36% aludieron a “Familia y Religión”, un 15.14% a “Compartir socialmente y transformación del rol familiar”, y un 14.38% aludieron a la “Denuncia y defensa de los derechos humanos”. La práctica

totalidad de las víctimas señalaron “la legitimidad de su causa y su convicción en el derecho del pueblo saharauí a su tierra y su libre determinación como el elemento clave de su resistencia. Al sentido de legitimidad de su causa se añade también la injusticia por el trato sufrido” (2012: 97). Como explica el propio informe, “Hay dos cosas que describen en general el impacto en las víctimas saharauis: la vivencia de pérdida y el sentimiento de injusticia” (Ibid.: 81).

En mi opinión, la importancia política pero también terapéutica que -en el contexto de violencia transgeneracional saharauí- han implicado las experiencias en torno de la familia, la religión, la colectividad y la defensa de los derechos humanos, donde a su vez las nociones de Territorio y Justicia han sido claves, es decisiva en la comprensión y la sistematización de las estrategias de resistencia de las mujeres saharauis, y por lo tanto, también para comprender su subjetividad política individual, su identidad colectiva y, en definitiva, sus agencias.

4.1. RELACIONES SOCIALES DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO: LAS MUJERES COMO CONSTRUCTORAS Y GESTORAS DE LOS CAMPAMENTOS Y SU PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Es conocido el papel nuclear de las mujeres saharauis en la historia saharauí. Fueron agentes políticos y sociales esenciales en la organización revolucionaria, participaron de las labores militares en el frente y de las tareas de concienciación y retaguardia en la resistencia armada (Balaguer, 1975; Wirth y Balaguer, 1976 y Bengochea, 2013). Construyeron y gestionaron los campos de refugiados/as, de tal extraordinaria manera que fue reconocida como un “compendio de buenas prácticas” por los organismos internacionales (Juliano, 1998 y Caratini, 2006). Fruto de todo ello, han ido aumentando paulatinamente su presencia en instituciones políticas como la República Árabe Saharaui, la RASD (Lippert, 1992 y UNMS, 2011). De hecho, hoy en día hay un 40% de mujeres en el Parlamento y 4 Ministerios son dirigidos por mujeres, además de la presencia, más reducida, en el Frente POLISARIO. Asimismo, son parte de redes internacionales que conforman los nuevos movimientos por la emancipación social internacionales como los Foros Sociales Mundiales, Vía Campesina, La Marcha Mundial de Mujeres, etc. entre otros foros de corte más institucional, donde también son representantes diplomáticas. Por su parte, las mujeres en los territorios ocupados también son activistas internacionalmente reconocidas en la resistencia pacífica de las zonas ocupadas, como el caso de Aminetou Haidar, encarcelada durante años en las cárceles secretas como presa política o de conciencia, Galia Djimi o Sultana Hayat, a quien un policía extirpó un ojo mientras se encontraba en una manifestación pacífica de la resistencia saharauí.

La histórica participación de las mujeres en el Frente POLISARIO (Bengochea, 2013) se ha extendido hasta hoy, siendo posible diferenciar varias etapas al respecto según la Unión Nacional de Mujeres Saharaui (UNMS en adelante). Se diferencia tres etapas a través de las cuales clasifica la participación política y social como mujeres en el Frente POLISARIO. La primera de ellas es la etapa del Ala Femenina (1973-1976) donde fueron fundamentales las labores de enlace y de concienciación política. La segunda etapa fue la de la Unión Femenina (1976-1985). Lo que comenzó a vivirse en los campamentos a partir de 1976, es denominado por la UNMS como un “desafío histórico para la mujer saharauí en su propia existencia”, pues ellas se encargaron de la organización de los campamentos y la distribución de aprovisionamientos, así como de todas las tareas de gestión y administración del ámbito familiar y público, a nivel local, dado que casi la totalidad de los hombres estaban en el frente⁸. La tercera es la etapa de la UNMS (1985-actualidad). En 1985 se inició su configuración como frente de masas del POLISARIO con la intención de velar por los logros conseguidos por parte de las mujeres, y para ello se celebró el Congreso Constitutivo de la UNMS, en 1985, puesto que las mujeres saharauí tienen bastante conciencia de lo ocurrido con las mujeres en otros procesos revolucionarios.

En mi opinión, si colocamos el punto de mira en la labor que las mujeres saharauí han venido realizando en la construcción, gestión y organización de los campamentos, además de su papel previo en el Frente, podemos hablar de un claro ejemplo de la “política de la resistencia”, donde el énfasis político y epistémico coloca en los “movimientos de retaguardia” la centralidad y la agencia de los colectivos, y no ya en los clásicos “movimientos de vanguardia” (Grosfoguel, 2007: 76). Hasta hoy la UNMS ha realizado seis congresos de base cuyas sistematizaciones permiten identificar la transformación feminista de su discurso⁹, que evidencia la doble lucha de las mujeres saharauí. Así, “la UNMS se centra en la formación de las mujeres tanto a nivel profesional como político, en la toma de conciencia sobre sus derechos y en la generación de capacidades personales y de grupo que les permite ocupar su lugar en la sociedad, tanto en el ámbito local como a nivel internacional” (Chacón y López, 2012: 123 y 124). En definitiva, las mujeres saharauí poseen sus propias experiencias en la lucha

8 UNMS, 2011: 77-103. Para ver datos concretos sobre participación política de las mujeres en cargos representativos en la RASD y el Frente POLISARIO, ver además Lippert, 1992.

9 Para un acercamiento a las transformaciones de los discursos, ver Medina (2014a).

anticolonial, lo que les ha permitido, una construcción identitaria con elementos que vinculan la lucha anticolonial nacionalista y el género, indisolublemente. Ahora bien, como explicaba Brah, las experiencias individuales, aun conformando las experiencias colectivas e identitarias, siempre van más allá de estas, las trascienden.

4.2. LAS DIVERSAS GENERACIONES DE MUJERES SAHARAUIS Y LA FRAGMENTACIÓN DE LAS SUBJETIVIDADES

La política de la localización nos presentó el cuerpo como metáfora de nuestro carácter situado en el tiempo y el espacio, y de las limitaciones de nuestras percepciones y conocimientos; como “locus de interpretaciones culturales” y como “campo de posibilidades interpretativas” (Casado, 1999 y 2003; Rich, 2001 y Brah, 2011). Así, implícita a las políticas de la localización está la reconceptualización del concepto de experiencia, que usamos ahora para comprender las experiencias de las mujeres saharauis.

Desde el punto de vista generacional, la profunda diversidad de las experiencias históricas vividas por las diferentes generaciones de mujeres refugiadas y la importancia del principio gerontocrático en la sociedad saharauí (Caratini, 2006), hacen también de la edad una variable irrenunciable a la hora de comprender las subjetividades e identidades políticas individuales. Como escribe Gimeno para el caso del Sáhara: “... se ha desarrollado un proceso de reproducción socio-cultural que combina de manera original, y no sin tensiones, el presente y el pasado nómada, la cultura de movimiento de un pueblo ganadero y la vida asentada de los campamentos de refugiados, la lucha por la liberación como horizonte y una cotidianidad anclada en el duro e inhóspito suelo de los campamentos” (2007: 5). Al menos debemos diferenciar tres generaciones de mujeres en los campamentos, que en términos muy aproximados se corresponderían con las siguientes: a. La primera generación, mujeres de edades más avanzadas, quienes mayoritariamente vivieron la revolución saharauí, la invasión marroquí, el exilio a Tindouf y la situación de resistencia armada durante 16 años, así como la situación de refugio hasta hoy; comprendería a aquellas desde los 45-50 años en adelante. b. La segunda generación, mujeres de generaciones medias, quienes mayoritariamente nacieron en los campamentos, pero vivieron, de alguna manera, la situación de resistencia armada hasta 1991 y la situación de refugio hasta hoy. Muchas de ellas estudiaron durante años en las universidades de Cuba, Argelia o Libia y son profesionales, con o sin empleo. Comprenden, aproximadamente, a las mujeres desde los 30 años hasta los 45 años, y c. La tercera generación, mujeres adultas más jóvenes, quienes mayoritariamente, como niñas, llegaron a conocer la resistencia armada

y realizaron estudios universitarios en el extranjero en menor medida que la generación anterior. Nacieron en los campamentos y, salvo excepciones, no conocen el territorio de origen; aproximadamente, nos referimos a las mujeres que actualmente comprenden la franja de edad que va desde los 18 hasta los 30 años.

Experiencias como la movilidad internacional en razón de los estudios universitarios¹⁰, o del programa de Vacaciones en Paz, que desplaza a España e Italia miles de niños y niñas anualmente a otros países, así como en razón de la representación política o actividades de formación en el ámbito de la cooperación, han influido profundamente en las construcciones subjetivas de las mujeres saharauis. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que una gran mayoría de las mujeres de más edad nunca han salido de los campamentos, aunque suelen acoger en sus jaimas a decenas de extranjeros/as que visitan los campamentos cada año. Todo ello ha contribuido a mantener en el pueblo saharauí, ya hospitalario y acogedor desde su tradición nómada –con lo que esto implica aún en términos simbólicos respecto de la diferencia-, una abierta actitud hacia las diferencias culturales provenientes a menudo de los diversos colectivos humanos que se iban solidarizando y acercando al pueblo saharauí. Ahora bien, también es innegable que en no pocas ocasiones, esta actitud de apertura tensiona con el deseo de mantener “su propia cultura”, sobre todo teniendo en cuenta que esta “cultura propia”, si la entendemos en su dimensión creadora de identidad colectiva, en el sentido expuesto por Brah, posee una elevadísima carga política, dado el contexto del conflicto saharauí. La articulación entre una identidad colectiva saharauí profundamente vinculada a la lucha nacionalista y anticolonial, y las demandas de las nuevas generaciones de mujeres y hombres también vinculadas al reconocimiento de su existencia y proyectos subjetivos e individuales (que no individualistas), es uno de los retos actuales del pueblo saharauí. En mi opinión, es en el reconocimiento de estas entretelas que el pueblo saharauí debiera acompañar sus propias transformaciones identitarias, como estrategia que alimente una futura

10 Desde el punto de vista formativo, como es sabido, la educación fue un principio esencial para la revolución saharauí (Wirth y Balaguer, 1979; Lippert, 1992; Caratini, 2006 y Sobero, 2010). La recepción de miles de estudiantes saharauis en los años 80 y 90, en plena situación de resistencia armada, por parte de países como Cuba, Argelia, Libia o Siria, supuso el traslado durante años de un alto porcentaje de mujeres y hombres saharauis por razones de estudio. A quienes regresaron después de años en Cuba, se les denomina *cubarauis*. Esta experiencia de “segundo exilio” (Gimeno, 2007), sumada a la resistencia armada que duró 16 años, ha tenido efectos relevantes en el devenir político y social de los campamentos, así como en las construcciones de los roles de género.

identidad colectiva capaz de articular la diversidad de subjetividades internas que exponemos a continuación, en el caso de las mujeres.

Las entrevistas han arrojado datos significativos sobre los tres grupos etarios. Mientras las primeras se identifican claramente -casi en su totalidad-, con el proyecto nacionalista y la participación en el mismo de las mujeres, es distinguible entre ellas quienes, debido a su capital cultural político, correlacionan el discurso de los derechos de las mujeres y el discurso nacionalista¹¹, de quienes priorizan la lucha nacionalista y “la necesidad de descansar de las mujeres”, reconociendo la labor de las mujeres en la lucha anticolonial.

Con otras palabras, entre las mujeres de la primera generación, aún cuando todas se identifican con la lucha nacionalista, unas reconocen inserta en ella la lucha de las mujeres por sus derechos o la reciprocidad de ambas (teniendo en cuenta el contexto de revolución y resistencia armada, principalmente), mientras otras hacen referencia a la participación de las mujeres en la lucha nacionalista desde la “necesidad” del contexto, sin mayor reflexión sobre la relación entre los derechos de las mujeres y el nacionalismo, dando por hecho que la lucha por la autodeterminación del territorio implica la de las mujeres.

En cuanto al segundo grupo de edad, caracterizado por una masiva formación universitaria, claramente encontramos ya abiertas reflexiones al cuerpo de las mujeres y a sus derechos, así como la crítica a la división sexual del trabajo en el contexto del refugio. Se combinan discursos más rupturistas en torno a sexualidad y reproducción, normalmente de las “cubarauiis”, con discursos más centrados en la autonomía económica de las mujeres, bajo la forma de cooperativas, y la preocupación por el respaldo legal de la sharía. Es de anotar como sexualidades, cuerpos, derechos y autonomía económica de las mujeres, entendidas tal cual, son categorías claves del imaginario eurocéntrico feminista, y cómo no, del ámbito de la cooperación internacional. Con esta afirmación no pretendo invisibilizar cualquier lucha previa que las mujeres saharauis hayan realizado en estas direcciones, sino más bien poner en evidencia quién está enunciando las luchas feministas de las “otras mujeres” y desde qué categorías. En este sentido, es urgente adentrarse en investigaciones que visibilicen las luchas de las “otras mujeres” en sus propios códigos, asumiendo la innegable occidentalización de casi cualquier sociedad, pero poniendo en evidencia otras formas de nombrar, actuar y negociar más acordes a los propios

11 En algunos casos, esta imbricación se fundamenta en la compatibilidad y mutua necesidad de ambas perspectivas, pero esta afirmación se realiza desde el reconocimiento de derechos de las mujeres que el Frente plasmara en 1975, y no respecto de las nuevas demandas de las mujeres más jóvenes.

contextos de lucha y contextos culturales. ¿Cómo han pensado, cuidado y defendido sus “derechos” al cuerpo, a sexualidades disidentes, al acceso autónomo a recursos las mujeres saharauis antes de que los feminismos eurocéntricos y la cooperación pusieran nombres a todas estas prácticas? Teniendo en cuenta todos los aportes conceptuales adelantados en este texto, en especial las referencias de Dolores Juliano, considero necesario repensar las agencias “en los términos” propios, y no en términos coloniales. De lo contrario, podemos caer en la atentación de considerar que las cooperativas de mujeres saharauis son un elemento central de su agencia en tanto mujeres, ya que les permitiría, siguiendo la retórica desarrollista, acceso a sus propios recursos; mientras se infravaloriza el derecho de autodeterminación del territorio, al no vincularse en exclusiva con las mujeres y “sus” necesidades colectivas. No obstante, es imposible construir la emancipación de las mujeres saharauis, en un sentido profundo, en tanto no sea implementado su derecho colectivo al territorio y a la autodeterminación política como pueblo.

Retomando ahora a la segunda generación, de la mano de las mujeres más críticas de la primera, emergieron las primeras demandas de agenda y espacios propios para las mujeres, principalmente, tras la experiencia de alto el fuego de 1991, cuando las mujeres creyeron inminente la vuelta al territorio y comenzó una importante reflexión colectiva entre ellas de cara a garantizar los derechos adquiridos.

Por último, en la tercera generación es apreciable una interesante brecha entre las mujeres que considerándose feministas o no, están involucradas con la UNMS y con un discurso de derechos de las mujeres, y aquellas que se presentan como poco interesadas por las problemáticas políticas de las mujeres como colectivo subalterno y sienten la UNMS como un organismo ajeno. En el primer caso, se trata de un discurso que abarca más o menos abiertamente, según los casos, temáticas relativas a las cuotas, derechos reproductivos, sexualidades, violencia de género, la defensa de ciertas tradiciones positivas para las mujeres, el derecho islámico y los derechos económicos. En el segundo, se trata de mujeres cuya subjetividad está más articulada al matrimonio, en mi opinión, como estrategia emancipatoria consciente frente al clan familiar, en algunos casos, y/o como medio de mejoramiento de la vida en otros. En los dos grupos de esta tercera generación encontramos tanto mujeres universitarias como mujeres no universitarias.

En referencia a los jóvenes como colectivo, advierte Gimeno que “los extremos a los que puede llegar esta tensión entre la identidad común y compartida que exige el proyecto revolucionario y la decisión de los jóvenes saharauis de construirse plenamente como sujeto indi-

vidual” (2007: 38). Me parece una reflexión bastante homologable a la situación de las mujeres en los campamentos que sin renunciar a la lucha por la autodeterminación de su pueblo, también se encuentran inmersas en la reflexión y reivindicación por sus derechos como mujeres refugiadas y musulmanas. Las mujeres de la segunda y tercera generación, actualmente, experimentan en mayor medida lo que Brah denomina “una disyunción psíquica y emocional en el mundo de la subjetividad, incluso si resulta potenciador en términos de políticas de grupo” (Ibid.: 153).

4.3. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD FEMINISTA DE LAS MUJERES SAHARAUIS

La identidad colectiva no es la suma de las experiencias de los individuos, sino que es “el proceso de significación por el cual lo común de la experiencia en torno a un eje específico de diferenciación, digamos la clase, la casta o la religión, se inviste de un significado particular” (Ibid.: 152). Esto implica la supresión parcial de la *memoria o sentido* subjetivo de la heterogeneidad interna de un grupo, lo que no supone que desaparezcan sus respectivas relaciones de poder. Sin lugar a dudas, en este sentido, la identidad saharauí mantiene un peso principal, fruto de la propia historia de este pueblo.

El debate sobre la agencia “feminista” de las mujeres saharauis gira en torno a la existencia de bases materiales políticas, sociales o antropológicas que sustenten la “especial situación o positiva identidad de las mujeres saharauis” en los campamentos, o si más bien, esta “especial situación” responde a lógicas discursivas “que instrumentalizan las políticas de género para dar una imagen progresista y feminista que permita recabar apoyos entre la izquierda internacional” (Mohamed Dafa, 2014). Este debate, en mi opinión, se sitúa justo en la intersección entre las experiencias y diferencias de las mujeres en tanto cotidianas, de relación social, subjetivas e identitarias explicadas. De hecho, hay mujeres saharauis activistas por los derechos de las mujeres que no se identifican con el término feminismo, como una manera de distanciarse de la carga eurocéntrica del término. Otras, en cambio, no tienen mayor problema en definirse como tales¹².

En otro lugar desarrollé las reivindicaciones de género de las mujeres saharauis como fruto de las experiencias vinculadas a las tra-

¹² Es el caso, por ejemplo, de quienes ubican sus luchas dentro del feminismo islámico y de quienes se definen desde un perfil más laico. Sin embargo, en la práctica, en la mayoría de las entrevistas realizadas se alude a un discurso mixto donde el lenguaje de los derechos en la sharia y el discurso “CEDAW” de los derechos humanos de las mujeres se muestran compatibles constantemente.

diciones saharauis, a las transformaciones sociales ocurridas en los campamentos y a las experiencias de participación política en el Frente (Medina, 2014a). De hecho, elementos como la religión, la edad, la experiencia política o la disponibilidad de unos u otros discursos sobre los derechos de las mujeres, generan diferentes interpretaciones de los acontecimientos, pues “las interpretaciones personales de un acontecimiento varían en función de la construcción cultural de la persona, así como del abanico de discursos políticos a su disposición” (Brah, 2011: 145). De ahí los diversos discursos que sobre el rol y los derechos de las mujeres las propias mujeres mantienen, en directa conexión con sus experiencias subjetivas y sociales. En otro trabajo, aplicando el concepto de colonialidad del género (Segato, 2011) al caso saharauí y las respuestas nacionalistas en clave de género, pretendí evidenciar la necesidad de conocer las implicaciones de género del discurso del Frente para comprender la participación masiva de las mujeres en el mismo, y viceversa (Medina, 2014b), lo que nos ayuda a comprender las experiencias que continúan fundamentando las identidades de género de la primera generación de mujeres.

Espero que añadiendo a estos aportes las reflexiones que este texto presenta sobre agencia, experiencias, identidades y subjetividades respecto de las mujeres saharauis refugiadas, estemos enriqueciendo, en lo posible, los marcos categoriales con los que las feministas entrenadas eurocéntricamente, con más o menos conciencia de ello, nos acercamos a las experiencias y discursos lejanos y culturalmente diversos a nuestros propios recorridos históricos. De esta manera podemos comprender un poco más la complejidad de las luchas feministas descoloniales, donde la lucha de las mujeres por sus derechos, frente a sus pueblos sometidos –pero con ellos–, trasciende una ortodoxia política feminista occidental pensada desde sí misma. Si bien es cierto que la participación social y política de las mujeres saharauis en la lucha por la liberación nacional fue y es estandarte del discurso nacionalista saharauí del Frente POLISARIO, no lo es menos que hablamos de un complejo proceso de transformación social donde las mujeres, en su diversidad interna, han sido y son agentes de cambio, no sólo en la lucha por la liberación nacional, sino también en lo concerniente a su liberación como mujeres.

BIBLIOGRAFÍA

- Anthias, F. 2006 “Género, etnicidad, clase y migración: Interseccionalidad y pertenencia Translocalizacional”, en Rodríguez, Pilar (ed.), *Feminismos Periféricos* (Alhulia, Granada). ps. 49-68.
- Anzaldúa, G. 1987 “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”, en bell hooks et. alt., *Otras inapropiables*.

- Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, ps. 71-80. Versión original, *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*, (Aunt Lute Books: San Francisco).
- Bengochea, E. “La movilización nacionalista saharauí y las mujeres durante el último periodo colonial español”, en *Revista Historia Autónoma*, nº 3, 2013, ps. 113-128.
- Balaguer, S. 1976 “SAHARA: Las mujeres luchan por su libertad”, *Vindicación Feminista*, nº 1.
- Bidaseca, K. 2010 *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina* (SB: Buenos Aires).
- Bradán, M. 2012 *Feminismo en el Islam* (Cátedra: Madrid).
- Brah, A. 2012 *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, (Madrid: Traficantes de sueños).
- Butler, J. 2014 “*Repensar la vulnerabilidad y la resistencia*”, XV Simposio Internacional de la Asociación Internacional de Filósofas: Filosofía, Conocimiento y Prácticas feministas, Conferencia Inaugural, Alcalá de Henares, 24-27 de junio. Disponible en <http://www.institutofranklin.net/es/events/conferences/next-conferences/philosophy-knowledge-and-feminist-practices>. Versión escrita en español, <https://docs.google.com/file/d/0B7q9qMj2JyYRWGtyRzk2Q1hES1U/edit?pli=1>, [Consultado el 4 de julio de 2014].
- Casado, E. 1999 “A vueltas con el sujeto del feminismo”, *Revista Política y Sociedad*, nº 30, (Madrid: Universidad Complutense de Madrid). pp. 73-91.
- Casado, E. “La emergencia del género y su resignificación en tiempos de lo post”, *Revista Foro Interno*, nº3, 2003, ps. 41-65.
- Cabnal, L. 2010 *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (Guatemala: Colección Feminista Siempre ACSUR Las Segovias).
- Caratini, S. 2006 “La prisión del tiempo: los cambios sociales en los campamentos de refugiados saharauí”, *Cuadernos Bakeaz* 77/Geopolítica. Disponible en http://www.ajudaalspobles.org/aporta%20tus%20idees/Version_en_espagnol.pdf [Consultado el 3 de marzo de 2012]
- Chacón, A. y López 2012 “Feminismo y cooperación descentralizada: experiencia de la Unión Nacional de Mujeres Saharauí y la Red Vasca de Apoyo a la UNMS” en AA.VV, *La cooperación y el Desarrollo Humano Local* (Bilbao: Hegoa/UPV).
- Curiel, O. 2007 “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” en *Nómadas*, nº 26. pp. 92-101.

- Gargallo, F. 2014 *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América* (México: Corte y confección,).
- Gimeno, J. C. 2007 *Transformaciones socioculturales de un proyecto revolucionario: la lucha del pueblo Saharaui por la liberación*, Colecc. Monografías, n° 43, Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales CIPOST (Caracas: Universidad Central de Venezuela). Disponible en <http://globalcult.org.ve/monografias.htm>.
- Grosfoguel, R. 2007 “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde aimé césaire hasta los zapatistas” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Siglo del Hombre: Bogotá). pp. 63-78.
- Haraway, D. 1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Cátedra: Madrid).
- Hernández Castillo, R. A. 2003 “Posmodernismos y Feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias”, en *Desacatos*, n° 13, pp. 107-121.
- Hernández Castillo, R. A. 2004 “De feminismos y poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur de Río Bravo”, en Suárez, L. y Hernández Castillo, R. A. (eds.), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (Cátedra: Madrid).
- Hernández Castillo, R. A. (ed.) 2008 *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de México, México).
- Hill Collins, P. 2012 “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”, en Jabardo, M. (ed.), *Feminismos negros. Una antología* (Madrid: Traficantes de Sueños, Madrid) ps. 99-131.
- Juliano, D. 1998 *La causa saharai y las mujeres. Siempre hemos sido muy libres* (Icaria, Madrid).
- Juliano, D. 2001 *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos* (Horas y Horas, Madrid).
- Lippert, A. 1992 “Sahrawi Women in the Liberation Struggle of the Sahrawi People”, en *Chicago Journals*, (The University of Chicago Press) Vol. 17, n° 3. pp. 639-640.
- Lugones, M. 2011 “Hacia un feminismo decolonial”, en *La manzana de la discordia*, n° 2, vol. 6, julio-diciembre, pp. 105-119.
- Martin Beristain, C. y González, E. 2012 “Resumen del Informe El Oasis de la Memoria. Memoria Histórica y violaciones Derechos en el Sáhara Occidental” (Hegoa/UPV, Bilbao).

- Martín Muñoz, G. y Grosfoguel, R. (eds.) 2012 *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos antiislámicos* (Casa Arabe, Madrid).
- Medina, R. 2014^a “El devenir feminista de las mujeres saharauis en los campamentos de refugiadas/os en Tindouf (Argelia)”, en Medina, R. y Soriano R. (eds.) *Alianzas críticas para el activismo académico en la causa saharauí: Derecho, Política y Arte*, (Aconcagua, Sevilla).
- Medina, R. 2014b “Mujeres Saharauis, Colonialidad del Género y Nacionalismos: un acercamiento a partir de los feminismos descoloniales”, en *Revista de Relaciones Internacionales*, n° 27 (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid) pp. 13-34.
- Meloni, C. 2012 *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y posmodernas*, (Fundamentos: Madrid).
- Mohamed Dafa, L. “¿Existe un feminismo saharauí?”, 2014, disponible en <http://saharaopinions.blogspot.com.es/2014/03/existe-un-feminismo-saharai.html>, consultado el 8 de marzo de 2014.
- Mohanty, C. T. 1988 “Bajo los ojos de Occidente. Feminismo académico y discursos coloniales” en Suárez, L. y Hernández Castillo, Rosalva Aída (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (Madrid: Cátedra) pp. 112-162. Trad. por María Vinós de una versión actualizada del artículo publicado en *Boundary 2* 12 n° 3/13, n° 1 (primavera-otoño 1984), reimpresso en *Feminist Review*, n° 30.
- Rich, A. 2001 *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1978-1985* (Icaria: Barcelona).
- Rodríguez, P. (ed.) 2006 *Feminismos Periféricos* (Alhulia: Granada).
- Segato, R. L. 2011 “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” en Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (comps.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (Buenos Aires: Godot) pp. 17-48.
- Sobero, Y. 2010 *Sáhara. Memoria y olvido*, Ariel.
- UNM 2011 *La fuerza de las mujeres. Experiencia de la mujer saharauí* UNMS, Campamento “27 de febrero” (Tindouf-Argelia).
- Wirth, R. y Balaguer, S. 1976 *Frente Polisario: La última guerrilla* (Paperback: Madrid).

Dilan Bozgan*

EL MOVIMIENTO DE MUJERES KURDAS EN TURQUÍA

INTRODUCCIÓN

Los años noventa estuvieron marcados por el fin de los regímenes socialistas y, con ellos, el del sistema bipolar. La caída del muro de Berlín en 1989 fue el punto de partida simbólico de los movimientos sociales opositores como los movimientos de identidad y los movimientos de mujeres (Ivekovic, 2000). Para muchos movimientos guerrilleros de todo el mundo, la transformación ideológica y estratégica resultó inevitable. Sus métodos cambiaron: de las estrategias organizativas basadas en la teoría del foco pasaron a utilizar estrategias organizativas de movimientos de masas, además de convertir sus tácticas militares en tácticas político-militares (Kampwirth, 2000, pp. 9-14) La participación de las mujeres en estos movimientos se incrementó masivamente debido a la transformación organizacional de estos movimien-

* Investigadora kurda. Está escribiendo su tesis de maestría “El Movimiento de Mujeres Kurdas en Turquía” en el departamento de los Estudios de Mujer de la Universidad de Ankara en Turquía. Es licenciada en economía por la Universidad Técnico de Oriente Medio (METU) en Ankara. Trabajó en el Instituto de la Investigación Política y Social de Diyarbakir como la coordinadora de investigaciones. Realizó proyectos de investigación sobre la Cuestión Kurda en Turquía. Sus intereses de investigación son el género y la etnicidad, poscolonialidad, conflictos armados y violencia. Integra el Programa “Poscolonialidad, estudios fronterizos y transfronterizos en los Estudios Feministas” (IDAES/UNSAM).

tos que los condujo hacia las estrategias de politización, y también a causa de la transformación estructural radical de las vidas cotidianas de las mujeres en un contexto de conflicto político, a lo que se sumaron factores políticos y personales (Kampwirth, 2002; Mulinari, 1998; Mora, 1998; Neugebauer, 1998; Lorentzen, 1998; Turpin, 1998).

Las mujeres tuvieron un rol crucial en las estrategias de politización de los movimientos guerrilleros de la década de los 90. En primer lugar, como señala Cynthia Cockburn (2001), las mujeres son vistas como las “hacedoras de paz” por ser víctimas de las guerras, y sus roles maternales hace que sean percibidas como buscadoras de paz “por naturaleza”.

Así, los movimientos guerrilleros aplican esta percepción y la convierten en su nueva retórica de la “política de la maternidad”. Asimismo, los movimientos guerrilleros les otorgan a las mujeres un papel importante con el objetivo de recuperar la legitimidad en la lucha político-legal, en la que habían sido derrotados por causa de la lucha armada. De la misma forma, el hecho de que haya mujeres en las primeras filas de las manifestaciones en las calles hace que estas sean vistas como más legítimas por la opinión pública (Shayne, 1999).

Sylvia Marcos (2006) sostiene que en los 90 las mujeres indígenas pudieron ocupar un espacio en los movimientos indígenas surgidos como resultado de la transformación estratégica y retórica que tuvo lugar en todo el mundo y que luego, durante la década del 2000, utilizaron esta oportunidad para convertir esta participación en movimientos autónomos de mujeres indígenas. Aquí propongo que el movimiento de mujeres democráticas y libres de Turquía¹ también siguió este camino: en los 90 las mujeres kurdas se volvieron visibles en la política, su participación aumentó debido al contexto político de Turquía y en los años 2000 formaron un movimiento autónomo de mujeres.

El proceso de transformación estratégica tuvo repercusiones en el conflicto político de larga data entre el estado de Turquía y el PKK (Partido de los Trabajadores de Kurdistán), formado en 1978 como un partido marxista-leninista. Este partido tenía como objetivo pelear por la liberación nacional de los kurdos en Turquía, Irán, Irak y Siria. Hasta los 90, en concordancia con lo que se mencionó más arriba, el PKK funcionó principalmente a través de estrategias foquistas, organizando ataques contra las bases militares y diplomáticas turcas, causando muertos en varios de los ataques. Después de 1990, pero más claramente formulado durante su cuarto congreso en 1991, cuando

1 “El movimiento de mujeres democráticas y libres” de Turquía se refiere al movimiento de mujeres kurdas.

declararon que su estrategia consistía en la “movilización masiva del pueblo” (*Toplum ve Kuram*, otoño de 2010), el PKK empezó a cambiar su estrategia en la dirección de las estrategias organizativas basadas en movimientos masivos, en concordancia con la tendencia global.² De esta forma, como se desarrollará a lo largo de este trabajo, la movilización masiva de las mujeres kurdas coincide con estos cambios estratégicos al interior del PKK.³ Antes de discutir la participación política de las mujeres kurdas en el Movimiento de Liberación de Kurdistan⁴ dentro del contexto histórico-político de la Cuestión Kurda en Turquía desde los años 80, me referiré brevemente al espacio limitado que las mujeres kurdas ocupan en el ámbito académico.

Como Metin Yüksel (2006) señala, las personas de Turquía, que han escrito sobre “las mujeres Kurdas”, en gran medida han escrito dentro del marco teórico del nacionalismo turco, que refleja a las mujeres kurdas como víctimas del atraso esencial de la sociedad kurda. Este discurso nacionalista de victimización de mujeres kurdas, reconocido por numerosas investigadoras feministas que se concentraron en los aspectos económicos, educativos, reproductivos y culturales, representa a las mujeres kurdas como víctimas.

Por otro lado, existen aproximaciones etnográficas realizadas por investigadoras feministas que caracterizan a las mujeres kurdas en un marco de relativismo cultural, estático y a-histórico. Shahrazad Mojab (2005) en la introducción (“La soledad de las mujeres kurdas sin estado en los márgenes del saber feminista”) del libro *Mujeres de una nación sin estado* dice: los kurdos afirman que el feminismo turco implícitamente todavía perpetúa el “culto de amor por el estado” que se

2 En 1999 cuando su líder Abdullah Öcalan (que estuvo exiliado en Siria alrededor de 20 años) fue capturado por Turquía, el PKK cambió su estrategia; aboliendo su interés principal en la liberación nacional y anunciando una iniciativa de paz para luchar por los derechos culturales y lingüísticos del pueblo kurdo. Junto con el proceso de democratización que comenzó con la aceptación de Turquía como un candidato para la Unión Europea, el PKK y en un sentido amplio el “Movimiento de Liberación de Kurdistan” comenzó a organizarse con estrategias de base popular.

3 Un punto importante que distingue a la participación de las mujeres kurdas de otros movimientos similares son los ataques con bombas suicidas que las mujeres kurdas cometieron durante la segunda mitad de la década del 90. Estos mostraron un carácter distinto tanto del movimiento de liberación como de la organización de las mujeres dentro del movimiento. En 1995, el PJA (Partido de Mujeres Libres) fue formado como un ejército autónomo de mujeres. Estos temas no han sido todavía investigados dado que los conflictos políticos que actualmente se están desarrollando dejan poco espacio para esta discusión, pero es seguro que la participación violenta distintiva de las mujeres debería ser estudiada en profundidad en otros trabajos.

4 Prefiero utilizar este nombre para indicar al movimiento más grande que une a los partidos políticos/legales en Turquía, Siria, Irán e Irak, y también con las organizaciones civiles, los medios de comunicación, sindicatos, organizaciones de mujeres, etc.

originó junto con la formación de la República Turca. Para ella, la raíz del feminismo turco es el feminismo de estado que jugó un rol crucial durante la formación del estado para luchar contra los opositores, especialmente los kurdos. De esta forma, el silencio de las académicas feministas turcas sobre el movimiento de mujeres kurdas yace bajo esta raíz estatal del feminismo turco.

Además del silencio en el ámbito académico turco sobre la participación política y militar de las mujeres kurdas en el movimiento de liberación, ha habido numerosos trabajos de investigación de académicos europeos. Lale Yalçın-Heckmann y Pauline Van Gelder (2000) como también Necla Açıık (2002), estudiaron cómo las mujeres kurdas son representadas por los movimientos nacionales kurdos. Ellas afirman que las mujeres kurdas son representadas como símbolos étnicos, transmisores de cultura, reproductores biológicos de la comunidad, “nuevas mujeres” modernizadas y participantes de la lucha nacional dado su rol en los movimientos kurdos de liberación como guerrilleras, políticas y madres. Por otro lado, estas escritoras también afirman que la dinámica de este proceso les permitió a las mujeres tener un espacio dentro del cual pudieran organizarse, movilizarse y actuar (Yalçın-Heckmann and Gelder, 2000; Açıık, 2002).

En estos estudios la participación política y militar de las mujeres kurdas está ligada a su posición representativa y valor dentro del movimiento kurdo nacional. Así, las mujeres aparecen como una herramienta para el movimiento nacional y las acciones colectivas de las mujeres que incitaron su formación se encuentran oscurecidas en estas evaluaciones.

Como plantea claramente Spivak (1988) en el caso de India, la subjetividad de la mujer india fue manipulada por los colonialistas ingleses, los nacionalistas indios, los ortodoxos indios y las feministas ingleses mediante la *re-presentación* y la voz de estas mujeres en estas representaciones no es escuchada. Para ella, las voces de las mujeres solo podían ser escuchadas mientras ellas se *representaran* a sí mismas como un sujeto político.⁵ Por lo tanto, apoyándome en esta valiosa evaluación de Spivak, en este artículo mi pregunta está más relacionada con la *auto-representación* de las mujeres kurdas más que con cómo fueron *re-presentadas* por los nacionalistas kurdos, los opresores turcos y las feministas turcas.

Otro punto que debo clarificar con respecto a estos estudios es cómo perciben el

5 Spivak realiza un juego de palabras con el doble significado de la palabra *re-presentación*; *re-presentación* como simbolización y *representación* como hablar y actuar.

“movimiento de mujeres kurdas”. Los journals de mujeres que usan (Yalçın-Heckmann and Gelder, 2000; Açıık, 2002) como fuentes de sus análisis, dentro de la concepción del “Movimiento Nacional de Liberación Kurda”, son heterogéneas⁶, ya que fueron publicados por varias líneas políticas de partidos o movimientos de liberación. También utilizan journals feministas kurdos que se distinguen del movimiento popular de masas de las mujeres kurdas. Como Annie Loomba (1993) afirma, el término “colectividad” tiene un doble significado. Uno se refiere a todas las mujeres dentro de una cierta identidad colectiva (en el caso kurdo, la etnicidad) y el otro se refiere a la agencia colectiva de mujeres organizadas políticamente. Como estos dos tipos de colectividad son utilizados indistintamente, se oscurece el punto de partida de la agencia de las mujeres kurdas políticamente organizadas, encapsulándolas a ellas y a sus acciones políticas dentro de una colectividad étnica como el de las “mujeres kurdas”. Como los escritores (Yalçın-Heckmann and Gelder, 2000; Açıık, 2002) sostienen, existen puntos en común que aparecen en los discursos de distintos grupos políticos de mujeres kurdas como por ejemplo la política de asimilación del estado kurdo que forzó al pueblo kurdo, la prohibición del uso de la lengua materna (Kurdo), las políticas de planificación de la familia forzadas del estado turco que apuntaron a las mujeres kurdas y su sexualidad, la “enmancipación” de los valores patriarcales de la comunidad y la posición crucial de las mujeres en la movilización política, entre otros. A pesar de estos puntos en común, el Movimiento Democrático y Libre de Mujeres, a diferencia de otros grupos feministas kurdos, pero al igual que los grupos de mujeres indígenas, está situado en la intersección de la liberación del pueblo y la de las mujeres” (Marcos, 2006).

Aún así, como un movimiento de mujeres masivo, está luchando por la representación política de las mujeres y sus logros en la esfera política y social son pobremente estudiados, dependiendo de sus propias experiencias, voces y acciones en el proceso de participación política más allá de las *re-presentaciones* nacionalistas.

Conduje un estudio de campo, partiendo de estas críticas, junto con mujeres kurdas que ocuparon un lugar en el proceso de formación del Movimiento Democrático de Mujeres Libres, como agentes

6 A pesar de que hay distintas corrientes políticas dentro del llamado “Movimiento Kurdo de Liberación Nacional”, el movimiento guerrillero está organizado sólo dentro de una línea política que se llama a sí misma Movimiento de Liberación de Kurdistán. El movimiento de mujeres que es llamado “Movimiento Kurdo de Mujeres”, que es un movimiento popular masivo de mujeres que ha atraído a numerosas mujeres al frente (no sólo las mujeres de la elite intelectual) también está organizado bajo la organización más general del Movimiento de Liberación de Kurdistán. La rama en Turquía que une a todas las mujeres organizadas en los distintos niveles políticos es llamada el Movimiento Democrático y Libre de Mujeres.

políticos y activistas. Las entrevistas fueron realizadas en Diyarbakir y Estambul entre septiembre de 2008 y marzo de 2009. Junto con estas entrevistas, también utilicé la declaración de las mujeres que fueron detenidas en los *Juicios de KCK* (Grupo de Comunidades en Kurdistán). Las entrevistas con las políticas fueron publicadas en el journal *Toplum ve Kuram* (La sociedad y la teoría) y en los documentos producidos por los centros de mujeres de las municipalidades de los partidos políticos pro-kurdos. Con la intención de explorar los puntos de partida de las mujeres kurdas más allá de sus re-presentaciones como meras víctimas o perpetradoras, intentaré citar sus experiencias dentro del contexto del conflicto de larga duración entre turcos y kurdos. Las mujeres kurdas participaron en el movimiento de liberación en el contexto del conflicto étnico y en las experiencias traumáticas que lo acompañaron, por un lado; y en el movimiento guerrillero por el otro. Ellas transformaron su agencia colectiva mediante y dentro de la violencia que va más allá de la categoría de mujeres víctimas del tercer mundo, mediante la participación política. Más aún, ellas han cambiado el contexto de participación política para todas las mujeres de Turquía.

MOVIMIENTO DE MUJERES DEMOCRÁTICAS Y LIBRES

BREVE RECORRIDO HISTÓRICO: 1980-1990

Handan Çağlayan (2007), una ex activista política del partido pro-kurdo, *HADEP* (Partido de la Democracia del Pueblo), publicó su libro “Madres, compañeras, diosas: las mujeres y la formación de la identidad de las mujeres en el movimiento kurdo” en 2007. El libro fue un punto de inflexión en la aceptación del movimiento de mujeres de Kurdistán como tema en la academia de Turquía. Esta autora investiga las razones subyacentes a la movilización masiva de las mujeres kurdas en el Movimiento de Liberación de Kurdistán, relacionando este proceso con el contexto político de Turquía posterior al último golpe militar ocurrido el 12 de septiembre de 1980.⁷

7 Después del golpe militar del 12 de septiembre de 1980, la historia contemporánea de Turquía estuvo marcada por numerosas violaciones de derechos humanos. Cerca de dos millones de personas fueron incluidos en una lista negra por el estado como enemigos potenciales, cien mil personas fueron acusadas de ser miembros de organizaciones terroristas (cualquier tipo de movimiento social era considerado un grupo terrorista), treinta mil personas se exiliaron y otras treinta mil fueron despedidas de sus trabajos. Miles de personas murieron a causa de la tortura y miles fueron desaparecidas, a pesar de que el número no ha sido determinado exactamente. Estas estadísticas oficiales fueron calculadas por la “Comisión de Investigación de Golpes militares y Memorándums” (Research Commission of Military Coups and Memorandums) que fue conformada por el Parlamento Turco en el año 2010.

Hasta los 90, el régimen militar cometió múltiples violaciones de los derechos humanos, tortura, desaparición de personas que estaban bajo su custodia y asesinatos que no tuvieron resolución; estableció el estado de emergencia, ordenó la evacuación de los pueblos kurdos por “razones de seguridad” y forzó la migración de sus habitantes, además de “los hechos ocurridos” (se refiere la tortura tácita y los hechos ocurridos alrededor de la tortura masiva) en la prisión de Diyarbakir⁸ y la fundación del sistema de la guardia del pueblo⁹. Estas prácticas transformaron estructural y políticamente la sociedad kurda (Çağlayan, 2007), afectando dramáticamente a las mujeres kurdas.

Los hechos de la prisión de Diyarbakir tuvieron un gran impacto en las mujeres ya que participaron en ellos como prisioneras y también como familiares de las personas encarceladas allí. Mientras esperaban enfrente para ver a sus familiares, la prisión se convirtió en un nuevo espacio público y un punto en común entre las mujeres basado en la experiencia compartida. La prohibición de hablar kurdo en la prisión, así como también en muchos otros espacios públicos durante esa época, transformó la conexión de las mujeres kurdas con su identidad, su lengua materna y su cultura.

Por otro lado, debido a la migración forzada desde los pueblos a las metrópolis turcas, sus modos de producción tradicionales sufrieron cambios. Las mujeres kurdas se toparon con la barrera lingüística de las ciudades turcas y su vida rural cambió drásticamente en las ciudades a medida que empezaron a formar parte de la clase pobre urbana (Çağlayan, 2007).

Sancar (1997) señala que los roles de género se transforman radicalmente en los movimientos sociales opositores. Los roles tradicionales de las mujeres kurdas como madres, esposas y hermanas se politizaron durante este proceso.¹⁰ Sharoni (2001, p.92) llama a este proceso “activismo accidental” en un artículo en el que analiza la politización de las mujeres en los casos de Palestina y de Irlanda del Norte. La injusticia se extiende hasta el “hogar” y luego “politiza el hogar”; de este modo, los roles tradicionales de género se politizan y

8 De acuerdo con *The Times*, está dentro de las “diez cárceles más infames en el mundo”. [Hines, Nico (2008-04-28). “The ten most notorious jails in the world”. *The Times* (London). Consultado 2010-05-01.]

9 “La guardia del pueblo” es un grupo paramilitares. Originalmente fueron organizados y fundados por el Estado turco en 1985. Su propósito era actuar como milicias locales en ciudades y pueblos y protegerlos de los ataques y represalias de las guerrillas del Partido de los Trabajadores de Kurdistán (PKK).

10 Literatura académica sobre los roles de las madres en el Movimiento de Liberación de Kurdistán ha más o menos aparecido. Información sobre las Madres de la Paz puede encontrarse en Sancar, 2001; Aslan, 2007; Orhan, 2009.

adquieren nuevos significados en los movimientos de liberación nacional (Sharoni, 2001).

Como indica Çağlayan (2007) en su libro, las mujeres kurdas empezaron a hacerse visibles en las movilizaciones masivas de los 90. Esto estaba motivado por la atmósfera izquierdista de los 80, que llegaba hasta el “hogar” a causa de los familiares, y también por las prácticas injustas que las mujeres y los miembros de su familia sufrieron después del golpe militar de 1980. Más allá de las razones políticas, también estaban motivadas por razones personales, tales como la emancipación de las restricciones sociales a las que se enfrentaban en su vida cotidiana y ser respetadas por la comunidad (Çağlayan, 2007, pp. 172-179). Vale la pena mencionar que la ola cultural feminista que en los años 90 fue adoptada en Turquía por los grupos de mujeres que tenían antecedentes en la izquierda turca también tuvo un impacto en la formación de los grupos de mujeres kurdas dentro del Movimiento de Liberación de Kurdistán. Esto se debió al encuentro de mujeres en las plataformas de mujeres que tenían lugar en las metrópolis del oeste de Turquía (Bora y Günel, 2002).

En síntesis, el contexto político desde los 80 hasta mediados de los 90 llevó a las mujeres kurdas a participar, ya sea intencional o “accidentalmente”, en los frentes de batalla del Movimiento de Liberación de Kurdistán. Como afirma Mehtap Filiz (2010) en su artículo, las mujeres kurdas transformaron su situación, pasando de ser víctimas a ser agentes durante esa época.

A continuación, me referiré a la historia de la lucha política de las mujeres kurdas en Turquía, en el contexto político al que estuvieron sometidas. Nuestra división en etapas se relaciona con la compleja historia política del conflicto entre el Estado turco y la guerrilla de Kurdistán, en el cual las mujeres kurdas, como muchos otros sectores de la sociedad, buscaron modos de organización política a pesar de las restricciones y los actos anti-democráticos del Estado turco.

1990-1999: LA ERA DEL “RENACIMIENTO”

Los 90 como concepto, y también como época, están marcados por la guerra de baja intensidad en el este/sudeste de Turquía, región llamada Kurdistán de modo extraoficial. Se declaró el Estado de sitio (ley marcial) en todo el territorio de Turquía desde 1980 hasta 1987. Aunque esta disposición había sido abolida en otras ciudades de Turquía, el estado de emergencia fue declarado en la región este/sureste en 1987 y permaneció en vigor hasta que fue totalmente abolido en 2002 (*Toplum ve Kuram*, otoño 2010).

Durante el estado de emergencia, en Kurdistán/Turquía tuvo lugar un estallido inesperado de protestas masivas y movilizaciones. Se las

llamó *serhildanes*. Con mujeres kurdas en las primeras filas, los kurdos protestaron contra los tiroteos realizados por las fuerzas armadas de Turquía que tenían como blanco a los civiles¹¹, contra el desplazamiento de los habitantes de los pueblos y contra las prácticas injustas de las unidades oficiales turcas que no querían devolver los cuerpos de los guerrilleros a sus familias (*Toplum ve Kuram*, otoño 2010). Además de estos levantamientos de los años 90, las asociaciones de derechos humanos, las asociaciones de mujeres, la prensa y los partidos políticos que podían funcionar legalmente en Turquía empezaron a establecerse, tanto por el cambio de estrategia del Movimiento de Liberación de Kurdistán como por el contexto político cambiante de Turquía. Las mujeres kurdas participaron en esta esfera política emergente como activistas y políticas, tal como habían participado en los *serhildanes* como manifestantes.

En 1991, cuando se fundó el primer partido político legal pro-kurdos (*HEP*, Partido Laborista de la Gente), por primera vez hubo parlamentarios kurdos en el Parlamento de la República de Turquía. Leyla Zana¹², fue la primera mujer kurda elegida como parlamentaria ese mismo año. Durante su discurso inaugural, se identificó como kurda con una cinta de la cabeza de colores kurdos (amarillo, rojo y verde) y habló en kurdo de su exigencia por la paz entre los ambos pueblos; kurdos y turcos. Posteriormente, fue despojada de su inmunidad y sentenciada a 15 años de prisión (*Toplum ve Kuram*, otoño 2010).

A principios de los 90 la existencia de los kurdos como grupo étnico, que había sido negada hasta ese momento por la República de Turquía, fue reconocida gracias a la presión de Europa sobre Turquía en relación con la democratización del sistema político, el estado cambiante de los kurdos de Irak y el activismo político de los kurdos exiliados en Europa. Si bien la identidad étnica de los kurdos fue reco-

11 Alrededor de 3 millones de pobladores kurdos fueron desplazados en un día y sus pueblos fueron quemados por las fuerzas armadas turcas bajo la obligación de unirse a las organizaciones paramilitares de la “guardia del pueblo” que eran reclutadas por el Estado Turco o de abandonar su tierra antes del próximo amanecer. (Özar, Uçarlar and Aytar, 2013).

12 Ella era la esposa de Medhi Zana, el alcalde de izquierda kurdo de Diyarbakir (la capital no oficial de Kurdistán) en 1978, que fue encarcelado luego del golpe militar de 1980. Leyla Zana era una campesina “analfabeta” que no podía hablar turco y se volvió políticamente activa en la defensa de los derechos de su marido en la década del '80, enfrentándose a los oficiales turcos de la prisión de Diyarbakir. Hacia fines de la década del '90 era el símbolo de la liberación kurda y de la lucha por el reconocimiento de la identidad kurda. Entre 1994 y 2004 estuvo en prisión por diez años y cuando fue liberada volvió a la política para ser la líder del Movimiento de la Sociedad Democrática (DTK) en 2005. “Su vida contiene a todo el movimiento de resistencia kurda como en un microcosmos” (Yalçın-Heckmann and Gelder, 2000).

nocida inevitablemente, no hubo ninguna transformación relativa a la influencia militar sobre la esfera política (Natali, 2009). Los asesinatos de activistas de derechos humanos, políticos y empresarios kurdos entre 1991 y 1994 nunca fueron resueltos. Los edificios de la prensa fueron bombardeados y los periódicos kurdos fueron demandados y luego cerrados. Tres partidos políticos pro-kurdos fueron clausurados por la corte turca entre 1990 y 1999. En 1994, seis parlamentarios kurdos fueron puestos bajo custodia de forma ilegal en el parlamento por las fuerzas policiales turcas de un modo humillante, y cuatro de ellos (uno de los cuales era Leyla Zana) cumplieron 10 años de prisión hasta 2004 (*Toplum ve Kuram*, otoño 2010).

En este contexto, en 1991, se fundó la primera organización kurda de mujeres. La organización tenía cuatro ramas en las ciudades turcas de Estambul, Izmir, Ankara y Adana, que han recibido una cantidad inmensa de inmigración de las ciudades y pueblos kurdos como consecuencia del desplazamiento forzado. La organización se llamaba *Asociación de mujeres patriotas* y fue la primera organización legal de mujeres kurdas en Turquía desde los años 80.¹³ Como afirmó la líder de la asociación (en una entrevista realizada en Estambul el 4 de diciembre de 2008), la organización apuntó a crear conciencia entre las mujeres sobre las “demandas nacionales” y los asuntos de las mujeres. Su objetivo era “luchar contra el patriarcado defendiendo los derechos de las mujeres, pero con los hombre y no contra ellos”. Tenían problemas con los valores tradicionales de la sociedad kurda. Por eso, como ellas mismas indican, su lucha era tanto “contra los valores patriarcales de la sociedad kurda como contra la opresión del Estado turco”. La organización estaba formada por un grupo de mujeres kurdas con educación que querían resolver los problemas de las kurdas de clase baja que no habían recibido educación, que eran las víctimas del desplazamiento forzado. Organizaron reuniones con las mujeres kurdas en los barrios populares, dictaron seminarios para educar a las mujeres en contra de la violencia doméstica y llevaron adelante cursos de alfabetización y exámenes de salud, respondiendo así a los principales problemas que estas mujeres tenían. Más tarde, en 1992, la policía turca irrumpió en la sede local de la asociación, solicitaron su cierre y las líderes de

13 En la historia turca, la primera organización kurda de mujeres fue la *Sociedad para el Levantamiento de las Mujeres Kurdas (Kürt Kadın Teali Cemiyeti)* que se conformó en 1919 y fue prohibido inmediatamente después por el Imperio Otomano. La segunda organización kurda de mujeres se estableció en 1977; la Asociación de Mujeres Revolucionarias Democráticas” (*Demokrat Devrimci Kadın Derneği*). Fue prohibida en 1980 luego del golpe militar que revocó el derecho de crear organizaciones civiles hasta 1990.

la asociación fueron demandadas por ser miembros de una organización ilegal.

Después del cierre de la asociación, las mujeres activistas decidieron participar en el recientemente fundado partido pro-kurdo *HEP*. A pesar de las restricciones legales sobre la ramificación de los partidos políticos, formaron comisiones de mujeres dentro del *HEP* y continuaron haciendo trabajo social desde el partido. En el programa del partido los “derechos de las mujeres” solo se mencionaban en un artículo que trataba sobre los derechos sociales, así que *HEP* no tenía una política específica asociada con la representación política de las mujeres y de sus problemas. Cuando el *HEP* fue cerrado por el Estado turco en 1993, se fundó el *DEP* (Partido Democrático) en su reemplazo y algunas mujeres que eran antiguos miembros de la Asociación de Mujeres Patriotas fueron elegidas para ser representantes del partido en el congreso. Fue el primer triunfo de las mujeres kurdas en relación con la representación política porque, como señaló la entrevistada, “las mujeres eran felicitadas por el trabajo político que hacían en el campo para organizar los movimientos masivos, pero en lo relativo a la representación política se les pedía que se sacrificaran, dado que eran el apoyo del partido al igual que de sus familias” (entrevista realizada en Estambul el 4 de diciembre de 2008). Con este triunfo, las mujeres lograron trasladar el énfasis en la “igualdad de género” del programa partidario de *HEP* al reconocimiento de la “desigualdad de género como una violación de los derechos humanos” en el programa del *DEP* (Partido Democrático), abriendo de este modo el camino hacia la inclusión de las propuestas políticas que buscan resolver los problemas que enfrentan las mujeres kurdas a causa del conflicto político (*HEP*, 1992; *DEP*, 1993). En 1994, el *DEP* también fue clausurado por el Estado turco y en el mismo año se fundó el *HADEP* (Partido de la Democracia del Pueblo). Las comisiones de mujeres también estuvieron activas en *HADEP* hasta 1999, cuando se modificó la ley que permitía la ramificación en los partidos políticos en Turquía. La rama de mujeres del *HADEP* se fundó inmediatamente después y junto con la transformación política de Turquía y la Cuestión Kurda, ese año comenzó una nueva era para las mujeres.

Entre 1990 y 1999, los partidos políticos pro-kurdos eran partidos democráticos de masas con una orientación hacia la izquierda. Su perspectiva sobre las políticas de las mujeres había sido formada a partir de los conceptos de la perspectiva general de esa época. La participación de las mujeres en estos partidos de masas estaba ligada principalmente a las violaciones de derechos humanos realizadas contra los miembros de sus familias. Como señala Cordero (2001, p. 157), su objetivo era defender a su comunidad, a la cual ven como una

extensión de su familia. La entrevistada que trabajó en la comisión de mujeres del *HADEP* entre 1995 y 1999 contó que consideraban al partido como su “hogar” (entrevista realizada en Diyarbakir el 10 de noviembre de 2008). Así que, en un sentido, el partido era el nuevo “hogar” con el que reemplazaron el hogar y la familia que el Estado turco había ocupado. Por esta razón, su objetivo era “fortalecer y nutrir al partido”, tal como lo harían con sus “hogares” (entrevista realizada en Diyarbakir el 10 de noviembre de 2008). A pesar que había habido un enorme incremento en la participación de las mujeres en el partido político, ellas eran “las mujeres del partido”.

Además de su participación en los *serhildanes* y en el partido político como madres y familiares, muchas jóvenes intelectuales kurdas participaron en las unidades guerrilleras, principalmente después de 1995. Entre ellas había jóvenes kurdas que realizaron bombardeos suicidas y actos de inmolación a partir de 1994. Los militantes del PKK realizaron 15 bombardeos suicidas con blancos civiles para denunciar la política del Estado turco que restringía las demandas políticas legales de los kurdos. De estos ataques, 11 fueron hechos por mujeres. Varias jóvenes kurdas también cometieron actos de inmolación para llamar la atención de los medios sobre la guerra de baja intensidad llevada adelante por el Estado turco contra las poblaciones kurdas (*Toplum ve Kuram*, otoño de 2010). La participación militar de las mujeres aumentó drásticamente a mediados de los 90. Finalmente, en 1995 una rama militar de mujeres (*PJA*, Partido de las Mujeres Libres) se formó al interior del PKK y ejerció una influencia radical sobre el lugar político que ocupaban las mujeres en el movimiento de liberación en general y en el partido político en particular.

La existencia del *PJA* y sus claras declaraciones sobre la liberación y la emancipación de las mujeres kurdas hicieron que muchas mujeres jóvenes participaran en las filas políticas y civiles del Movimiento de Liberación de Kurdistán. Por otro lado, la aceptación del discurso político sobre la emancipación y la liberación de las mujeres (*PJA*, Primer Congreso del *PJA*, 1996) al interior del movimiento de liberación también fue una gran oportunidad para las mujeres para expandir su campo de acción en el partido político legal. A su vez, cuando la efectividad militar de las mujeres que estaban participando en la guerrilla del movimiento de liberación aumentó, un discurso más feminista relegó el discurso de la “igualdad de género”, lo que atrajo a las mujeres jóvenes intelectuales de las ciudades a las filas del *HADEP*. En 1998, por la influencia de estas mujeres, se empezó a publicar una revista de mujeres, titulada *Mujeres libres en la vida*. La revista sirvió como una herramienta para difundir las ideas feministas en los movimientos masivos de mujeres, porque los artículos se leían

y se utilizaban como materiales de discusión durante las reuniones de toma de conciencia de las bases populares (entrevista con Emine Ayna, *Toplum ve Kuram*, otoño de 2010).

En síntesis, entre 1995 y 1999, con la participación de jóvenes intelectuales kurdas que mantenían un contacto cercano con otros grupos feministas de Turquía y que tenían ideas libertarias, se produjo un despertar feminista en las mujeres del movimiento de liberación. Además, la diversidad de las organizaciones de base trajo la necesidad de establecer plataformas para coordinar el trabajo de las mujeres que se realizaba en diferentes sectores.

Toda la experiencia acumulada durante los 90 en términos de las organizaciones de mujeres fue utilizada tanto por el Movimiento de Liberación de Kurdistán como por el Movimiento de Mujeres Democráticas y Libres después de 1999, cuando se inició un “proceso de paz” entre el estado turca y el PKK. Después del comienzo de este proceso de paz también comenzó una nueva era para las mujeres kurdas, la era de la “búsqueda”.

1999-2004: LA ERA DE LA “BÚSQUEDA”

En 1999, el líder del PKK, Abdullah Öcalan, fue capturado por la agencia de inteligencia turca y llevado a Turquía, donde fue sentenciado a muerte, aunque después de la regulación legislativa del estado turco en su lugar recibió cadena perpetua. En defensa propia, declaró una tregua, llamando a los militantes del PKK en Turquía a retirarse de las fronteras turcas. Ese mismo año, Turquía fue nominada como país candidato a formar parte de la Unión Europea, lo que aceleró el proceso de democratización a través de regulaciones legislativas. La más importante fue la abolición del estado de emergencia en las ciudades kurdas en 2002 (*Toplum ve Kuram*, Primavera-verano de 2011). También ese año, durante el congreso del PKK, el Movimiento de Liberación de Kurdistán cambió su estructura organizativa y su discurso ideológico de forma radical (Akkaya y Jongerden, 2010). Las mujeres tenían un rol y una importancia centrales en este nuevo discurso ideológico. Su rol como hacedoras de paz fue advertido por el líder del movimiento de liberación y por ello las mujeres gozaron de un espacio táctico más amplio. Como señala Marcos (2006), las mujeres utilizaron el espacio que les fue “dado” para fortalecer sus posiciones en los movimientos autóctonos. Las políticas y las acciones en pos de la representación política equitativa, la lucha contra la violencia doméstica y el fortalecimiento de las mujeres fueron llevados a la acción y las mujeres lograron la inclusión de cupos en el partido político, abrieron muchas organizaciones de mujeres y obtuvieron fondos que podían ser utilizados a su

nombre. Además, todas estas adquisiciones fueron garantizadas en los programas del partido político.

La abolición de la prohibición de ramificar los partidos políticos también formó parte de las regulaciones legislativas que tuvieron lugar en 1999. Este cambio permitió que las mujeres se organizaran bajo la rama de las mujeres del partido, fundada recientemente. En el programa partidario del *HADEP* (2000), la antigua definición que indicaba que “las unidades de mujeres trabajan de forma conjunta con el resto de las unidades” fue reemplazada por: “las unidades de mujeres trabajan de forma coordinada con el resto de las unidades”. De esta forma, su rama fue reconocida como autónoma dentro del partido político. Como relató una de las ex autoridades del partido (entrevista realizada en Estambul el 4 de diciembre de 2008), en el congreso del *HADEP* del 2000 se incluyó en el programa del partido una regla de “discriminación positiva” que estipulaba que “las mujeres deben estar representadas por un cupo de al menos 25% en todos los organismos decisores y de gestión del partido”.

El *HADEP* fue cerrado por el Estado turco en 2003 y se fundó el *DEHAP* (Partido del Pueblo Democrático). En el programa del partido la “liberación de las mujeres” aparecía en el artículo principal, donde se indicaba que “la principal antinomia del siglo XXI es la desigualdad de género” (*DEHAP*, 2003). El cupo fue subido a 35% con una fuerte lucha de mujeres contra hombres en el partido. Como señaló Cordero (2001, pp 158-159) al referirse a experiencias similares, los hombres pueden servirse de la violencia física, la humillación y las amenazas de muerte para suprimir a las mujeres y para oprimir al movimiento de mujeres empoderadas, y así convertirlas en instrumentos del partido para que trabajen siguiendo sus valores patriarcales. Este también ha sido el caso de las mujeres kurdas, especialmente durante las elecciones locales y generales en Turquía. En las elecciones locales de 1999 (*HADEP*), tres de los 39 alcaldes elegidos eran mujeres, mientras que en 2002 (*DEHAP*), había nueve mujeres entre 38 alcaldes. El *DEHAP*, de todos los partidos políticos de Turquía, fue el que mayor porcentaje de representación femenina tuvo en las elecciones locales. En síntesis, las mujeres tuvieron que luchar por su representación política, por un lado contra los hombres de su propio partido y, por el otro, contra la opresión del estado Turco que había ido cerrando todos los partidos pro-kurdos.

La rama de las mujeres tanto en el *HADEP* como en el *DEHAP* funcionó como un mecanismo de resolución de problemas para las mujeres kurdas. Mientras organizaban a las mujeres en el campo, se ganaron la confianza de las mujeres kurdas que no habían encon-

trado ninguna otra fuente de ayuda a la que pudieran recurrir para resolver sus enormes problemas relacionados con la violencia doméstica, los matrimonios forzados, la violación y el intercambio de novias. Esta situación se debía a la pérdida de confianza en las instituciones gubernamentales, la barrera lingüística (muchas de ellas no sabían hablar turco) y la falta de interés de su comunidad en sus problemas. Como señaló la mujer que trabajó en la rama de mujeres del *HADEP* y luego en el *DEHAP* desde 1999 hasta 2003 (entrevista realizada en Diyarbakir el 16 de noviembre de 2008), la rama de mujeres del partido político era el espacio donde “realizaban tareas sociales y políticas”.

Las mujeres se enfrentaban a la resistencia de los hombres del partido, que les decían que “no tenían que intervenir en las relaciones familiares del pueblo” (entrevista realizada en Diyarbakir el 16 de noviembre de 2008). Entonces, desde 2003, empezaron a fundar organizaciones autónomas de mujeres con el objetivo de poder realizar trabajo social para las mujeres kurdas que habían sufrido los efectos negativos del conflicto político. Además, después de 2002, cuando ya tenían una cantidad importante de mujeres en los organismos de gobierno locales de los municipios, las mujeres tuvieron la oportunidad y el poder de elaborar presupuestos adaptados a la cuestión de género. También a partir de 2003 hubo una irrupción de centros de mujeres, cooperativas, centros educativos, centros de rehabilitación y albergues de mujeres financiados por los consejos municipales gracias a las adquisiciones de los partidos políticos pro-kurdos en las elecciones locales.

El ámbito del movimiento de mujeres se amplió aún más. Como tenían conciencia de la importancia de crear mecanismos de coordinación dependientes de sus experiencias anteriores, el Movimiento de Mujeres Libres y Democráticas mantuvo separados los mecanismos de coordinación entre las mujeres que realizan el trabajo político y las que realizan el trabajo social. De esta forma, las mujeres que hacían trabajo social podían incidir en los procesos de representación política, especialmente durante las elecciones cuando se seleccionan los candidatos (las candidatas mujeres podían y aún pueden ser seleccionadas solo por el Movimiento de Mujeres Libres y Democráticas), y las mujeres que hacen trabajo político podían garantizar la representación de los asuntos de las mujeres en los programas del partido político (así como en el parlamento de Turquía desde 2007 y en los órganos de gobierno locales desde 2002). La eficacia de mantener dos campos diferenciados condujo a un gran logro para el movimiento de mujeres, tanto en términos de la extensión de su dominio en el movimiento de liberación como en el aumento del número de mujeres que

participan en el movimiento. Finalmente, este proceso llevó al partido político al nivel de las bases, transformación en la que las mujeres tuvieron un importante rol. El partido afirmó haberse transformado en un partido de base popular en 2004, cuando el *DEHAP* se abolió a sí mismo a causa del juicio que se encontraba en curso. Todos los miembros del *DEHAP* se unieron al *Movimiento de la Sociedad Democrática*, un proyecto político para formar un nuevo partido de base popular que funcionó por un año, 2005, antes de la fundación del *DTP* (Partido de la Sociedad Democrática).

En resumen, a principios de la década del 2000 las mujeres construyeron iniciativas civiles y participaron activamente en el proceso de pacificación. Desafortunadamente, en 2005 el conflicto resurgió y volvieron a comenzar los enfrentamientos entre el PKK y las fuerzas armadas de Turquía.

2005-2013: LA ERA DE LA “RESTRUCTURACIÓN”

El conflicto se reinició en el medio de una transformación contextual para todos los kurdos en general, pero especialmente para los kurdos de Irak. Después de la ocupación de Irak realizada por los EE. UU. en 2005, el Gobierno Regional de Kurdistán del norte de Irak fue establecido oficialmente. Este cambio contextual afectó enormemente la Cuestión Kurda en Turquía, dado que los kurdos ahora tenían un nuevo estatus político. El primer ministro de Turquía dio un discurso en Diyarbakir y declaró que había comenzado el “Proceso de Iniciativa Kurdo”, que luego fue llamado “Proceso de Iniciativa Democrática” y finalmente terminó recibiendo el nombre de “Proyecto de Unidad y Fraternidad Nacional” en 2008. En este contexto, el Movimiento de Liberación de Kurdistán reestructuró su organización, manteniendo su discurso libertario. En el programa partidario del *DTP*, se reconoció al “paradigma de sociedad democrática, ecológica y de libertad de género” como el eje principal de la lucha (*Toplum ve Kuram*, Primavera-verano de 2011).

Además, a partir de 2006, los reclamos por los derechos lingüísticos en Turquía y la recuperación de la lengua se convirtieron en los temas principales del movimiento de liberación. Por otro lado, entre 2005 y 2013 se reanudó la movilización masiva en las ciudades kurdas, en la que los niños tuvieron una participación especial. Durante este período en 2009, el *DTP*, al igual que todos los partidos precedentes, fue cerrado y se dio inicio al famoso *Juicio del KCK* (*Grupo de Comunidades en Kurdistán*), que tuvo muchas repercusiones. Durante este juicio, muchos activistas, alcaldes, representantes de sociedades civiles, miembros del Movimiento de Mujeres Libres y Democráticas, así como también niños y líderes religiosos (hoy en día el número de

personas asciende a 10.000¹⁴) fueron detenidas. Este proceso continúa aún (Solicitud presentada ante la corte por las mujeres detenidas en los *Juicios del KCK*, 2012).

A partir de 2005, la Cuestión Kurda se convirtió en la agenda principal en Turquía y las Demandas democráticas del pueblo kurdo se volvieron más visibles en la esfera civil y política, lo que llevó al movimiento de mujeres a extender aún más su dominio en el movimiento de liberación. Como indica Cordero (2001, p. 157), las mujeres tienen un rol importante en la pacificación, transmitiendo las demandas de la comunidad opositora a la esfera civil y política en nombre de su comunidad. Ellas le transmiten las demandas democráticas a la opinión pública en representación de sus familias, partidos y comunidades. En el programa del partido *DTP* (2005), este rol que desempeñan las mujeres aparecía reflejado en la frase “la principal dinámica de la democratización es la mujer”.

El rol de las mujeres como transmisoras potenció sus logros. El cupo de mujeres fue ascendido a 40%. En las elecciones generales de 2007, las mujeres kurdas volvieron a estar en el parlamento de Turquía por primera vez desde 1994. El *DTP* tenía 22 parlamentarios, de los cuales 8 eran mujeres. A diferencia del perfil de género de los partidos políticos de Turquía, que aceptan a las mujeres de “alto perfil”, estas mujeres venían de las bases populares: tres de ellas trabajaron en las comisiones locales de mujeres por muchos años, una trabajó en la rama de mujeres del partido, otra representaba a la plataforma de mujeres, otra era la coordinadora del centro de mujeres en el municipio, otra era representante de una organización de la sociedad civil que nucleaba a familiares de personas desaparecidas y otra era activista de derechos humanos (Çağlayan, 2011; p.541). Esto significa que las mujeres no eran elegidas por sus logros personales sino por sus logros en el marco de la agencia colectiva de las mujeres organizadas.

Los logros colectivos de las mujeres continuaron incrementándose en las elecciones siguientes. En 2009, durante las elecciones locales, *DTP* obtuvo 99 alcaldes, de los cuales 14 eran mujeres. En estas elecciones el número de alcaldesas aumentó, y con ellas el número de instituciones de mujeres. En 2009, cuando el *DTP* fue cerrado, se fundó otro partido: el *BDP* (Partido de la Paz y la Democracia). El *BDP* participó en una elección general en 2011 y en una elección local en 2014. En las elecciones generales, 11 de los 36 parlamentarios del *BDP* eran mujeres.

14 Los números nunca son exactos porque los casos están cerrados a la opinión pública. Este es un número estimado informado por el *BDP* (Partido de la Paz y la Democracia).

No solo los resultados que las mujeres kurdas obtuvieron en las elecciones sino también varias de las prácticas que implementaron en el partido y en los órganos de gobierno locales resultaron revolucionarios para las mujeres en el ámbito político de Turquía. En el programa del *DTP* se escribió que los hombres polígamos no podían ser miembros y que se consideraba cualquier tipo de violencia contra las mujeres requería acciones disciplinarias (Çağlayan, 2011). Incluso para el caso de los trabajadores de los municipios gobernados por el *DTP* o el *BDP*, se estableció que si cometían actos de violencia contra las mujeres sus salarios serían dados a sus esposas. Asimismo, desde 2010 el partido político estaba obligado a tener una co-dirección, formada por un hombre y una mujer, en cada mecanismo de gobierno. En síntesis, el Movimiento de Mujeres Libres y Democráticas, además de garantizar la representación política de las mujeres también implementó varias prácticas que desafiaban el carácter patriarcal de la política en Turquía.

En 2013, el gobierno turco comenzó las negociaciones de paz (Proceso de Solución) con el PKK. El Proceso de Solución todavía se encuentra en desarrollo y es impredecible, por lo que no continuará desarrollando este tema. Un punto importante es que tres mujeres militantes del PKK fueron asesinadas en París en 2013, justo después de la reunión de negociación que tuvo lugar en Oslo. Los asesinatos aún no están completamente resueltos. Una de estas mujeres, Sakine Cansız, era uno de los miembros fundadores del PKK. Se había unido a las fuerzas armadas luego de haber sido liberada de la prisión de Diyarbakir, donde había sido espantosamente torturada¹⁵.

CONCLUSIÓN

El Movimiento Kurdo de Mujeres en Turquía fue moldeado por las transformaciones de los movimientos izquierdistas armados alrededor de todo el mundo y también por el conflicto entre las fuerzas armadas turcas y el PKK. Las mujeres kurdas tuvieron un proceso de politización único debido a las posibilidades y las limitaciones que emergieron en esta era de transformaciones.

En la década del 90 ellas cambiaron su imagen de víctimas a actores y en los 2000 establecieron su mecanismo civil autónomo que más tarde les permitiría tener un cierto grado de emancipación -si no total- de los valores patriarcales de la sociedad kurda.

El análisis del Movimiento Kurdo de Mujeres está principalmente basado en el estudio de Yuval-Davis (2007) sobre el rol de las mujeres en los proyectos nacionalistas, que considera al Movimiento de

¹⁵ Sus pechos fueron cortados.

Liberación de Kurdistán como un movimiento nacionalista. En este artículo, intento realizar un acercamiento a las experiencias de estas mujeres políticamente organizadas, al compararlas con otros movimientos de mujeres que han tenido lugar dentro de los movimientos de liberación. Me centro en la auto-representación de las mujeres mediante sus actos políticas en lugar de la re-presentación de las mujeres en los proyectos nacionalistas que debilitaron la agencia colectiva de las mujeres. Intento incluir la voz de las mujeres enfocándonos en cómo ellas hicieron uso de las posibilidades y las limitaciones a las que estaban sujetas dentro de los movimientos de liberación y en cómo ellas son politizadas en estos procesos antes que en cómo ellas son re-presentadas por los movimientos de liberación, donde no tienen voz. Creo que las mujeres kurdas han transformado su agencia colectiva mediante y dentro de la violencia que va más allá de la categoría de “mujeres víctimas del tercer mundo”, mediante la participación política en todos los espacios posibles que le fueron “dados”.

BIBLIOGRAFÍA

- Açık, N. 2002 “Ulusal Mücadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi: Türkiye’deki Çağdaş Kürt Kadın Dergilerinin Bir Analizi” en *90’larda Türkiye’de Feminizm*, ed. A. Bora ve A. Günel (Estanbul: İletişim Yayınları). pp. 279- 306
- Arias, A. 2001 “Authoring Ethnicized Subjects: Rigoberta Menchu and the Performative Production of the Subaltern Self,” *PMLA*, edición 116, No.1, pp.75-88.
- Akkaya, A.H. ve Jongerden J. 2010 “2000’lerde PKK: Kırılmalara Rağmen Süreklilik?” *Toplum ve Kuram*, edición: 4, pp. 79-101.
- Alakom, R. 2005 “Yirminci Yüzyılın Başlarında İstanbul’daki Kürt Kadınları,” en *Devletsiz Ulusun Kadınları* ed. S. Mojab, pp. 75-100. (Estanbul: Avesta Basın Yayın).
- Amargi Feminist Dergi* Kış 2006 edición:3 (Estanbul: Amargi Yayınları).
- Aslan Ö. 2007 *Politics of Motherhood and the Experience of the Mothers of Peace in Turkey* (Masters Thesis, Boğaziçi University)
- Bayrak, M. (ed.) 2002 *Geçmişten Günümüze Kürt Kadınları*, Ankara: Özge Yayınları
- Bora A. ve Günel A. 2002 “Önsöz,” in *90’larda Türkiye’de Feminizm*, ed. A. Bora ve A. Günel (Estanbul: İletişim Yayınları). pp. 7-11.
- Buchowski, M. 2006 “The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to

- Stigmatized Brother,” *Anthropological Quarterly*, issue: 79, pp. 463-482.
- Chakrabarty, D. 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton/Oxford: Princeton University Press).
- Cockburn, C. 2001 “The Gendered Dynamics of Armed Conflict and Political Violence,” en *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict and Political Violence*, ed.. C. O. N. Moser ve F. C. Clark (Londres Zed Books). pp. 13-29.
- Cordero, I.C. 2001 “Social Organizations: from Victims to Actors in Peace Building,” en *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict and Political Violence*, ed. C. O. N. Moser ve F. C. Clark (Londres: Zed Books). pp. 151-163
- Çağlayan, H. 2007 *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu* (Estanbul: İletişim Yayınları).
- Çağlayan, H. 2011 “TBMM’de Cinsiyet Kompozisyonu Açısından Aykırı Bir Örnek:
- DTP/BDP, %40 Cinsiyet Kotası ve Ardındaki Dinamikler,” en İsmail Beşikçi (ed.) B. Ünlü ve O. Değer, s. 525-551 (Estanbul: İletişim Yayınları).
- Filiz, M. 2010 “Ulus Devlet ve Modernleşme Kısacasında Kürt Kadının Uyanış Serüveni,” *Dipnot*, edición: 1, pp. 119-133.
- Gandhi, L. 1998 *Postcolonial Theory: A Critical Introduction* (New York: Columbia University Press).
- Kampwirth, K. 2002 *Women and Guerilla Movements: Nicaragua, El Salvador, Chiapas, Cuba* (Pennsylvania: the Pennsylvania State University Press).
- Karlsson, H. 2003 “Politics, Gender, and Genre-The Kurds and ‘the West’: Writings from Prison by Leyla Zana” *Indiana University Press*, edición: 3, pp. 158-160.
- Loomba, A. 1993 “Dead Women Tell No Tales: Issues of Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial Writings on Widow Immolation in India” *History Workshop Journal*, edición: 36, pp. 209-227.
- Lorentzen, L. A. 1998 “Women’s Prison Resistance: *Testimonios* from El Salvador” en *The Women and War Reader*, ed. L. A. Lorentzen ve J. Turpin, s. 192-202. (Nueva York&Londres: New York University Press).
- Marcos, S. 2006 “İçerideki Sınırlar: Merksika’da Yerli Kadın Hareketi ve Feminizm,” in *Farklılık ve Diyalog: Feminizmler*

- Küreselleşmeye Meydan Okuyor*, ed. M. Waller and S. Marcos (Estanbul: Chiviyazıları Yayınevi). pp. 125- 160.
- Mohanty, C. 1997 “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses,” en *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*, ed. A. McClintock, A. Mufti ve E. Shohat (Minneapolis: University of Minnesota Press). pp. 49-74.
- Mohanty, C. 2002 “Under Western Eyes’ Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, edición: 2, pp. 499-535.
- Mojab, S. 2005 “Devletsiz Olanın Yalnızlığı: Feminist Bilginin Sınırında Kürt Kadınları,” en *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*, ed. S. Mojab, (Estanbul: Avesta Basın Yayın). pp.13-40.
- Moore, D.C. 2001 “Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique,” *PMLA*, edición:1, pp. 111-128.
- Mora, M. 1998 “Zapatismo: Gender, Power, and Social Transformation,” in *The Women and War Reader*, ed. L. A. Lorentzen ve J. Turpin (Nueva York&Londres: New York University Press). pp. 164-176.
- Mulinari, D. 1998 “Broken Dreams in Nicaragua,” en *The Women and War Reader* (ed.) L. A. Lorentzen ve J. Turpin, pp. 157-163. Nueva York&Londres: New York University Press.
- Natali, D. 2009 *Kürtler ve Devlet: Irak, Türkiye ve İran’da Ulusal Kimliğin Gelişmesi* (Estanbul: Avesta Basın Yayın).
- Neugebauer, M. E. 1998 “Domestic Activism and Nationalist Struggle,” en *The Women and War Reader*, ed. L. A. Lorentzen ve J. Turpin (Nueva York&Londres: New York University Press). pp. 177-183.
- Orhan, G. 2009 “Anelik ve Politika: Barış Annelerinin Öğrettikleri,” *Toplum ve Kuram*, edición: 1, s. 97-102.
- Özar, Ş; Nesrin Uçarlar and Osman Aytaç (2013) *From Past to Present, A Paramilitary Organization in Turkey: The Village Guards System* (Diyarbakır: DISA Yayınları).
- Ramazanoğlu, C., Holland, J. (2006) *Feminist Methodology: Challenges and Choices*, (Londres: Sage Publications).
- Sancar, S. 1997 *Siyasal Yaşam Ve Kadınlara Destek Politikaları* (Ankara: KSSGM Yayınları).
- Sancar, S. 2001 “Türkler/Kürtler, Anneler ve Siyaset: Savaşta Çocuklarını Kaybetmiş Türk ve Kürt Anneler Üzerine Bir Yorum,” *Toplum ve Bilim*, edición: 90, pp.22-40.

- Sancar, S. 2004 "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi". *Doğu Batı*, edición: 29, pp.197-211.
- Sharoni, S. 2001 "Rethinking Women's Struggles in Israel Palestine and in the North of Ireland," en *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict and Political Violence*, ed. C. O. N. Moser ve F. C. Clark, pp. 85-99. Londres: Zed Books.
- Shayne, J. D. 1999 "Gendered Revolutionary Bridges: Women in the Salvodaran Resistance Movement (1979-1992)". *Latin American Perspectives*, edición: 26, pp.85-102.
- Sinha, M. 2006 *Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire*, Durham/Londres: Duke University Press.
- Spivak, G. 1988 "Can the Subaltern Speak?" en *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson ve L. Grossberg (Chicago: University of Illinois Press). pp. 66-111
- Yalçın-Heckmann, L. ve Van Gelder, P. 2000 "90'larda Türkiye'de Siyasal Dönüşümü Çerçevesinde Kürt Kadınlarının İmajı: Bazı Eleştirel Değerlendirmeler," en *Vatan Millet Kadınlar*, ed. A. Altınay (Estanbul: İletişim Yayınları). pp. 325- 355.
- Yuval-Davis, N. 2007 *Cinsiyet ve Millet*, traducida por Ayşin Bektaş (Estanbul: İletişim Yayınları).
- Yüksel, M. 2006 "The Encounter of Kurdish Women with Nationalism in Turkey," *Middle Eastern Studies*, edición:5, pp. 777-802.
- Toplum ve Kuram* (Fall 2009) edición:2.
- Toplum ve Kuram* (Fall 2010) edición:4.
- Toplum ve Kuram* (Spring-Summer 2011) edición:5.
- Turpin, J. 1998 "Many Faces: Women Confronting War" en *The Women and War Reader*, ed. L. A. Lorentzen ve J. Turpin, (Nueva York&Londres: New York University Press). pp. 3-18

Segunda parte

**GENEALOGÍAS DE LA
COLONIALIDAD DEL PODER**

ÁFRICA, AMÉRICA LATINA

Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni*

GENEALOGÍAS Y LINAJES DE LA COLONIALIDAD EN ÁFRICA DESDE LOS ENCUENTROS COLONIALES HASTA LA COLONIALIDAD DE LOS MERCADOS

INTRODUCCIÓN

En África, existe un interés por las genealogías y los linajes de la colonialidad como parte de un esfuerzo por escribir “la historia del presente”. Esta idea se tomó del libro del teórico francés Michel Foucault *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (1995). Para África, escribir “la historia del presente” implica abordar una continuidad histórica interrumpida. La modernidad euronorteamericana, el comercio de esclavos, el colonialismo y otras imposiciones externas sistémicas, estructurales y coercitivas sobre África constituyeron una forma épica de la perturbación del desarrollo histórico del continente. Nadie captó los procesos de perturbación de manera tan elocuente como el teórico y poeta descolonial Aimé Césaire en estas palabras reveladoras:

Hablo de sociedades vaciadas de su esencia, culturas aplastadas, instituciones debilitadas, tierras confiscadas, religiones destruidas, creaciones artísticas magníficas destrozadas, posibilidades extraordinarias aniquiladas. [...]

Hablo de millones de hombres arrancados de sus dioses, su tierra, sus hábitos, su vida; de la vida, de la danza, de la sabiduría.

* Instituto de Investigación para la Política Social Aplicada Archie Mafeje. Universidad de Sudáfrica Pretoria, Sudáfrica.

Hablo de millones de hombres en quienes se inculcó el temor con malicia, a quienes se les enseñó a sentir un complejo de inferioridad, a temblar, a arrodillarse, a desesperarse y a comportarse como lacayos. [...] Hablo de las economías naturales que han sido perturbadas –economías armónicas y viables adaptadas a la población indígena– de cultivos destruidos, de la introducción permanente de la desnutrición, del desarrollo agrícola orientado únicamente hacia el beneficio de los países metropolitanos, del saqueo de productos, del saqueo de materias primas (Césaire 1955 [2000]: 43; énfasis en el texto original).

Esta realidad de la perturbación también fue subrayada por Pal Ahluwalia y Paul Nursey-Bray, quienes sostenían que “la historia africana fue negada o apropiada; la cultura africana, menospreciada; la condición y el lugar de los africanos como seres humanos fueron cuestionados” (Ahluwalia y Nursey-Bray: 1997: 2). Por consiguiente el “surgimiento” de África no es producto de una “continuidad ininterrumpida” (Foucault 1984: 83). África es principalmente producto de lo que el destacado sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000a, 2000b, 2007) denominó “matrices coloniales de poder”. Aquí el proceso de escribir la historia del presente de África implica ahondar en sistemas complejos de pensamiento, procesos históricos complicados, la constitución y configuración de estructuras de poder modernas/imperiales/coloniales específicas que produjeron a África como una entidad cartográfica, como una idea, como una realidad; así como reproducciones particulares de la subjetividad africana. Por lo tanto, se rastrea un análisis histórico descolonial crítico e integral de las genealogías y los linajes de la colonialidad desde los encuentros coloniales del siglo quince y se retrata en ocho épocas amplias y superpuestas que nos llevan a la era actual dominada por la colonialidad de los mercados. Las épocas importantes se destilan como *el paradigma del descubrimiento y el orden mercantilista* que se extiende del siglo quince al siglo dieciocho, dominado por el comercio de esclavos; *el orden post-Westfalia 1648* y la exclusión de África de la soberanía; *el consenso de Berlín de 1884-5, la lucha por África y su conquista; la goberamentalidad colonial y la producción de subjetividad colonial africana; el orden de la normativa de descolonización de las Naciones Unidas posterior a 1945 y la colonialidad de la Guerra Fría; el triunfalismo post Guerra Fría del orden neoliberal* que Francis Fukuyama (1992) articuló como “el final de la historia y el último hombre”; *el orden antiterrorista y de securitización posterior al 11/9; y la colonialidad actual de los mercados y la nueva lucha por África.*

En cuanto a la organización, la primera sección brinda información acerca de cómo África se integró al naciente sistema-mundo moderno; la segunda parte define los conceptos relacionados del euro-

centrismo, colonialismo y colonialidad como elementos constitutivos de la modernidad centrada en lo euronorteamericano, la tercera sección articula cómo Europa robó y usurpó la historia mundial de modo de reposicionar a Europa como centro del mundo moderno; la cuarta sección examina cada una de las ocho genealogías de la colonialidad y desarrolla el tema de los linajes complejos desde los tiempos de los primeros encuentros coloniales del siglo quince a la era actual de la colonialidad de los mercados; y la última sección es la conclusión, que enfatiza la necesidad de completar los proyectos inconclusos de descolonización del sistema - mundo moderno y desimperialización del orden global / internacional que “la modernidad europea continuamente propuso y repropuso, al menos desde la Paz de Westfalia” (Michael Hardt y Antonio Negri, 2000: 4) y que ha sido plagado de crisis desde su constitución y configuración.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LOS ENCUENTROS COLONIALES

Christopher Ehret sostuvo que “África se encuentra en el corazón de la historia humana. Es el continente desde el cual provinieron originalmente los ancestros lejanos de todos nosotros, independientemente de quienes seamos hoy” (Ehret, 2002: 3). Si bien la investigación arqueológica ha demostrado de manera concluyente que África es la cuna de la humanidad, la ironía es que, a pesar de ese reconocimiento, África sigue estando encerrada en un fuerte *paradigma de diferencia* que degrada su importancia en los asuntos internacionales y cuestiona su contribución a la civilización, el progreso y el desarrollo humanos (Mudimbe, 1994: xii). Si bien se ha escrito sobre el continente africano y su gente, colectivamente conocida como los *africanos* más que sobre cualquier otro pueblo, éste sigue siendo el menos comprendido de todos los pueblos del mundo. Esta realidad condujo a Achille Mbembe -un importante teórico postcolonial africano- a sostener que “el resultado es que, si bien ahora nos parece que sabemos casi todo sobre lo que *no* son las sociedades y economías africanas, aún no sabemos nada sobre *lo que son realmente*” (Mbembe, 2001: 9).

El paradigma de la diferencia constituye la base de la colonialidad que reprodujo un África que es y fue *impensable*. Esa *impensabilidad* de África y los africanos fue bien articulada por el filósofo europeo Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quien sostuvo que “África propiamente dicha no pertenece a la humanidad, [...] es difícil de comprender, porque es tan totalmente diferente a nuestra propia cultura, y tan remota y extraña en relación con nuestro modo de conciencia. Debemos olvidar todas las categorías que son fundamentales para nuestra vida espiritual, es decir, las formas bajo las cuales normalmente incorporamos los datos con los que nos enfrentamos, la dificultad aquí es que

nuestros preconceptos habituales seguirán inevitablemente entrometiéndose en todas nuestras deliberaciones” (Hegel 1998: 176-177). Él instó a los europeos que trataban de entender a los africanos a “dejar de lado todas nuestras actitudes europeas” (Hegel 1998: 177) de manera de “abstraernos de toda reverencia y moralidad, y de todo lo que llamamos sentimiento”, porque “no debe encontrarse en su carácter nada que esté en consonancia con la humanidad” (Hegel 1998: 177).

Ese argumento hegeliano resulta sorprendente porque África posee la historia más larga de encuentros con quienes escribieron acerca de los africanos. Los africanos tuvieron encuentros con los griegos, los romanos, los vándalos, los bizantinos, los persas, los fenicios, los árabes y muchos otros foráneos/extranjeros mucho antes de que Cristóbal Colón “descubriera” el llamado *Nuevo Mundo* (Latinoamérica), en 1492 (Bennett, 1984). Esa realidad explica por qué, a diferencia de Latinoamérica, ningún europeo ni ninguna otra raza se atribuyó el *descubrimiento* de África. Es la razón por la cual el ganador del Premio Nobel de Literatura de 1986, el nigeriano Wole Soyinka, enfatizó la peculiaridad de África con estas palabras reveladoras:

“El continente africano parece poseer una distinción que es sumamente inadvertida. A diferencia de América o Australasia, por ejemplo, nadie en realidad se atribuye el “descubrimiento” de África. Ni el continente como entidad ni tampoco ninguno de sus descendientes posteriores –los estados modernos– celebra el equivalente del Día de la Raza de los países de América. Ello le otorga una identidad autoconstitutiva, una autoctonía tácita de la cual están privados otros continentes y subcontinentes. La historia narrativa de los encuentros con África no se disputa con otros ni se revisa respecto del “descubrimiento” de África. Ni siquiera su nombre está asociado a una nación emprendedora, potencia o aventurero individual. Parece que “se conocía”, se especulaba sobre África y ésta se exploraba, tanto en la realidad como en la fantasía, incluso se la mapeaba –griegos, judíos, árabes, fenicios, etc. se turnaron– pero no nos llegó ninguna narrativa que en efecto atribuya a una persona o raza el descubrimiento del continente. Ruinas antiguas, el nacimiento de un río, picos de montañas, reinos exóticos y pirámides hundidas, sí, pero no el continente propiamente dicho, como en el caso de América. Cientos han explorado y se han aventurado en el continente, además de haber teorizado extensamente acerca de éste, pero nadie en realidad se atribuyó su descubrimiento” (Soyinka 2012: 27).

En términos históricos, la realidad de una interacción prolongada de África con el mundo exterior, incluso antes del surgimiento de la Europa moderna, presenta el desafío de dónde empezamos a rastrear las genealogías de los encuentros coloniales, el/los colonialismo/s y la colonialidad. Egipto, que el importante investigador africano Cheikh

Anta Diop dedicó una vida académica entera a estudiar y explicar como la civilización africana más celebrada y desarrollada, aún antes del surgimiento de la civilización griega, experimentó una serie de invasiones coloniales (Anta Diop, 1981 y 1987). Lo mismo se aplica a África del Norte, que incluso formó parte del Imperio Romano allá por el año 146 A.C., antes de que fuera colonizada por los árabes en el siglo VII. Esos encuentros culturales y coloniales tempranos produjeron lo que pasó a llamarse el comercio mediterráneo, que se tornó dominante hasta el siglo quince, cuando fue superado por el comercio transatlántico (Fernández-Armesto, 1987). Entonces, ¿podemos rastrear la genealogía de la colonialidad moderna a ese período? La realidad histórica es que, antes del siglo quince, los encuentros culturales y coloniales que se produjeron no dejaron un “legado profundo ni histórico para ninguno de los dos continentes” (Oyebade, 2000: 413). El historiador africano Adebayo Oyebade desarrolló este punto:

“Comparativamente, sin embargo, las relaciones euroafricanas antes de 1400 registraron pocas consecuencias significativas, tanto para el pueblo africano como para los europeos. Ni siquiera el protectorado griego y romano de casi un milenio en África del Norte produjo un legado profundo o histórico para ninguno de los dos continentes. Es cierto que el período romano trajo a la región la influencia de la civilización mediterránea y también convirtió a Alejandría y Cartago en importantes centros del cristianismo. Éstas, no obstante, no dejaron un legado duradero. Así, al finalizar el siglo XIV, las relaciones europeas con África no dejaron grandes consecuencias” (Oyebade 2000: 413).

Entonces, rastreamos la genealogía de la colonialidad en África desde el siglo quince por dos razones principales. En primer lugar, rastreamos la colonialidad a los albores de la modernidad centrada en lo euronorteamericano, que dio origen a un sistema-mundo moderno que los teóricos descoloniales entendieron como jerarquizado racial y constitutivamente, patriarcal, sexista, imperial, colonial, capitalista, centrado en lo cristiano, heteronormativo, asimétrico y moderno, (Quijano 2000a; 2000b; 2007; Mignolo 2000; 2011; Grosfoguel 2007; 2011, 2013; Maldonado-Torres 2014). En segundo lugar, “el renovado interés de Europa en África y su posterior trato con este continente a partir del siglo XV produjo efectos duraderos y revolucionarios en éste” (Oyebade, 2000: 413). El siglo XV presenció el surgimiento particular de una modernidad centrada en lo euronorteamericano que fue respaldada por un sistema-mundo y una economía internacional.

Hacia el siglo XV, el imperio se vio respaldado por un discurso de definición y clasificación de las personas sobre una base racial, jerarquizándolas racialmente, y luego colonizando y gobernando, do-

minando y explotando aquellos que eran considerados de una raza inferior. Quienes se convirtieron en víctimas de las políticas de alteridad se tornaron súbditos legítimos para la esclavitud. En comparación con el Imperio Romano, que fue respaldado por la idea de integración y la lógica de la *humanitas*, los imperios portugués, español, holandés, y más tarde británico, francés, alemán e italiano, posteriores al siglo XV, fueron formados por la lógica de diferenciar la *humanitas* del *anthropos* como parte de introducir la política de la alteridad/diferencia racial radical vinculada al eurocentrismo. Pero en Roma, en el espíritu de la *humanitas*, los romanos nunca cuestionaron la humanidad ni siquiera de las personas designadas como *bárbaras* (Goffart, 1980; Etherington, 2011; Mamdani, 2013). Esa realidad llevó a Mahmood Mamdani a sostener que:

“Si existe un paralelo con la capacidad de los romanos de absorber las elites locales a medida que se expandía el imperio –en el proceso Roma se convertía en un centro multicultural- ese paralelo es provisto por el Imperio Otomano y no los Imperios Occidentales modernos de Gran Bretaña y Francia” (Mamdani 2013: 84).

El debate sobre la genealogía de la colonialidad dio origen a dos escuelas de pensamiento acerca de los orígenes mismos del sistema-mundo moderno con destacados académicos como Andre Gunder Frank, Samir Amin e Immanuel Wallerstein, quienes discutían respecto de si debería rastrearse el sistema-mundo moderno 5000 ó 500 años atrás. Dicho debate condujo a la publicación en 1993 del volumen editado de Andre Gunder Frank y Barry K. Gills, denominado *El sistema mundial: ¿Quinientos años o cinco mil?* Los defensores del sistema-mundo de 5000 años lo rastreaban hasta el siglo trece, mientras que los partidarios de un sistema-mundo moderno de 500 años lo fechan figurativamente en el año 1492, cuando Cristóbal Colón se atribuyó el descubrimiento de un Nuevo Mundo/América. El surgimiento de un modo de producción capitalista y su rápida expansión por el mundo desde el siglo XV, que produjo un *sistema-mundo moderno*, es identificado por Amin y Wallerstein como distintivo de lo que emergió hace 500 años de los imperios que surgieron y cayeron antes de 1492. Discuten el argumento de Frank y Gills respecto de que el comercio formaba parte de un sistema-mundo de 5000 años. Para Wallerstein el “comercio solo no hace un sistema” (Wallerstein, 1993: 294). Pero la fecha figurativa de 1492, también desató debates acalorados, que fueron captados en la obra de James M. Blaut: *1492: El debate sobre colonialismo, eurocentrismo e historia* (Blaut, 1993).

Tanto las pruebas empíricas como la teoría descolonial indican que el comienzo de la modernidad centrada en lo euronorteamericano

del siglo quince produjo un sistema-mundo característico que fue no sólo respaldado por un sistema-mundo económico conocido como capitalismo sino por racismo, como principio organizador. El sistema-mundo moderno, al que se le atribuye una existencia de 500 años, se funda en lo que el importante teórico y activista descolonial Ramón Grosfoguel denominó “cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI” (Grosfoguel, 2013), a saber la conquista de Al-Andalus, que fue acompañada por la destrucción y dispersión de judíos y musulmanes; la invasión, conquista y colonización de los pueblos indígenas de América; el comercio de esclavos africanos negros y su transporte a través del *Pasaje Medio* para trabajar en las plantaciones; y los ataques patriarcales de mujeres, que incluían quemar vivas a mujeres indoeuropeas acusadas de hechicería.

En la base de la evolución de un sistema-mundo moderno centrado en lo euronorteamericano se encontraban los discursos imperiales/ la razón imperial del exterminio (Extermino, luego existo/ego extermino) y la conquista (Conquisto, luego existo/ego conquiro), previos al discurso cartesiano de mediados del siglo XVII -Pienso, luego existo- (*cogito ergo sum*) (Grosfoguel, 2013: 73-90). Es sobre la base de esas barbaridades centradas en lo euronorteamericano que surgió un sistema-mundo moderno constituido por una economía-mundo particular y que cobró escala mundial a través de procesos tan perjudiciales como el mercantilismo, el comercio de esclavos, el imperialismo y el colonialismo.

La colonialidad, por consiguiente, emerge dentro del terreno discursivo de la modernidad centrada en lo euronorteamericano como un aspecto negativo ligado al colonialismo pero que sobrevive el desmantelamiento del colonialismo directo para existir como una estructura de poder global que respalda el sistema de poder global asimétrico vigente en la actualidad. Quijano definió colonialidad como “uno de los elementos específicos y constitutivos del modelo global de poder capitalista [...] se basa en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población mundial como pilar de ese modelo de poder, y funciona a todo nivel, en cada ámbito y dimensión (tanto material como subjetiva) de la existencia social cotidiana, y lo hace en una escala social” (Quijano, 2000a: 342).

MODERNIDAD, EUROCENTRISMO, COLONIALISMO Y COLONIALIDAD

El mundo moderno posterior al siglo XV estaba constituido por seis elementos centrales. El primero se conoce como el *sistema-mundo*, constituido por la colonialidad del poder y es estructuralmente simétrico. El segundo se denomina de diversas maneras *orden global*, in-

ternacional u orden mundial europeo, constituido por el imperialismo y la colonialidad. Kwame Nimako y Glenn Willemsen definieron ese orden mundial de la siguiente manera:

“El orden mundial europeo’ se refiere a un sistema político-económico internacional que surgió entre los siglos XVI y XVII y que sentó las bases para un sistema y marco regulatorio internacionales, incluido el derecho marítimo y societario como se los conoce hoy, que pasaron a estar dominados por los estados europeos y los pueblos de origen europeo de todo el mundo” (Kwame y Willemsen, 2011: 13).

El tercero se denomina la *economía internacional*, constituida por el capitalismo. Como parte de esa economía internacional:

“Europa era la cuna de las ideas, el diseño, la planificación y las novedades; África era la fuente de africanos cautivos para el comercio de esclavos; América y el Caribe eran los lugares de producción, y Europa, una vez más, el lugar del consumo de los bienes producidos por los esclavos (Nimako y Willemsen 2011: 13-14).

El cuarto elemento es una *epistemología* tecnocientífica, que es hegemónica y fundamentalista al punto de sostener ser no sólo incorpórea y carente de lugar, sino neutral, veraz y universal (Grosfoguel, 2007). En el centro del mundo moderno se ubicó una *concepción jerárquica del ser* constituida por el racismo y el eurocentrismo. El mundo moderno también está centrado *en el cristianismo*, que lo hace intolerante de otras religiones y culturas. La imposición del cristianismo creó un orden moral particular.

Tomados en conjunto, constituyen una *civilización moderna particular centrada en lo euronorteamericano*. Esa civilización, sus sistemas y órdenes, en las palabras de Hardt y Negri no surgieron “espontáneamente de las interacciones de fuerzas globales radicalmente heterogéneas, como si ese orden fuera un concierto armonioso orquestrado por la mano natural y neutral oculta del mercado” (Hardt y Negri, 2000: 3), como querían que pensáramos los pensadores clásicos como Adam Smith. Entendidos de esos lugares que experimentaron la *llegada* de un imperio invitado; el mercantilismo, el comercio de esclavos, el imperialismo y el colonialismo constituyeron las manifestaciones negativas de la modernidad. Por ello es importante comprender con claridad sus elementos estructurales constitutivos, como colonialismo y colonialidad, así como los fundamentos ideológicos como el eurocentrismo y el racismo. Debe entenderse la modernidad propiamente dicha como un gran proyecto civilizacional centrado en lo euronorteamericano que fue respalda-

do por una “teología” de la secularidad, la ciencia y el capitalismo como motores del progreso humano y el desarrollo humano. Tal como señaló Césaire, en el corazón de la modernidad centrada en lo euronorteamericano subsistió una mentira fundamental de que la colonización conduciría a la civilización cuando, en realidad, “la colonización funciona para *descivilizar* [...] para *deshumanizar* y degradar” (Césaire, 1955 [2000]) a los seres humanos en la relación colonizador-colonizado.

No resulta sorprendente que la modernidad centrada en lo euronorteamericano estuviera constituida por dos textos. El *texto público* se convirtió en el de emancipación, civilización y desarrollo. La teórica descolonial Sylvia Wynter enfatizó que el texto público presentaba la modernidad como un *logro glorioso*, acompañado de la exploración, el descubrimiento y el triunfo de la civilización occidental cristiana por sobre el barbarismo, el primitivismo y el atraso. El *texto oculto* se convirtió en el de la colonialidad que existía como el aspecto negativo de la modernidad (Wynter, 1995: 5). Aquí me inspiré en los conceptos de las *transcripciones públicas* y las *transcripciones ocultas* de James C. Scott (1990) para destacar las dos caras de la modernidad. El texto público enfatizaba la capacidad de la modernidad de superar todos los obstáculos al progreso humano, inclusive trascender una sociedad centrada en Dios prerrenacentista.

El texto oculto captó la práctica oculta de la modernidad y sus consecuencias, que incluyeron la clasificación racial de la población humana, el escepticismo y la duda de la humanidad de los no europeos, la esclavitud de los pueblos no europeos, la acumulación primitiva, el imperialismo, el colonialismo, el *apartheid* y el neocolonialismo. Desde una perspectiva descolonial, la modernidad centrada en lo euronorteamericano permitió lo que Wynter describió como los *crímenes monumentales de la historia*, que abarcan genocidios, epistemicidios, así como un “desastre ecológico permanente sin precedentes en la historia de la humanidad” (Wynter, 1995:5). Esos procesos forman parte constitutiva de la “matriz colonial del poder”.

Uno de los leitmotivs más importantes de las matrices coloniales del poder fue y es el eurocentrismo. El eurocentrismo es la base de la política de alteridad que produjo lo que el académico nigeriano descolonial Chinweizu articuló como “Occidente y el resto de nosotros” (Chinweizu, 1975). En el centro de ello se ubica lo que William EB Dubois denominó la “línea de color” (Dubois, 1903[1994]). El prominente especialista en filosofía africana existencial Lewis R. Gordon sostenía que “Nacida de la brecha entre negros y blancos, [la línea de color] funciona como un esquema de la división permanente de la humanidad” (Gordon 2000: 63). Y agregó que:

“La línea de color también es una metáfora que excede su propia formulación concreta. Es la línea racial así como la línea de género, la línea de clase, la línea de orientación sexual, la línea religiosa, en pocas palabras, la línea entre identidades “normales” y “anormales”” (Gordon 2000: 63).

El eurocentrismo genealógicamente forma parte de un marco más amplio de helenocentrismo, que privilegia la civilización griega como la base de todas las civilizaciones humanas; la occidentalización como el único motor progresivo del desarrollo humano; la usurpación de la historia mundial y su periodización según los patrones euronorteamericanos; así como el privilegio de la secularidad y racionalidad como regalos europeos al mundo moderno (Dussel, 2011). Existió y sigue existiendo como una matriz de poder moderna que está constituida por un conjunto de prejuicios occidentales respecto de otros pueblos. Es una de las formas banales del eurocentrismo formado por la desconfianza hacia los demás. Es un terreno discursivo del racismo, chovinismo y xenofobia, respaldados por la ignorancia y desconfianza hacia los demás (Amin, 2009: 177-178).

El eurocentrismo se “expresa en áreas muy variadas: relaciones cotidianas entre personas, formaciones políticas y opinión, visiones generales relativas a la sociedad y la cultura, la ciencia social” (Amin, 2009: 179). Existe como una visión condescendiente del mundo que atribuye la historia a Europa, los seres completos y soberanos a los europeos, confiere el derecho a juzgar a los demás a los europeos, además de superioridad racial a los europeos. El historiador etíope Teshale Tibebu (2011), al igual que Quijano, identifica lo que denominó *modernidad colombina* como el terreno discursivo dentro del cual emergieron el eurocentrismo, el colonialismo y la colonialidad.

El eurocentrismo es el progenitor del imperialismo, el colonialismo y la colonialidad. El imperialismo se convirtió en una causa del colonialismo. El colonialismo produjo la colonialidad. Nelson Maldonado-Torres, retomando las palabras de Quijano (2000a, 2000b) y Mignolo (2000), brinda una definición clara y abarcadora de la colonialidad. Lo expresó de la siguiente manera:

“La colonialidad es diferente del colonialismo. El colonialismo denota una relación política y económica donde la soberanía de una nación o un pueblo está en manos del poder de otra nación, lo cual convierte a dicha nación en imperio. La colonialidad, en cambio, se refiere a patrones de poder de larga data, que surgieron como resultado del colonialismo, pero que definen la cultura, el trabajo, las relaciones intersubjetivas y la producción de conocimiento mucho más allá de los límites estrictos de las administraciones coloniales. Así, la colonialidad

prevalece por sobre el colonialismo. Se mantiene viva en libros, en el criterio para el desempeño académico, en los patrones culturales, en el sentido común, en la imagen propia de los pueblos, en las aspiraciones del yo, y tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En cierta manera, como sujetos modernos, respiramos colonialidad todo el tiempo y todos los días” (Maldonado-Torres, 2007: 243).

La colonialidad se funda en lo que el distinguido antropólogo Jack Goody denominó *el robo de la historia*. Ese robo de la historia apareció como un “juego europeo” de usurpación de la historia mundial. Eso significa que la aparición de la modernidad centrada en lo euronorteamericano a lo largo del mundo no europeo se vio acompañada por el robo de la historia humana y su usurpación, lo cual generó la rearticulación de la historia humana desde una narrativa historiográfica imperialista eurocéntrica. (Zezeza, 2005: Depelchin, 2005).

A través del proceso de robo de la historia mundial y de su usurpación, Europa se colocó en un nuevo pedestal elevado, como centro del mundo moderno desde el cual “el mundo se describe, conceptualiza y ordena” (Mignolo, 2005: 33). Esa usurpación de la historia mundial se desarrolló en términos de colonización del espacio, el tiempo, el conocimiento, el ser e incluso la naturaleza (Ndlovu-Gatsheni, 2013b). El importante historiador africano Paul Tiyambe Zezeza (1997) denominó esa narración euroamericana de la historia humana el discurso “Atenas a Washington”.

Una vez robada la historia africana, el pueblo africano perdió esa voluntad de hacer historia fuera del marco discursivo creado por la modernidad centrada en lo euronorteamericano. Tomando un punto importante de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, de Karl Marx, mi planteo es que el pueblo africano continuó haciendo historia después de los encuentros coloniales e incluso, bajo el colonialismo directo, ya no pudieron hacerlo fuera de la colonialidad (Marx, 1898: 12). La colonialidad no fue una circunstancia que habían elegido para hacer historia. Es por ello que Zezeza concluyó que “la historia Africana aún debe deshacerse de la violencia epistémica de la histografía imperialista” (Zezeza, 2005:1).

Así, antes de aventurarse a una interpretación histórica de la genealogía de la colonialidad, es necesario entender su genealogía filosófica. La colonialidad emergió en la confluencia de un cambio de una sociedad centrada en Dios a una sociedad centrada en el hombre, que sentó las bases para el *descubrimiento* y la conquista de pueblos no europeos. Las genealogías filosóficas de la colonialidad son bien expresadas por el filósofo sudafricano Magobe B. Ramose como desplegándose en términos binarios, comenzando por la definición aristotélica

de *hombre* como animal racional (Ramosé, 2003: 464). Eso inmediatamente creó los límites de la *razón* y la *sinrazón* en la definición del ser.

Esa diferenciación aristotélica se aplicó cuando los imperialistas entraron en contacto con pueblos como el africano, los pueblos indígenas de América y otros pueblos que se encontraban fuera de Europa. No tenían razón y, por consiguiente, no eran diferentes de los animales. El dicho de René Descartes “Pienso, luego existo” no ayudó en esta cuestión; más bien, confirmó la definición aristotélica del ser. El siguiente perfil de la alteridad se convirtió en el de la “civilización” versus “barbarie”. Al respecto, Ramosé argumentó:

“Esta línea entre civilización y barbarie fue una extensión del límite entre razón y sinrazón. El conquistador se atribuyó el estado de ser el poseedor de una civilización superior. [...] El conquistador era civilizado y el africano era el bárbaro. [...] La línea entre civilización y barbarie, así, estableció la relación de superior e inferior” (Ramosé 2003: 464).

El tercer perfil de la alteridad tomó la terminología religiosa de “fieles” versus “infieles”. Ese trazado de líneas que determinaron y definieron las identidades así como los diferenciales de poder produjo lo que Maldonado-Torres denominó el “escepticismo imperial maniqueísta misantrópico” (Maldonado-Torres, 2007: 245), que existe como una narrativa basada en dudar de la humanidad misma de las personas negras. Maldonado-Torres agregó que el escepticismo no era “escéptico acerca de la existencia del mundo o el estado normativo de la lógica y la matemática. Es más bien una forma de cuestionar la humanidad misma de los pueblos colonizados” (Maldonado-Torres, 2007: 245). Dentro de esos encuentros humanos de motivación racial, el ser africano se vio rearticulado por los formadores de opinión occidentales como alguien discapacitado, constituido por déficits y carencias. Esa articulación de la subjetividad y el ser no occidentales fue bien captada por Grosfoguel:

“Pasamos de la caracterización del siglo XVI de “pueblos sin escritura” a la caracterización de los siglos XVIII y XIX de “pueblos sin historia”, a la caracterización del siglo XX “pueblos sin desarrollo” y, más recientemente, a la de principios del siglo XXI de “pueblo sin democracia”” (Grosfoguel, 2007: 214).

Todos esos escepticismos imperiales generaron, de manera acumulativa, lo que Bonaventura de Sousa Santos denominó “pensamiento abismal”, constituido por “líneas abismales” invisibles que separan la humanidad en “zona del ser” para los blancos y “zona del no ser” para

los negros (Santos, 2007: 45-53). Así, desde el tiempo de los encuentros coloniales, los pueblos no occidentales se encontraron luchando por recobrar su densidad ontológica perdida y cruzar las “líneas abismales” hacia la “zona del ser”. El comercio de esclavos, así como el colonialismo, fue formado por el escepticismo imperial maniqueísta misantrópico.

GENEALOGÍAS HISTÓRICAS Y LINAJES DE LA COLONIALIDAD

La primera genealogía de la colonialidad, en términos históricos, puede retratarse como *el paradigma del descubrimiento y el orden mercantilista*. Es una de las primeras categorías centrales del desarrollo de la modernidad centrada en lo euronorteamericano. Entendido desde una perspectiva histórica africana, el paradigma del descubrimiento y el orden mercantilista comenzaron, de manera concreta, a envolver a África en 1415, cuando Portugal invadió el puerto marroquí de Ceuta (Newitt, 2010). Ceuta formó una cabeza de puente para una mayor expansión imperial portuguesa, que desafió el dominio musulmán en África del Norte presente desde el siglo VII. Pero, en términos generales, el paradigma del descubrimiento y el orden mercantilista que abarca el período desde el siglo XV hasta el XVIII inauguró un cambio comercial de la economía centrada en el Mediterráneo a la economía centrada en el Atlántico, conectando África Occidental, las costas orientales de África del Norte y Sudamérica, así como el litoral atlántico de Europa y África del Norte (Newitt, 2010). Al mismo tiempo que la esfera atlántica española se extendía hacia el Pacífico, Filipinas y China, los portugueses creaban la esfera del Océano Índico, que se extendía hacia Indonesia. Con el tiempo, cuatro continentes: Europa, África, Asia y América se conectaron a través de actividades económicas interdependientes, migraciones de personas y esclavos, así como la “interacción cultural de religiones e ideas de los cuatro continentes” (Newitt, 2010: 1).

En términos analíticos, el paradigma del descubrimiento y el orden mercantilista estaban constituidos por cinco elementos centrales: exploración “descubrimiento”, encuentros culturales/coloniales, comercio y tráfico de personas. Las principales potencias imperiales externas primero fueron Portugal, España, Holanda, y luego se agregó Gran Bretaña, Francia y otras. Los árabes también fueron muy activos en lo que pasó a llamarse el comercio de esclavos. Entre las personas activas en el terreno se encontraban exploradores, mercaderes y misioneros. Los principales exploradores fueron James Bruce, Mungo Park, David Livingstone; Henry Morton Stanley; John Hanning Speke y muchos otros. Para el historiador Walter Rodney, los que recibían la descripción de exploradores eran en realidad los primeros en pelear-

se por África. Lo expresó de la siguiente manera: “No se confundan, caballeros como Carl Peters, Livingstone, Stanley, Harry Johnston, De Brazza, el General Gordon y sus maestros de Europa literalmente se peleaban por África. A duras penas evitaron una importante conflagración militar” (Rodney, 1972: 140).

Además de los exploradores, estaban las compañías mercantiles como la Dutch East India Company formada en 1621, la British Company of Royal Adventurers Trading in Africa formada en 1660, la French West Indies Company/Senegal Company formada en 1664, la British Royal Africa Company formada en 1672, además de otras que también dominaban el orden mercantilista y participaban de manera activa en el comercio de esclavos. Algunas de las compañías tenían facultades para instituir la colonización. También puede sostenerse que el paradigma del descubrimiento y el orden mercantilista se desarrollaron tomando la forma de una “frontera”, desde la ocupación de algunas islas aisladas como Madeira y las Azores en primer lugar en 1419 y 1431 respectivamente, las islas de Cabo Verde en la década de 1460 y las Islas de Guinea en la década de 1470 hasta el establecimiento de fuertes costeros y estacadas para el comercio de esclavos como la de la Isla de Gorea en el actual Senegal (Newitt, 2010: 6-8). En 1482, Diego de Azammbuja estableció el fuerte de Elmina y, con posterioridad, se erigieron muchos otros fuertes en el Océano Índico.

La expansión hacia el Océano Índico comenzó con los dos viajes de descubrimiento. El primero a cargo de Bartholomew Diaz en 1488 y el segundo por parte de Vasco da Gama en 1498, cuyo viaje exitoso circunnavegó el extremo sur del continente africano hasta llegar a Indonesia. Para captar con claridad el desarrollo del paradigma del descubrimiento y la creación de un orden mercantilista, es necesario entender claramente la secuencia de los acontecimientos históricos. El comienzo se da con la invasión de Ceuta en 1415. A ello le siguió el desembarco de los portugueses en las costas de Senegal en 1441 y la captura, por parte de un grupo de asalto, de diez africanos en la costa oeste para venderlos en el mercado de esclavos de Lisboa. El siguiente acontecimiento fue la colonización portuguesa de la Isla de Santo Tomé en 1473 y el establecimiento de plantaciones de caña de azúcar que necesitaban mano de obra esclava. El establecimiento de un fuerte en Elmina en 1482, que fue visitado por Cristóbal Colón el mismo año, constituye otro acontecimiento importante, porque le permitió darse cuenta de la habitabilidad de esas zonas de las que se decía ser inhabitables, lo cual influyó sus grandes proyectos posteriores. El descubrimiento de la desembocadura del Río Congo, que se atribuyó Diogo Cao en 1483, permitió a Portugal entablar vínculos con el rico Reino del Congo ubicado en el corazón del continente africano.

El viaje de Bartholomew Diaz de 1488 le permitió navegar alrededor del extremo sur del continente africano. El otro acontecimiento importante es el viaje de Colón que terminó llevándolo a América en 1492. Poco después, fue seguido por el viaje de Vasco da Gama en 1498, que lo llevó a Indonesia. La firma del Tratado de Tordesillas por parte de España (Castilla) y Portugal en 1494, mediante el cual trataron de dividir el mundo en enclaves coloniales y esferas de influencia portuguesas y españolas, constituye otro acontecimiento importante en la serie del desarrollo histórico del paradigma del descubrimiento y la inscripción del orden mercantilista. Aquí surgen dos puntos. El primero es que el viaje de Colón de 1492, fecha empleada en sentido figurado para marcar el nacimiento de la modernidad centrada en lo euronorteamericano, debe entenderse como parte de una secuencia de acontecimientos históricos, entre los que figura la penetración en África por parte de los portugueses (Boorstin, 1983: 157). El segundo es que la secuencia de acontecimientos descritos con anterioridad debe entenderse en conjunto, como marca del desarrollo de la expansión de Europa a América, Asia, el Caribe y África.

Dos ejemplos son ilustrativos de las consecuencias del paradigma del descubrimiento y las prácticas del orden mercantilista. El primero es el mercado de esclavos que, según James Walvin, moldeó el mundo moderno de manera profunda: “Las características clave del mundo moderno que hoy en día damos por sentadas (la cara humana de América, las prácticas alimentarias del mundo, las cuestiones de la pobreza persistente que azota franjas del África subsahariano; todas ellas y muchas más) poseen raíces históricas que nos remontan a la historia de la esclavitud y el comercio de esclavos por el Atlántico” (Walvin, 2013: 11). El segundo es el del Reino del Congo y sus interacciones con los portugueses. Mucho se ha escrito acerca del impacto y las consecuencias del comercio de esclavos; basta decir que fue una característica importante del orden mercantilista, que revela el aspecto negativo del desarrollo de la modernidad centrada en lo euronorteamericano, razón por la cual Johannes Menne Postma, en su libro *The Dutch in the Atlantic Slave Trade, 1600-1815* sostuvo que “El comercio de esclavos propiamente dicho produjo uno de los capítulos más violentos de la historia de la humanidad, que ha obsesionado a historiadores, moralistas y economistas desde ese entonces” (Menne Postma, 1990: 1).

El Reino del Congo fue una de las primeras formas de gobierno africanas destruidas por su encuentro con Portugal en el siglo XV. La conversión al cristianismo por parte de los líderes del Congo, inclusive el cambio de nombres africanos por nombres europeos y la europeización de sus cortes, no protegió a sus súbditos de la esclavitud por

parte de los portugueses. Ello condujo al rey de Bakongo, Nzinga a Mvemba, en 1526 (quien había cambiado su nombre africano con su bautismo a Dom Afonso 1) a presentar una queja formal ante el gobierno portugués porque los comerciantes portugueses “a diario capturan a nuestros súbditos, hijos de la tierra e hijos de nuestros nobles y vasallos de nuestros familiares”, lo cual genera la despoblación del Reino del Congo (Davidson, 1961: 147-148).

Esa queja se topó con oídos sordos. Finalmente, los portugueses invadieron físicamente el Reino del Congo, en 1665, asesinaron al rey de Bakongo y redujeron al pueblo al vasallaje, que incluía forzarlo a pagar tributo de manera regular, en forma de esclavos, que luego se exportaban a las plantaciones portuguesas de Brasil (Chinweizu, 1975: 29-30). El comercio de esclavos continuó por más de trescientos años, lo cual afectó el desarrollo en África severamente. Walter Rodney, en su influyente libro *Cómo Europa subdesarrolló a África* (1972) siguió de manera acertada el desarrollo de cómo Europa subdesarrolló a África a partir del siglo XV y enfatizó el papel del comercio de esclavos en ese proceso. Sin lugar a dudas, el paradigma del descubrimiento y el orden mercantilista constituyeron una genealogía importante y forman parte de los linajes de la colonialidad que no pueden ignorarse ante todo intento de escribir una historia del presente en África.

Finalmente, la abolición del comercio de esclavos y el surgimiento de lo que pasó a llamarse el “comercio legítimo” no liberó a África de la conexión, cada vez más profunda, de la economía internacional moderna capitalista, creciente y explotadora (Law, 1998). El comienzo de la Revolución Industrial en Europa aumentó el apetito de ésta por materias primas y mercados. La abolición del comercio de esclavos coincidió con el cambio en Europa y Norteamérica del mercantilismo al industrialismo. A los industriales les interesaban otras materias primas como el oro, los diamantes, el aceite de palma y otras, distintas de los seres humanos *comoditizados* (esclavos) que eran el pilar del mercantilismo. La creciente demanda de materias primas y mercados, sumada a algunas consideraciones estratégicas, conformaron el imperialismo y el colonialismo. Pero no puede apreciarse enteramente la lógica del imperialismo y el colonialismo sin entender los aspectos centrales del orden de Westfalia, que se desarrolló a partir del final de la Guerra de los Treinta Años, en 1648.

EL ORDEN POST-WESFALIA 1648 Y LA EXCLUSIÓN DE ÁFRICA DE LA SOBERANÍA DE ESTADO NACIÓN

En términos institucionales, se le atribuye a la modernidad centrada en lo euronorteamericano la producción del estado nación moderno

como una forma superior y perdurable de organización del poder y los pueblos. El nacimiento del estado nación moderno se remonta a fines de la Guerra de los Treinta Años, en particular a la Paz de Westfalia de 1648. Los signatarios de la Paz de Westfalia acordaron tres principios. El primero era el principio de la soberanía del estado. El segundo trataba de la igualdad de los estados. El tercero era el principio de la no intervención de un estado en los asuntos internos de otro (Alan, 1986; Linklater, 1996). En Westfalia nació la institucionalización y “normativa” de un orden del mundo moderno particular como una formación política jurídica (Hardt y Negri, 2000). Los estados europeos dominantes de ese entonces, a saber Alemania, España, Francia, Suecia y los Países Bajos, acordaron reconocer y respetar la soberanía del otro, mientras que eran partícipes de la violación de esos mismos principios fuera de Europa.

Cabe destacar que, en el siglo XVI, estaba surgiendo en Europa el concepto de estado nación como una forma nueva de asociación humana (Oakeshott, 1975). Para África, el período del siglo XV al XIX fue dominado por una plétora de formas organizacionales de asociaciones humanas, que iban de sociedades cazadoras-recolectoras, cacicazgos, reinos, dinastías, parentescos a clanes y muchas otras (Fortes y Evans Pritchard, 1970; Ajayi y Crowder 1974; Warner, 2001). Asimismo, fue durante ese mismo período que, en Europa, la población humana mundial se clasificaba según raza y se jerarquizaba al punto que la subjetividad Africana quedaba excluida del orden humano.

La razón imperial fundada en el racismo y el eurocentrismo produjo, de manera uniforme y sistemática, varios discursos racistas hegelianos-conradianos de un África que no existía más allá de estar inmersa en la oscuridad. No resulta sorprendente que, bajo el orden de Westfalia, el pueblo africano no haya sido considerado parte de la humanidad y que nunca se esperara que gozara de ninguna forma de soberanía. Las formas de gobierno que existían en África durante la constitución del orden Westfaliano “no contaban como estados según el criterio adoptado por el sistema de estados europeos” y se consideraba que dichas entidades excluidas estaban disponibles para su apropiación “sujeto únicamente a su capacidad de conquistar a quienes detentaban el poder en ese momento, por parte de los que sí contaban” (Clapham, 1999: 522). Por consiguiente, no resulta sorprendente que los hombres europeos se hayan sentado en numerosas ocasiones desde 1648 a ordenar el mundo sin incluir al pueblo africano hasta el período posterior a 1945. El periodista e historiador británico John Keegan destacó cómo los hombres europeos se habían reunido cuatro veces en la edad moderna para reordenar el mundo sin la presencia de africanos y africanos de la diáspora. Lo expresó de la siguiente manera:

“Cuatro veces en la edad moderna los hombres se sentaron a reordenar el mundo: En la Paz de Westfalia de 1648, tras la Guerra de los Treinta Años; en el Congreso de Viena de 1815, tras las guerras napoleónicas; en París en 1919 después de la Primera Guerra Mundial, y en San Francisco en 1945 después de la Segunda Guerra Mundial” (Keegan, 2002:1).

Quizá debido a que el racismo y el eurocentrismo estaban tan afianzados, Keegan ignore en su lista de reuniones que también se reunieron hombres europeos en la Conferencia de Berlín, en 1884-1885, para acordar cómo repartirse África. Para el pueblo africano, la Conferencia de Berlín tuvo un impacto profundo en sus vidas y constituyó una importante genealogía y linaje de la colonialidad, pues inauguró no sólo la pelea por África sino también la constitución cartográfica y la configuración de África. Si bien se debatió la noción de autodeterminación en la Conferencia de París de 1919 y se adoptó como el décimo cuarto punto de los catorce puntos de Woodrow Wilson, no pretendía abarcar a África, que estaba bajo el colonialismo. Apuntaba a resolver las cuestiones y los problemas de Europa del Este que surgían de la disolución de los imperios multinacionales como el otomano, que dio origen a lo que se conoció como la “Cuestión de Oriente” (Anderson, 1966). Pero respecto de África, es importante abordar el impacto de la Conferencia de Berlín como un componente principal de la colonialidad y revelar su impacto profundo en el presente africano.

EL CONSENSO DE BERLÍN DE 1884-5, LA PELEA POR ÁFRICA Y LA CONQUISTA

El consenso de Berlín fue un acuerdo entre las potencias europeas para repartirse África. Mientras la institucionalización del comercio de esclavos se convirtió en la primera manifestación del aspecto negativo de la modernidad centrada en lo euronorteamericano, la Conferencia de Berlín de 1884-5 permitió la pelea por África y el colonialismo (Crowe, 1970; Ndlovu-Gatsheni, 20213a: 45-50). La pelea por África y su división entre las potencias europeas representó una desconsideración y un desdén flagrantes por la dignidad, los derechos y las libertades del pueblo africano (Mazrui, 2010: xi). El anfitrión de la Conferencia de Berlín fue el canciller alemán Otto von Bismarck, a quien se le atribuye la unificación de Alemania. El unificador de Alemania presidió el proceso de división de África. Esa ironía llevó a Ali Mazrui a formular el siguiente argumento:

“Una de las ironías del gran líder alemán Otto von Bismarck es que contribuyó a la unificación de Alemania en el siglo XIX e inició la división de África inmediatamente después. La unificación de Alemania

condujo al surgimiento de uno de los países occidentales más poderosos del siglo XX. La división de África, por otra parte, dio lugar a unas de las sociedades más vulnerables de la historia mundial” (Mazrui 2010: xi).

La Conferencia de Berlín introdujo y definió las reglas de la división de África entre las potencias europeas. El uso de tratados y concesiones que llevan las firmas de reyes y jefes africanos no debe interpretarse como que los líderes africanos consintieron la colonización. Los tratados se obtuvieron en forma fraudulenta a través de engaños, argucias y mentiras descaradas por parte de los negociadores y agentes europeos. Un ejemplo es la Concesión Rudd de 1888, que se dice haber sido firmada entre los agentes de la British South Africa Company (BSAC) y el rey Lobengula Khumalo, el último líder del reino Ndebele, en África del Sur, en el período inmediatamente posterior a la Conferencia de Berlín. Lo que se supo luego es que el rey analfabeto de Ndebele no había entendido los términos del tratado, que estaban escritos en inglés, y había una diferencia entre lo que se había compartido con el rey de Ndebele verbalmente y lo que contenía el tratado escrito (Brown, 1966; Ndlovu-Gatsheni, 2009). Cuando más tarde el rey de Ndebele entendió los datos reales de la concesión Rudd, de inmediato y de modo vehemente, lo repudió e incluso envió a algunos de los jefes de Ndebele a Gran Bretaña, a registrar el repudio formalmente ante la reina Victoria de Inglaterra (Ndlovu-Gatsheni 2009). Cabe destacar, también, que por más que los líderes africanos se hubiesen negado a firmar los tratados, no habría importado porque el imperialismo y el colonialismo eran procesos violentos, no proyectos negociados. A otro nivel, cabe aclarar que el propósito de los tratados era evitar el conflicto entre las potencias europeas más que buscar el consentimiento africano.

El siglo XIX se convirtió en una era de conquista militar de África, ocupación y asentamiento colonial en África. La posesión de armas les confirió a los europeos una ventaja respecto del pueblo africano, a tal punto que celebraron la ametralladora Maxim en la poesía y las canciones coloniales. En 1914, toda África había sido sometida de manera violenta al dominio colonial, excepto Liberia y Etiopía (Pakenham, 1991). La división y colonización de África, según comenta Mazrui “desencadenó cambios sin precedentes en las sociedades africanas: políticos, económicos, culturales y psicológicos” (Mazrui, 2010: xii). El pueblo africano de distintas extracciones étnicas fue encerrado violentamente dentro de uno de los límites coloniales demarcados del estado colonial. A otro nivel, algunos pueblos africanos de la misma extracción étnica fueron fragmentados de

manera aleatoria en distintos estados coloniales. Adekeye Adebajo caracterizó de manera acertada la esencia de la Conferencia de Berlín, con el siguiente dramatismo:

“Berlín y su consecuencia fue similar a ladrones armados que asaltaban una casa violentamente y compartían sus posesiones mientras los propietarios de la casa –que habían sido atados con sogas gruesas– estaban despiertos, pero indefensos como para evitar asalto. Sería difícil encontrar ejemplos en la historia mundial donde una sola reunión haya tenido consecuencias políticas, socioeconómicas y culturales tan devastadoras para un continente entero” (Adebajo, 2010: 16).

La Conferencia de Berlín dramatizó y confirmó el hecho de que los europeos no consideraban a los pueblos que encontraron en África seres humanos que merecían un trato digno. La lógica que generó el comercio de esclavos también generó la división de África. Se trata de una lógica que desestima no sólo la humanidad del pueblo africano sino que lo considera un “presente” que estaba “ausente” en las consideraciones de los asuntos internacionales. Dicha lógica estaba conformada por lo que James M. Blaut denominó el “mito del vacío” (Blaut, 1993: 15), que estaba constituido por cuatro proposiciones eurocéntricas principales: que África estaba vacía de personas; que donde se encontraban personas, éstas eran móviles, nómades y vagabundos sin sentido de soberanía política ni derecho territorial; que el pueblo africano no tenía ni idea acerca de la propiedad privada; y finalmente, que el pueblo africano no tenía racionalidad.

La consecuencia de largo plazo del consenso de Berlín es que el pueblo africano se encontró encerrado dentro de límites territoriales que fueron decididos en Europa. Todo intento por ejercer su voluntad política, tenía que ser dentro de “jaulas de hierro” o “esclavitud de los límites” (Ndlovu-Gatsheni y Mhlanga, 2013). La maldición de Berlín, como la llama Adekeye (2010), sigue siendo una antigua forma de colonialidad porque está inscrita permanentemente en fronteras/límites particulares de África que, sorprendentemente, los líderes africanos aceptaron como inviolables en 1963 con la fundación de la Organización para la Unidad Africana (OUA) /Unión Africana (UA). Ricardo René Leremont comentó acertadamente que las “fronteras actuales de los estados africanos fueron establecidas por los colonizadores europeos durante un período breve (esencialmente de 1878 a 1914)” (Leremont, 2005: 2) y que en la década de 1960, los líderes africanos “cosificaron” esas fronteras. El problema se vio agravado por el hecho de que las potencias coloniales reunidas en Berlín para marcar fronteras actuaron “como un sastre demente que no prestaba atención al género, color ni dibujo de la colcha que estaba cosiendo”

siempre y cuando esa cartografía satisficiera los intereses de Europa (Soyinka, 1994: 31).

GOBERNAMENTALIDAD COLONIAL Y REPRODUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD AFRICANA

En el centro de la gobernermentalidad colonial en África, se encuentra el gobierno directo de los británicos, que pasó a gobierno indirecto; el lusotropicalismo portugués; y la asimilación y asociación francesas como formas coloniales de administración dominantes. Los distintos nombres de gobernermentalidad colonial indicaban variaciones más que una diferencia en lógica y propósito. Así, en términos generales, la gobernermentalidad colonial estaba constituida por seis elementos centrales. Éstos eran la violencia, definir subjetividades, inventar la tradición, apropiarse de / explotar recursos y personas, dominar / reprimir a pueblos y gobernar de acuerdo con los intereses de los colonizadores y el centro metropolitano. Achille Mbembe descifró con claridad tres funciones principales de la violencia en la gobernermentalidad colonial (Mbembe, 2000), mientras que Mahmood Mamdani articuló a la perfección los elementos centrales de “definir” y “gobernar” como dos leitmotivos principales de la gobernermentalidad colonial.

La violencia de la gobernermentalidad colonial adopta la forma de “violencia fundacional”, es decir, una forma de violencia que se encuentra en el centro de la conquista militar. Mbembe explica que esa violencia fundacional “permitió crear el objeto mismo de su violencia” (Mbembe, 2010: 10), que es el pueblo conquistado, que tuvo que ser forzado a aceptar la gobernermentalidad colonial. La segunda forma de violencia es la de “legitimación” que proporciona al orden colonial “un lenguaje y modelos autointerpretativos” (Mbembe, 2010: 11). La última forma de violencia es la de “mantenimiento”, que tuvo que replicarse en forma constante “en las situaciones más banales y comunes” y su función es “ratificar” y “reiterar” (Mbembe, 2010: 11).

Además del uso de la violencia, Mamdani (2013) entendió la gobernermentalidad colonial como conducida por la lógica de “definir” y “gobernar” a quienes se convirtieron en víctimas de la colonización. Ese proyecto colonial de “definir” y “gobernar” fue conformado en parte por una antigua clasificación social racial de la población humana, así como por el pragmatismo en la construcción de un orden colonial que no fue demasiado costoso para el imperio. El resultado en las colonias británicas fue un estado colonial bifurcado, que produjo una forma bifurcada de subjetividad de “ciudadanos y súbditos” (Mamdani, 1996) como variante de lo que Albert Memmi (1957) denominó “el colonizador y el colonizado”. Mamdani observó que las prácticas de definir y gobernar surgieron del temor de la “enfermedad

india”, donde el intento por introducir el gobierno colonial directo con argumento en la erradicación de la diferencia entre colonizador y colonizado provocó una resistencia activa entre los colonizados (Mamdani, 2013).

El punto importante que surge del análisis de Mamdani es que “el manejo de la diferencia” que es “la vaca sagrada de la sociedad moderna, de la misma manera que es central para el arte de gobernar moderno” se remonta a la “transición administrativa colonial del gobierno directo a indirecto” (Mamdani, 2013: 2). Fue en el proceso de moldear y manejar la diferencia que surgió la “invención de la tradición” como parte del orden colonial. El concepto de la “invención de la tradición” fue acuñado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983) en su influyente volumen editado titulado *La invención de la tradición*, que despertó animados debates. Las invenciones coloniales incluyeron la reproducción de las identidades africanas como auténticamente tribales y la codificación de dichas subjetividades inventadas en el derecho colonial para sustentar las ideas políticas coloniales de “dividir” y “gobernar”. La definición implicaba “inventar” subjetividades mediante las cuales “el nativo es coaccionado, localizado, marginado de la civilización, confinado a la costumbre, y luego definido como su producto” (Mamdani 2013: 2-3). El análisis de Mamdani brinda una interpretación sofisticada de la “gobernamentalidad colonial” en su compromiso con las ideas coloniales de Sir Henry Maine como ideólogo colonial:

“Mediante una teoría de la historia y una teoría del derecho, distinguió el Occidente del no Occidente, y una civilización universal de la costumbre local. En ese proceso, distinguió el colono del nativo, y proporcionó elementos de una teoría del nativismo: si un colono era moderno, el nativo no lo era; si la historia definió al colono, la geografía definió al nativo; si la legislación y la sanción definieron la sociedad política moderna, la observancia de los hábitos definió la del nativo. Si el progreso continuo era la marca de la civilización de los colonizadores, la mejor manera de concebir la costumbre de los nativos era como parte de la naturaleza, fija e invariable. Los nativos eran la creación de los teóricos de un imperio en crisis” (Mamdani 2013: 6).

Bajo la gobernamentalidad colonial, el pueblo africano colonizado fue obligado a perder su subjetividad africana, pues fue reproducido por el paradigma colonial como objeto. Bajo el colonialismo francés, los africanos fueron “asimilados” en vez de “se asimilaron”. En el proceso, lo que se perdió fue la “personalidad” africana como forma de subjetividad soberana. En consecuencia, los africanos continuaban sufriendo de aislamiento y desposeimiento, impuestos mediante una combinación de políticas de asimilación colonial, gobierno indirecto y direc-

to, particularismo y marginación, e incluso “dilución en un universalismo indescriptible”, según lo interpreta Césaire (Gallagher, 2009: 34). La terapia propuesta por Ngugi wa Thiong’o (1986) y Chinweizu (1987) es la de “descolonizar la mente africana”, que está resultando ser muy difícil en un contexto donde la colonialidad todavía funciona de manera activa para llevar a los africanos a aceptar la colonialidad como la visión mundial dominante.

Las luchas descoloniales del siglo XX, que incluyeron movimientos armados en Kenia, Argelia, Guinea-Bissau, Mozambique, Angola, Namibia, Zimbabwe y Sudáfrica, formaron parte de iniciativas africanas más amplias que apuntaban a recobrar la densidad ontológica perdida, la soberanía y la inclusión en las estructuras de poder del orden global. Las antisistémicas fueron castigadas de manera violenta antes de adaptarse al sistema mundial y al orden global. Por consiguiente, la descolonización posterior a 1945 se materializó no como un proyecto de liberación antisistémico revolucionario sino como un proyecto reformista emancipador dispuesto al acuerdo.

EL ORDEN NORMATIVO DE LA DESCOLONIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS POSTERIOR A 1945 Y LA COLONIALIDAD DE LA GUERRA FRÍA

El orden de la soberanía que trajo las Naciones Unidas, con posterioridad a 1945, emergió a partir de dos guerras mundiales (1914-1918 y 1939-1945). Mantuvo, efectivamente, el orden de la soberanía de Westfalia, sólo que lo reposicionó como una norma global inclusiva que incluyó primero a los estados más pequeños de Europa Central y del Este que, con anterioridad, formaban parte de imperios multinacionales. Durante los años de entreguerras (1918-1939) África estaba muy alejada de ser considerada para gozar de soberanía. Aún estaba envuelta en el paradigma de la diferencia. El que perturbó el paradigma de la diferencia de los años de entreguerras fue Adolf Hitler, el líder de Alemania, defensor de la ideología racista nazi, que importó hacia el centro de Europa el paradigma de la diferencia racial que estaba reservado para las colonias, lo que dio lugar al llamado “Holocausto” (Césaire, 1972: 36).

Fue el ejercicio del racismo en el centro de Europa más que su ejercicio en las colonias lo que provocó que las potencias occidentales tomaran acciones como la redacción de la Carta del Atlántico, los juicios de Nuremberg, la formación de las Naciones Unidas y la adopción la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El delito de Hitler fue el de usar la colonialidad y el racismo, que estaban concebidos para los pueblos de la “zona del no ser” y ejercerlos en el centro de la “zona del ser”. Por ello, Césaire sostuvo lo siguiente:

“El nazismo antes de que les fuera impuesto, lo absolvieron, hicieron la vista gorda, lo legitimizaron porque, hasta ese entonces, había sido aplicado sólo a pueblos no europeos; ellos cultivaron ese nazismo, son responsables de él, y antes de sepultar la estructura entera de la civilización cristiana occidental en sus aguas enrojecidas, supura, filtra y gotea de cada grieta” (Césaire, 1972: 36).

La aplicación de los procedimientos coloniales y las tecnologías de la subjetivación al pueblo blanco, por parte de Hitler, despertó al mundo occidental a los peligros del nacionalismo estrecho, como si no lo hubieran ejercido contra pueblos no occidentales durante siglos (Du Bois, 1947: 230). Para África, el orden de la soberanía de las Naciones Unidas posterior a 1945 proporcionó a los africanos una plataforma para la crítica y expone la hipocresía y los dobles estándares de las potencias coloniales occidentales (Ndlovu-Gatsheni, 2001). Por consiguiente, las luchas por la descolonización prosiguieron como reclamos por la inclusión de los africanos en el orden normativo de los derechos humanos posterior a 1945. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 fue estudiada en detalle por los revolucionarios africanos y sus inventarios lingüísticos fueron utilizados para ejercer presión sobre Europa para descolonizar África.

Cuando finalmente se hizo realidad la descolonización, a partir de la década de 1960, la realidad fue que los estados postcoloniales fueron admitidos en niveles inferiores del sistema internacional global jerarquizado y organizado en forma asimétrica. En consecuencia, el proceso de descolonización abrió paso a un grupo de estados de los más débiles y artificiales del mundo en el orden mundial moderno de la era posterior a 1945 (Clapham, 1996). El orden de la soberanía de las Naciones Unidas posterior a 1945 logró dar cabida a algunos de los movimientos antisemíticos que habían surgido en las periferias del sistema mundial centrado en lo euronorteamericano, lo cual creó un mito de un mundo postcolonial descolonizado. Grosfoguel articula este punto con acierto:

“Uno de los mitos más poderosos del siglo XX fue la noción de que la eliminación de las administraciones coloniales representó la descolonización del mundo. Eso llevó al mito de un mundo “postcolonial”. Las estructuras múltiples y heterogéneas presentes durante un período de 450 años no se evaporaron con la descolonización jurídica y política de la periferia, de los últimos 50 años. Continuamos viviendo bajo la misma “matriz de poder colonial”. Con la descolonización jurídica y política, pasamos de un período de “colonialismo global” al período actual de “colonialidad global”” (Grosfoguel, 2007: 219).

La Guerra Fría (1945-1989), que coexistió con la trayectoria de la descolonización africana, fue una forma de colonialidad global que dramatizó la emergencia de dos imperios superpotencias imperialistas competidores: uno que sostenía estar diseminando el socialismo internacional y el otro, defendiendo la civilización cristiana capitalista occidental. El capitalismo y el comunismo son criaturas relacionadas de la modernidad euronorteamericana. Supuestamente el capitalismo es sucedido por el comunismo, en la interpretación lineal marxista de los modos de producción cambiantes. Los Estados Unidos de América (EE.UU.) y la ahora difunta Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) eran ambos imperialistas y colonialistas, mientras que ambos aparentaban apoyar la descolonización (Tlostanova y Mignolo, 2012). Inevitablemente, las luchas por la liberación anticolonial se superpusieron con las luchas ideológicas de las superpotencias en la era posterior a 1945. El África postcolonial se convirtió en terreno para algunas de las “guerras calientes” más brutales, auspiciadas por las superpotencias, en lugares como Angola y Mozambique.

Tanto los EE.UU. como la URSS interfirieron en los asuntos africanos, donde los primeros apoyaban a algunos de los dictadores africanos más infames, como Mobutu Sese Seko de Zaire, siempre y cuando éste se pronunciara en contra del comunismo, y los segundos respaldaban a dictadores igualmente infames como Hail Mariam Mangistu de Etiopía, en tanto sostuviera ser revolucionario marxista. A nivel económico, los EE.UU. y sus socios occidentales se opusieron y debilitaron toda iniciativa de desarrollo que no estuviera autorizada por las instituciones de Bretton Woods y, peor aún, aquéllas conformadas por pensamiento comunista.

En consecuencia, los africanos “se vieron impedidos de ejercer el derecho básico y fundamental de tomar decisiones sobre el futuro” (Adedeji, 2002: 4). Adebayo Adedeji, un ex Secretario Ejecutivo de la Comisión Económica de las Naciones Unidas para África (CEPA) identificó lo que denominó “la operación del sistema mercantil de desarrollo/DMS”, bajo la cual las políticas de reforma económica ideadas por extranjeros se convirtieron en una especie de mercadería especial, que es financiada rápida y principalmente por los operadores de DMS, independientemente del impacto negativo de dichas políticas en las economías y políticas africanas (Adedeji, 2002). De aquí se desprende claramente que lo que Adedeji describe como DMS, conlleva a la colonialidad, lo cual funciona activamente para negar la voluntad de los africanos de trazar una vía autónoma de desarrollo.

TRIUNFALISMO DEL ORDEN NEOLIBERAL POSTERIOR A LA GUERRA FRÍA

Al final de la Guerra Fría, Francis Fukuyama ofreció tres intervenciones. La primera fue que el final de la Guerra Fría indicó el surgimiento de “un consenso notable en relación con la legitimidad de la democracia liberal como sistema de gobierno”. Ese primer argumento lo condujo a proponer “que la democracia liberal puede constituir ‘el punto final de la evolución ideológica de la humanidad’ y la “forma final del gobierno humano” (final de la historia) (Fukuyama, 1992: xi). Para Fukuyama “puede decirse que la democracia liberal estaba libre de esas contradicciones internas fundamentales” (Fukuyama, 1992: xi) a diferencia de formas anteriores de gobierno y, como tal, representaba el futuro.

Pero en términos históricos y desde una perspectiva africana, hacia fines de la década de 1970, las economías africanas sufrieron una recesión prolongada. El Consenso de Washington surgió como una iniciativa occidental para manejar la recesión económica. La protección de la salud y el bienestar públicos occidentales formada por el keynesianismo fue reemplazada por principios neoliberales que privilegiaron las fuerzas de mercado en la lucha contra la inflación. El Consenso de Washington estaba constituido por un conjunto de ideas y prácticas institucionales que comenzaron a dominar la economía mundial desde la década de 1970 en adelante. En el centro de las ideas y las prácticas institucionales que desencadenó el Consenso de Washington, se encontraba un sistema mercantil de desarrollo neoliberal. David Harvey proporciona una definición completa del neoliberalismo:

“El neoliberalismo es, en primera instancia, una teoría de prácticas económicas y políticas que propone que puede potenciarse el bienestar humano liberando libertades y habilidades emprendedoras individuales dentro de un marco institucional caracterizado por fuertes derechos a la propiedad privada, libres mercados y libre comercio. La función del estado es crear y preservar un marco institucional adecuado para dichas prácticas. El estado debe garantizar, por ejemplo, la calidad e integridad del dinero. Asimismo, debe establecer las estructuras y funciones militares, de defensa, policiales y jurídicas necesarias para proteger los derechos a la propiedad privada y garantizar, mediante la fuerza de ser necesario, el funcionamiento apropiado de los mercados. [...] Debe mantenerse al mínimo la intervención estatal en los mercados (una vez creados) porque, según la teoría, posiblemente el estado no pueda contar con información suficiente como para cuestionar las señales del mercado (precios) y porque los grupos de interés poderosos inevitablemente distorsionarán e influenciarán las intervenciones estatales (en particular en las democracias) en beneficio propio” (Harvey, 2007: 2).

Lo particular del avance neoliberal fue su filosofía antiestatismo, que culminó con la introducción de los Programas de Ajuste Estructural en África. El Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) intervinieron en forma directa en las economías africanas a través de imposiciones de lo que se denominó “condicionalidades”, que erosionaron la base social del estado postcolonial y lo expusieron a los ataques por parte del pobre pueblo africano (Laakso y Olukoshi, 1996). La imposición de los Programas de Ajuste Estructural eliminó lo poco que quedaba de control sobre la política económica en el pueblo africano. El Consenso de Washington y el orden neoliberal que apoyaba inauguraron lo que puede denominarse colonialidad de mercados. Pero antes de pasar al análisis de la colonialidad de mercados, es importante analizar las consecuencias de otro acontecimiento global que impactó a África, que es el del atentado terrorista del 11/9 (11 de septiembre de 2001) en los EE.UU. El discurso de securitización posterior al 11/9 formó parte de un linaje de colonialidad en África, esta vez justificado en términos de la gran estrategia antiterrorista.

EL ORDEN ANTITERRORISTA Y DE SECURITIZACIÓN POSTERIOR AL 11/9

Después del 11 de septiembre, África comenzó a aparecer de manera prominente en los discursos occidentales de seguridad en general y en el paradigma de seguridad antiterrorista emergente de los EE.UU. en particular. Con mayor frecuencia se identificó a África como lugar de estados débiles y fracasados que representaban una amenaza para la seguridad mundial. Robert I. Rotberg captó esa situación de manera adecuada:

“Después del 11 de septiembre, la amenaza del terrorismo trajo al problema de los estados nación fracasados una inmediatez e importancia que trascienden su dimensión humanitaria previa [...]. Si bien el fenómeno del fracaso del estado no es nuevo, se tornó mucho más pertinente y preocupante que en el pasado. En eras menos interconectadas, la debilidad de los estados podía aislarse y mantenerse distante. El fracaso tenía menos implicancias para la paz y la seguridad. Ahora, esos estados presentan peligros no sólo para ellos mismos y sus vecinos sino también para los pueblos de todo el mundo” (Rotberg, 2002: 127).

Es importante destacar que, con posterioridad al 11/9, África, que con anterioridad se abordaba como un caso humanitario y de desarrollo, se convirtió de inmediato en marco para la preocupación de seguridad. Se convirtió en una zona de riesgo global (“progresa el terror en las ricas ruinas de África”) (Abrahamsen, 2005: 65). Las consecuencias han sido que los poderosos EE.UU. y sus socios de la Organización del

Tratado del Atlántico Norte (OTAN) no sólo han estado justificando el establecimiento de bases militares (por ejemplo, Mando África de Estados Unidos-AFRICOM) en el suelo africano como parte de la estrategia antiterrorismo global de los EE.UU., sino que también han estado abusando los principios nobles del Derecho a Proteger (*R2P*) para intervenir en asuntos africanos particulares y que juegan un papel directo en la destitución de líderes africanos odiados (Ndlovu-Gatsheni, 2013b).

El ejemplo perfecto fue la intervención militar en Libia por parte de la OTAN, que llevó al asesinato del Coronel Muammar Gaddafi en 2012. Esa intervención militar directa en Libia, un país dotado de grandes reservas de petróleo, generó ciertas dudas sobre las conexiones entre ese acontecimiento y la nueva lucha por los recursos naturales de África. Los EE.UU. y sus socios utilizaron los discursos de exportar la democracia y los derechos humanos como pantalla para conseguir sus intereses imperiales/coloniales de larga data. Esos temas fueron plasmados por Horace Campbell, en *OTAN global y el catastrófico fracaso en Libia* (2013), donde destaca cómo se emplea la fuerza militar de manera continua para imponer la voluntad de los EE.UU. y sus socios en el resto del mundo. La crisis financiera mundial que sacudió a Europa y América contribuyó al surgimiento de una nueva pelea por los recursos africanos como parte de la recuperación financiera y de servir al euro.

LA COLONIALIDAD ACTUAL DE LOS MERCADOS Y LA NUEVA PELEA POR ÁFRICA

El prominente filósofo europeo Slavoj Žižek declaró que el capitalismo y el neoliberalismo murieron dos veces: como doctrina política y como teoría económica, primero sacudidos por el atentado terrorista a los EE.UU. en 2001 y segundo, afectados de manera adversa por una crisis financiera global capitalista en 2008 (Žižek, 2009). En base a estos dos argumentos, Žižek alentó a un regreso al camino socialista como el futuro. La realidad indica que el capitalismo se las arregló para superar las dos tormentas. El capitalismo continúa poniendo en práctica su antigua estrategia de acumulación primitiva como parte de profundizar la explotación de grandes partes del mundo mientras, en el camino, eleva los intereses especulativos del capital financiero y la industria a niveles aún mayores, que implican la venta y compra de dinero propiamente dicho (Mbembe, 2012).

Debido a los niveles elevados de mecanización y tecnologización de la industria, la mano de obra perdió su valor como fuente del capitalismo (Mbembe, 2012). Esto está ocurriendo en un contexto de mayores culturas de consumo. Pero lo que atemoriza son las tensiones

continuas entre la marcha inexorable de capital y las luchas de siempre por la democracia popular y la distribución. Es esa realidad la que indica que la colonialidad de los mercados, es decir, la reducción de cada artículo valioso a un *commodity* y juzgar su valor mediante la comerciabilidad, incluso el conocimiento y la vida misma, continúa siendo dominante. La colonialidad de los mercados también apunta a captar el triunfalismo actual del capital, que implica la identificación intensificada de un nuevo lugar de acumulación e inversión por encima de las demandas humanas populares de una vida mejor y de seguridad material (Mentan, 2010: xi).

Hoy, la colonialidad de los mercados impulsa la nueva lucha por los recursos naturales africanos en un momento en que existe un discurso afroentusiasta cada vez mayor, de un África que está “surgiendo”, que celebra crecientes demandas de materias primas africanas como signo de crecimiento económico en vez de un creciente colonialismo (Melber y Southall, 2010; Taylor, 2014). El celebrado fenómeno del “surgimiento africano” se está produciendo en un momento en el que se ha dado un número creciente de potencias que compiten por los recursos naturales de África, entre las que se incluyen Brasil, India, China, Rusia, por encima de las de Europa y Norteamérica. El desarrollo basado en la intensificación de la extracción de recursos por parte de varios socios en vez de la industrialización no es nada más que una manifestación de la colonialidad de los mercados.

CONCLUSIÓN

Las genealogías y los linajes de la colonialidad tratados aquí indican que el sistema mundial se mantuvo resistente a la descolonización y que los órdenes mundiales que ha propuesto y producido son inmunes a la desimperialización. A otro nivel, existe una clara demostración que no puede entenderse plenamente el presente africano sin desarrollar una genealogía más compleja de la modernidad, el imperialismo y el colonialismo y, en el proceso, revelar los linajes evidentes mientras que, al mismo tiempo, se desenmascaran los sistemas de pensamiento y desembran las estructuras complejas del poder. Está implícita una advertencia cabraliana acerca de los peligros de atribuirse victorias fáciles, pues la descolonización no produjo un mundo genuinamente postcolonial. África, alineada con el resto del Sur Global, debe intensificar las luchas inconclusas por la descolonización, asegurándose de apuntar específicamente a las estructuras de poder asimétricas que continúan reproduciendo una posición subalterna para África; la epistemología centrada en lo euronorteamericano que continúa marginando los conocimientos de otras partes del mundo que son más pertinentes a las difíciles realidades de los pueblos de

África; y antiguas nociones de estar fundado en una clasificación racial y jerarquización de la población humana. Una vez destronadas estas tres vacas sagradas del eurocentrismo, es posible el nacimiento de una nueva humanidad y un nuevo mundo pluriversal.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrahamsen, R. 2005. *Blair's Africa: The Politics of Securitization and Fear*. Alternatives, 30.
- Adedeji, A. 2002. *From Lagos Plan of Action to the New Partnership for African Development and From the Final Act of Lagos to the Constitutive Act: Wither Africa?* (Discurso de apertura presentado en el Forum for Envisioning Africa, Nairobi Kenia).
- Ahluwalia, P. and y-Bray, P. 1997. Introduction.' En P. Ahluwalia and P. Nursey-Bray (eds.), *Post-Colonialism: Culture and Identity in Africa*. (Commack, NY: Nova Science Publications, inc).
- Ajayi, J. F. A. y Crowder, M. (eds.). 1974. *History of West Africa*. (Londres: Longman Group). Volume II.
- Alan, J. 1986. *Sovereign Statehood: The Basis of International Society*. (Londres: Allen y Unwin).
- Amin, S. 2009. *Eurocentrism: Modernity, Religion, and Democracy: A Critique of Eurocentrism and Culturalism*. (Nueva York: Monthly Review Press).
- Anderson, M. S. 1966. *The Eastern Question, 1774-1923*. (Nueva York & Londres: Macmillan).
- Bennett, N. R. 1984. *Africa and Europe: From Roman Times to National Independence*. (Nueva York: Africana Publishing Co).
- Blaut, J. M. 1993. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusion and Eurocentric History*. (Nueva York & Londres: Guilford Press).
- Blaut, J. M. (ed.). 1993. *1492: The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*. (Trenton, NJ: Africa World Press).
- Boorstin, D. 1983. *The Discoveries: A History of Man's Search to Know His World and Himself*. (Nueva York: Vintage Books).
- Brown, R. "Aspects of the Scramble for Matabeleland" en E. Stokes y R. Brown (eds.), *The Zambezi an Past: Studies in Central African History*. (Manchester: Manchester University Press).
- Burbank, J. y Cooper, F. 2010. *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Campbell, H. 2013. *Global NATO and the Catastrophic Failure in Libya*. (Nueva York: Monthly Review Press).

- Césaire, A. 1972. *Discourse on Colonialism* (Nueva York: Monthly Review Press).
- Césaire, A. 1955 (2000) *Discourse on Colonialism*: Traducido por Joan Pinkham. (New York: Monthly Review Press).
- Chen, K-H. 2010. *Asia as Method: Towards Deimperialization*. (Durham y Londres: Duke University Press).
- Chinweizu, 1975 *The West and the Rest of Us: White Predators, Black Slavers and the African Elite*. (Nueva York: Random House).
- Chinweizu, 1987 *Decolonizing the African Mind*. (Lagos: Pero Press).
- Clapham, C. 1996 *Africa and the International System: The Politics of State Survival*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Clapham, C. 1999. 'Sovereignty and the Third World State.' *Political Studies*, XLVII.
- Crowe, S. E. 1970 *The Berlin West African Conference 1884-1885*. (Westport: Negro University Press).
- Davidson, B. 1961 *The African Slave Trade*. (Boston: Atlantic-Little Brown).
- Depelchin, J. 2005. *Silences in African History: Between the Syndromes of Discovery and Abolition*. (Dar Es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers).
- Diop, C. A. 1987 *Precolonial Black Africa: A Comparative Study of the Political and Social Systems of Europe and Black Africa, from Antiquity to the Formations of Modern States*. (Chicago: Lawrence Hill Books).
- Diop, C. A. 1991(1981) *Civilization or Barbarism: An Authentic Anthropology*. Traducido del francés por Yaa-Lengi Meema Ngemi y editado por Harold J. Salemson y Marjolijn de Jager. (Chicago: Lawrence Hill Books).
- Du Bois. W. E. B. 1947 *The World and Africa*. Nueva York: (International Publishers).
- Dubois, W. E. B. 1994 (1903) *The Souls of Black Folk*. (Nueva York: Dover Publications, INC).
- Dussel, E. 2011 *Politics of Liberation: A Critical World History*: Traducido por Thia Copper. (Londres: SCM Press).
- Ehret, C. 2002 *The Civilizations of Africa: A History of Africa to 1800*. (Londres: James Currey).
- Etherington, N. 2011 'Barbarians Ancient and Modern.' *The American Historical Review*, 116.
- Fanon, F. 1968 *The Wretched of the Earth*. (Nueva York: Grove Press).
- Fernandez-Armesto, F. 1987 *Before Columbus: Exploration and Colonization from the Mediterranean to the Atlantic*, (Londres: Macmillan).

- Fortes, M. y Evans-Pritchard (eds.) 1970 *African Political System*. (Londres: Oxford University Press).
- Foucault, M. 1984. 'Nietzsche, Genealogy, History.' En P. Rabinow (eds.), *The Foucault Reader*. (Nueva York: Vintage).
- Foucault, M. 1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. (Nueva York: Vintage).
- Frank, A. G. and Gills, B. K. (eds.). 1993. *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* (Londres y Nueva York: Routledge).
- Fukuyama, F. 1992 *The End of History and the Last Man* (Nueva York: Avon Books).
- Gallagher, M. 2009 'Aimé Césaire and Francophone Postcolonial Thought.' En C. Forsdick y D. Murphy (eds.), *Postcolonial Thought in the French-Speaking World*. (Liverpool: Liverpool University Press).
- Goffart, W. 1980 *Barbarians and Romans, AD 418-584: The Techniques of Accommodation*. (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Gordon, L. R. 2000 *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*. (Nueva York & Londres: Routledge).
- Grosfoguel, R. 2007 '*The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms*' *Cultural Studies*.
- Grosfoguel, R. 2011 'Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality.' *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*.
- Grosfoguel, R. 2013 'The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century' *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, XI(1), otoño.
- Hardt, M. and Negri, A. 2000. *Empire*. (Cambridge, Mass: Harvard University Press).
- Harvey, D. 2007. *A Brief History of Neoliberalism*. (Oxford: Oxford University Press).
- Hegel, G. W. 1998 *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History*. Translated by Hugh B. Nisbet. (Nueva York: Cambridge University Press).
- Hobsbawn, E. and Ranger, T. (eds.). 1983 *The Invention of Tradition*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Keegan, J. 2002 'Book Review: *Paris 1919 de Margaret McMillan*.' *The Washington Post*, Diciembre 15.

- Laremont, R. R. 2005 'Borders, Nationalism and the African State.' En R. R. Laremont (ed.), *Borders, Nationalism, and the African State*. (Boulder, CO y Londres: Lynne Reinner Publishers).
- Law, R. 1998 *From Slave Trade to 'Legitimate' Commerce: The Commercial Transition in Nineteenth Century West Africa*. (Nueva York: Cambridge University Press).
- Linklater, A. 1996. 'Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian State.' *European Journal of International Relations*, 2.
- Maldonado-Torres, N. 2007 'On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept.' *Cultural Studies*, 21.
- Maldonado-Torres, N. 2014 'AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World.' *Journal of the American Academy of Religion*, 82 (3), Septiembre.
- Mamdani, M. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Mamdani, M. 2013 *Define and Rule: Native as Political Identity*. (Johannesburg: Wits University Press).
- Marx, K. 1898 *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Traducido por Daniel De Leone. (Nueva York: International Publishing).
- Mazrui, A. A. 2010 'Preface: Black Berlin and the Curse of Fragmentation: From Bismarck to Barack.' En A. Adebajo, *The Curse of Berlin: Africa after the Cold War*. (Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press).
- Mbembe, A. 2000 *On Private Indirect Government*. (Dakar: CODESRIA Book Series).
- Mbembe, A. 2001 *On the Postcolony*. (Berkeley: University of California Press).
- Mbembe, A. 2012 'Rule of Property Versus Rule of the Poor.' *Mail and Guardian*, 15-21 Junio.
- Melber, H. and Southall, R. 2009 'Introduction: A New Scramble for Africa?' en H. Melber y R. Southall (eds.), *A New Scramble for Africa: Imperialism, Investment and Development*. (Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press).
- Memmi, A. 1957 *The Colonizer and the Colonized*. (Londres: Orion Press).
- Mentan, T. 2010. *The State in Africa: An Analysis of Impacts of Historical Trajectories of Global Capitalist Expansion and Domination in the Continent*. (Bamenda: Langa).

- Mignolo, W. D. 2005 *The Idea of Latin America*. (Malden, MA: Blackwell Publishing).
- Mignolo, W. D. 1995 *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Colonization and Territory*. (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Mignolo, W. D. 2011 *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. (Durham y Londres: Duke University Press).
- Mignolo, W. D. 2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge, and Border Thinking*. (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Mudimbe, V. Y. 1994 *The Idea of Africa*. Bloomington e Indianapolis. (Indiana University Press).
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. 2013b *Coloniality of Power in Postcolonial Africa: Myths of Decolonization*. (Dakar: CODESRIA Book Series).
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. 2001 'Imperial Hypocrisy, Settler Colonial Double-Standards and Denial of Human Rights to Africans in Zimbabwe.' En N. Bhebe and T. Ranger (eds.), *The Historical Dimensions of Democracy and Human Rights in Zimbabwe: Volume One: Pre-Colonial and Colonial Legacies*. (Harare: University of Zimbabwe Publications).
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2013a) *Empire, Global Coloniality and African Subjectivity*. (Nueva York y Oxford: Berghahn Books).
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. 2009 *The Ndebele Nation: Reflections on Hegemony, Memory and Historiography*. (Amsterdam & Pretoria: Rozenberg Publishers y UNISA Press).
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. and Mhlanga, B. (eds.) 2013 *Bondage of Boundaries and Identity Politics in Postcolonial Africa: The 'Northern Problem' and Ethno-Futures*. (Pretoria: Africa Institute of South Africa).
- Newitt, M. (ed.). 2010. *The Portuguese in West Africa, 1415-1670: A Documentary History*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nimako, K. and Willemsen, G. 2011 *The Dutch Atlantic: Slavery, Abolition and Emancipation*. (Londres: Pluto Press).
- Oakeshott, M. 1975. *On Human Conduct*. (Oxford: Oxford University Press).
- Oyebade, A. 2000. 'Euro-African Relations to 1885.' In T. Falola (ed.), *Africa Volume 1: African History Before 1885*. (Durham, NC: Calorina Academic Press).

- Pakenham, T. 1991 *The Scramble for Africa: The White Man's Conquest of the Dark Continent from 1876 to 1912*. Nueva York: Random House.
- Postma, J. M. 1990 *The Dutch in the Atlantic Slave Trade 1600-1815*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Quijano, A. 2000a 'The Coloniality of Power and Social Classification.' *Journal of World Systems*, 6(2), (Verano-otoño).
- Quijano, A. 2000b 'Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.' *Nepantla: View from the South*, 1(3).
- Quijano, A. 2007 'Coloniality and Modernity/Rationality.' *Cultural Studies*, 21(2-3).
- Ramose, M. B. 2003 'I Conquer, Therefore I am the Sovereign: Reflections Upon Sovereignty, Constitutionalism, and Democracy in Zimbabwe and South Africa.' En P. H. Coetzee y A. P. J (eds.), *The African Philosophy Reader: Second Edition*. (Londres; Routledge).
- Rodney, W. 1972 *How Europe Underdeveloped Africa*. (Dar es Salaam: Bogle-L'Ouverture Publications).
- Rotberg, R. I. 2002. 'Failed States in a World of Terror.' (Foreign Affairs, 81).
- Santos, B. de S. 2007. 'Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledge.' (Review, XXX).
- Scott, J. C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. (Yale: Yale University Press).
- Soyinka, W. 2004 'Interview with Nathan Gardels: Blood-Soaked Quilt of Africa.' *Mail and Guardian*.
- Soyinka, W. 2012 *Of Africa*. (New Haven y Londres: Yale University Press).
- Taylor, I. 2014 *Africa Rising? BRICS–Diversifying Dependency*. (Londres: James Currey).
- Tibebu, T. 2011 *Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History*. (Nueva York: Syracuse University Press).
- Tlostanova, M. V. and Mignolo, W. D. 2012 *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. (Columbus: Ohio University Press).
- Wallerstein, I. 1993 'World System Versus World-Systems.' En A. G. Frank and B. K. Gills (eds.), *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* (Londres y Nueva York: Routledge).
- Walvin, J. 2013 *Crossings: Africa, the Americas and the Atlantic Slave Trade*. (Londres: Reaktion Books LTD).

- Warner, C. 2001 'The Rise of the State System in Africa.' *Review of International Studies*, 27.
- Wynter, S. 1995 '1492: A New World View.' En V. L. Hyatt and R. Nettleford (eds.). *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*. (Washington & Londres: Smithsonian Institution Press).
- Zezeza, P. T. 1997. *Manufacturing African Studies and Crises*. (Dakar: CODESRIA Book Series).
- Zezeza, P. T. 2005 'Banishing the Silences: Towards the Globalization of African History' (Trabajo no publicado presentado en la XI Conferencia de la Asamblea General de CODESRIA, Maputo, Mozambique).
- Zizek, S. 2009 *First as Tragedy, Then as Farce*. (Londres y Nueva York: Reverso).

Jacques Bertrand Mengue Moli*

EL POSTCOLONIALISMO EN ÁFRICA

UN DEBATE ABIERTO

INTRODUCCIÓN

En la historia reciente de África, es decir, en el curso de los últimos cien años, varios debates han marcado el movimiento del pensamiento en esta parte del mundo. El primer gran debate de los intelectuales africanos fue reconocer y afirmar la pertenencia de la raza negra al conjunto de los seres humanos, en respuesta a las proclamaciones racistas del filósofo alemán Friedrich Hegel, quien, en el inicio del siglo XIX, en su famoso libro lección sobre la filosofía de la Historia, proclamó que la humanidad tenía su límite o frontera a la puerta con la raza negra; la humanidad no abarca la raza negra, ese era su límite. La primera reacción de los intelectuales africanos vino del mundo de la literatura, donde se conformó el movimiento de la negritud, animado por intelectuales de África y de la diáspora africana, como Aimé Césaire de Martinica, Léon Gontrand Damas de la Guyana francesa, y

* Diplomático camerunés, titular de una Maestría en Historia de Relaciones Internacionales de la Universidad de Yaounde I, y de un Master en Relaciones Internacionales, especialización en diplomacia del Instituto de Relaciones Internacionales de Camerun (IRIC). Doctorando PhD en política internacional en el mismo instituto. Su trabajo de tesis se dedica a mostrar la posibilidad de construir una mejor integración africana basándose en las costumbres políticas de los pueblos africanos. Ha publicado en CODESRIA.

Leopold Sedart Senghor de Senegal. Con sus escritos de poesía y otros estilos literarios, lograron poner en debate las afirmaciones de Hegel sobre los negros.

Pero el golpe decisivo al racismo de las teorías europeo-centristas vino de Cheik Anta Diop, un historiador senegalense, cuando publicó en 1954 su tesis –rechazada por la Universidad Sorbonne de París– con el título *Nations Nègres et Culture*, en la edición *Présence Africaine* de París. La publicación de este libro fue un verdadero terremoto en el campo de las ciencias humanas, porque sostenía que además de ser el lugar de origen de la Humanidad, los africanos fueron los autores de la más brillante civilización que la humanidad haya conocido, Egipto. Con esta tesis, se destruyó todo el edificio de mentiras que había sido construido sobre el africano desde el inicio de la esclavitud hasta la colonización del continente. El coloquio del Cairo de 1974, organizado por la UNESCO sobre la población de Egipto antiguo, y el desciframiento de la escritura meroítica demostraron la veracidad de la tesis del historiador senegalense, y pusieron punto final al debate sobre si Egipto era parte de la civilización africana o no.

Desde ese momento, se generaron dentro de la comunidad intelectual africana otros debates que se pueden resumir según estos términos: “Dans l’histoire intellectuelle de l’Afrique contemporaine, on peut retenir trois périodes décisives marquées par une violence des débats autour des thématiques liées au de venir des peuples africains: dans les années 1970-1980, il s’agit de déterminer le rapport à la question de l’existence ou non d’une philosophie africaine; dans les années 1990, oui ou non l’Afrique refuse-t-elle le développement; en fin actuellement, l’objet de la controverse, c’est la mise en accusation perpétuelle de l’Occident par le postcolonialisme” (Barro, XX). Este es el debate sobre el postcolonialismo –que además de ser muy acalorado tiene gran actualidad en la comunidad intelectual africana– el que vamos a tratar de examinar en este artículo. Primero se va a tratar de situar el origen del pensamiento postcolonial en África como lo ven los mismos autores de este continente (I). Luego observaremos las críticas al postcolonialismo en África (II), y en finalmente, daremos nuestro punto de vista sobre este debate (III).

I. EL POSTCOLONIALISMO EN ÁFRICA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE SUS DEFENSORES

El autor más reconocido en África, como defensor del postcolonialismo, es Jean Achille Mbembe, un brillante historiador camerunés que se hizo conocer por sus trabajos profundos sobre la descolonización de Camerún. Su tesis de doctorado es, desde nuestro punto de vista, su obra más densa y rica en términos de escritura de la historia (Mbembe,

be, 1996). Esto es un poco extraño, dado que el mismo niega ser parte de la teoría postcolonial, como lo expresa cuando un periodista le pregunta sobre esta pertenencia: “Faut-il vous présenter comme un théoricien du postcolonialisme? (R. de Mbembe) le fait d’avoir écrit un ouvrage intitulé de la postcolonie ne fait pas de moi un théoricien postcolonialiste ou un adepte de ce courant de pensée. Il faut ne pas m’avoir lu pour me présenter comme un théoricien du postcolonialisme”. Lo cierto es que la trayectoria de África después de la época colonial tiene un lugar muy importante en sus obras. Mbembe intenta entender el sentido de la historia del continente en los últimos siglos; y examinando esta trayectoria menciona tres momentos importantes donde nos podemos detener un poco para pensar.

El primer momento es el de la trata transatlántica, que va del siglo XV al siglo XIX. Es el momento donde el africano fue transformado en mercancía, y puesto a la disposición del uso y abuso del europeo (Mbembe, 2013). El segundo momento es el de la reapropiación de la escritura por los negros, que empieza en el siglo XVIII, donde los africanos de la diáspora y del continente reafirman sus aspiraciones a la dignidad de los seres humanos y a la libertad. Este momento tiene como hitos la independencia de Haití, la lucha por la abolición de la esclavitud, las independencias de los países africanos, la lucha por los derechos cívicos en los Estados Unidos, y finalmente la abolición del régimen del apartheid en Sudáfrica. El tercer momento que identifica Mbembe empieza al inicio del siglo XXI, y se caracteriza por la globalización del mercado económico y financiero bajo el neoliberalismo, con un control mucho más fuerte del complejo militar y tecnológico.

Lo que llama la atención es que, como en los tiempos de la colonización directa, los tiempos postcoloniales actuales se caracterizan por un doble lenguaje de las potencias que manejan el liderazgo del mundo. Ellas proclaman su fe en los valores humanistas, mientras que al mismo tiempo, se dedican a negar el beneficio de estos valores a algunas partes del mundo. Mbembe explica entonces que el trabajo de la crítica postcolonial es destruir las raíces de la nueva arquitectura de la mentira neoliberal. “La critique postcoloniale se déroule à plusieurs niveaux. D’une part elle déconstruit, comme le fait Edward Said dans l’Orientalisme, la prose coloniale, c’est à dire le montage mental, les représentations et formes symboliques ayant servi d’infrastructure au projet imperial. Elle démasque également la puissance de falsification de cette prose- en un mot la reserve de mensonge et le poids des fonctions de fabulation sans lesquels le colonialism en tant que configuration historique du pouvoir eût échoué. On apprend ainsi comment ce qui passait pour l’humanisme européen apparut , dans les colonies, sous la figure de la duplicité, du double langage et du travestissement

du reel...pour la pensée postcoloniale, la race constitue en effet la region sauvage de l'humanisme européen, sa bête. Pour reprendre les termes de Costoriadis s'agissant du racisme, je dirais que la bête dit à peu pret ceci: il n'y a que moi qui vaut. Mais je ne peu valor en tant que moi si les autres, en tant que eux ne valent rien." La pensée postcoloniale s'efforce donc de démonter l'ossature de la bête, de débusquer ses lieux d'habitation privilégiés" (Mbembe, 2006:2). Esta referencia nos permite comprender que el postcolonialismo en África se piensa como una continuación del trabajo de emancipación de los africanos en el ámbito intelectual. Porque a pesar de las independencias, los vestigios del colonialismo siguen vigentes, y amenazan de nuevo el continente. Algunos de estos vestigios son los ya nombrados africanistas, esos intelectuales europeos que, a veces, pretenden hablar de África en lugar de los africanos mismos, como si ellos fueran subalternos que necesitan intérpretes.

Hablando del pensamiento postcolonial, Mbembe reconoce que esta corriente tiene tres fuentes. La primera se encuentra en los trabajos sobre la lucha para la liberación de los pueblos colonizados de África y sus intelectuales, encabezado por Aimé Césaire, Frantz Fanon y Leopold Sedar Senghor en lo que refiere a la África de lengua francesa. El tema de esta primera lucha era devolver al africano su capacidad de decir "yo" como sujeto histórico. La segunda se encuentra en el trabajo de deconstrucción de la narrativa eurocéntrica del mundo que realizó Edward Said en sus distintos trabajos, entre los años 1980-1990, más precisamente en *Orientalismo*, y *Cultura e Imperialismo*. La tercera fuente se ubica en los trabajos de los promotores de los estudios subalternos en India, donde se proporciona la palabra a los olvidados de las nuevas naciones independientes. Se plantea el problema de que el fin de la colonización no ha significado justicia e igualdad para todos los ciudadanos.

Eso indica que el postcolonialismo se considera como una crítica dirigida hacia afuera y hacia adentro de los países africanos. Crítica hacia afuera para iluminar lo que significó la colonización de África y mostrar cuán inhumanas fueron las políticas acerca de los africanos. Pero al mismo tiempo, la crítica postcolonial en África es una crítica hacia los mismos africanos, y a la manera en que se manejan entre ellos. Con la escritura de Mbembe, esta crítica suele ser a veces excesiva y genera resistencias. Comentando el libro *De la postcolonie*, Catherine Coquery-Vidrovitch subraya que la tesis de Mbembe intenta mostrar que vivir en África hoy es convivir con la muerte. "Esthétique de la vulgarité est une décharge feroce contre les dictateurs qui se vautrent dans le grotesque, le sexe et le sang, car la violence et la scatologie sont des mots clés pour comprendre et analyser le climat

insupportable de la postcolonie. Du “hors monde” identifie l’Afrique actuelle à la violence de la mort devenue “l’état naturel des choses” (Coquery-Vidrovitch, 2004: 4). Esta forma de presentar al continente africano puede ser la causa del fuerte rechazo a la teoría postcolonial por parte de un grupo de autores africanos muy determinados a luchar contra la estigmatización del continente. La verdad es que no les faltan argumentos.

II. CRÍTICA AL POSTCOLONIALISMO EN ÁFRICA: LA SOSPECHA DE TRAICIONAR EL IDEAL DE LIBERACIÓN DEL CONTINENTE

Al analizar el debate postcolonial en África hay algo que falta. Las ideas que sostiene Achille Mbembe tienen mucho éxito entre los jóvenes de universidad de Yaoundé donde estudié, mientras que los profesores adultos -muchos de los cuales tienen su edad y algunos fueron sus compañeros de estudios- son mucho más escépticos. A veces se puede pensar que es un debate poco académico, pero cuando alguien se acerca a los argumentos del campo adverso al postcolonialismo, se da cuenta de hay que ser prudente con el manejo de este concepto.

En efecto, leyendo un artículo de Serge Bernard Emmanuel Aliana de la Universidad de Yaoundé I, uno se puede dar cuenta de que lo que se critica al postcolonialismo como lo presenta Mbembe es sobre todo la fuente filosófica de esta corriente de pensamiento. En efecto, Coquery-Vidrovitch indica que Mbembe pertenece a esa corriente de pensamiento filosófico “l’auteur s’implique a fond dans le courant postmoderne pour lequel le texte devient significatif de lui même autant que de la réalité” (Coquery-Vidrovitch, 2004: 4).

Desde el mismo punto de vista, Aliana trata de explicar cuán peligrosa es esta corriente de pensamiento para la construcción de la unidad africana. Define, citando Jean Francois Lyotard, lo que es el postmodernismo “Le postmodernisme désigne l’état de la culture après les transformations qui ont affectées les règles de jeux de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIXe siècle” (Aliana; 1). La crítica al postmodernismo tiene mucho más que ver con el hecho que esta corriente de pensamiento proclama que no importa que un discurso o un pensamiento sea conforme a la razón o no, lo que importa es que el pensamiento sea capaz de producir efectos concretos o beneficios materiales. Porque en definitiva todos los discursos son verdaderos, no existe la verdad en absoluto, “le relativisme pragmatiste suggere qu’il n’y a pas de vérité absolue; les faits ne sont rien d’autre que le produit de notre propre langage. L’avantage de cette notion de fait, pour les pragmatistes, c’est qu’on n’a jamais tort: la vérité n’est qu’une affaire de croyance qui n’a pas à se conformer au réel. Dans ce sens, nous devons laisser la place à toutes les interprétations possi-

bles, même les plus contradictoires- toutes sont varies dans la mesure ou leurs vérité est interchangeable. Le plus important étant de savoir les effets pratiques qu'elles produisent pour satisfaire les intérêts via-taux" (Aliana; 1). Este pensamiento se levanta contra el poder totalitario de la razón, que reina desde la época del positivismo moderno, y trata de deconstruir el edificio sobre el cual se basa la sociedad entera. De esta forma, el postmodernismo ataca con fuerza el comunitarismo, al promover el individualismo. Hay que destruir los grandes proyectos colectivos que oprimen la expresión de los deseos individuales. Cada uno debe preocuparse por sí mismo, y dejar al lado todas las grandes utopías que hasta hace poco hizo mover las fuerzas históricas de la humanidad. Es aquí donde se sitúa la pelea entre Mbembe y los miembros de la escuela de filosofía de la universidad de Yaundé.

En efecto, Mbembe admite que su libro sobre la postcolonia es una crítica al discurso africano sobre la comunidad y la hermandad. Es un ataque directo a los fundamentos del proyecto de renacimiento africano, que llevan adelante las luchas panafricanistas iniciadas ya hace varias décadas por muchas generaciones de líderes. Examinando este aspecto del discurso postcolonialista, Aliana escribe "convergeant thématiquement et temporairement avec le postmodernisme, le discours postcolonial apparait comme la versión tropicalisée du pragmatisme postmoderne...le postcolonialisme avoue lui même qu'il s'efforce de penser , sur la base des principes foucaaldiens du biopouvoir (Mbembe 2002), un réel africain en ruptura nette avec le consciencisme de Kwamé Nkrumah et la thèse de la dialectique de liberation dont le projet était d'instituer un Etat continental uni, souverain, fort, aut centré. Le postcolonialisme enjoint aux adeptes du consciencisme et de la dialectique de liberation de sortir de leur projet obsolète, inactuel- le rêve fou d'un monde sans autrui- pour s'ouvrir au monde et à l'altérité en passant par le cosmopolitisme" (Aliana; 1). Entonces, el centro del problema con el postcolonialismo radica en la negación de la relevancia de los proyectos de liberación y de unificación del continente africano, porque le parecen racistas y cerrados a la exigencia de la apertura al mundo.

Además, Mbembe acusa a los autores africanos que quieren sostener, sobre la base de la unidad cultural africana, un proyecto de integración continental que cae en lo que llama nativismo o primordialismo. Así clasifica un trabajo importantísimo como el de Cheik Anta Diop sobre la unidad cultural africana. Por el contrario, él propone la apertura al mundo y el mestizaje de las sociedades africanas, para conformar lo que llama una sociedad "Afropolitaine". De allí sale la sospecha de que Mbembe lo que quiere hacer es mover el continente para hacerlo ingresar a la dinámica postmoderna y neoliberal cuyos

efectos han sido hasta hoy nefastos para África. Los críticos de Mbembe van incluso a acusarlo de promover un pensamiento que busca borrar la historia africana de la mente de la gente, para volverlos consumidores sin espíritu crítico de los artefactos de la postmodernidad. Se trata según ellos de un atentado contra la facultad del africano de tener en cuenta su trayectoria histórica para construir políticas de auto-afirmación y auto-desarrollo sin la mediación de ningún maestro externo. Allí, aparece algo que nos lleva a dar nuestro punto de vista sobre este debate.

III. ¿QUÉ PODEMOS OPINAR SOBRE ESTE DEBATE?

Abdoulaye Barro nota con pertinencia el hecho de que la palabra postcolonialismo es reciente en África, y es indisociable del postmodernismo occidental. Por eso, los intelectuales africanos la usan de forma distinta dependiendo de si viven en el continente o si viven en la diáspora. Los opositores más decididos al poscolonialismo que conozco son profesores de filosofía de la Universidad de Yaoundé, quienes viven y trabajan en Camerún. En cambio, los que sostienen esta corriente de pensamiento como Mbembe y Bidima viven en el exterior, y son mucho más abiertos a nuevas ideas.

Pero como mencioné antes, lo que hace que se rechace esta teoría por parte de los filósofos de la escuela de Yaoundé es su fuente de alimentación filosófica, y la tendencia a la caricatura y a la exageración típica de los textos de Mbembe. En efecto, el postmodernismo africano defendido por Mbembe toma su inspiración en los textos de autores como F. Hegel, M. Heidegger, F. Nietzsche, G. Bataille, J. Habermas y M. Foucault. La introducción del libro *De la postcolonie* de Mbembe que tiene como título “le temps qui s’agite” está en efecto lleno de referencias a estos autores que originaron la corriente postmoderna en Occidente. Pero hace falta precisar que se los usa muchas veces para indicar la mirada negativa que se construyó desde Occidente sobre África, y criticarla.

Como vimos antes, el enraizamiento del postcolonialismo en el postmodernismo conlleva un gran peligro para los valores que hasta hoy hicieron sobrevivir a las sociedades africanas. Es decir los valores de solidaridad y hermandad, dado que sabemos que el contrario de eso, el postmodernismo plantea la necesidad de atomizar las sociedades y dejar a cada uno en la búsqueda de la realización de sus deseos. Es en pocas palabras una ideología del individualismo y del hedonismo.

También, la tendencia a la exageración que aparece fuertemente en los textos de Mbembe no lo ayuda a hacer comprender su mensaje, y abre la puerta a la crítica y al rechazo. Por ejemplo, no se

puede aceptar la afirmación que dice que vivir en África es convivir con la muerte o que la muerte en África vuelve a ser "l'état naturel des choses".

Hace falta también precisar el hecho de que, aunque usa mucho los textos de filósofos, Mbembe no es filósofo de carrera. Es un muy brillante historiador, que se encuentra en un campo de ciencia social diferente del suyo, el cual tiene sus requisitos y sus exigencias. Así que a veces, por no tener en cuenta estos requisitos y estas exigencias en la manera de presentar sus puntos de vista, ocurre que su mensaje resulta poco claro, y por resultar poco claro, abre la puerta a la crítica y al rechazo.

Sin embargo, es importante mencionar que la corriente postcolonial ha ayudado a plantear nuevos problemas en el campo del pensamiento africano. Por ejemplo, se vuelve a plantear la pregunta que ya formularon artistas como el congoleño Franklin Bukaka en una famosa canción donde se preguntaba qué hicimos de nuestras independencias en los años 1970. Es una pregunta abierta, que debemos examinar con mucha lucidez.

CONCLUSIÓN

Hemos visto que el postcolonialismo en África se ve a sí mismo como una crítica en una doble dimensión. Una dimensión hacia afuera que destruye el edificio de mentiras y mitos sobre el cual se basó el imperialismo para justificar la explotación del continente africano. Es también una crítica hacia adentro para denunciar la gestión que hicimos de nuestras independencias, y ver cuál es el futuro posible del continente africano, y aun más, qué significa ser africano hoy día.

Pero por enraizarse en la corriente filosófica postmoderna, el postcolonialismo provoca un rechazo fuerte de algunos grupos de filósofos africanos, que sospechan que es una ideología al servicio del nuevo capitalismo globalizado que intenta imponer una homogenización del pensamiento a la escala global, para seguir explotando a los pueblos dominados. Por querer matar los grandes mitos del nacionalismo, del panafricanismo y del renacimiento africano, el postcolonialismo es visto como uno de los peligros importantes que amenazan el futuro del continente.

BIBLIOGRAFÍA

- Abadie. D. 2014. *De la postcolonie d'Achille Mbembe. Recension d'une hypothèse cardinale sur le devenir de l'Afrique*, in NDR n°8. www.thinkingafrica.org
- Ajari.N, 2013. *De la montée en Humanité. Violence et responsabilité chez Achille Mbembe* in Revue Ubuntu n°1, RevueUbuntu.org.

- Aliana. S. E.B, 2011. *L'Université Africaine face au pragmatisme postcolonialiste*, in Revue Ethiopique n°86.
- Barro. A, *Le postcolonialisme africain: un miroir brisé*, in www.controverse.fr/pdf/n°11/barro11/pdf
- Coquery-Vidrovitch. C, 2000. *Mbembe Achille.-De la postcolonie.Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris, Karthala, index (les Afriques), Cahiers d'études Africaines, (en ligne), 167/2002, mis en ligne le 22 juin 2005, consulté le 24 octobre 2014, URL: <http://etudesafricaines.revue.org>.
- Fargeau. A. Le nouveau livre d'Achille Mbembe est un feu d'artifice intellectuel et littéraire, in <http://www.aeud.fr/le-nouveau-livred-Achille-Mbembe.html>
- Mbembe.A, 1996. *La naissance du maquis au sud Cameroun: histoire des usages de la raison en colonie*, Paris Karthala.
- Mbembe. A, 2000. *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- Mbembe. A, 2013. *Critique de la raison nègre*, Paris, La découverte.
- Mbembe A. *Qu'est ce que la postcolonie? Entretien avec Achille Mbembe* www.eurozine.com

Eduardo Grüner*

NEGRO SOBRE BLANCO

GENEALOGÍAS CRÍTICAS ANTICOLONIALES EN EL TRIÁNGULO ATLÁNTICO

El Concepto de Negritud en la Literatura

*A Pepe Gandarilla, Alejandro De Oto y Eduardo Restrepo,
por los buenos ratos en México y Buenos Aires*

1.

Esta conferencia, entresacada e incluso “auto-plagiada” de cosas que hemos arriesgado en otros textos (cfr. Grüner, 2010)¹, responde a la exploración vacilante de diversos territorios. Uno de esos territorios –y es uno que al autor de este ensayo le interesa, o más bien le *apasiona*, de manera particular- es el de las *huellas* (intencionales o no) estético-literarias y/o ensayístico-culturales que con mayor o menor explicitud ha dejado la cuestión de lo que allí llamábamos la *bifurcación catastrófica* de la esclavitud afro-americana, la colonización y la revolución haitiana de 1791 / 1804, y en particular la compleja cuestión de la *negritud*, ese permanente y quizá insuperable malentendido.

* Doctor en Ciencias Sociales. Profesor Titular en las Facultades de Filosofía y Letras y Ciencias Sociales (UBA). Ex Director Organizador del IEALC (Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe). Autor de varios libros. Premio Nacional de Ensayo 2011.

1 Este no es, pues, un texto totalmente “nuevo”, pero sí *diferente*. Le agradezco por ello a Karina Bidaseca, cuya invitación a participar del II Congreso de Estudios Poscoloniales y III Jornadas de Feminismo Poscolonial me obligó a revisar, corregir, ampliar, profundizar y en algún caso “(auto) criticar” esas cosas, que tenía algo olvidadas, pero que entonces ahora retomo con entusiasmo.

Como se verá, estamos partiendo de la hipótesis de que el concepto de *négritude* (adoptamos ahora su grafía francesa), que en la década de 1930 hiciera polémicamente célebre Aimé Césaire, así como sus efectos sobre la cultura *tanto* latinoamericana/caribeña *como* europea (y especialmente francesa) tiene su condición originaria de posibilidad en dicha revolución haitiana. El hecho de que esta evidencia no haya sido reconocida aún con toda la fuerza que merece, sin duda es un capítulo más del gigantesco proceso de *negación* a que fue sometido ese acontecimiento independentista haitiano, negación demostrada una vez más por el hecho de que en 2010 se celebró en todo el continente el mal llamado Bicentenario de la(s) independencia(s) de América Latina, pasando por alto alegremente que el puntapié inicial de esa gesta *no fue* en el año 1810, sino en 1804. Semejante ocultamiento, ¿tendrá que ver con que esa revolución no solo fue la primera sino en todo sentido la *más radical*, puesto que fue la única donde fueron los miembros de la clase (y “etnia”) explotada por excelencia, los esclavos de origen africano, y no las élites blancas (la nueva clase proto-dominante emergente de las colonias) las que tomaron el poder y fundaron una nueva nación? ¿Tendrá que ver, además, con que esos esclavos, obviamente, eran *negros*, y crearon lo que ellos mismos denominaron una república *negra*? En todo caso, no es un dato menor que el concepto de *négritude* –que hoy a muchos se les puede aparecer como un fenómeno muy particular y más o menos “exótico”, circunscripto al Caribe francés y quizá a unos lejanos debates parisinos- sea efectivamente un *efecto* de ese “puntapié inicial”, y entonces sea también, en esa medida, estrictamente *inseparable* de toda la historia anticolonial y postcolonial de nuestro continente, así como testigo privilegiado de sus complejidades, contradicciones e impotencias.

Pero, no nos desviemos. Aquellas huellas que nombrábamos podrían ser examinadas, por lo menos, en cuatro planos diferentes pero superpuestos, entre los cuales se ha establecido una subterránea pero muy singular relación dialéctica: 1) Huellas en la literatura *européa* –y especialmente, como es lógico, francesa, aunque no exclusivamente- del siglo posterior a la revolución haitiana; se las encontrará en autores tan significativos como Victor Hugo, Alphonse de Lamartine, Prospero Mérimée, Alexandre Dumas, Eugène Sue o Arthur Rimbaud, entre muchos otros; 2) Huellas en la ensayística cultural latinoamericana en su conjunto, y especialmente en aquéllos autores que de una u otra manera han intentado dar cuenta de la problemática *bifurcación* identitaria generada por la “afro-americanidad”, como Gilberto Freyre, Fernando Ortiz o Roberto Fernández Retamar, entre tantos otros; 3) Huellas en la narrativa y la poética latinoamericana y en especial caribeña, como el canónico caso de Alejo Carpentier (aunque por su-

puesto hay asimismo muchos otros), o incluso en la norteamericana, como en la extraordinaria saga en tres volúmenes de la revolución haitiana de Madison Smartt Bell (Smartt Bell, 1995, 2000, 2004); 4) Finalmente, huellas mucho más específicas y que llegan hasta hoy mismo en la ensayística político-cultural y filosófico-literaria de autores antillanos que se han visto explícita y urgentemente interpelados por los debates sobre la *négritude* o la *créolité*, como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant o el premio Nobel originario de Santa Lucía Derek Walcott.

Obviamente, no vamos a poder hacer todo esto aquí. Es una empresa enorme, que supone otro tipo de amplitud y de profundidad, y que, si bien ya comenzada en el texto citado, su exploración más completa deberá quedar para una próxima ocasión. Pero no queríamos privarnos de trazar algunas líneas muy breves, para luego concentrarnos en un par de casos específicos.

La esclavitud afro-americana, la “negritud” o el “indigenismo”, las resistencias a la colonialidad blanca, la propia revolución haitiana, tomados como *tema* o como *pre-texto*, de forma explícita o implícita –incluso en ocasiones “inconsciente”– han dado lugar a un acervo enorme, riquísimo, de ficción y de ensayística literario-cultural. Por supuesto, pueden, esas obras, ser tomadas como “ejemplos”, o como “ilustraciones”, incluso como referencias histórico-ficcionales, de aquellos procesos sociales, políticos y culturales. Pero no son solamente eso. Son, ante todo, hechos de *lenguaje*, o de *discurso*, o también, en otro registro, de *representación* iconográfica y visual. Son, pues, producciones *semióticas*, elaboraciones de *signos*, que trabajando con significaciones, construyen *su propia* “realidad”, que viene a sobreimponerse a, a competir con, *la realidad toute courte*. Y que por lo tanto merecen y deben ser resguardadas en su especificidad y su autonomía, en su propia *dignidad*, y no ser *abusados* como meros objetos de *aplicación* de las teorías sociológicas, etno-historiográficas, filosófico-políticas, post-de-coloniales, o lo que se quiera.

Y sin embargo, la cuestión no es tan sencilla. Porque, finalmente, son *también* esos “ejemplos” o “ilustraciones”. No es cualquier materia de la realidad la que ha dado lugar a su textualidad, sino *esa* materia histórica, y no otra proveniente de la pura imaginación –si es que tal cosa existe– su materia es la materia de la explotación, la esclavitud, la dominación colonial, de clase y de género-, de manera que ella forma parte de su texto. Dándoles un estatuto absolutamente exterior a la “serie” (como hubieran dicho los formalistas rusos) histórica, sociológica, cultural o política, caeríamos en el reduccionismo inverso, y en el riesgo del *textualismo desmaterializado* que tantas veces hemos criticado en ciertos post-estructuralismos, o en el “post-modernismo” en general.

Debemos pues equilibrarnos, como podamos, en esa cuerda floja entre dos abismos. Para hacer eso parece más productiva, en este plano, una estrategia, digamos, entre “bajtiniana” y “adorniana”: primero, es en el *tejido* mismo del texto, en su “trama”, en su estructura, en su lógica, su retórica y a veces en su propia gramática o sintaxis, que está *inscripto* el conflicto cultural, el *dialogismo agónico*, la *transculturación catastrófica* de la historia (para nuestro caso, ante todo, aunque no solamente pero sí de forma dominante, la historia de la *fractura* latino-indo-afro-americana, del *sujeto fallado* de esa historia bifurcada) o, más genéricamente, de la *contra-modernidad* latino / afro / indo-americana; segundo, puesto que son esos *nudos* del texto –su “trama”, su “estructura”, etcétera– los que producen las capas de *significación autónoma* del mismo, su *autonomía* es también una expresión de los *límites* (pero, por otro lado, los límites, por su borde, *pertenecen* a lo limitado) que lo *real* le impone al texto.

Con Voloshinov (1992), diríamos que el texto es parte y escenario de la historia, con su propia e irreductible especificidad, en tanto escena en la cual se dramatiza una lucha por el sentido, donde se juega, se *actúa*, incluso la lucha de clases y anticolonial; con Adorno (2004), que es esa propia e irreductible especificidad –esa *autonomía* que no permite la subsunción de las particularidades del texto en las generalidades del Concepto– la que, precisamente, constituye la *relación* (conflictiva, pero relación) del texto con lo real: la obra es el *producto anti-social de la sociedad*, o el *objeto anti-cultural de la cultura*, y su autonomía es siempre necesariamente *relativa*: es decir, etimológicamente, *en relación con* su “exterioridad”. Con Haroldo de Campos (2000), diremos que el texto latinoamericano/caribeño tiene con la cultura europea (o, mejor, “eurocéntrica”) una *relación antropofágica*, que se *incorpora* –desde su propia *situación* y para sus propias necesidades– todo aquello que le sirva para nutrirlo, y *vomita* lo que daña su cuerpo, su *corpus*, en una confrontación de *intertextualidad conflictiva*. Es sobre todo en la ensayística del siglo XX que, más explícitamente, se hace de la *négritude* y/o la *créolité* un verdadero *generador* de su “productividad textual”. En todos estos casos son las aporías, las contradicciones, los conflictos irresolubles y los interrogantes con los que la revolución haitiana y su Constitución confrontó al *sistema-mundo*, los que *hacen pensar a/en* esos textos, ya sea que sus autores lo “sepan” o no: los textos, en cambio, siempre *saben*.

2.

Me gustaría comenzar citando una breve novela publicada en París en el año 1829. Su título es *Tamango*; su autor, Prospero Mérimée (el

mismo de la famosa *Carmen* que dará lugar a la ópera no menos célebre de Bizet).

La historia que cuenta esta *nouvelle* es aparentemente simple: la de una rebelión, en pleno altamar, de un grupo de esclavos embarcados, durante lo que los ingleses han llamado su *middle passage*, su “pasaje intermedio”, entre África y América. La rebelión es liderada por un enérgico guerrero, el Tamango del título, que es asistido por una bella mujer africana.

En su momento, el cuento produjo un enorme revuelo, tratándose de una de las más virulentas representaciones del tráfico de esclavos de la época. Se trata, al mismo tiempo, de una verdadera obra maestra de la ambigüedad irónica, especialmente en el contexto de su época, y que construye una parábola sobre la “incompetencia” de los esclavos para, después de la rebelión triunfante, administrar adecuadamente su recién conquistada libertad; es decir: una transparente alegoría *negativa* sobre la revolución haitiana: hacia la fecha de edición de la *nouvelle* Haití estaba dividida y sumida en violentas crisis político-militares, lo cual no le había impedido a Pétion, poco antes, sostener con dinero, armas y hombres al movimiento bolivariano.

Ahora bien, ¿de dónde proviene esa “incompetencia” del líder de los esclavos rebeldes, Tamango, para orientar el destino de la “revolución”, desorientación simbolizada por su fracaso en llevar el barco (cuyo también alegórico nombre es *Espérance*) a costas seguras para los rebeldes? Pues, de la *tecnología*. En efecto, Tamango desconoce totalmente el manejo de la brújula, el sextante o el compás, y tiene que timonear la nave a tontas y a locas en medio de vientos encontrados, hasta estrellarla contra las rocas.

Por supuesto, al autor no se le pasa por la cabeza que durante siglos y siglos los “salvajes” han sido capaces de orientarse perfectamente en el mar sin necesidad de esos sofisticados instrumentos. Pero de todas maneras la metáfora es extraordinaria por sus efectos ambivalentes: por un lado, Tamango es un “salvaje”; la sociedad a la que pertenece no ha alcanzado el estadio de la *modernidad*. Es su “atraso” el que hace fracasar una empresa desesperada desde el principio. Aquí estamos, por lo tanto, en pleno discurso “modernista” y “progresista” eurocéntrico, para el cual la *modernidad* es sinónimo de lo que Heidegger hubiera llamado el “andamiaje” (el *GeStell*) del pensamiento técnico, o la Escuela de Frankfurt la *racionalidad instrumental*, o Foucault el *dispositivo*, etcétera; la modernidad es eso, decíamos, antes que el espíritu de emancipación y autonomía que todavía podía resonar en un Kant, o el triunfo de la libertad de la Razón en Hegel, ni hablemos de lo que podía significar como condición de posibilidad de una empresa radical e integralmente liberadora, como en un Marx.

Pero, al mismo tiempo, en el texto de Merimée se nos recuerda todo el tiempo que Tamango ha sido *esclavizado*, después de que él mismo –en su condición de guerrero– ha vendido sus prisioneros como esclavos a los blancos. Su acto de rebelión, se nos deja entender, está hasta cierto punto justificado tanto por la injusticia de la esclavitud como tal como por su *arrepentimiento*, o su sentimiento de culpa, ante su acto previo, moralmente reprobable, y que ahora él intentará redimir liberando a los propios esclavos que ha vendido.

Como se ve, aquí se mezclan algunas “verdades” históricas (*había* “jefes tribales” que vendían esclavos a los blancos, como sabemos) con atribuciones “psicológicas” que suponen una moral europea moderna –“ilustrada” y “progresista”– tan desconocida para la sociedad de Tamango como la tecnología correspondiente: es inevitablemente una “conciencia” blanca y moderna la que “habla” en la cabeza de Tamango. Y es –sin mengua de su calidad literaria, o precisamente por ella– un discurso plenamente *orientalista*, en el sentido de Saïd (1978), en el que el interés por, y aún la “comprensión” de, la *diferencia* del esclavo negro es el operador ideológico que refuerza la (superior) identidad propia.

Pero por ahora lo que nos importa es otra cosa: la *misma* modernidad que Tamango no puede comprender es la que lo conduce al desastre, puesto que es la que ha conducido a su esclavitud, para empezar, puesto que si tiene razón Marx (1975) la “nueva esclavitud” que se organiza a partir del siglo XVI en relación a la colonización de América es uno de los resortes fundamentales del proceso de acumulación originaria del Capital. *Hay*, sin duda, una “superioridad” técnica europeo-moderna, sólo que únicamente puede aparecer como tal –y dársela como obvia para el sentido común, en términos de “hegemonía” gramsciana– justamente porque se da *por descontado* que un índice inequívoco de “evolución” social es el nivel de la técnica; pero por otra parte esa superioridad produce la esclavitud colonial *junto* con la tecnología, y en buena medida gracias a ella: documento de civilización/ documento de barbarie. Y el final del relato no es menos ambiguo en su “mensaje”: Tamango es recapturado pero finalmente perdonado y *recuperado* por la modernidad: el gobernador de Jamaica lo fuerza, a cambio de su vida, a “engancharse” como músico en un regimiento, en el cual aprende las “bondades” del alcohol, que terminarán matándolo de una cirrosis: el alcohol es otra “tecnología” occidental que su sociedad desconocía. Así se termina poniendo en juego en la propia literatura europea, si se quiere a modo de *lapsus*, toda la “irónica” ambigüedad, la *dialéctica negativa*, de la conjunción modernidad/ esclavitud colonial.

Como ya hemos adelantado, a *Tamango* le seguirán, a todo lo largo del siglo XIX –y por solo hablar de la literatura de Francia, la po-

tencia colonial que había poseído a Haití– novelas, relatos, obras de teatro o poesías de Eugéne Sue, de Victor Hugo, de Alexandre Dumas, de Lamartine y muchos otros: es decir, con mayor o menor grado de conciencia, la revolución haitiana triunfante en 1804 y la (todavía in-nominada, pero ya actuante) noción de *négritude*, se incorporan al canon de la *ficción metropolitana* con la misma intensidad con la que los historiadores se empeñan en ignorar la *realidad* de esos procesos². Sin duda, pues, Tamango representa un momento pionero, inaugural, para la propia literatura francesa y europea en su conjunto. No deja de ser un dato sintomático: así como podríamos decir que fue la revolución haitiana la que *obligó* a la revolución francesa a ser consecuente con sus premisas “universalistas” iniciales –ya que ni siquiera a los jacobinos les había pasado por las mientes abolir la esclavitud en sus colonias–, también podríamos decir que una buena parte de la literatura y la cultura francesas (y *en francés*, que no es siempre lo mismo) de los siglos XIX y XX fue *atravesada* por la revolución haitiana y la cuestión de la negritud. Es decir: contrariamente a lo que una pedagogía eurocéntrica quisiera hacernos creer, las “influencias” no siempre siguen una dirección unilateral Europa → América.

La poderosa influencia del relato de Merimée es testimoniada por su posteridad: hubo versiones y reescrituras variadas, primero en Francia y luego en toda Europa, el Caribe, los EEUU y aún en la propia África hasta muy recientemente, incluyendo varias versiones fílmicas. Aimé Césaire se refiere a él en su *Cahier* en 1939, el británico John Berry filma una primera versión cinematográfica en 1957, el escritor senegalés Boubacar Diop la readapta en su novela *Le Temps du Tamango* en 1981, el cineasta camerunés Jean-Roké PatouDEM la vuelve a filmar en el 2002. O sea: es un relato no sólo sobre el *triángulo* atlántico (es decir, el compuesto por África/Europa/América sobre la base del comercio esclavista), sino que –en sus versiones europeas, antillanas y africanas– él mismo deviene atlánticamente *triangular* a través del tiempo. Obviamente, en las distintas versiones se transforma radicalmente, e incluso se invierte, el sentido crítico original, en algunos casos convirtiéndola en una verdadera épica de la revolución y de la *négritude*.

Y en todos los casos, como dice Christopher Miller,

“Cada una de las narrativas inspiradas en *Tamango* plantea la cuestión de cómo un pueblo se une, y así conforma (o fracasa en conformar) unos *todos* colectivos (...) O, como escribe Césaire en su *Cahier*, de cómo “hacer multitud” (*faire foule*)” (Miller, 2008: 180).

2 Sobre el *des-conocimiento* (que no es lo mismo que “ignorancia”) de la revolución haitiana por parte de la historiografía “oficial”, cfr. Trouillot (1995)

La revolución haitiana, pues, despierta “inconscientemente”, en plena modernidad capitalista y postcolonial, la fantasmática originaria, “arcaica”, de la fundación misma de lo “social-histórico”: *hacer multitud* es redefinir, y aún *re-fundar*, el lazo social, político, cultural, es generar *ekklesia* (= “asamblea”), como decían los antiguos atenienses. Que es, para horror y espanto de toda Europa³, lo que ha estado haciendo la revolución haitiana (la primera y más radical revolución independentista al sur del Río Bravo, y como decíamos la única de las revoluciones donde la clase-etnia explotada por excelencia, los esclavos de origen africano, han tomado el poder y fundado una nueva nación). Y lo hace basándose en un fenómeno plenamente *moderno* -la esclavitud colonial, la revolución haitiana- y articulándose alrededor del color *negro*. Ya volveremos sobre esto.

El éxito ambivalente del relato de Merimée no puede deberse exclusivamente a su alta calidad literaria. El registro de una *literaturiedad* específica se articula, en este caso, con un acontecimiento histórico, la revolución haitiana de 1791 / 1804, que produjo un cataclismo que tal vez todavía hoy no estemos en condiciones de apreciar en todo su poder, pero que ha dejado sus huellas, como suele suceder, en un imaginario *fictional* que “retorna de lo reprimido” con insistencia. ¿Qué es lo “reprimido” que retorna? Abordémoslo indirectamente. *Tamango*, leída hoy, plantea –Mérimée no podía saberlo, claro está– espinosas cuestiones teórico-políticas. Los pensamientos llamados *post* han reaccionado comprensiblemente contra las monstruosidades cometidas en el siglo XX –y lo que va del XXI, por cierto– en nombre de distintos tipos de sustancialismos identitarios –genocidios, “limpiezas étnicas”, aniquilamientos en masa–, valorizando las “conexiones”, las “hibrideces”, los *in-between* (como diría Bhabha), etcétera. Pero esta valorización de la *conectividad* (como la llama Miller 2008) ha ido acompañada de una enorme desconfianza –cuando no abierto rechazo– hacia toda idea de *colectividad*, o peor, de *comunidad*, sospechosas de *esencialismo* (nacional, étnico, de clase, religioso, o lo que fuere). Toda formación social “dura” es recusada por potencialmente “totalitaria”, y enviada al infierno de un pensamiento de lo social perimido, y además peligroso.

3 “Horror y espanto” no es una expresión hiperbólica. Hoy hemos perdido la dimensión de la verdadera ola de terror pánico que despertó el estallido de la revolución haitiana, por supuesto entre las clases dominantes de todo el continente americano (especialmente, claro, en las áreas de grandes plantaciones esclavistas, desde Brasil hasta el sur de los EEUU pasando por todo el Caribe) pero también en Europa, ya que la explotación de la fuerza de trabajo esclava era un resorte fundamental de la economía metropolitana. Desde ya, no se trató de un temor solamente económico, sino político y “simbólico”: por primera vez en toda la historia de la humanidad podía llegar a triunfar (como finalmente lo hizo) una rebelión de esclavos.

No entraremos aquí en el debate complejo sobre la pertinencia de estas posiciones cuando se trasladan del “centro” a la “periferia”, o se aplican indiscriminadamente a diferentes procesos histórico-políticos, paradójicamente homogeneizando –es decir, transformando en concepto abstracto, y precisamente “identitario” en el sentido de Adorno– las *particularidades concretas* de cada situación. En otra parte hemos intentado hacer este debate a propósito de la idea de *nación* (Grüner, 2005), y en seguida retomaremos algunas hipótesis allí avanzadas. Insistamos ahora en una cuestión: *Tamango* puede ser perfectamente leída, entre otras cosas, como una metáfora del *in-between* “homibahbiano” por excelencia (Bhabha, 1994): a saber, el representado por ese *middle passage* en el cual los esclavos están literalmente *entre* dos continentes (África y América), *entre* dos “identidades” (ya no son miembros de su propia cultura pero aún no han ingresado a la nueva), *entre* dos formas de las “relaciones de producción” (el comunitarismo tribal y la producción proto-capitalista de las plantaciones), *entre* dos organizaciones “comunitarias” (la basada en el parentesco y la basada en la producción para el mercado), etcétera.

Pero este *in-between*, lejos de representar una creativa “negociación” de esas identidades, o una productiva “hibridez” de multiplicidades culturales, es el testimonio de una feroz *violencia* proveniente de la esclavización. Como tema de investigación, el tráfico de esclavos no puede menos que proyectar una luz negativa, siniestra, sobre la moda, en cierto sector de los estudios culturales, de la celebración del encuentro, el movimiento y el mestizaje. En el contexto del tráfico de esclavos, *encuentro* significa guerra y captura; *movimiento* es una marcha forzada en cadenas y un *middle-passage* sin retorno; *mestizaje* es algo proveniente de la violación. En este caso, entonces, el campo de investigación llamado “intercultural” está indiscutiblemente construido sobre una base de desigualdad radical y explotación hasta la muerte (Miller, 2008: ix).

Todo esto puede leerse como problema en *Tamango* -no, evidentemente, porque Merimée lo haya puesto allí intencionalmente, sino porque ahora lo podemos leer nosotros *retroactivamente* -. Y puede leerse *porque* ese relato es una alegoría de la revolución haitiana, y *porque* la revolución haitiana –permítasenos decirlo así– puso sobre el tapete la cuestión *por primera vez* en la modernidad.

3.

¿Cuál cuestión? Ante todo –aunque esté lejos de ser la única– la cuestión de la *négritude*. Los que me conocen me han escuchado citar docenas de veces la frase final del escandaloso Artículo 14 de la Constitución Haitiana de 1805: “Los haitianos, de aquí en adelante, serán

conocidos por la denominación genérica de *negros*“. Bien. Evidentemente no tenemos tiempo ahora de explayarnos sobre la enorme dimensión de los *efectos negados* de este enunciado sobre la cultura europea, comenzando (como lo ha demostrado Susan Buck-Morss, 2005) por su resonancia, y la de la revolución que está detrás, en nada menos que *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel y su canónica “dialéctica del amo y del esclavo”, publicada en 1807, apenas tres años después de declarada la independencia de Haití. Y esa frase es, desde ya, un sarcástico cachetazo en el rostro de la Declaración *Universal* de los Derechos del Hombre y el Ciudadano emanada de la gran Revolución Francesa de 1789. En efecto, los esclavos haitianos, al enterarse de esa declaración, habían entendido con buen sentido común que desde ese momento eran automáticamente libres; pero tuvieron que asimismo enterarse, inmediatamente después, de que la proclamada “universalidad” tenía, en su caso, un límite bien “particular”, e incluso un color: el negro. Por una sencilla razón: “En 1789, la colonia francesa de Saint-Domingue (luego Haití) en el Caribe, suministraba dos tercios del comercio exterior de Francia y constituía el mayor mercado individual del comercio europeo de esclavos. Era parte integral de la vida económica de la época, la más grande colonia del mundo, el orgullo de Francia y la envidia del resto de las naciones imperialistas. Toda esa estructura descansaba sobre el trabajo de medio millón de esclavos” (James, 2013: 35). El artículo 14, con su propia declaración de “universalidad” (“Ahora somos *todos* negros, cualquiera sea el color de nuestra piel”), desnuda el conflicto *irresoluble* entre aquella pretensión de universalidad de la Revolución Francesa y esta efectiva (no) aplicación particular a los esclavos negros. Si tanto el pensamiento “trágico” como la “teoría crítica” pueden definirse, entre otros rasgos, precisamente por poner en evidencia esas contradicciones sin salida posible dentro de la lógica del “sistema”, no hay ninguna razón para no decir que *el artículo 14 es un profundo manifiesto de pensamiento crítico-trágico moderno*.

Pero los enunciados de la constitución haitiana (y en particular el artículo 14) ocupan además un “lugar” textual privilegiado: el de la *inauguración* de una discursividad nueva centrada en el problema del “color” (la *négritude*, y más tarde la *créolité*) que a partir de allí será también el telón de fondo, el *susurro subyacente* de la posterior producción literaria y ensayística en el Caribe y el Brasil, estén o no sus autores conscientemente advertidos de eso.

Esto último podría incluso constituir una nueva hipótesis de investigación: la de que *la constitución de 1805 y su artículo 14 sean el origen, el momento fundacional, de una literatura (sea ficcional o filosófico-ensayística) que hace del color negro el pivote, “público” o secreto,*

de un pensamiento crítico latinoamericano/caribeño que precisamente pone en cuestión las aporías y tensiones de una “identidad” regional o continental; y que lo hace –otra vez: a sabiendas o no– desde uno de los lugares más socialmente degradados y renegados, más reprimidos, como es el de ese color *negro*. Y no solamente: aunque insistiremos en que ese color *negro*, así como la palabra *négritude*, son los significantes-“amo” (como diría Lacan 1973) que inadvertidamente organizan la lógica misma de aquella “textualidad”, también ellos se montan sobre una *bifurcación interna* a la propia construcción simbólica de la nueva nación. En efecto, *Hayti*, como es sabido, no es un nombre africano o siquiera *créole* (es decir, de la lengua sincrética que en cierto modo “inventaron” los amos franceses para entenderse con sus esclavos) sino que es una palabra *taína*, la lengua de los pueblos originarios que habitaban la isla a la llegada de los españoles el 12 de octubre de 1492. Los taínos, de la familia “Caribe”, habían sido exterminados prácticamente en su totalidad luego de oponer una firme resistencia a la invasión. Los afro-americanos descendientes de los esclavos originariamente llevados a la fuerza para suplantar esa “fuerza de trabajo” aniquilada, ahora rinden homenaje, con ese nombre, a esos pueblos originarios que apenas tuvieron tiempo de conocer. El nombre “Hayti” y el artículo 14, pues, son testimonio de *dos*, y no una, catástrofes iniciales, y de una violencia colonial que afectó casi simultáneamente a *dos*, y no una, civilizaciones, a *dos*, y no a *un*, continente: de allí la pertinencia de la figura del *triángulo* (atlántico), completado por el vértice dominante de Europa. Es por eso que nos permitimos formular la hipótesis de que la *négritude*, iniciada en esa bifurcación, no es una cuestión solamente “negra”: si como decíamos el *negro* es el signifiante privilegiado que organiza de 1804 en adelante la “textualidad” latinoamericana / caribeña, lo es porque su particularidad (incluso “cromática”) contiene a la *totalidad* de la cuestión colonial, sin por ello perder su singularidad irreductible.

Si ello fuera así, estaríamos ante una bien interesante paradoja. Parafraseando –pero para darla vuelta– una ingeniosa sugerencia de Stephen Greenblatt (2001: 48 / 63) sobre la que tendremos que volver: *si Shakespeare ocupó el lugar de la inexistente constitución inglesa, la constitución haitiana y el artículo 14 ocuparon el lugar inicial de la todavía-no existente literatura y ensayística latinoamericana*. Le dieron su impulso, su problemática, su estructura aporética y tensional, su estatuto conflictivamente *mestizo*, su identidad “desgarrada”, su *bifurcación catastrófica*, su subjetividad “fallada” y asumidamente trágica.

La versión fuerte de esta hipótesis diría que ello es verdad *no solamente* para la cuestión del “color negro” (que, de todas maneras, no tendría por qué circunscribirse al Caribe o Brasil: ya sabemos que

en *toda* “Latinoamérica” hubo fuerza de trabajo “afroamericana” esclava, aunque en aquellas regiones el protagonismo del “color negro” fuera casi absoluto, mientras en las otras se combina con, e incluso se subordina al, del color “cobrizo”), sino que es verdad para *toda* la producción cultural crítica posterior. *Toda* ella, en efecto, está de una u otra manera atravesada, *con-movida* por aquella *fractura* originaria. La primera (y la última, al menos con ese nivel de radicalidad) manifestación de esa fractura fue, en los hechos, la revolución haitiana, y en los textos, la constitución de 1805: es ella la que hizo que *toda* Latinoamérica entrara desde otro lugar –el lugar de la *fractura*, justamente– en la llamada “modernidad”; e incluso que *redefiniera*, también críticamente, la *definición* “oficial” de esa época, aunque –y precisamente por el carácter *insoportable* de ese lugar desde el cual se hace la “redefinición”– el discurso dominante, “geopolíticamente marcado” (Mignolo 2000), con su *colonialidad del poder/saber* (Quijano 1997) haya operado una violencia más sobre todo eso, bajo la forma de una gigantesca (*re*)*negación* de su propia existencia.

Esta versión “fuerte” implicaría, además, una completamente nueva *periodización* –ese artefacto siempre tan discutible, pero no menos necesario– para la historia de la literatura” (en el sentido más amplio posible) latinoamericana. O, por lo menos, un nuevo criterio para pensar *otras* posibles “periodizaciones”, ellas también *fracturadas*, o “desiguales y combinadas”. En la Introducción a su ya clásica compilación crítica sobre la denominada “nueva novela latinoamericana”, Jorge Lafforgue afirma que “se acepta sin discusión que la primera novela latinoamericana aparece durante la guerra de independencia; en México, en 1816, José Joaquín Fernández de Lizardi publica los tres primeros volúmenes del *Periquillo Sarniento*. O sea que, a lo largo de todo el período colonial, no se escriben novelas en nuestro continente. Pedro Henríquez Ureña, que suscribe esta afirmación, agrega que “sólo pueden oponérsele ligeros reparos, distingos, excepciones”, es decir, esos hechos que él mismo denomina “conatos de novela” (Lafforgue, 1970: 17).

Bien. Pero, ¿tienen todas esas “excepciones”, o “conatos”, la misma importancia? Y, ¿cómo se define el término “conato”? ¿Es meramente un intento *fallido*, o puede ser, alguno de ellos, y sin menzua de su “falla”, un *posibilitador* decisivo de lo que vendrá? ¿Y ese “conato” posibilitador, es necesariamente él mismo un intento de *novela*? ¿O puede ser –aún manteniendo una más o menos estricta demarcación genérica– *otra* clase de texto? ¿Y cuál otra clase de texto? ¿Por ejemplo, *un texto constitucional*? Así es: la “versión fuerte” de nuestra hipótesis nos obliga, para ser consecuentes, a ir hasta las últimas consecuencias:

El texto de la constitución haitiana de 1805, y muy especialmente (aunque no únicamente) su artículo 14, es al mismo tiempo el primer (“conato” de) ensayo crítico de la literatura latinoamericana.

Y no podemos dejar de insistir aquí sobre los múltiples significados, la “polisemia”, del término *conato*. Recordemos, por ejemplo, el sentido que le da Spinoza: el latín *conatus* habla de un *deseo*, una *voluntad*, una potencia de “persistir en el ser”. Podríamos preguntar: ¿también de producirlo?

Que no se nos malentienda: no estamos tratando de “inventar” un nuevo paradigma para explicar la cultura latinoamericana. Mucho menos, de acuñar alguna fórmula *reduccionista* en la que enclaustrar la complejidad y multiplicidad infinita de esa cultura multifacética, ni de descubrir su “auténtico” *origen* -una palabra de la que desconfiamos instintivamente-. Sencillamente postulamos una metáfora -o, digamos, un *tópico*, también en el sentido de una *ubicación* virtual, simbólica- que se nos antoja *propiciatoria*: la de un *comienzo* (*topo*) *lógico* que nos permita organizar nuestra propia configuración “narrativa”.

Ubicadas como están, *por primera vez* en la modernidad, en el cruce de todos los conflictos de la sociedad colonial y del *sistema-mundo* (el conflicto de clases, el de culturas, el colonial, el de géneros, el étnico-religioso -recuérdese el *vodú*-, el lingüístico -recuérdese el *créole*-, el desarrollado entre las grandes potencias “capitalistas” de la época, el “filosófico” entre el *particular concreto* y el *universal abstracto*, etcétera), pero al mismo tiempo ocupando esa encrucijada desde su más irreductible *singularidad*, la revolución y la constitución haitianas tienen un lugar de *bisagra* entre dos épocas y entre dos instancias “simbólicas”; un lugar lógicamente análogo, por ejemplo, al que para Lévi-Strauss (1988) tiene la prohibición del incesto en el pasaje (que es *separación* y *articulación* simultáneamente) entre la naturaleza y la cultura. La revolución haitiana y su constitución separa y articula dos épocas -la de la esclavitud colonial y la de la emancipación-, dos formas de “modernidad” -la “oficial” de la revolución francesa” y la “subalterna” de la *négritude*-, dos registros epistemológicos -los de la *colonialidad del saber* y la revuelta del pensamiento particular / crítico descolonizador-. Y también separa y articula dos instancias, dos registros, del imaginario crítico encarnado en la literatura del *sistema-mundo* de la época: el de la ilustración de los *philosophes* y el de una literatura, “ficcional” y / o “ensayística”, que en adelante se hará cargo del *conflicto irresoluble* que representa su relación con un “eurocentrismo” al cual -y al igual que había hecho la propia revolución haitiana con la francesa-, obligará a hacerse cargo a su vez, con mayor o menor grado de conciencia, de todo aquel “barro y sangre” que hubiera preferido pasar por alto.

Para especificar algo más nuestra hipótesis, entonces:

El texto de la constitución haitiana de 1805, y muy especialmente (aunque no únicamente) su artículo 14, es al mismo tiempo el primer ("conato" de) ensayo crítico de la literatura latinoamericana, aunque haya empezado por expresarse como ficción europea.

En efecto, como hemos visto, una decidida *ficcionalización* tomó tempranamente el relevo de las crónicas o las investigaciones más o menos "científicas". La literatura novelística en general constituyó casi desde el principio una especie de "etnografía" imaginativa y fantástica, que se combinó con la fascinación por el "buen salvaje", o por una "negritud" erotizada y aristocratizante (los héroes o heroínas negras son, la mayor parte de las veces, reyes y princesas "injustamente" esclavizadas: ¿hay que deducir que la injusticia hubiera sido menor en caso de tratarse de plebeyos/as?), y con su utilización a modo de pretexto para teorizaciones ya definidamente "burguesas" sobre la economía y la sociedad.

Un ejemplo paradigmático será por supuesto *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe. ¿Qué mejor metáfora para la nueva época, signada por la ideología del "individualismo competitivo", que la de este solitario náufrago *entrepreneur*, capaz de construir todo un "mundo" de la nada, basándose sólo en su ingenio y su trabajo? Pero, claro, su nombre propio le servirá también a Marx para acuñar toda clase de ironías contra la economía burguesa basada en la interesada mitología del individuo autónomo desligado de las "relaciones de producción": eso que Marx llama las *robinsonadas* de la economía política clásica (Marx, 1975). Porque da la casualidad de que (además del más que obvio hecho de que Robinson trae ya consigo un saber *socialmente* acumulado sobre el capitalismo) a la metáfora le falta algo, un "detalle", que sí está, desde luego, en Defoe: nada menos que Viernes, el *esclavo*. Al igual que les sucederá a los *philosophes* ilustrados franceses –que, incluyendo al mismísimo Rousseau, hablan de "esclavitud" como metáfora de la opresión del *citoyen* por el absolutismo, sin ver que Francia tiene esclavos *reales* en sus colonias-, la ilustración escocesa directamente es incapaz de incorporar esa dimensión incluida en *su propia* metáfora literaria. El *fetichismo*, como lógica constitutiva del pensamiento dominante en el nuevo *sistema-mundo*, es de una eficacia palmaria: como diría Freud (1927), los filósofos y economistas burgueses retienen la *percepción* –no pueden *no haber* leído que Viernes estaba allí, en las páginas de la novela, trabajando para Robinson–, pero suprimen la *memoria* –no "recuerdan" que Robinson tenía al menos un esclavo, y por lo tanto *sí había*, para ese "individuo", relaciones de producción, es decir de *explotación*–.

Pero aquí lo que nos interesa sobre todo es el impacto "literario" del color *negro*. Vale decir: esa *cromatología* que, a partir de la revo-

lución haitiana, permea insidiosamente a las zonas más heterogéneas de la literatura europea como una suerte de fantasmagoría acechante, y como un *síntoma* del cual la literatura no puede dejar de ocuparse con mayor o menor grado de explicitud o conciencia.

La literatura a la cual nos referimos tiene que ver con la percepción de una radical modificación del *espacio* tal como se desarrolló en el *tiempo*. El *sistema-mundo* moderno es, entre otras cosas, también, y de manera muy importante, una alteración *topológica* global, que se inserta en una nueva concepción de la *temporalidad histórica*. La modernidad hace emerger un nuevo *cronotopos* del mundo, una “conectividad intrínseca de relaciones espaciales y temporales expresadas artísticamente en la literatura” (Bakhtin, 1980: 84). En nuestro caso, ese cronotopos es el efecto tanto de un *desplazamiento* como de una *condensación* –para seguir abusando de la jerga freudiana–, y ambos movimientos están por cierto estrechamente vinculados: por un lado, el eje de la economía internacional, luego del inicio de la conquista colonial de América, se *desplaza* del Mediterráneo al Atlántico; por el otro, el tráfico de esclavos –primera gran empresa comercial, en buena medida responsable de aquel mismo desplazamiento– *condensa* en la figura del triángulo atlántico (Europa / África / América) una aceleración histórica producto del violento entrecchoque de temporalidades diferentes que bruscamente se ponen en contacto.

Christopher Miller (2008: 5) ha hecho la aguda observación de que la frase *commerce triangulaire*, referida a una economía atlántica basada en el tráfico de esclavos, es un lugar común en francés. El triángulo será aquí, pues, no sólo una figura *dominante*, sino una figura del *dominio* mismo. El triángulo es un signo de poder, y de la contestación directa al poder, puesto que es necesariamente desde *adentro* de esa figura que se van a producir las rebeliones contra el poder, como es la revolución haitiana. El triángulo es simultáneamente la *forma* del tráfico de esclavos y –para dar un salto de discurso que no puede evitarse– la del llamado “complejo de Edipo”. No estamos abusando de la metáfora: es Aimé Césaire quien escribe sobre las Indias Occidentales como “el bastardo de Europa y África, desgarrado entre el padre que lo niega y la madre que él niega” (Césaire, 1967: 115).

Sobre Aimé Césaire, ya tendremos que volver. Digamos por ahora: el *triángulo* será un *topos*, una *topo-lógica*, que atravesará de distintas maneras a la literatura vinculada a o evocadora de, la “empresa atlántica”. Las potencias europeas crearon el *sistema atlántico* (origen del *sistema-mundo* moderno de la mundialización del Capital) mediante una gigantesca “*máquina*” *triangular* en la cual la fuerza de trabajo esclava vinculada al colonialismo jugó un papel esencial, como lo ha

mostrado el propio Marx en el célebre Capítulo XXIV de *El Capital* (Marx, 1975, I, 3: 891-954).

En sus inicios, y en su mayor parte, esa literatura está –como en el caso de Merimée- condicionada por lo que podríamos llamar el *ventrilocuismo* de los escritores blancos en general, incluidos los abolicionistas: puesto que los “negros” no hablan por sí mismos, deberán ser *hechos hablar* en los libros de los blancos. Es, digamos, algo así como un intento de *estilo indirecto libre* pero inevitablemente sobredeterminado por una construcción del Otro permeada de todos los prejuicios eurocéntricos imaginables: un *africanismo* que, ya lo hemos mencionado, replica al *orientalismo* del que habla Saïd. En muchos casos (es lo que sucede con Merimée o con el *Bug Yargal* de Victor Hugo) las intenciones conscientes son irreprochables –hoy diríamos: políticamente correctísimas–: hay que mostrarle a Francia, y por su intermedio a toda Europa, que su colonialismo esclavista ha supuesto un crimen imperdonable, “de lesa humanidad”. Pero al mismo tiempo, como queda claro en *Tamango*, la *solución* al problema, aunque sea parcialmente fallida, solo puede provenir de los mismos que lo crearon; cuando son los propios esclavos, las antiguas víctimas, las clases oprimidas, las que toman en sus manos la redención, su “incompetencia” para insertarse en la modernidad las conduce al desastre. Así como no son capaces de *hablar* por sí mismas –por eso es el escritor europeo el que tiene que *prestarles* su voz-, tampoco son capaces, para decirlo rápido, de hacer su propia política.

Veamos rápidamente algunos otros casos. Uno bien pertinente es la novela *Atar-Gull*, comenzada a publicar por Eugène Sue (autor de uno de los más grandes *best-sellers* populares del siglo XIX, la novela por entregas *Los Misterios de París*), en la *Revue des Deux Mondes*, exactamente en el mes de marzo de 1831, en que fue abolida en Francia la trata de esclavos (la *esclavitud* como tal tendría que esperar hasta 1848), transformándose así en el primer relato “retrospectivo” sobre el tema en aparecer en Francia. El prefacio de esa novela –dedicado a James Fenimore Cooper, el autor de *El Último de los Mohicanos*, con lo cual Sue anuncia desde el principio el tono de “romance de aventuras”– es un documento muy especial. Metiéndose de lleno en lo que hoy llamaríamos “teoría literaria”, Sue intenta construir una justificación del uso de literatura de “entretenimiento” para hablar de “horrores” tales como el comercio esclavista. Como parafrasea Miller,

“El tráfico de esclavos y sus resultados serán pintados con toda exactitud. Así, el “realismo” le permitirá a los lectores justificar simultáneamente su horror y su placer: ambos derivan de “lo real”. Lo que este

“contrato” olvida mencionar, sin embargo, es una carta guardada que pronto se revelará: la ironía (Miller, 2008: 279)

¿Cómo funciona esa ironía en este caso? Ante todo estamos, nuevamente, ante una novela situada en el *middle passage*. Ya se trata, evidentemente, de un *topos* (valga el término, precisamente irónico) de la literatura “de esclavos”. Pero esta vez no hay motín a bordo. El protagonista, el esclavo Atar-Gull (un hombre “excepcional”, se lo llama en el texto) es vendido en Jamaica al plantador Will, quien –a pesar de su “naturaleza bondadosa”– acaba de ejecutar con falsas acusaciones a un esclavo anciano, Job (¡¡!!), quien, créase o no, resulta ser... ¡el padre de Atar-Gull! El cual, como es comprensible, de allí en más no piensa sino en su venganza. Fingiendo obediencia y mansedumbre para conquistar la confianza de su amo hasta el punto de ser adoptado casi como un hijo (¡atención, psicoanalistas!), termina causando la muerte de la esposa e hija de Will y la completa destrucción de su hacienda. Will queda literalmente enmudecido por el “trauma”. Atar-Gull viaja con él como su fiel sirviente primero a Inglaterra y luego a París –ya vemos como se completa el *triángulo* atlántico-, y finalmente le confiesa a un moribundo Will que no otro que él es el causante de su ruina y su desgracia. La (irónica, sin duda) frutilla de la torta llega cuando se le concede a Atar-Gull un premio por su virtud. ¿Moraleja?: Para un buen hijo, la venganza *es* una virtud.

Bien. Es difícil no ser a nuestra vez irónicos ante semejante esperimento. Pero, recordemos: estamos ante el autor francés más leído del siglo XX, en plena formación de una “industria cultural” y un mercado literario “popular”. Es algo para tomárselo muy en serio. Leído el texto a la luz de la revolución haitiana –de la cual nuevamente se trata de una alegoría, aunque bastante más disfrazada que en el caso de *Tamango*–, nuevamente tenemos la “iniciación” en el *no-lugar* del *middle passage*, la topología *triangular* (África/América/Europa), un *faire foule* digno de *Tótem y Tabú* o la *Psicología de las Masas* de Freud (asesinato del padre simbólico para vengar al padre real, e ingreso “triumfal”, con premio y todo, a la modernidad blanca). Por supuesto, la diferencia decisiva con la revolución haitiana –y con *Tamango*– es la completa ausencia de cualquier referencia, por metafórica que fuese, a la fundación de una nueva “comunidad”. Por contraposición, es la modernidad europea la que “adopta” al negro, primero por la vía *individual* de Will, luego por la vía *social* de premiar su “buena conducta”. Pero, otra vez, recordemos: la primera vez Atar-Gull ha traicionado *desde adentro* a su “padre adoptivo”. Queda abierta la posibilidad de una *repetición* con su cultura ídem (con lo cual, de paso, vengaría también a Tamango, destruido por esa misma cultura). A fin de cuentas, es

lo que muchos, en su momento, pensaron que había hecho Toussaint Louverture y los otros líderes haitianos: primero “fingir” obediencia a Napoleón, para luego rebelarse contra él. Además, si de ironías se trata, no es menor la de un relato que parece prefigurar la situación de los “negros” (y otros que, sin serlo, por su posición social quedan incluidos en ese “universal” de la marginalidad y la explotación) en la Francia de hoy: formalmente tolerados, son al mismo tiempo temidos como “enemigo interno”. Y reprimidos con toda la violencia que sea necesaria, cuando es necesario. Cuando termina la novela de Sue, *Atar-Gull* está todavía *más acá*, en su momento triunfal; pero nada bueno le auguramos.

Pero esto no es todo. Más arriba decíamos que ya desde el siglo XVII muchas novelas “de viaje” (citábamos el caso de *Robinson Crusoe*) eran utilizadas como ilustración imaginaria de las nuevas teorías económicas del *sistema-mundo*. La de Sue no será una excepción. El capítulo en el que se narra la ejecución del esclavo Job por Will está presidido por un epígrafe del *Traité d'Économie Politique* (1803) de Jean-Baptiste Say, uno de cuyos fragmentos reza: “Hay una gran diferencia entre el capital *productivo* y el *improductivo*”. En efecto –y la comparación es explicitada en el texto por alguien que le aconseja a Will la eliminación de Job- el anciano e *improductivo* Job debe ser liquidado para que, con la indemnización gubernamental por la pérdida “justificada” del esclavo (Job supuestamente había cometido un delito contra la propiedad del amo: su castigo es “merecido”), Will pueda comprar un esclavo *productivo* (y ya hemos visto en *Tamango* a qué catástrofe conduce esta fría “racionalidad instrumental”). Como “ilustración”, se trata pues de una cruel “ironía”. Pero que muestra perfectamente, por si hacía falta, la completa *modernidad* –en el sentido eurocéntrico– de la empresa esclavista.

Retengamos, entonces, un *efecto* que va más allá de las intenciones ideológicas (sean “malas” o “buenas”) de los autores. Tanto en *Tamango* como en *Atar-Gull* –y los casos podrían multiplicarse exponencialmente– se termina poniendo en juego en la propia literatura europea, si se quiere a modo de *lapsus*, toda la “irónica” ambigüedad de la conjunción modernidad / esclavitud. Por supuesto, esa ironía, que a menudo puede ser trágica, en muchos casos (no en los de Mérimée y Sue, hay que reconocérselos positivamente) viene sazónada con los excesos, por no decir los directos despropósitos, característicos del “orientalismo” romántico –muy particularmente el francés–, y cuyo efecto objetivo es poner en ridículo a la revolución y a los esclavos, aún cuando se sea conscientemente “simpatizante” de ellos. Esto ocurre, sobre todo, en el teatro –lo cual no es extraño: la naturaleza misma del espectáculo escénico era un terreno propicio para esta clase de

desbordes-. De las apenas veintinueve obras teatrales (sobre un total de ocho mil obras producidas en París entre 1831 y 1850) detectadas por Hoffman y que incluyan protagonistas negros (Hoffmann, 1996: 47 / 90), solo dos de ellas se sitúan en Saint-Domingue/Haití. Una de ellas es *Toussaint Louverture*, nada menos que de Lamartine, a quien –en tanto ministro de Exterior– podemos encontrar firmando el (segundo) decreto de abolición de la esclavitud colonial en 1848⁴, dos años antes de estrenar su obra. Y bien, en esa pieza –escrita explícitamente como contribución a la causa abolicionista– Saint-Domingue se transforma en una isla volcánica con altas cumbres cubiertas de nieve eterna, donde los tigres acechan entre palmeras y plantas de dátiles: ¡el Kilimanjaro, la India, Asia menor y el trópico americano, todo por el mismo precio de la entrada al teatro! Sin embargo, esta (descontamos que involuntaria) parodia fantástica no le ahorró a Lamartine una andanada de violentos ataques tanto por parte de la prensa como de la “buena sociedad” francesa. Y es que en *todas* las otras veintiocho obras los personajes negros eran figuras cómicas llevando a cabo bufonadas para diversión del público. Tomarse *en serio* la revolución haitiana –aunque fuera mezclada con ese tipo de ridiculeces, que de todos modos el público francés medio no estaba en condiciones de captar como tales, dada su completa ignorancia de la geografía y la historia de sus propias colonias-, y para colmo hacer del “sangriento” Toussaint un héroe *positivo*, era con todo una muestra de humanismo antirracista que la sociedad francesa, en 1850, no estaba en condiciones de tolerar, o siquiera entender.

Está claro. El que pone en tensión todos los componentes de la ambigüedad –sea trágica, irónica o cómica– es siempre el esclavo *negro*: su color, tan obviamente visible, es un *escándalo* en el *sistema-mundo* eurocéntrico. Y la referencia alegórica, como en los ejemplos de Hugo, Mérimée o Sue, es a la revolución haitiana: es ella, en efecto, la que –aunque sea por poco tiempo, antes de que empiece a funcionar a pleno la gran *maquinaria del olvido* de la que nos hablaba Michel Rolph-Trouillot- ha puesto sobre el tapete del *sistema-mundo* el problema aparentemente insoluble en los términos lógicos habituales. Ya advertimos que no íbamos a multiplicar aquí los ejemplos para el análisis. Dejaremos eso para una futura investigación. Lo que sí vamos

4 “Segundo”, en efecto: los esclavos haitianos sublevados habían logrado (tras sangrientas luchas que les costaron 200.000 vidas) que recién en 1794 –es decir, cinco años después de iniciada la revolución francesa–ñ la Asamblea Nacional decretara la abolición de la esclavitud en *todas* las colonias. Napoleón Bonaparte la restaura en 1802 –menos en Haití, justamente, donde es derrotado–, y la ley definitiva deberá esperar a las revoluciones democráticas europeas de 1848. Francia es la única potencia colonial que tuvo el “privilegio” de abolir la esclavitud *dos veces*.

a hacer, muy brevemente, es dar un gran salto hasta el siglo XX. Nos interesa hacer aunque fuera algunas referencias a los debates (nuevamente, explícitos o implícitos) que la cuestión de la *négritude*, planteada por primera vez, en forma de “conato”, por la revolución haitiana, abre para la literatura y la ensayística crítica (no solamente) antillana.

Como decíamos más arriba, los esclavos no hablan ni hacen política por sí mismos. En el mejor de los casos, en las perspectivas más “progresistas” que celebran su emancipación, eso les llegó vía la revolución francesa (¡precisamente el acontecimiento cuya *inconsecuencia* desató la revolución haitiana!). La voz y la política –la “forma” y el “contenido”, tal como se aúnan en un texto literario– son una generosa *donación* que les otorga el antiguo amo: está en los esclavos (que ahora son “libres”, faltaba más) aceptar ese regalo o persistir en su impotencia. Pues bien: los esclavos, ya desde el artículo 14, persisten, sí, pero con un gesto bien potente: inventan el concepto de *négritude*. Y con eso alteran radicalmente la “forma” y el “contenido” de la propia cultura europea. Aunque esta, mayoritariamente, se haga la distraída.

Ahora bien: es archiconocido que la palabra *négritude* utilizada como un concepto intencional (concepto teórico, político, poético y filosófico-cultural) aparece quizá por primera vez en Europa en el poema-libro *Cuaderno de un Retorno al País Natal* de Aimé Césaire, en 1939 (Césaire, 2000). A juzgar superficialmente por el título, nos enfrentamos a una versión más del ya tricentenario mito esclavo del *regreso a África*. Pero eso sería una sobresimplificación –finalmente, si nos ponemos “formalistas”, el título *no dice* que el “país natal” sea África-. Esa “negritud” que Césaire “inventa” en el poema es un intento –parcial, es cierto- de “renegociar”, si podemos decirlo así, un *triángulo* que se le aparecía tan poderoso que su no-existencia le resultaba inconcebible. Césaire busca navegar de nuevo las diagonales del triángulo según una lógica del *retorno indirecto*: vuelta a África, sí, pero *desde* el Caribe y vía Francia, sus instituciones, su lengua, su literatura (como es sabido, Césaire estudia en París, y es allí, en la metrópolis colonial, donde concibe la idea). Ese *redireccionamiento* del triángulo –ahora la orientación es el Caribe → Europa → África– es presentado como una explícita *fórmula ideológica*. No obstante, y sincrónicamente, en el poema funciona *otra* (topo) lógica: la de una *espiral* que gira y se eleva *por sobre* el triángulo, culminando en la palabra final del poema, *verrition*. Es un neologismo (todo afrocaribeño, viniendo del *créole*, es potencialmente un experto en neologismos) que deriva del latín *verre* o *vertere*: barrer, dar vueltas, o –más interesante– abarcar de un lado a otro con la mirada: como quien dice “escanear”, o en la jerga cinematográfica, hacer un “plano secuencia”; vale decir, se está hablando de un *desplazamiento* de la mirada, que ya no tiene un cen-

tro organizador, como en la perspectiva renacentista: en todo caso, si se quiere seguir “europeizando” la metáfora, es una *barroquización*, una doble –o para nosotros, triple– perspectiva. Por otra parte, el barroco *no es* puramente europeo: si por un lado emerge como estrategia ideológica de la Contrarreforma (Maravall, 1975)⁵, por el otro es efecto indirecto de los sincretismos producidos por la colonización (Gruzinski, 2007; Marzo, 2010).

En fin, retomemos el hilo. La *veerición* –como se ha traducido a veces el neologismo de Césaire– encapsula la lógica del *escape*, del esclavo *cimarrón* que encuentra refugio en la selva o la llanura desierta, que se *excluye* voluntariamente, con un acto de libertad, del “centro” de la organización del amo –la plantación–, y así se *sustraer* de la mirada vigilante, del “panóptico” que es la estructura arquitectónica misma de la plantación⁶. Pero *vertere* también puede significar “derribar”/“voltear”/“destruir”. Y esto está claramente referido a que, en la culminación dramática del poema, los esclavos que están siendo conducidos a bordo de un barco en su *middle passage*, se rebelan y se autoliberan: todavía estamos en *Tamango*. Es decir: en la alegoría de la revolución haitiana (solo que ahora la “voz” no es europea, sino que proviene, por así decir “hereditariamente”, de la misma garganta de los esclavos). Y eso es dar un paso más, decisivo: una rebelión, y con más razón una revolución como la haitiana, ya no es una mera (auto) *exclusión*: es, o al menos tiene esa intención, un derribar/voltear/destruir la misma *lógica* que había obligado a la exclusión.

Pero no todo es feliz –como, se recordará, no lo era en Mérimée–: esa palabra final, *veerición*, no está sola; el sintagma completo es *veeri-*

5 De todas maneras, esta es una visión unilateral. La tesis del barroco contrarreformista puede ser –y aún así solo parcialmente– válida para Italia y España. ¿Pero qué pensar de barroquizaciones “protestantes” como las de la pintura holandesa y alemana del mismo siglo XVII? En todos los casos, además, el barroco tiene el efecto objetivo de *des-centrar*, o de *de-construir*, la muy “centrada” mirada renacentista, que se corresponde con el “eurocentrismo” en tanto concepción del mundo a partir de 1492.

6 Todavía pueden verse, por ejemplo en Cuba, las ruinas de alguna de esas plantaciones esclavistas del siglo XVIII. La disposición de las torres redondas desde las cuales los guardias podían vigilar simultáneamente a todos los “trabajadores” esclavos, responde exactamente a la descripción que hace Foucault en su ya canónico texto sobre el panóptico (Foucault 1976). No hace falta recordar que Foucault en ningún momento menciona las plantaciones esclavistas americanas. Tampoco lo hacen Horkheimer y Adorno, quienes, con un gesto de enorme coraje crítico, escribiendo al término de la II Guerra, comparan la fábrica capitalista con el campo de concentración nazi (Horkheimer y Adorno 1989). Posiblemente un cierto desconocimiento “eurocentrista” (hasta cierto punto comprensible) les haya impedido recurrir a una ilustración mucho más ajustada: justamente la de la plantación esclavista, que *condensa* la fábrica y el campo de concentración.

ción inmóvil. Queda abierta, pues, la cuestión de si, “negritud” afirmativa o no, es realmente *posible* escapar completamente del triángulo. O incluso si ello es *deseable*: como hemos visto, de lo que se trata ahora es de hacerse cargo de una inclusión “revolucionaria” en el triángulo moderno, para hacer estallar desde adentro su propia lógica.

4.

Sea como sea, esta forma *inaugural* de una redefinición de los vínculos con África –que necesariamente implican la cuestión de la esclavitud, la revolución haitiana y, para abreviar, el *somos todos negros* del artículo 14– permanecerá como *la* cuestión capital en las obras de los principales autores antillanos a todo lo largo del siglo XX (en Fanon, en Glissant, en Condé, en Derek Walcott). Los avatares de ese concepto son complejíssimos. Césaire (así como Léopold Sédar Senghor, que inmediatamente adoptaría la *négritude* para su propia obra poética, pero también como consigna política) fue acusado de ser un “desarraigado”, un “privilegiado” sin contacto con las “masas”, que clamaba por una “negritud revolucionaria” desde el patio de la Sorbonne. Un poco más pertinentemente, recibió la imputación de *estetizar* o *poetizar* la miserable condición negra y los siglos de sufrimiento, explotación, genocidio. Característicos son los dardos sarcásticos lanzados, entre muchos otros, por el intelectual y militante marxista senegalés Stanislas Adotevi:

“(Césaire) nos dice una y otra vez, con la complicidad de los nostálgicos de la noche, que la negritud es otra cosa de lo que realmente es. Se ha dicho que es un canto puro, un ritmo, un espíritu. No un *acto*, sino un dogma silencioso (...) esta distancia infinitesimal que da al negro su *estilo* confirmándolo en su “singularidad”. Senghor, por otra parte, define el primer movimiento de esta búsqueda por el *estilo*: “Ese sentido de nuestra dignidad” / “el estilo es la respiración del negro; es la arquitectura de su ser: su dinamismo interno” (y entonces) la estética de la negritud es ante todo la estética de lo *bizarro*. Lo que allí se nombra no es el presente *dado*, es un “otra parte”: esa gran noche negra en la loca marcha del mito (...) esta apelación al “país natal” es el suspiro del estudiante poseído por sus propios fantasmas; (pero) la negritud es *política* mucho antes de ser *poética*” (Adotevi, 1972: 29).

Bien, puede ser. Es innegable que podemos sospechar “estetización” allí donde, para hablar de la *négritude*, se usan palabras como “canto puro”, “ritmo”, “estilo”, “arquitectura”. Y no cabe desentenderse del hecho de que la “tolerancia” con el negro en el siglo XX se apoya en factores casi puramente *estéticos* (su “ritmo natural”, su igualmente

“natural” competencia para la música y el baile, su habilidad para los deportes, la belleza de sus cuerpos, etc.), y queda inmediatamente anulada cuando el negro se rebela, o tan solo pretende hacer *política*. Y también es innegable que *hay* un componente “sustancialista” en la propia idea de una “negritud identitaria”, y que *hay* un elemento “mítico” (en el mal sentido del término) en el imaginario del retorno a África. Y ya desde principios de la década del 60 los autores afroantillanos que se autodefinieron (o que fueron definidos) como *créolistes* -Edouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, Jean Bernabé, Maryse Condé- emprendieron la crítica (y una cierta campaña de “desprestigio”) de la *négritude* de Césaire. Glissant rompió el fuego afirmando que la única posible extensión de ese concepto era “el acto por el cual el mismo es *superado*”, ya que “él termina donde comienza la *auto-posesión*” (Glissant, 1969: 148). Es decir: paradójicamente, la “afirmación ontológica” de la negritud implica que el negro *no sabe* qué *es*. En cuanto se *apropia* de su “esencia”, ya no la necesita: sencillamente la *vive*, la da por sentada (así como en el Corán no hay camellos, diría Borges). Confiant y Chamoiseau, por su parte, le imputan a Césaire haber sustituido una “falsa madre” (Francia) por otra (África), como producto de una “zambullida en un *inconsciente africano* preservado en su pureza; meras ensoñaciones dulces de poeta”. Sin duda, “la *négritude* nos devolvió a África”, pero “reemplazó una ilusión por otra, ignorando las realidades de la cultura *créole*, a favor de un *mundo negro* que nos es extraño” (Chamoiseau y Confiant, 1991: 127). Y en su manifiesto de la *créolité*, Bernabé, Confiant y Chamoiseau escriben: “La *négritude* vino a sustituir, a la de Europa, la ilusión africana (...) Europa y África son dos monstruos tutelares” (Barnabé *et al.*, 1989: 18).

Todas estas críticas son plausibles. Revelan una voluntad de *complejización* de la relación entre lo “Mismo” y lo “Otro”, o entre lo “Propio” y lo “Ajeno”. Sin embargo –y para *seguir* “complejizando”–, quizá pasen por alto un poco apresuradamente ciertos matices. En primer lugar, hay que llamar la atención sobre el hecho de que un momento *fundacional* de “comunidad” –como sin duda lo fue la revolución haitiana– puede requerir el acantonamiento defensivo en una “fortaleza identitaria”, aún con todos los pecados “esencialistas” que ello implica, como en el *esencialismo estratégico* de que habla Gayatri Spivak (1999). Y el mismísimo Fredric Jameson (a quien, con su sutil sentido de las mediaciones dialécticas, difícilmente se le puede imputar “esencialismo”), en su famoso ensayo sobre la *alegoría nacional* en la literatura postcolonial, sostiene que si bien casi inevitablemente toda articulación de una diferencia radical corre el riesgo de su “orientalización”, retroceder de su necesidad en determinados contextos revo-

lucionarios “sería caer en un universalismo abstracto y un humanismo vacío” (Jameson, 1986: 65-68).

Esta “esencialización estratégica” es lo que *parece* haber sucedido con el *somos todos negros* de la constitución haitiana. “Parece”: porque uno advierte, analizando los artículos de esa constitución, las complejidades de la relación entre “universalismo” y “particularismo” en su propia *textualidad*. El “nacionalismo negro” de la revolución haitiana está siempre en tensión con un “internacionalismo revolucionario” de alcances potencialmente universales. Y su apelación a la *negritud* es perfectamente consciente de su estatuto *tensionado* con otros “colores” (en una declaración de un artículo posterior, que podría parecer de humor surrealista si no fuera por su trasfondo dramático, se dice que las previsiones del artículo 14 serán válidas también para... “los alemanes y los polacos”) ⁷. Y por otra parte, que un texto *jurídico* como una Constitución pueda decretar que los ciudadanos “son” negros cualesquiera sea el color de su piel, ¿no es en los hechos la demostración palmaria de que “negro” es una designación *política*, carente de toda “sustancia” o “esencia” biológica, racial y demás?

Ahora bien: la *négritude* de Césaire es otro de esos momentos (re) *fundacionales*. Por primera vez se retoma el difícil, dialéctico, posicionamiento “identitario” abierto como problema por la revolución haitiana. Y a fin de cuentas, no es poca cosa “cambiar Europa por África” y hacer girar el *triángulo* en la dirección opuesta a la del eurocentrismo del *sistema-mundo*, además de –con todos los inconvenientes “sustancialistas” que pueden derivar de ello– poner el color *negro* en el centro de la escena –aunque ya aclaramos que, más que de un *re-centramiento*, se trata de un *desplazamiento* y una *multiplicación*, ya que el propio nombre “Hayti” supone las culturas originarias previas a la llegada de los africanos-. Por supuesto: la *créolité* –que vuelve a hacer girar el triángulo ahora pivoteando sobre el Caribe, y sutalizando mucho el análisis de las aporías “identitarias”– es un importante *recomienzo* de la posición de Césaire. Casi podríamos llamarla una hegeliana *Aufhebung*. Pero ese segundo “giro” –y la pregunta es manifiestamente retórica–, ¿hubiera sido posible sin el primero? ¿Es una *ruptura* plena con el paradigma de Césaire, o es un *clivaje* interno, un *pliege* “barroco”, en el sentido de Deleuze (1989)?

7 Hay una explicación histórica para esta “rareza”. En la expedición militar multinacional que Napoleón envía en 1802 para reprimir el levantamiento haitiano –y que es ignominiosamente derrotada por los esclavos rebeldes– había un batallón de alemanes y polacos que desertan y se pasan al lado revolucionario. Producida la independencia, la constitución les reconoce su gesto otorgándoles la ciudadanía haitiana... pero ahora son “negros”. Más allá de la anécdota, el simbolismo es inmenso.

En todo caso, Frantz Fanon, desde el mismo bando de Césaire, no representa *exactamente* la misma posición. Fanon, por supuesto, es más explícitamente hegeliano/marxista. En un ensayo publicado en 1955, le da a Césaire el crédito de ser el autor de un gran “cambio de paradigma” en el ámbito de las Antillas, un giro identificatorio “del blanco al negro” (Fanon, 1995: 269). Según Fanon, hasta 1939 (fecha de publicación del *Cahier*) el hombre afroantillano vivía, pensaba y soñaba, escribía poemas y novelas, en idioma blanco. Antes de Césaire, la literatura antillana era una rama de la literatura *europa*. Después de la intervención del *Cahier*, el antillano se vuelve hacia África y se ve tal cual es, un hijo trasplantado de África. Como puede observarse, para Fanon la “intervención” de Césaire, sin dejar de ser poética, es también plenamente *política*: esa toma de conciencia es para él un momento sustantivo de la lucha de clases “descolonizadora”. Por supuesto, podría recusársele a Fanon que después de cuatro siglos de esclavitud, el antillano *ya no es* sencillamente un “hijo trasplantado de África”, sino –para decirlo rápidamente– un *hijo americano* de aquel “trasplante” (lo cual, dicho sea de paso, genera una cuestión “identitaria” adicional, como una demostración más de la *imposibilidad* objetiva de cualquier “esencialismo”: los descendientes de los antiguos esclavos negros, los llamados “afrodescendientes”, que hace medio milenio viven en América, ¿son o no son “pueblos originarios”?). Fanon es bien consciente del problema. Además, como su interés de marxista-“tercermundista” es el de la *articulación* de la *négritude* con la lucha de clases y la anticolonial, también quiere *de-sustancializar* la “negritud”, hacer de ella una herramienta *política* y no un “ser” *natural* perdido y a recuperar. Por eso concluye su ensayo, sin arrepentirse de sus elogios a Césaire, con una frase bastante lapidaria: “Parecería por lo tanto que el antillano, después del gran *error blanco*, está ahora viviendo el gran *espejismo negro*” (ibid.: 269).

Este ensayo de Fanon, pues, incluso esa última frase, puede pensarse como una *bisagra* de su obra escrita, un momento *transicional* (Miller, 2008: 327). En efecto, en *Piel Negra, Máscara Blanca* Fanon había protestado con cierta energía contra el prólogo de Sartre a la recopilación (realizada por Senghor) de la poesía de la *négritude* a fines de los años 40, en el cual Sartre celebraba esa idea, pero la calificaba como necesariamente efímera, una “fase” momentánea, destinada a desaparecer, o al menos a disolverse como un mero momento de la lucha anticolonial y/o de la lucha de clases a nivel mundial (Sartre, 1960: 145-184). Pero después de su propia “transición” –representada aquí por la frase de marras– Fanon, en *Los Condenados de la Tierra*, se alinea con Sartre y sostiene que la “negritud” es simplemente un esca-

lón en el camino hacia una emancipación verdaderamente “nacional y social” (Fanon, 1963: 136).

Parecería, pues, que los bandos están perfectamente claros: Césaire (y el primer Fanon) era el *retorno a África* -imaginada como un “bloque ontológico”-, los *créolistes* son el *retorno al Caribe* -pensado como una complejidad casi laberíntica-. Pero, ¿es *tan* así? ¿Cuáles son, con precisión, los caracteres del “retorno a África” del *Cahier* de Césaire? Muchos críticos han vacilado a la hora de determinar, por ejemplo, la *dirección* del retorno: para algunos, se trata de un retorno *al* Caribe (al Caribe *negro*, desde ya) *desde* Europa; para otros, de un retorno *a* África *desde* el Caribe. En el poema se pueden encontrar fragmentos para apoyar *ambas* “direcciones” del retorno: lo común entre ellas es, claro, el *alejamiento* de Europa y, al menos, el *acercamiento* al Caribe.

Es interesante, aquí, la contraposición nuevamente “topológica” de los mares: mientras el Atlántico (que, recordémoslo, es el escenario de conformación del nuevo *sistema-mundo* moderno) conduce *tanto* a Europa como a África, el Caribe –calificado como una *non-cloture*, un “no-cierre”– flota en una “polinesia”, un archipiélago. Ya en esto solo tenemos la oposición entre lo *recto*, o lo *plano* (el Atlántico), *versus* lo *laberíntico*, abierto pero intrincado (el Caribe), que está en la orilla opuesta *tanto* a África como a Europa: si es cierto que el narrador irá a África via Europa –invirtiendo el triángulo, como vimos–, el vértice *singular* de apoyo es sin duda el Caribe. El “sueño africano” existe, es innegable. Pero tampoco se niega que sea un *sueño*. Citemos a Césaire:

“Y me río de mis anteriores infantiles fantasías.

No, nunca fuimos amazonas del reino de Dahomey, ni príncipes de Ghana con ochocientos camellos, ni sabios de Timbuctú bajo Askia el Grande, ni arquitectos de Djenne, ni *mahdis*, ni guerreros” (Césaire, 2000: 18).

Es decir: la historia africana, en el *Cuaderno*, es como si dijéramos *retroactiva*. El narrador no niega que todas esas glorias hayan existido. Pero ya nada tienen que ver con el pueblo antillano –ni, por cierto, con el África actual–: África ha sido violentamente alienada del narrador, tanto como el narrador ha sido alienado de África *desde siempre*; el colonialismo ha eliminado la posibilidad misma de ese tipo de identificación africana que el narrador gozaba en usar para sus propios fines destructivos. En otras palabras: no hay más una “África” a la cual retornar, aunque ella sea una insoslayable *referencia* originaria (Scharfman, 1980: 44).

Sin duda esto no debería impedir el debate sobre el alegado “sustancialismo” de la *négritude*, pero lo menos que se puede decir es que,

en el peor de los casos, parecería tratarse de una “negritud” decididamente *caribeña*, y no unilateralmente *africana*. Y podríamos multiplicar las citas referidas a la cuestión de la esclavitud y el capitalismo, etcétera, tendientes a demostrar que para Césaire está clarísima la *antillanidad* (por lo tanto la “americanidad”) de los esclavos.

De todos modos, es evidente que desde mediados de la década del 50 en adelante los escritores del Caribe han buscado liberarse de las oposiciones binarias que la visión romántica del mundo había inoculado en la poética, la estética, la historiografía. La Historia (con H mayúscula) no era *su* historia; la novela, el drama y el poema debían ser reconceptualizados para presentar a la revolución haitiana desde una perspectiva ubicada en el archipiélago antillano. Su posición estética fue, en términos generales, la de un *contra-modernismo*.

Nosotros mismos hemos utilizado el término *contra-modernidad* para referirnos al significado de la revolución haitiana. En ella, lo que está en juego es una contra-imagen *interna* a la propia modernidad, que desde ese interior socava (como el “viejo topo” de Marx) el sentido dominante, eurocéntrico, de la noción misma de “modernidad”. De lo que hablamos ahora es de la “traducción” de ese significado a los códigos literarios y estéticos. En una primera etapa, los escritores caribeños llevaron al extremo los recursos literarios del modernismo europeo para utilizarlo contra el amo colonial, como *contestación* (en todos los sentidos de la palabra) de la estética importada de Europa (D’haen, 1997: 303-321). Es en la herencia de este contexto que hay que entender, por ejemplo, un libro como *El Reino de Este Mundo* de Alejo Carpentier (1949).

La acción de esta novela cubre el período 1751-1832 en Saint-Domingue/Haití. La novela sin duda simpatiza con la revolución, pero es sumamente crítica de sus resultados. Ahora bien: la novela no pretende verosimilitud histórica alguna. Su modo es más bien mítico, y pasa por ser uno de los textos fundacionales del llamado *realismo mágico* en la literatura latinoamericana. En todo caso, su estructura se diferencia entre otras cosas por el uso consistente del “choque de temporalidades”: la muerte del personaje histórico Mackandal, por ejemplo, se relata, en una suerte de “montaje paralelo”, primero desde la perspectiva de los esclavos, luego desde la de las autoridades coloniales. Ambas versiones (un poco a la manera del *Rashomon* de Akutagawa) se “corrigen” e interpretan mutuamente de manera conflictiva, sin que pueda obtenerse un “justo medio” o una “síntesis”. Es una lógica narrativa que atenta frontalmente contra la linealidad *tanto* de la trama como de la “historia” que la trama supuestamente “representa”.

Difícilmente se podría dar un ejemplo más claro de las hipótesis de Ricoeur sobre la posibilidad de relacionar dos problemas que ge-

neralmente aparecen como separados: la función narrativa y la experiencia del tiempo. En efecto,

“La epistemología de la historia y la crítica literaria del relato de ficción (...) presuponen que todo relato se desarrolla en un tiempo que coincide con la representación vulgar, es decir, con una sucesión lineal de instantes. Ambas disciplinas se interesan menos por corregir el pensamiento representativo del tiempo que por subordinar el relato y la historia a modelos explicativos desprovistos de todo tipo de cronología” (Ricoeur 1999: 183)

Lo que la epistemología y la crítica literaria habitualmente no hacen, pues, lo puede hacer la *ficción*. Carpentier, en esta novela (aunque no únicamente: podríamos citar también el caso de *Los Pasos Perdidos*; si esta nos interesa especialmente, es por la razón obvia de que su escenario es la revolución haitiana) trabaja con el *desarrollo desigual y combinado* de las temporalidades. Se podría decir que su lógica textual es homóloga e isotópica de la de la propia revolución haitiana, de la cual hemos intentado mostrar que descompone la temporalidad lineal de las interpretaciones “oficiales” de la modernidad. Por otro lado, el punto de vista del esclavo *-negro*, pero no solamente negro sino *esclavo*, ahora sí en un auténtico discurso indirecto libre-, que (al contrario de lo que hace la saga de Smartt Bell, por ejemplo) suprime prácticamente toda referencia a los grandes héroes (Toussaint, Dessalines, Pétion, etc.), implica una perspectiva opuesta al relato de la revolución como triunfo de la Ilustración tal como los historiadores europeos, y no pocos haitianos, quisieron ver. Pero hay que ser cuidadosos con esto, y verlo en toda su complejidad. Hablando de la novela de Carpentier, James Arnold sostiene que “el foco exclusivo puesto sobre los más estrepitosos fracasos de Christophe hace muy poco por presentar a la revolución haitiana como un rayo de luz para los pueblos oprimidos del mundo” (Arnold, 2008: 227)

No podemos estar plenamente de acuerdo con esta afirmación. De lo que se trata en Carpentier, según nuestra propia lectura, es justamente de registrar las tensiones tanto al interior de la propia revolución como entre esta y el *sistema-mundo* (la Ilustración, la revolución francesa, etcétera). De allí la importancia del punto de vista del esclavo “desilusionado” Ti-Noel: es decir, el de la máxima *singularidad* a la cual no podrían reducirse esos grandes Conceptos, incluido el Concepto “revolución haitiana” pensado desde la lógica ilustrada hegemónica, y con los cuales la singularidad entra en conflicto. No pretendemos con esto negar que, efectivamente, Ti-Noel tiene buenos motivos para su “desilusión”: la revolución haitiana, en muchos sentidos, *fracasó* en el cumplimiento de sus promesas más ambiciosas respecto de

las víctimas multiseculares de la esclavitud. Pero el “tema” de *El Reino de Este Mundo* no es tanto ese “fracaso” como el modo en que *a partir* de la perspectiva de los protagonistas de la revolución –incluso si no participan activa y directamente de ella, como Ti-Noel, e incluso quizá más en este caso, que permite una mirada “al sesgo”- se *des-totalizan* las pretensiones de una narrativa lineal, armónica, binaria o simétrica de la temporalidad histórica.

En este sentido semejante “realismo” no tiene nada de “mágico”. No importa dónde haya sido creada, la etiqueta tiene un inconfundible tufillo eurocéntrico: solo desde la perspectiva de una filosofía de la historia lineal y teleológica –como es la europea moderna, como parte central de la colonialidad del saber– se puede concebir que esos choques temporales son “mágicos”, si con ello se quiere aludir a una alteración sobrenatural, o lo que fuere, de la “realidad” histórica. Pero al precio de olvidar, o de *negar*, que para los sectores colonialmente dominados la historia *es*, y lo es *realmente*, ese choque de temporalidades impuesto por la dominación colonial. Al menos este aspecto de la novela de Carpentier –y de tantas otras que han caído bajo la misma etiqueta- es completamente *realista*, solo que no, por supuesto, en el sentido de Balzac o Tolstoi.

Toda esta es, no hace falta repetirlo, la problemática que será retomada por Fanon, con mucha mayor radicalidad, en *Piel Negra Máscara Blanca* (1965): la de una *duplicidad* “esquizofrénica” del antillano, sujeto desgarrado –sujeto *fallado*, quebrado o “dividido”, también en un sentido más o menos freudiano– entre su *pertenencia* a la “negritud” y su *referencia* a la “blancura”. En ese momento, pues, la insistencia en la apelación a África es comprensible: la “negritud” heredada de la revolución es la marca indeleble que puede hacer que los haitianos *se vean a sí mismos*. Pero es, justamente, heredada de la *revolución*. Es decir, de un acontecimiento que *no es* “africano”, sino plenamente *antillano* y entonces *americano*. Solo esa “impureza” de origen, esa “mezcla” de culturas podía haber engendrado la reivindicación de la *negritud*: una vez más, los negros, en su propia África, no la hubieran necesitado.

Es aquí donde habría que poner el acento sobre una cuestión de enorme importancia, incluso central para entender lo que venimos diciendo. Hemos intentado mostrar que la *négritude* de Césaire y los otros es mucho menos “esencialista” de lo que parece, o de lo que sus críticos apresurados le imputan. Pero es que, además –también lo hemos apuntado–, no *podía* serlo: si nuestra hipótesis de que su origen está en la revolución haitiana y en especial en el artículo 14 es mínimamente plausible, debería quedar claro que –pese a la primera e impactante impresión del “somos todos negros”– no se trata allí de

ninguna *ontología* esencial y originaria, o de ninguna “pureza” racial o siquiera étnico-cultural. Piénsese: aparte del hecho ya mencionado de que el color negro –denominación *política*, como dijimos– implica también a los mulatos e incluso a los blancos más blancos (los alemanes y polacos), al menos dos componentes culturales que fueron esenciales para la revolución “negra” son productos fuertemente “híbridos” o culturalmente “mestizos” (para volver sobre esa expresión de Gruzinski): por un lado, la religión *vodú* –la gran rebelión de 1791 empezó con un gigantesco ritual de esa religión desarrollado en Boys Caïman–, que es un amalgama sincrético entre las religiones africanas traídas por los esclavos en los barcos y muchos elementos de la religión católica de los amos. Por otro lado, la lengua *créole* (hasta hoy lengua oficiosa haitiana junto al francés), que es una lengua hasta cierto punto “inventada” por los colonos franceses para entenderse con sus esclavos, consistente de un promedio de las gramáticas y sintaxis de las más de veinte lenguas que hablaban dichos esclavos, a su vez amalgamado con palabras francesas deformadas para que su fonética sonara más africana. La ironía, por supuesto, es que una vez estallada la revolución, esa lengua del amo es la que les sirvió a los esclavos para comunicarse entre ellos, así como la religión *vodú*, que tiene a su vez muchos elementos de la religión del amo, aportará fortaleza moral y simbólica al movimiento revolucionario. Vale decir: *todos* los factores centrales que la revolución va a hacer converger en la noción de *négritude* son desde el principio insanablemente “impuros”.

Aclarado esto, repitamos que de todos modos, y aún con sus exageraciones, las reservas ante una posibilidad de “esencialización” de la *négritude* son perfectamente comprensibles. El exclusivismo en la *africanidad* del “color negro” corría el peligro de hacer olvidar esta tensión constitutiva del “ser” haitiano y antillano. Y ese olvido podía precipitar al concepto en lo peor, como se comprobó en su utilización demagógica, de racismo invertido y “fascistizado”, por la dictadura de Duvalier. De allí que la *négritude*, incluso, como hemos discutido, en el caso de Césaire –y pese a las interpretaciones esquemáticas que se han hecho de su obra– fuera para los intelectuales antillanos siempre un *problema* por así decir “triangular”, y no una certeza *binaria*. Y es igualmente comprensible que para los autores de la *créolité* ese problema sea el de un *vacío* de significación, montado sobre la “borradura” de la *especificidad* de lo caribeño. De allí que Glissant pueda hablar de “una pantalla de nadería”, Walcott de una “brillante vacuidad”, Naïpaul de “una Nada”, haciendo eco al “inmovilismo” o la “inercia” que, según vimos, ya señalaba el propio Césaire en 1939, en su *Cahier*.

De todas maneras, lo importante a retener para nuestros propósitos en esta sección, es como acabamos de decir, la complejiza-

ción –tanto estrictamente literaria como crítica– que introducen las huellas, las *trazas* de la revolución haitiana en el imaginario de la modernidad, así como, más en general todavía, en la relación entre lo “Mismo” y lo “Otro”. Paradigma notable de esa complejidad es la extraordinaria obra del santaluciano y ganador del Premio Nobel de Literatura (1992) Derek Walcott –un negro nieto de esclavos, dicho sea de paso–. Su *opera magna*, titulada *Omeros* –una trasposición al mundo del Caribe de *La Ilíada* y *La Odisea*– monumental poema épico de la esclavitud afroamericana, da testimonio ya desde su propio título de una voluntad de *condensación compleja* de significaciones espacio-temporales, histórico-míticas y demás. Como nos enteramos por la explicación que de sí mismo da el propio texto,

“Dije *Omeros*,
 Y *O* era la invocación de la caracola, *mer* era las dos,
 la madre y el mar, en nuestro *patois* antillano;
 os un hueso gris y el blanco oleaje cuando rompe con estruendo
 y esparce su collar sibilante sobre una playa que parece de encaje”
 (Walcott, 1994:25).

Aquí se ve que todo gira, como no podía ser de otra manera, alrededor del mar. Y se nos dice que no África, sino ese mar (*mer*) es la madre (*mére*). Es el *patois* –directamente emparentado con el *créole*, aunque la lengua “oficial” de Walcott sea el inglés– lo que permite el juego de significantes, ya que en él la pronunciación de esos dos términos no registra siquiera la sutil diferencia que hay en francés. Tendremos, pues, referencias más o menos metafóricas al *middle passage* –la lucha originaria viene del mar, que por metonimia permite la remisión a Homero– e incluso a la revolución haitiana, a la *négritude*, etcétera. La idea de un *viaje*, por supuesto, no puede dejar de evocar el *triángulo*. Y todo el conjunto del largo poema (cerca de 500 páginas) juega permanentemente con la polifonía de tiempos, espacios y voces, incluyendo la invención de palabras, las *mots-valise* y demás. ¿Todo esto puede ser –sobre todo tomando en cuenta que se trata de una “odisea”– influencia de, digamos, Joyce? ¿O quizá de Pound o Eliot, como sugieren algunos de sus críticos? (cfr. Pollard, 2004). Ciertamente. Pero no es *cualquier* influencia, sino la que es simplemente tomada como *pre-texto* para, nuevamente, una *singularidad* que sólo podría concebirse en el contexto de la historia y la cultura afroantillana, y desde una perspectiva “tensional” disparada –no nos cansaremos de insistir en ello– por la revolución haitiana y el color *negro*. Ya esa referencia al *patois* (es decir, el *créole*) en el breve fragmento que acabamos de describir, es una pista inequívoca. Está lejos de ser la única, ni la más evidente. Mucho antes de *Omeros*, a la edad de 18 años, Walcott escribe la obra

de teatro *Henri-Christophe*, primera parte de su *Trilogía de Haití*, en la cual dramatiza la lucha sangrienta entre Dessalines y Christophe luego de la muerte de Toussaint. Algo similar habían intentado antes Aimé Césaire (en la *Tragedie du Roi Christophe*, 1963) y el mismísimo autor de *Los Jacobinos Negros*, C. L. R. James, en una obra de título homónimo –y en la cual, como dato curioso, el rol de Toussaint fue actuado en su estreno por el gran tenor negro norteamericano, y perseguido por el macartismo por sus simpatías comunistas, Paul Robeson. Pero la perspectiva de la obra de Walcott se acerca mucho más a la de la obra de Edouard Glissant *Monsieur Toussaint* (que también juega con la mezcla de temporalidades y espacios heterogéneos). Para ambos, el conflicto central es el que ya había identificado el mismo James entre la *apertura* revolucionaria “internacionalista” (representada por Toussaint) y la *cerrazón* defensiva y aislacionista (representada por Christophe y su mítico castillo de Ferrière, en el cual se encierra hasta su colapso⁸). Como puede verse, entonces, ambos captan bien que de lo que se trata –en este caso, desde una estricta perspectiva “política”– de la irresoluble *tensión* entre Parte y Todo, entre el Objeto y el Concepto, ahora trasladada también al *interior* de la revolución.

Esto también es un *problema*. Y así lo ha asumido la mejor literatura, no dejándose encerrar en dogmatismos fáciles. Y así ocurrió también en una franja de la ensayística latinoamericana en la cual la cuestión de la *negritud esclava* deja una marca indeleble e inquietante: hay que recordar que entre Césaire y Fanon, entre fines de la década del 30 y la del 60, en la ensayística latinoamericana se suceden oposiciones entre lo “blanco” y lo “negro” como las de *casa blanca/ senzala* en Gilberto Freyre (2003), *azúcar/tabaco* en Fernando Ortiz (1964) o *Próspero/ Calibán* en Roberto Fernández Retamar (2004). Son apenas algunos ejemplos bien conocidos. Pero en todos estos casos, esas oposiciones no implican mutuas *exclusiones*, sino más bien constelaciones de polarización en *imágenes dialécticas*, en el sentido de Walter Benjamin. De lo que esos autores tan diferentes querían, más bien, hablar –y en este sentido se los puede considerar casi antecedentes de la *créolité* y de la *filosofía de la relación* de Glissant y los otros–, es de ese *caldero nuevo*, el de la esclavitud afroamericana y su peso en la cultura latinoamericana/caribeña. Para hablar de esa “hibridez” no basta la oposición “negro/blanco”, sino que se requiere acuñar cate-

8 ¿Puede pensarse, aquí, en una “trasposición” del conflicto entre la *revolución permanente* de Trotsky y el *socialismo en un solo país* de Stalin? No podemos afirmarlo con seguridad. Pero la tentación es enorme. Y no completamente descabellada: como es sabido, James estuvo estrechamente vinculado, durante todo un período, a la IV Internacional fundada por Trotsky.

gorías también nuevas, *dis-locadas* de las grillas clásicas: cosas como, por ejemplo, *tabaco/azúcar*, *o casa grande /senzala*, o *Próspero/Calibán*. Que no son, por supuesto, palabras (o “personajes”, en el último caso) *en sí mismas* nuevas; incluso, se diría, son arrancadas a diferentes y muy establecidas tradiciones –“naturales”, culturales, literarias–. Pero sí son *resignificadas* por nuestros tres autores, para que, si se nos permite una asimismo muy establecida metáfora, el nuevo vino *moldee* nuevamente a los viejos odres.

Por otra parte, la *mera* oposición “blanco”/“negro” hubiera resultado sospechosamente “racialista”, biologicista. De lo que se trataba era de *historizar* esas “razas” –y las provenientes de su “mestizaje”– para mostrar que esos *nombres* son, precisamente, el *producto* de una historia, y no su pre-condición, tal como –siempre según nuestra hipótesis– había empezado por hacerlo la constitución haitiana. Es la *esclavitud*, y todo lo que hemos visto que ella implica, *supone*, en la conformación de un nuevo mundo (el *sistema-mundo* capitalista) lo que explica las nuevas formas de emergencia de aquella oposición, formas que cumplen también la función de ocultar, de desplazar de la vista, aquello mismo que las explica (otra vez la típica operación fetichista). En efecto: lo que se llama el *racismo*, tal como lo conocemos o lo concebimos *hoy*, es una invención plenamente *moderno-occidental*; es la consecuencia de una esclavitud de “nuevo tipo” que tiene a su vez que *inventarse* una ideología para “racionalizar” la aparente incongruencia, el contrasentido, de recurrir al trabajo forzado, esclavo, en plena emergencia de una racionalidad económica y social basada en la premisa filosófica de la “libertad individual” –pues el auge de la esclavitud africana en América coincide con el auge de las filosofías políticas contractualistas, de Hobbes a Locke y Rousseau–, y en cuyo contexto a cualquier teoría linealmente “evolucionista” la esclavitud se le aparece como un anacronismo (cuando es en verdad un *sincronismo*, absolutamente necesario justamente para la consolidación de esa nueva racionalidad *en Europa*).

Y no es, desde ya, que antes no hubieran existido múltiples formas de *etnocentrismo*: los hubo desde siempre, y en todas partes –ninguna “idealización” nos ayudará a hacer una mejor crítica de la historia y la cultura–: en muchas de las propias lenguas africanas, la *misma* palabra que designa a la sociedad de pertenencia –digamos la palabra *bantú*, o la palabra *dogon*– se traduce por “hombre / humanidad” (¿se entiende? “humanos” somos, siempre, *nosotros*: los “otros” son *otra cosa*). Y otro tanto sucede en muchísimas de las lenguas vernáculos “americanas”. Pero ahora hay, se supone, una cultura *universal* –y “universalidad” es un significante que casi inevitablemente se desliza hacia “superioridad natural”– que, casualmente, es *blanca*. El

sistema de equivalencias –autorizado inconscientemente por la dominación, por la hegemonía emergente del *equivalente general*, que es el Dios “racional” del capitalismo– cae en su casillero exacto: universal → superior → blanco / particular → inferior → negro (y, por supuesto, “indio”, mestizo, mulato, y siguiendo). Ya hemos citado antes una definición de Lévi-Strauss: la ideología resuelve, en el plano de lo imaginario, los conflictos que no tienen solución en el plano de lo real (y que no la tienen, en primer lugar, porque *no hay*, “naturalmente”, tal conflicto; la ideología, en verdad, da una doble vuelta de tuerca: *crea*, inventa, una contradicción allí donde no tiene por qué haberla... para luego “resolverla”). Ortiz, Freyre y Retamar no creen en la “solución”, para empezar, porque no creen en el *problema*: la oposición no es de colores de piel, no es “natural”, no es constitutiva; es, otra vez, histórica, social, cultural, ideológica. Hace a un Poder (real) devenido Saber (“imaginario”) que *produce* amos y esclavos, y no los encuentra *ya hechos* por la Naturaleza, como había conjeturado Aristóteles. Por eso hay que salirse de ese camino, que no puede conducir a un pensamiento *crítico* (a una “puesta en crisis” de la *doxa* heredada) y *fabricarse* un léxico nuevo, diferente, *desviado*.

Pero, hay que insistir sobre algo: los de *azúcar/tabaco*, o *casa grande /senzala*, o *Próspero / Calibán*, no son, está claro, conceptos, categorías, nociones *teóricas* en ningún sentido “científico” o “académico” del término. Son, decíamos, *desvíos* del discurso: alegorías, metáforas, “personas” (en la acepción latina de *personae* como “máscaras” teatrales); es decir, en cierto modo: *ficciones*.

En Latinoamérica, desde muy temprano, parecería que el impulso hacia la ficción ya no como *recurso* sino como *sustancia* del ensayo, y aún de la teoría o de la historia, es poco menos que irresistible, y con harta frecuencia bajo la forma de aquéllos pares de oposiciones. Escribiendo esto desde la Argentina, es imposible no mencionar a Sarmiento, a su oposición *civilización/barbarie*: pero, ¿acaso no se sigue debatiendo hasta hoy si el texto del *Facundo*, en el que emerge esa conceptualización, debe ser analizado como un ensayo, una crónica de “historia del presente”, un tratado “sociológico”, o una *novela*? La vacilación de la crítica no es casual: hay, en la propia estructura como en la estrategia escritural y retórica de ese texto “fundante”, una *indecidibilidad* constitutiva, que tal vez –sin dejar de ser, claro, una *marca de estilo* individual– devenga de una voluntad de duplicar textualmente, haciéndole *violencia* a las fronteras de los géneros, la violencia de *lo real* al cual el texto alude⁹. Y es que, tratándose de Latinoamérica, de

9 Aquí no es cuestión de poner en debate las posiciones *ideológico-políticas* de Sarmiento: simplemente queríamos señalar que *a pesar* de esas posiciones, su pode-

su historia, la violencia *no es* un mero recurso teórico. Ya decía David Viñas que la propia historia de la literatura “ficcional” argentina empieza, en *El Matadero* de Echeverría, con la metáfora de una *violación* (Viñas, 1964). La “violación” –forma de violencia extrema si las hay, metáfora que desde el principio tiene una significación *política* pero también *existencial*: es la intrusión forzada en el propio “cuerpo”, en la propia historia, en la propia comunidad– queda inscripta *como* origen, *desde* el “origen”, en la cultura latinoamericana, se hable o no de ella. En la *colonialidad* del poder/saber, la violación es el poder, las teorías justificadoras o racionalizadoras –la racionalidad instrumental, las filosofías del universal abstracto, el positivismo evolucionista, pero también el etnocentrismo o el racismo eurocéntricos arrojados en aquéllas– son el saber y su “colonialidad”. La “ficción”, la metáfora, el *desvío* del discurso por parte de la cultura vencida, o de la “nueva” cultura *engendrada* como hija “bastarda” de la violación, son una *defensa* contra ese “saber”: una *manera de decir*, un *estilo*, que no confronta al Saber dominante *en su mismo terreno*, sino que –como las formas *transculturadas* de las que nos hablará Fernando Ortiz– vive y se desarrolla por meandros en los *intersticios* del poder/saber, para engendrar a su vez *otra cosa*, algo sobre lo cual el poder/saber *no puede* legislar –¿qué sentido tendría, en efecto, criticar o recusar por “anticientífica”, por “no-verdadera”, a una *ficción*?–. Así, como diría Lacan releendo a Freud, *la Verdad tiene estructura de Ficción*: justamente porque su enunciación no se emite desde el espacio de una *pretensión de Verdad* (en el sentido “cientificista-eurocéntrico”), la ficción apunta *al lugar* de una Verdad, lugar vacío sobre el cual la Verdad deberá levantarse como *construcción*, imposible de definir de antemano, y por lo tanto constitutivamente *no-ideológica* en su manera de operar (aunque pueda ser ocupada con un “contenido” ideológico cualesquiera).

Probablemente, al menos en parte, se refiera a todo esto Fredric Jameson con su célebre hipótesis de la literatura “periférica” como *alegoría “nacional”*. Se recordará esa hipótesis, que aquí sólo podemos parafrasear esquemáticamente: la mayoría de, incluso, las “historias de vida”, de los relatos de “experiencia individual” que pueden encontrarse en nuestras literaturas implican, finalmente, a la “totalidad del laborioso relato de la colectividad misma” (Jameson, 1986). Ello les es necesario –más allá de las “intenciones”– porque el colonialismo, tanto como sus secuelas “globalizadas”, les arrebató la posibilidad misma de construcción de una “identidad” (no importa cuán imaginaria, como lo son todas) *autónoma y propia*, desarrollada en *su* pro-

rosa “textualidad” abre un juego de significaciones mucho más complejo de lo que él mismo, posiblemente, hubiera querido.

pio “cronotopos”, en su propia espacio-temporalidad histórica. Entre las críticas que recibió esta tesis, la principal y más atendible provino de Aijaz Ahmad, quien le reprochó un excesivo apresuramiento en su homogeneización, sin demasiados matices, de unas literaturas emergidas de regiones y experiencias histórico-culturales bien diferentes, para no mencionar las igualmente distintas *temporalidades* históricas, así como la más sutil y espinosa cuestión de los *estilos* literarios, a veces tan singulares e idiosincrásicos (Ahmad, 1992: 43-72).

El señalamiento, decíamos, es más que atendible. Sin embargo, hay al menos un sentido en el que Jameson –si lo hemos entendido bien– utiliza el concepto de *alegoría*, que quizá ayude a entender el estatuto de la ficción latinoamericana (o “periférica” en general): es el que le da Walter Benjamin en su clásico texto sobre el drama barroco, donde la operación alegórica no consiste en una traducción mecánica, término a término, de una serie de símbolos de significación “esencialista”, prefijada de una vez para siempre y de contenido semántico universal. Benjamin, justamente, *opone* su concepto de *alegoría* al concepto canónico de “símbolo”, al decir que el “alegorista”, en su propia *praxis*, transforma en *ruinas* los congelados sentidos previos, y se comporta como un arqueólogo “creativo” que *construye* un sentido nuevo –o, mejor aún: que señala la *necesidad* de esa construcción– para su sociedad, en lugar de buscar una “esencia” eterna y ya consolidada (Benjamin, 1989). Es este el movimiento *alegórico* que corresponde a sociedades como las nuestras, a las que la colonización –y su continuidad proyectada hasta el presente– hizo perder su sentido originario, impidiendo al mismo tiempo la construcción de uno nuevo, que ahora es necesario re-construir, incluso *inventar*, sobre el vacío de esa ausencia. De manera similar, ya antes Georg Simmel, en quien muy probablemente se inspira Benjamín, muestra cómo las ruinas de un edificio arcaico invadido por la naturaleza conforman una nueva “unidad estética” cuyo sentido debe ser *producido* por el “alegorista”; y que Simmel, como al pasar, hable de las ruinas de la *civilización maya*, no hace sino añadir dramaticidad a nuestro argumento sobre América “Latina”. Y no hace falta insistir, aquí, sobre cuán conveniente es la metáfora de las *ruinas* a la idea de una historia y un sujeto que hemos definido como de la *fractura*.

Lo que la ficcionalidad textual singular de los “alegoristas” latinoamericanos –como sostenemos que a su manera lo son Freyre, Ortiz y Retamar– está pues, no *re-flejando*, sino *re-construyendo* imaginariamente, es aquel *vacío*, aquella *ausencia* de “comunidad”, luego de su catástrofe bajo la dominación colonial. Ello vale no sólo para la narrativa literaria (o para cualquier otra forma artística) sino también, y en algún sentido especialmente, para el *ensayo*. “Especialmente”,

porque en este género la operación alegórica, podríamos decirlo así, se *duplica* : el tabaco y el azúcar, la *casa grande* o la *senzala* aluden, sin duda, a referentes “reales” y *particulares* de Cuba o de Brasil, históricamente comprobables; pero, en su pasaje a la *escritura* ensayística de Ortiz y Freyre, esos referentes históricos particulares se transforman en (como diría Peirce) *interpretantes* relativamente “universales” de *toda* la situación histórico-cultural de las sociedades basadas en la esclavitud afroamericana. El caso de Retamar nos presenta una ulterior complicación: Próspero y Calibán (y por supuesto Ariel, Miranda y el resto de las *dramatis personae* de *La Tempestad* shakespeariana en la que Retamar se apoya) *son ya* instancias imaginarias, y no datos “reales” de la historia. Sin embargo, no es difícil ver, en el texto, cómo también esos personajes, y su oposición dialéctica-dialógica, cumplen la función de *hipótesis ficcionales* para “interpretar” la historia del Caribe y, más aún, extenderla a toda Latinoamérica y a una suerte de *teoría condensada* del colonialismo y la dominación imperial.

Repitamos simplemente, por ahora, que el “universalismo” que acabamos de señalar, y al cual se apunta por *transformación* de los “particularismos” (reales o imaginarios) que inspiran el desarrollo textual de los tres autores, es exactamente *inverso* al del discurso eurocéntrico dominante. En este, la Parte dominante (la Europa colonialista, para decirlo rápido) se coloca *en el lugar* del Todo, bien *absorbiéndolo* totalmente, bien *expulsándolo* al limbo de la no-historia –lo cual en definitiva equivale a lo mismo–, y creando de esa manera lo que Adorno hubiera llamado una *falsa Totalidad* (Adorno, 2002). En nuestros tres autores, por el contrario, la *proyección* de la Parte hacia el Todo se lleva a cabo para denunciar la *tensión*, el *conflicto* entre las dos “partes” que conforman ese Todo (así como el que existe al propio *interior* de la “parte” dominada, en términos de su cultura *mestiza*), para denunciar justamente aquel carácter de *falsa Totalidad*, para mostrar su condición “ideológica” de *totalidad inacabada y abierta*, operando no con el *concepto* de Totalidad, sino con el *movimiento permanente* de totalización/destotalización/retotalización que defendía en su momento Sartre como auténtica “razón dialéctica” (Sartre, 1964). En este sentido se puede hablar en ellos, al menos de manera premonitoria, de lo que Walter Mignolo y Catherine Walsh llaman “un saber *otro*” –que no es simplemente *otro saber* (Walsh, 2002)–.

En una palabra: la ensayística latinoamericana –la que aquí nos interesa–, en su voluntad de relación con lo *real*, usa como trampolín el espacio de lo *ficcional*, allí donde la narrativa usa el de lo *imaginario*. Vale la pena, a este respecto, rescatar la distinción entre esas dos categorías llevada a cabo por Wolfgang Iser (1993): lo puramente *imaginario* -espacio característico de la narrativa literaria- *puede o no* aspirar

a una “referencialidad” de lo real (puede, digamos, ser más “realista” o más “fantástica”), pero no es *ese* tipo de “ficcionalidad” la que la define como género. En el ensayo, a su vez, lo *ficcional* (con su aspecto también parcialmente “imaginario”, desde ya) está allí precisamente *para* revelar su relación con lo real, para *hacer visible*, por contraste, la existencia de una “realidad” pura y dura *sin la cual* la “ficción” sería impensable. Así, el tabaco y el azúcar, la casa grande y el senzala, son *primero* aceptados como referentes “reales”, *luego* extraídos de su contexto particular para ser transformados en “alegorías”, y *finalmente* devueltos al mundo de lo real para que hagan las veces de *interpretantes* del colonialismo. Con un gesto que obedece a la misma lógica “objetiva” aunque parezca seguir el camino inverso, Próspero y Calibán son *primero* aceptados como referentes “imaginarios”, *luego* extraídos de su contexto literario para devenir “alegorías” del colonialismo, y *finalmente* devueltos a un mundo “imaginario” que, al completar este recorrido, ha quedado fuertemente *contaminado* por lo real.

O sea: lo que estamos proponiendo es que la operación de “ficcionalización alegórica” que realizan Ortiz, Freyre y Retamar *depende*, estrictamente, de su conflicto con lo real –aunque “literariamente”, como es obvio, no pueda *reducirse* a ello–: es *porque* la historia real de Latinoamérica incluye de manera sustancial, *material*, a la esclavitud africana –y por esa vía a la realidad igualmente *material* del rol de la esclavitud en el *sistema-mundo* capitalista y su dominación– que las alegorías *textuales*, “fccionales”, de los tres autores pueden funcionar como tales. Vale decir: así como la estrategia de totalización / destotalización / retotalización (el método llamado *progresivo-regresivo* de Sartre) (Sartre, 1964) sorteaba la trampa ideológica del fetichismo de la *falsa totalidad*, ahora el vaivén dialéctico y conflictivo entre lo ficcional y lo real –donde el estatuto de cada uno de los polos depende del otro– sorteaba igualmente el otro extremo de la tentación ideológica *textualista* y “postmoderna”, en la que la “ficción”, la *écriture* o lo que fuese *sustituye* totalmente el universo de lo real, *colonizándolo* –si se nos permite el nada inocente término– con su proliferación particularista de significantes desligados, de discursividades rizomáticas, etcétera. En Ortiz, Freyre y Retamar, por el contrario, la “literatura” es una red espesa, sin duda, con su propio nivel de autonomía y especificidad, pero es una red tendida precisamente para *pescar* lo real en las aguas de lo imaginario.

5.

En la cuestión de la *négritude* o de la *créolité*, pues, hay mucho más, y otra cosa, que una de esas “políticas (para el caso literarias, pero con vastos alcances) de la identidad” de las que actualmente está de moda

hablar, ya sea para promoverlas o para combatir las. Justamente, lo que está allí en juego es una *fractura* asumida como tal, que impide la caída en el “pensamiento identitario”, esa identificación masiva de la parte con el Todo, o del objeto concreto con el Concepto abstracto, de la que habla Adorno. (2005). Esa fractura es el producto de una gigantesca *violencia*, también asumida como tal. Y esto es de primerísima importancia que sea tenido en cuenta. De otra manera, fácilmente caeríamos en el espejismo ideológico contrario (vale decir, inversamente *simétrico*) al de la “identidad” pura y originaria. Es decir: ese espejismo representado “postmodernamente” por los discursos del *nomadismo* alegre, o de la *negociación permanente* de unas “no-identidades” en perpetuo estado de “deconstrucción”, o lo que fuere.

Muchos de esos discursos –es el caso más o menos paradigmático de un Stephen Greenblatt, o más cerca nuestro de un García Canclini– son capaces de admitir, siempre a regañadientes, la necesidad “estratégica” (Greenblatt dirá “irónica”, pero no sin temer que esa ironía se deslice fácilmente hacia el *cinismo*) de un repliegue “identitario” frente a la homogeneización globalizadora. Pero no habría que olvidar que, como dice Spivak, en el fondo es el *capitalismo* el que es profundamente “antiesencialista”, puesto que imprime a toda la realidad la lógica *abstracta* del fetichismo de la mercancía. Algo que, por supuesto, Marx ya había percibido acabadamente. En algunas formas *coyunturales* de la lucha anti-capitalista o anticolonialista, pues, puede ser perfectamente lícito recurrir a mecanismos defensivos / ofensivos conscientemente “identitarios”, como –para nuestro caso– el “mito” de la *négritude*; “mito”, decimos, en el sentido genérico de Lévi-Strauss: ese discurso que pretende resolver en el plano imaginario las contradicciones irresolubles en el plano de la realidad (Lévi-Strauss, 1961: 183-210), ya que como hemos visto no podría haber, en el “plano de la realidad”, una *négritude* “esencial”.

Como decíamos, Greenblatt parece estar dispuesto, por momentos, a conceder esto. Pero mucho mayor que esa concesión es su verdadero pánico ante todo lo que tenga el más leve tufillo a lo que el propio Greenblatt llama una “*memoria racial*”, también en el campo de la historia y la teoría literaria o cultural (Greenblatt, 2001: 48-63). En un por lo demás muy agudo análisis de un fragmento de *Mansfield Park* de Jane Austen en el cual la protagonista lee en voz alta fragmentos shakespearianos a los que otro personaje califica como la “*inglesidad*” misma, Greenblatt manifiesta su (comprensible) rechazo a la idea de que Shakespeare haya sido convertido en el “operador” de un forzado *consenso* para la lengua, la cultura e incluso la *constitución* inglesas (como es sabido, Inglaterra no tiene una constitución política escrita; Greenblatt, ya lo vimos, esboza la sugestiva hipótesis de que

Shakespeare ocupa el lugar de esa ausencia). Esa *falsa unidad* pasa por alto, según el autor, la enorme diversidad de experiencias históricas y lingüísticas particulares –la de los irlandeses, escoceses, galeses, etc.– que la constitución (también la “shakesperiana”) de la “Gran Bretaña” ha terminado dominando, desplazando, negando, quitando de la vista. Es esa falsa totalización la que ha creado la “identidad” inglesa que representa Shakespeare (que, por supuesto, no tiene la culpa, ni puede reducirse a *eso*, y el autor lo sabe). Greenblatt teme que la *defensa* ante eso caiga en la misma lógica de supresión de la diversidad y las multiplicidades, como si la cultura “subalterna” tuviera que cumplir las mismas etapas “evolutivas” y darse una narrativa histórica de unidad “racial”.

Todo esto, desde ya, es enormemente plausible. O, mejor, lo *sería*, si las cosas fueran tan nítidas, tan sencillas, como las plantea Greenblatt. Pero no lo son. Para empezar, el autor parece colocar *en el mismo plano* los “errores” –en verdad, necesidades de un ejercicio de poder cultural– del dominador y los potencialmente iguales “errores” –en verdad, estrategias defensivas de los oprimidos ante ese poder cultural– del dominado. No parece percibir que esa *asimetría* histórica profunda, aún cuando en efecto se cometieran “errores” formalmente similares, justamente los *des-igual*a, los *de-simetriza* también a ellos. No hay criterio de conmensurabilidad, no hay *equivalente general*: no se puede, éticamente, medir al esclavo con la misma vara que al amo. Porque “una teoría que es crítica se *articula* a las víctimas (esa es toda la cuestión de la teoría y la praxis), ya que el pensamiento crítico sabe de la imposibilidad del Saber Absoluto” (Dussel 1998: 331).

Pero además, no hay en verdad sólo esas dos posiciones, y todo lo que venimos diciendo intenta mostrar precisamente una vía alternativa, practicada por la revolución haitiana y manifestada en el artículo 14: la de instalarse en el centro mismo del *conflicto* de “identidades”, sin someterse a esos dos imaginarios igualmente “reconciliadores” que son *tanto* la búsqueda de una mítica, originaria y no-contaminada identidad *como* la completa dispersión “rizomática”. La cuestión de la “identidad” negra (si se la quiere seguir llamando así) que plantea la revolución haitiana –o que *se* plantea a partir de ella– es mucho menos “sofisticada”, pero infinitamente *más compleja*: es una *tragedia*, y no una comedia de enredos del significante. *Tragedia* es, entre otras cosas, un género literario, en su origen inseparable de lo religioso, lo político y lo “existencial”. Y tragedia es también un *territorio simbólico*: el de las *huellas escritas* (intencionales o no) que con mayor o menor explicitud ha dejado la cuestión de lo que siguiendo a Fernando Ortiz hemos llamado *transculturación catastrófica* (Ortiz, 1963: 98-104). Y tragedia es, desde la Atenas del siglo V AC, el discurso y la experiencia de

estar atrapados en un conflicto que no tiene solución posible: siempre en el acotado sentido de Lévi-Strauss, la tragedia es *anti-ideológica*, justamente porque es profunda, desesperadamente *política*.

A esta altura no hace falta que aclaremos –pero lo hacemos por si acaso– que nada tenemos en contra, y mucho a favor, del análisis llamado *textual*, tal como lo practica Greenblatt y en general la teoría postcolonial. Como dijimos al comenzar esta exposición, la autonomía de ese registro, y máxime tratándose de literatura, debe ser celosamente custodiada y defendida. Pero hay múltiples modos de hacer eso, y ellos no son meras opciones “técnicas” o metodológicas: implican tomas de posición teórica, estética y, nuevamente, *política*. La nuestra –entre “bajtiniana” y “adorniana”, la llamamos antes para abreviar– se afirma *en contra* de un puro “flotamiento” de “significantes vacíos” des-historizados e incontaminados por el “barro y la sangre” de la violencia política, cultural, de clase, de género y “racial” que es la fenomenología y la *lógica misma* de los procesos que nuestro texto ha venido tratando hasta aquí. El paso de la *historia* a la *literatura* nos obligaba, por cierto, a un cambio de *registro* en nuestro discurso: de lo *real* a lo *simbólico* y/o a lo *imaginario*, para extender un poco abusivamente esa terminología de otro campo. Pero ese cambio de registro no es un cambio de *posición*: es un *desplazamiento* dentro del mismo “campo”. Es un cambio de *acento*, no de “gramática” o siquiera de “sintaxis”. En el análisis literario, el *lenguaje* adquiere ahora protagonismo por encima de los *hechos*, pero el *escenario* sigue siendo el mismo, sólo que lo que hasta aquí ocupó el primer plano en la escena ahora opera como telón de fondo. Pero es un telón que debería mantenerse siempre a la vista –como hace Walcott con su *O* y su *mer* y su *os*, que según hemos visto son *sonidos*, pero que remiten inmediatamente a la materialidad de la historia del esclavismo–. Por esa razón es que venimos insistiendo en que –con todo el debido respeto a la autonomía relativa y la especificidad de la producción y las estructuras “intra-textuales”– hay una *con-textualidad* (y asimismo una *inter-textualidad*) del significante *négritude* que se remonta en última instancia a la revolución anticolonial haitiana, y a ese “inter-texto” que es el artículo 14, y al lugar de *bisagra* que ella implica para la historia política y social, pero también *cultural*, e incluso *literaria*, de América Latina y el Caribe (y a su manera también, como hemos visto, de Europa, en particular de Francia).

La revolución haitiana y su constitución separa y articula dos épocas –la de la esclavitud colonial y la de la emancipación–, dos formas de “modernidad” –la “oficial” de la revolución francesa” y la “subalterna” de la *négritude*–, dos registros epistemológicos –los de la *colonialidad del saber* y la revuelta del pensamiento particular / crítico–. Y también

separa y articula dos instancias, dos registros, del imaginario crítico encarnado en la literatura y la filosofía del *sistema-mundo*: el de la ilustración de los *philosophes* o de Hegel, y el de una literatura, “ficcional” y/o “ensayística”, que se hará cargo del *conflicto irresoluble* que representa su relación con un “eurocentrismo” al cual, como ya describimos –y al igual que había hecho la propia revolución haitiana con la francesa–, obligará a hacerse cargo a su vez, con mayor o menor grado de conciencia, de todo aquel “barro y sangre” que hubiera preferido pasar por alto.

Ese debería ser el telón de fondo, decíamos, de nuestros análisis “textuales”. No un mero “decorado”, sino un *soporte* para el abordaje de diversas *textualidades* (ficcional y/o ensayísticas, y la cultura latinoamericana se caracteriza precisamente por lo poco fácil que es a veces esa distinción) cuyas propias sintaxis, gramática y retórica –marcadas por ese “*conato posibilitador*” que es la primera constitución haitiana– están atravesadas por las fracturas que son la lógica subyacente del proceso “desigual y combinado” latinoamericano. En nuestro examen, el “color negro” tiene un estatuto privilegiado, dominante, pero no único. Privilegiado y dominante, porque tiene esa *extremidad* que, según nuestra postura, permite revelar la falsa “normalidad” de una Latinoamérica que *vive* –puesto que ha nacido de él– en *estado de emergencia*. Pero no único, porque precisamente *toda* Latinoamérica –todas sus fracturas y complejidades– puede ser “iluminada” por esa *luz negra*.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. 2002 *Dialéctica Negativa. La Jerga de la Autenticidad* (Madrid: Akal).
- Adorno, Theodor W. 2004 *Teoría Estética* (Madrid: Akal).
- Adotevi, Stanislas 1972 *Négritude et Négrologies*, Paris, 10 / 18.
- Ahmad, Aijaz 1992 “Literary Theory and Third World Literature”, en *In Theory* (Londres, Verso).
- Arnold, James 2008 “Recuperating the Haitian Revolution in Literature”, en Doris L. Garraway (ed.) *Tree of Liberty. Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Charlottesville: University of Virginia Press).
- Benjamin, Walter 1989 *El Origen del Drama Barroco Alemán* (Madrid: Taurus).
- Bernabé, Jean et al. 1989 *Eloge de la Créolité* (Paris: Gallimard).
- Bhabha, Homi K. 1994: *The Location of Culture* (Londres: Routledge).
- Buck-Morss, Susan 2005 *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria* (Buenos Aires/Bogotá: Norma).

- Campos, Haroldo de 2000 *De la Razón Antropofágica y Otros Ensayos* (Mexico: Siglo XXI).
- Carpentier, Alejo 1983 (1949) *El Reino de este Mundo/Los Pasos Perdidos* (Mexico: Siglo XXI).
- Césaire, Aimé 1967 *Toussaint Louverture* (La Habana: Instituto del Libro).
- Césaire, Aimé 2000 *Cahiers d'un Retour au Pays Natal* (Paris: Presence Africaine).
- Deleuze, Gilles 1989 *El Pliegue. Leibniz y el Barroco* (Barcelona: Paidós).
- D'haen, Theo 1997 "Modernist and Counter-modernist Caribbeans" en A. James Arnold (ed.) *A History of Literature in the Caribbean* (Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins).
- Dussel, Enrique 1998 *Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta).
- Fanon, Frantz 1955 "Antillais et Africains", en *Esprit* No. 23.
- Fanon, Frantz 1965 *Piel Negra, Máscara Blanca* (Barcelona: Nova Terra).
- Fernández Retamar, Roberto 2004: *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO.
- Foucault, Michel 1976 *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*, Mexico, Siglo XXI.
- Freud, Sigmund 1974 (1927) "El Fetichismo", en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Glissant, Edouard 1969: *L'Intention Poétique*, Paris, Seuil.
- Greenblatt, Stephen 2001: "Racial Memory and Literary History", en *PMLA, Journal of the Modern Language Association*, Vol.116, No. 1
- Grüner, Eduardo 2005 *La Cosa Política*, Buenos Aires, Paidós.
- Grüner, Eduardo 2010 *La Oscuridad y las Luces*, Buenos Aires, Edhasa.
- Gruzinski, Serge 2007 *El Pensamiento Mestizo. Cultura Amerindia y Civilización del Renacimiento* (Barcelona: Paidós).
- Hoffmann, Léon-Francois 1996 "Victor Hugo, les Noirs et l'Esclavage", en *Francofonía* No. 31 (Bologna).
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno 1988: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- Iser, Wolfgang 1993: *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology* (Baltimore Johns Hopkins: University Press)-
- James, C. L. R. 2013 (1938) *Los Jacobinos Negros* (Buenos Aires, Ediciones ryr).

- Jameson, Fredric 1986: "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism" en *Social Text* No. 15.
- Lacan, Jacques 1973 *Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*, Paris, Seuil.
- Lafforgue, Jorge 1970: "La nueva novela latinoamericana" en *Nueva Novela Latinoamericana 1* (Buenos Aires: Paidós).
- Lévi-Strauss, Claude 1988 *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, Buenos Aires, Paidós.
- Maravall, José Antonio 1975 *La Cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel.
- Marzo, Jorge Luis 2010 *La Memoria Administrada. El Barroco y lo Hispano* (Buenos Aires: Katz).
- Marx, Karl 1975 (1867) *El Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, Vol. 3.
- Mignolo, Walter 2000 "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en Edgardo Lander (comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Miller, Christopher L. 2008 *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade* (Durham / London, Duke University Press).
- Ortiz, Fernando 1964 *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar* (La Habana: Consejo Nacional de Cultura).
- Pollard, Charles W. 2004 *New World Modernisms: T. S. Eliot, Derek Walcott, Kamau, Braithwaite* (Charlottesville: University of Virginia Press).
- Quijano, Anibal 1997 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no. 9, Lima.
- Ricoeur, Paul 1999 "La función narrativa y la experiencia humana del tiempo", en *Historia y Narratividad* (Barcelona: Paidós Ibérica).
- Saïd, Edward 1978 *Orientalism* (Londres: Penguin Books).
- Sartre, Jean Paul 1960 "Orfeo Negro", en *La República del Silencio* (Buenos Aires: Losada).
- Sartre, Jean Paul 1964 *Crítica de la Razón Dialéctica* (Buenos Aires: Losada).
- Scharfman, Ronnie 1980 "Engagement" and the Language of the Subject in the Poetry of Aimé Césaire (Gainesville: University of Florida Press).
- Smartt Bell, Madison: *A Novel of Haiti* (trilogía) 1995: *All Souls' Raising*, 2000: *Master of the Crossroads*, 2004 *The Stone that the Builder Refused* (New York: Vintage Books).

- Spivak, Gayatri Ch. 1999 *A Critique of Postcolonial Reason* (Cambridge: Harvard University Press).
- Trouillot, Michel-Rolph 1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History*, (Boston: Beacon Press).
- Viñas, David 1964 *Literatura Argentina y Realidad Política* (Buenos Aires: Jorge Alvarez).
- Voloshinov, Valentin N. 1992 *El Marxismo y la Filosofía del Lenguaje* (Madrid, Alianza).
- Walcott, Derek 1994 *Omeros* (Barcelona: Anagrama).
- Walsh, Catherine 2002 "(Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad", en C. Walsh (ed): *Pensamiento Crítico y Matriz (De) colonial* (Quito, UASB / Abya-Yala).

Alejandro De Oto*

NOTAS PRELIMINARES SOBRE EL ARCHIVO EN CONTEXTOS POSCOLONIALES DE INVESTIGACIÓN

I.

Los textos de esta sección corresponden a un foro pensando para discutir un problema importante de las genealogías críticas poscolonial y descolonial como lo es el de la nación, sus figuras, conceptualizaciones, etc. Lo planeamos como una conversación aunque el resultado escrito se plasme con mayores formalidades y las derivas fueran otras. En el desarrollo del panel advertimos que hace falta más de un encuentro y discusión sobre las marcas que producen los discursos de la nación, sobre la nación, sobre la cultura nacional y otras derivas en el contexto de investigaciones que se piensan dentro de ambas genealogías. En ese sentido, este texto se concentra en preguntas sobre el trabajo de investigación y la relación con los materiales con los que pacta. Esto es así porque nos parece crucial pensar que los procesos de negociación conceptual que se dieron en contextos determinados de resistencia y discusión de las políticas coloniales tienen una incidencia directa en las formas en que se conciben los archivos, los materiales de investigación, sus configuraciones, sus órdenes discursivos, etc. La pregunta por el problema de la nación y las diferentes formas en que

* Investigador independiente de CONICET –Instituto de Filosofía– Universidad Nacional de San Juan.

se negocia su figura están presentes principalmente en el texto de Mario Rufer y de manera oblicua en el de José Gandarilla en esta misma sección del libro. Los dos participaron de los debates del panel en el congreso y por ello saco partida de los mismos para pensar un nivel más metodológico del problema, puntualizando algunas observaciones que deben ser consideradas como parte de un cuaderno de notas antes que un escrito definitivo sobre el tema. Me interesa pensar que entre la nación poscolonial (y sus dispersiones semánticas) y las nociones de archivo hay mucha tela para cortar, del mismo modo que la hay entre investigaciones centradas en dimensiones poscoloniales o descoloniales.

Las notas que siguen, proceden de mi experiencia y campo de investigación y por esa razón verán un énfasis central en las referencias a las escrituras de Frantz Fanon y Aimé Césaire. No he abundado en citas de los textos para volver ágil la lectura y conservar algo de la frescura de la conversación sostenida, cuya evocación, por cierto, en nada se debe a una nostalgia de la presencia en los términos de un concepto de representación del que soy crítico. También, me apoyo de manera implícita en dos textos adicionales, uno de Mario Rufer, "El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial" y otro, de mi autoría, "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial. Ambos comparten el problema de fondo referido al modo en que se organizan los archivos en la investigación, en especial en el campo de las lecturas poscoloniales y, en mi caso, en la historia de las ideas en contextos poscoloniales de reflexión. Los dos textos funcionan como referencias que permiten a los lectores entender mejor algunas de las notas que aquí se presentan.

El movimiento que supuso en el plano ideológico y epistemológico la crítica del colonialismo a partir de las formaciones discursivas que se produjeron sobre regiones culturales, sobre prácticas sociales, historias heterogéneas, etc., implicó no sólo un cambio de perspectiva, un cambio, podríamos decir, con respecto a qué cosas y dimensiones se privilegiaban en el estudio de estos procesos, sino también con respecto a la forma de organizar los materiales de investigación. Este movimiento es el menos ruidoso frente a enunciados sobre política y epistemología y en parte ello se debe al hecho de que la organización de los materiales de investigación queda en un plano secundario, muy importante para que avance cualquier pesquisa pero no tan central en el momento en que se exponen los resultados de la misma.

Hay, por cierto, en contraste con esta afirmación, muchos textos que prueban lo contrario, pero ello no deja de señalar el problema. La pregunta por los materiales de investigación y su organización cuando median las palabras colonialismo y nación y sus derivadas, signifi-

fica hacer una serie de consideraciones que me gustaría anotar aquí para tener presente. Lo primero es quién produce los materiales que luego tomamos en nuestras investigaciones. Lo segundo, cómo son los modos de selección/configuración implícitos en cualquier criterio de organización de los mismos antes que tomemos contacto con ellos.

II.

Derrida se ha extendido en un famoso libro sobre la noción de archivo. Allí propone con la palabra un desplazamiento hacia sus articulaciones originantes. En sus derivas hacia la noción de Arkhé nos recuerda que la palabra designa tanto el comienzo como el mandato. Se combinan en ella el ejercicio de la autoridad y el espacio de un orden, el lugar donde se configura ese orden.

Allí donde, hemos dicho, y en ese lugar. ¿Cómo pensar allí? ¿Y cómo pensar ese tener lugar o ese ocupar sitio del arkhé? Habría allí, por tanto, dos órdenes de orden: secuencial y de mandato. (...) Tanto en el orden del comienzo como en el orden del mandato. El concepto de archivo abriga en sí, por supuesto, esta memoria del nombre arkhé. Más también se mantiene al abrigo de esta memoria que él abriga: o, lo que es igual, que él olvida. No hay nada de accidental o de sorprendente en ello. En efecto, contrariamente a la impresión que con frecuencia se tiene, un concepto así no es fácil de archivar. Nos cuesta, y por razones esenciales, establecerlo e interpretarlo en el documento que nos entrega, aquí en la palabra que lo nombra, a saber, el «archivo». En cierto modo el vocablo remite, razones tenemos para creerlo, al arkhé en el sentido físico, histórico u ontológico, es decir, a lo originario, a lo primero, a lo principal, a lo primitivo, o sea, al comienzo (...)

Como el *archivum* o el *archium* latino (palabra que se emplea en singular, como se hacía en un principio en francés con «archivo», que se decía antaño en singular y en masculino: «un archivo»), el sentido de «archivo», su solo sentido, le viene del *arkheion* griego: en primer lugar, una casa, un domicilio, una dirección, la residencia de los magistrados superiores, los arcontes, los que mandaban. A los ciudadanos que ostentaban y significaban de este modo el poder político se les reconocía el derecho de hacer o de representar la ley. Habida cuenta de su autoridad públicamente así reconocida, es en su casa entonces, en ese lugar que es su casa (casa privada, casa familiar o casa oficial), donde se depositan los documentos oficiales. Los arcontes son ante todo sus guardianes. No sólo aseguran la seguridad física del depósito y del soporte sino que también se les concede el derecho y la competencia hermenéuticos. Tienen el poder de interpretar los archivos (Derrida, 1997, 9-10).

Como resulta obvio, mucho de lo dicho por esta larga cita impacta sobre el propósito del texto y sobre las preguntas con las que las que cerré al apartado anterior; las cuales parecen también de relativamente fácil resolución si nos manejamos con una noción de archivo estable y acrítica. Quiero decir con esto que si imaginamos que todo depende de ir a buscar en repositorios más menos organizados los restos de historia y confiamos que allí están las pruebas de una actividad pasada, no hay mucho más que hacer que darle cierta continuidad a esos restos, encontrarle cierta homogeneidad y producir con ello versiones verosímiles de una historia, cualquiera sea ella. Ahora bien, como casi nunca ello sucede de ese modo y como tampoco en el campo donde privilegio estas preguntas, el de la historia de las ideas y de la crítica del colonialismo, nos enfrentamos a una situación así, es preciso cruzar varias líneas entre política, epistemología y metodología con lo cual estamos de vuelta en los dos problemas del comienzo: quién organiza y cómo se organizan esos restos antes de que lleguemos con nuestra actividad significante a darles una nueva forma.

Las teorías sobre el colonialismo, pienso en el contexto poscolonial y en el decolonial, se han encontrado muy rápidamente con el hecho concreto de que los cuerpos afectados por los procesos coloniales y los procesos emancipatorios en tanto espacialidades de la vida social resumen en ellos muchas de las operaciones significantes en juego. Desde una perspectiva performativa podríamos pensar con Taylor (2003) que se trata de repertorios¹ complejos que hay que entender y estudiar. El principal problema que se enfrenta alguien que intenta analizar prácticas sociales, históricas, etc., en el contexto colonial, o de la colonialidad (para señalar que no sólo se trata de los colonialismos históricos), es que los restos dejados por una actividad determinada ya han sufrido un proceso de selección atravesado por las geopolíticas del conocimiento y por las corpo-políticas que le son sincrónicas. En el campo de las ideas es quizá donde mejor se ven estas cuestiones porque los escritos anticoloniales, en mi caso los de

1 Taylor señala que el “archivo” a pesar de que se asienta fundamentalmente en lo escrito, como criticaban los historiadores de *Annales*, particularmente Lucien Febvre, no es algo homogéneo y unificador. En un archivo se encuentran memorias en objetos diversos “supuestamente resistentes al cambio” (19). Por el contrario, la idea del “repertorio” alude a lo ‘performativo’. Al hacer eje en esa dimensión se despliegan fuerzas configurativas comunitarias que no encuentran cabida o contención en el archivo (37). Ambos escenarios son pensados como parte de estrategias diversas que pueden entrecruzarlos al tiempo de mostrar que uno y otro expresan diferencias de poder concretas. En este caso no me salgo de la noción de archivo porque pretendo esbozar una discusión en el problema concreto de las negociaciones que se producen allí en relación con las escrituras coloniales.

Fanon y Césaire (pero la lista puede alargarse mucho más), no sólo lidian con las evidencias “dejadas” por las prácticas coloniales sino también con los privilegios epistémicos y políticos que esas prácticas han establecido acerca de la legitimidad de una idea, su autenticidad, sus modos de circulación, etc. Con mis materiales de investigación, mayoritariamente escritura, esta complejidad es mayor por las sucesivas mediaciones en juego².

En ese sentido, por ejemplo, al pensar en los cuerpos racializados del colonialismo, vemos que la actividad crítica implica considerar las representaciones que los constituyen, al mismo tiempo que pensar el estatuto de la práctica representacional misma. Para decirlo con más claridad, no sólo estamos obligados a considerar un modo de conocer que produjo eventos en el orden de las ideas y de los significados socialmente válidos en determinado espacio social, (y por socialmente válidos me refiero a significados atravesados por lógicas de poder, de inclusión y exclusión, de legitimidad, etc.) sino también debemos considerar la dimensión a nivel epistémico que organiza ese conocimiento. Por esa razón enfatizo que una noción de “representación” es tan problemática para pensadores como Fanon porque en ella se advierte que la crítica del colonialismo no es simplemente un cambio de color de piel, un cambio de privilegios epistémicos -allí donde antes afirmaba sus visiones la sociedad colonial, ahora, antagónicamente, se afirman las visiones poscoloniales- sino una desorganización de todos los niveles de la vida. Niveles de la vida en que, por supuesto, los cuerpos racializados jugaban un rol central y donde toda forma de conocimiento, de ahora en más, debe lidiar con un lenguaje tramado en la situación colonial, un lenguaje que para seguir siendo utilizado de manera significativa era preciso pasarlo por el rasero de la crítica del nivel organizacional y representacional en el que se expresa.

La idea es esta, ni Fanon, ni Césaire, podían, conscientemente o no, usar las palabras que circulaban en el contexto colonial con el mismo significado que ellas tenían en él. El problema era recurrente en términos ligados a un vocabulario emancipatorio, porque ellos escasamente cumplían la regla de estar exentas de colonialidad. Para decirlo de otro modo, no podían estar exentos de los procesos de subjetivación de los cuales formaban parte. Fanon escribía a principios

2 Mis reflexiones aquí se concentran en el problema de la escritura. Sin embargo para un contexto de mayor impacto en lo que respecta a los archivos y al problema metodológico en juego con materiales de otra naturaleza, por ejemplo el arte, recomiendo enfáticamente el texto de Laura Catelli “Dispositivos de memoria y repertorios de lo sensible en la *Serie 1989-2000* de Luis González Palma” que pensando la pintura de Luis González Palma amplifica y complejiza los análisis de Taylor, Guasch y Rivera Cusicanqui vinculados al problema del repertorio y del archivo.

de *Piel negra, máscaras blancas* que hablar una lengua era soportar el peso de una civilización. Y esta idea, que mostraba el peso de la lengua colonial-civilizatoria en la producción de subjetividades, no sólo daba forma a las políticas del cuerpo que rodean y se imbrican en la crítica de los esquemas corporales en el colonialismo, sino también daba sustento al vocabulario emancipatorio de la crítica anticolonial. Ello es crucial porque aparece de inmediato el nudo de la representación y la imposibilidad que emerge de constituir un proceso definido, de alguna manera, por una condición trágica de la lengua. De ahí que el cuerpo, los cuerpos, las zonas de experiencia que habilitan, no de la corporalidad que supone un proceso organizacional, diera lugar a una profusa semiosis de los términos y del vocabulario emancipador. La experiencia y la sensibilidad pensadas como registros de los cuerpos, dos dimensiones con frecuencia devaluadas frente otras dimensiones epistémicas, implicó que se fortalecieran y rediscutieran tanto la dimensión trágica de las lenguas coloniales/civilizatorias y las representaciones que actuaban en ellas regulando de manera normativa desde la soberanía política hasta la sexualidad, pasando por la racialización, entre otros aspectos. Al ocurrir esto, en los registros de Fanon y Césaire, no es posible imaginar que los cuerpos huyen para hacer pensables los archivos y su organización. Para que se constituya un archivo crítico, que de fundamento a una crítica sistemática del colonialismo al tiempo que emerjan temas como los de la cultura nacional, la independencia, la liberación, entre otros, se precisan los cuerpos. Mi intención aquí es señalar que los cuerpos racializados que enfrentaba Fanon en su comprensión del proceso colonial eran de por sí un entredicho con los modos de representación colonial debido a que por su materialidad, por su acontecer no permitían sostener ontologías ni relatos estabilizados. Eran en sí mismos una fuente permanente de inestabilidad e indecibilidad política y cultural. O más decididamente, ponían en entredicho las estabilidades conceptuales y ontológicas con las que con frecuencia se describía el vínculo social en el colonialismo.

Son conocidos por el propio texto de Fanon las críticas a los esquemas corporales de Merleau-Ponty. Fanon señala que la naturalización de los cuerpos y sus esquemas en el mundo, donde se definían las coordenadas temporales y espaciales más allá de una operación de una conciencia representacional, se encuentra en ruinas en el espacio colonial por la racialización. Entonces, en estos cuerpos acontecen distintas cosas. Para Fanon, el esquema corporal que había imaginado Merleau-Ponty desaparece por el efecto de dos esquemas adicionales que se le adosan e interrumpen el flujo imaginado por el autor francés: un esquema histórico racial y otro epidérmico racial. Ambos funcionan solamente en el registro de la representación como dimensión u

operación central en términos epistemológicos y políticos. En el histórico racial están todos los registros discursivos conocidos acerca de las razones por las cuales los cuerpos no europeos no participan de la Historia y para lo cual contamos hoy en día con bibliotecas enteras que explican el asunto. Se describen allí las razones y las justificaciones de relaciones sociales asimétricas desde la perspectiva de retóricas racistas, la mayoría de las veces fundadas en fenotipos (especialmente desde el siglo XIX y sus procesos de normalización biológica), pero también con argumentos culturalistas como por ejemplo, una suerte de incapacidad social (no individual) de afrontar los desafíos de la (H)istoria, etc. Fanon pone en primer plano esta discusión más allá de la eficacia de los conceptos porque está lidiando con las representaciones coloniales y con la epistemología que le es correlativa.

Entonces, para retomar el problema de esta intervención, los cuerpos son un registro importante del acontecer de las palabras cuando ellas son interpeladas en clave emancipatoria. Resulta casi un evidencia banal decir que al pensar estos problemas la dimensión organizacional del archivo y la hermenéutica que se aplica sobre él están en cuestión. Si se extiende un poco más el problema a otras dimensiones del análisis social contemporáneo, las encrucijadas de los cuerpos en las historias coloniales lo son también con respecto casi cualquiera de las situaciones en donde nuestro análisis detecta que hay formas de la experiencia social que no tienen posibilidades de emerger de los pliegues representacionales de determinadas políticas, epistemologías o, más concreto aún, de determinadas metodologías. En esa dirección, la metodología no como género, sino como práctica de organización y revisión de los materiales de investigación es un espacio sensible para detectar las formas en que se pueden o no seguir sosteniendo continuidades persistentes. Pensar en ese marco el problema de la nación en clave poscolonial y descolonial implica una tarea de largo aliento.

La noción de archivo, interrogada en clave poscolonial, suma un desequilibrio al marco de una investigación porque inmediatamente aparecen los límites simbólicos y físicos. Ya no se trata solamente de un lugar al que se acude para buscar materiales que permitan construir investigaciones sobre problemas y temas específicos, manteniendo de algún modo cierta estabilidad ontológica que hace presumir que los criterios organizacionales si son visibles y si son claros no afectan los modos de significación. Por el contrario, enfrentamos en quién los configura y cómo, el problema de qué se preserva y para qué, dos preguntas centrales a la hora de trabajar, por ejemplo, con metodologías cualitativas (aunque también cuantitativas) sobre grupos sociales cuyas historias fueron silenciadas, sus prácticas eludidas y sus ideas dejadas de lado. Se podría argumentar a partir de allí

que el archivo es siempre el espacio de una ausencia o dispersión, en la medida que aquello que no está en él también tiene una entidad que aunque no representada por los materiales y por su organización en algún sitio ocurre o adquiere entidad. Sin embargo, en ese plano hay que ir despacio. Lo ausente del archivo es siempre una dimensión apriorística del mismo. Si asumimos que cualquier práctica, sea esta discursiva o de otra naturaleza, tiende a soportar un conjunto de relaciones y de articulaciones entre elementos heterogéneos, un archivo no es sino, en muchos sentidos, eso. El problema, sin embargo, se vuelve evidente cuando un archivo organiza, en el modo representacional unos cuerpos, los dispone (y la palabra no es casual) en la lógica de la colonialidad, de la racialización, de la heteronormatividad, etc. Allí hay legitimidad para sospechar que esos archivos (fotográficos, etnográficos, históricos, judiciales, etc.) producen un recorte de las posibilidades de esos cuerpos. No obstante, eso implica una doble tarea para una investigación en clave poscolonial. Por un lado, es preciso entender los modos de regulación en ese archivo y su performatividad, es decir, su capacidad de producir eventos en el terreno del conocimiento, y por otro, es necesario hacer una pregunta más allá de la sospecha sobre los modos de representación implícitos en esos registros.

¿Por qué debemos lidiar con esto y no directamente abandonarlo? En cierta forma tras la idea de repertorio está en juego eso. Sin embargo, cuando uno hace investigación en el plano de la historia de las ideas la mayor parte del material con el que pacta ha sido producido de manera escrita dentro de marcos ideológicos, de prácticas concretas, al tiempo que esos marcos y prácticas impiden la formación de registros diferentes. Es decir, llegamos al conocimiento, en mi campo, de una historia de las ideas anticoloniales, emancipatorias, liberadoras, descolonizadoras, etc., etc., a partir de las regulaciones que el archivo simbólico y concreto del colonialismo produjo sobre las ideas, las subjetividades y sus formas escriturarias.

¿En qué sentido una idea de performatividad es útil para entender el proceso de selección de los materiales del archivo y la configuración que produce es un punto central de estos problemas? Sabemos ya de las dimensiones ideológicas que organizan los restos, sabemos también de la dependencia de muchos conceptos en el marco de un estudio de las ideas y de contextos de enunciación. Imaginar, como en nuestro caso, que lo negado del archivo es la entidad a ser relevada, tiene una serie de riesgos implícitos y explícitos que, desde mi perspectiva, puede conducir a un callejón sin salida. Me explico. Si, por ejemplo, tomamos un concepto, una palabra, de determinado universo de prácticas, del lenguaje contextualmente situado, es casi imposi-

ble, a menos que haya una suerte de trampa metodológica, pensar que lo que no se expresa es lo ausente de una totalidad.

El caso de los cuerpos racializados que Fanon piensa con una gran intuición política y epistémica vienen al caso porque ellos interrumpen o hacen inviable el relato de los esquemas corporales, como vimos con respecto a Merleau-Ponty, y no son la señal, por decirlo de este modo, de cuerpos emancipados subyacentes a la espera de su turno en la historia para emerger. Noten que las disposiciones del cuerpo en los discursos coloniales son, como se puede ver con el texto de Homi Bhabha (2002), designaciones tomadas por absolutas. No son designaciones entendidas como posiciones relativas sino descripciones absolutas de una condición o atributo. Si nosotros sospechamos que hay algo más para esos cuerpos que es constitutivo de los discursos coloniales, entonces, en cierto sentido, esa sospecha significa una alteridad no mencionada en la fijación de atributos.

Al hacer esto corremos el riesgo de postular, silenciosamente, que hay otros atributos a la espera de su emergencia, de su manifestación. Gran parte de las discusiones vinculadas a la idea de visibilidad en variadas prácticas sociales está ligada a esta idea. Lo invisible, lo no enunciado es función de lo enunciado. Como se puede observar ahí hay un delicado equilibrio entre dar cuenta de lo representado por vía de la representación colonial y un algo más que no depende de ella. Esta es una cuestión que apunta directamente a pensar cómo es que se habla de nuevos lenguajes cuando en realidad hay una dependencia tan fuerte de lo supuestamente excluido con lo que aparece. En ese sentido se puede pensar el archivo como un espacio donde los restos/los materiales son al tiempo que metonimias, espectros. Al mismo tiempo que por una vía o por otra los archivos son las manifestaciones de ontologías, sea por la vía del resto conservado, del documento, o de cualquier otro tipo de material, sea por lo excluido de la conservación que se asume como real.

Si se privilegia una perspectiva performativa es probable que no encontremos esta idea de lo excluido como una posibilidad. Quiero decir, lo que produce eventos, sea en el orden del discurso, sea en el orden de una configuración de los materiales de investigación, es precisamente la disposición de un archivo, las relaciones que propone entre sus materiales, las jerarquías con que los organiza, etc. Eso pensando para un archivo donde la referencia material es obvia, donde está físicamente situada. Pero si trasladamos la noción de archivo al universo conceptual, a las disposiciones que se producen en un vocabulario específico relacionado a un objeto, pongamos por caso los cuerpos, las identidades o a un universo simbólico, pasa de hecho algo similar. No es lo que oculta el cuerpo racializado del colonialismo, no

es lo que oculta el discurso civilizatorio, hacia donde debemos mirar sino al tipo de configuración de los cuerpos que producen. La performatividad de un esquema epidérmico racial está en que produce eventos, los direcciona, les da sentido, los hace ocurrir de un modo. Es decir produce cuerpos racializados.

Ahora bien, lo otro de esos cuerpos, del mismo modo que lo otro de las categorías usuales de los discursos emancipatorios que abundan en las escrituras anticoloniales como las de Fanon, no es un supuesto cuerpo retaceado, escamoteado, esquivo, verdadero, que está allí como recuerdo de la iniquidad, de una moral perdida. En realidad, si hay otros, esos otros son los otros de los cuerpos racializados. En ese sentido Fanon es muy gráfico cuando piensa estos problemas porque se da cuenta que toda la lógica de la representación colonial sobre los colonizados va de metafísica en metafísica. Entonces, cuando pensamos en investigaciones que lidian con estas configuraciones, nos encontramos todo el tiempo en esa tensión que podría describirse como la tensión que generan los otros, los *alter* de los sí mismos, por un lado, y por otro, la *performatividad*, la capacidad de producir eventos de esas mismas configuraciones, las cuales son, un evento en sí. Los textos que evoco en este escrito están fuertemente vinculados y apuntan a pensar varias de estas dimensiones del archivo. Una central, a la cual todavía no le he dedicado ningún comentario es si una vez hecha la crítica de la representación colonial se configura en escrituras como las de Fanon y Césaire, mis dos escenarios de trabajo centrales, un “archivo” que produce la configuración de las preguntas y de los procesos críticos de las genealogías poscoloniales y decoloniales.

Esta última dimensión da otro contenido y significado a la noción de archivo porque lo que hace es situar momentos clave de una escritura que intenta entablar un diferendo con las representaciones coloniales de la identidad, de la política, del cuerpo. Al entablar un diferendo los propone como el espacio en disputa para configurar lentamente otros modos de ordenar las preguntas, las tramas ideológicas, las formaciones discursivas, los textos, las bibliotecas e incluso las maneras en que se privilegian unos conceptos o categorías frente a otros.

Está en juego aquí el problema de la organización y desorganización del archivo en las teorías sobre el colonialismo, específicamente las poscoloniales y decoloniales. Sin duda, cuando uno recorre la escritura de Fanon y Césaire, de ahí mi insistencia con ellos, se conforman las claves genealógicas de ambas teorías. Porque justamente ellos no sólo produjeron en sus textos una impugnación de los colonialismos históricos sino que obligaron a pensar el estatuto completo sobre el cual se montaban las explicaciones históricas, sociológicas,

antropológicas. Al hacer esto, casi como consecuencia inédita de una manera de proceder, produjeron poco a poco una crítica de la representación colonial y a la par una organización diferente de las marcas para pensar en clave poscolonial. Es decir, discutieron con las filosofías de la historia, con las prácticas históricas y con las ideologías del mundo colonial pero ante todo constituyeron en sus intervenciones la crítica de lo que podría ser considerado en términos simbólicos “el archivo colonial” al tiempo que prefiguraron un modo todavía inestable y contingente de organizar ese “archivo poscolonial”, en cual, sin duda, se despliegan las exploraciones sobre el problema de la nación y en particular, de la cultura nacional, un viejo artefacto cultural al que hemos dejado en los pliegues de la historia contemporánea sin volver a preguntar por él en los términos significantes de mediados de siglo XX. En cierto sentido ha sido fagocitado por una noción de archivo como la que describe Derrida pero autores como Fanon hacen que mantenga su condición de resto no articulado.

La noción de “resto” adquiere un papel central aquí. Estamos acostumbrados a imaginar que los restos lo son siempre de discursos, de formas de vida, de actividades concretas. Los archivos parecen registros fantasmales de esas actividades. Y en lo fundamental no hay demasiado problema con ello a menos que uno deba lidiar con la colonialidad. Cuando eso ocurre los restos son algo más que la metonimia (la sinécdoque sería más precisa) de una totalidad ausente, un cuerpo, una actividad, un sentido, un atributo, una identidad, etc., todas ellas concebidas como ontologías de la presencia. El resto es antes bien una huella que en sí misma es una actividad distinta a la que la produjo. Esta política de la huella que ha perdido su vínculo con la representación colonial es la que permite, a mi juicio, imaginar que puede haber otra configuración del archivo.

Estas notas apuntan a destacar que el problema del archivo desde el punto de vista de las escrituras anticoloniales todavía no ha sido objeto de una reflexión sistemática al respecto. En mi contexto de trabajo que lidia con las discursividades teóricas poscoloniales y descoloniales, la escritura, sus inflexiones, sus pliegues, particularmente la escritura anti colonial me parecen muy importantes porque si bien hemos avanzado mucho en la concepción de lugares de exploración alternativos al viejo archivo que evoca Derrida en la larga nota del comienzo, la articulación de la escritura en tanto archivo no se ha producido cabalmente. Es decir, la hemos pensado en términos de discursos, sobre eso abunda la literatura, la hemos pensado en términos de textos, y sobre ello son numerosas las páginas escritas. Por no mencionar otros enfoques más tradicionales vinculados a sus contenidos. Pero ciertamente su rol en la espacialidad colonial y poscolonial

(como con el problema de la cultura nacional, por ejemplo) es mucho más abarcadora, más compleja, por lo que mi sugerencia provisional aquí es considerar que la escritura anticolonial constituye, en el vínculo que establece con una política de los cuerpos y del territorio, un archivo privilegiado para pensar y estudiar las configuraciones de sentido, las formas políticas resistentes, los procesos de subjetivación en juego más allá de los tramos representacionales en los que se pueda expresar, más allá, podríamos decir, de sus manifestaciones totalizantes. En los restos que ella relaciona y evoca, que ella produce y desplaza, hay una política del archivo y una posibilidad de volver a pensar los privilegios epistémicos que asuelan nuestras experiencias en la modernidad colonialidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Catelli, Laura 2014 “Dispositivos de memoria y repertorios de lo sensible en la Serie 1989-2000 de Luis González Palma” en Luis González Palma. Editorial la fábrica- pp. 13-27.
- De Oto, Alejandro 2011 “Aimé Cesaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial-descolonial” *Tabula Rasa*, No.15, pp. 149-169, 2011.
- Derrida, Jacques 1997 *Mal de archivo. Una impresión freudiana* (Madrid: Trotta).
- Fanon, Frantz 1974 *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire editor.
- Rufer, Mario “El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial”. En Mario Rufer y Frida Gorbach (eds). *El archivo, el campo. Las disciplinas y la producción de la evidencia*, (México: UAM) en preparación.
- Taylor, Diana 2003 *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas* (Durham-Londres: Duke University Press).

Mario Rufer*

NACIÓN Y CONDICIÓN POSCOLONIAL

SOBRE MEMORIA Y EXCLUSIÓN EN LOS USOS DEL PASADO

INTRODUCCIÓN

Desde los aportes de Benedict Anderson (1991) –pasando por Gellner (2001) y Hobsbawm (1998) – sabemos que la nación es un concepto-entidad: imaginada, imaginaria, históricamente construida, simbólicamente producida o como más acomode a nuestras sensibilidades teóricas. El acuerdo generalizado es que la nación “no existe *ontológicamente*”, pero “produce efectos”, moviliza prácticas y en connivencia con los constructos políticos, origina vías de acción y reacción, en defensa o en oposición a su significante. La alusión metafórica y apocalíptica de Eric Hobsbawm sigue resonando: si hoy un meteoro arrasara con la humanidad y una cultura posterior quisiera comprender su historia, no tendría más remedio que obsesionarse en explicar qué fue para esa civilización la nación moderna (Hobsbawm, 1998).

Un frmento de Lionel Mati, activista sudafricano, ilustra por qué la nación es *inadecuada pero a la vez indispensable* para pensar en la subjetivación, incluso como interpelación y disidencia en la acción política (Burton, 2003:11-20).

* Profesor-Investigador Titular, Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco.

“Si me preguntan quién soy aquí [en Sudáfrica], diré que soy negro y que desconozco cualquier identificación con este país. Si en Inglaterra o en el Congo me preguntan quién soy, tengo que decir que soy negro pero negro sudafricano. Porque no es la misma historia ni la misma lucha, porque no me entienden, porque hay que definir estrategias y porque la conciencia negra transnacional generaba confusiones si no decíamos claramente qué entendíamos por negro: y ese ‘qué entendíamos’ estaba marcado por el país de origen, por su historia. Esa partición en mi palabra, exactamente eso, es el peso trágico que la nación tiene hoy en día: no puedo escapar a ella ni siquiera como táctica política. Aún cuando reniego tanto de esa trampa, me atraviesa”.¹

La convicción de que vivimos modernidades nacionales construidas sobre el telón de fondo de la colonia nos lleva a comprender la colonialidad a modo de *signatura* derridiana (Rufer, 2010b:254-304; Gorbach, 2008; De la Peza y Rodríguez Torres 2011). Advertimos persistencias coloniales de amplísima eficacia bajo el uso de metáforas de poder, gobierno y administración de raigambre imperial y con ordenamientos republicanos que jamás han sido “puramente nacionales”. Esto porque la nación está en deuda con procesos de diferenciación que descansan en imaginarios, fundamentos administrativos y fuerza de ley coloniales (Quijano, 2000).

En este sentido acordamos con Rita Segato sobre “la necesidad de percibir una continuidad histórica entre la conquista, el ordenamiento colonial del mundo y la formación poscolonial republicana que se extiende hasta hoy” (Segato, 2007a:158). Por supuesto, no estamos hablando de continuidades en los términos en los que el estructuralismo clásico las percibía, o como cierta historiografía serial las concibió: series inmutables que pesan cual condenas históricas por encima de los sujetos sociales que las viven. Hablamos, en cambio, de reconocer continuidades miméticas silenciadas, parodiadas bajo el aparente quiasma del “sujeto nacional”, amparadas por las disciplinas que a su sombra se construyeron, asumidas y practicadas como “nuevos órdenes políticos”, metamorfoseadas en la *singularidad histórica* del ser nacional. Continuidades escudadas en las sinécdoques productivas que supieron sustituir –bajo poderosas ficciones políticas– casta por *mestizajes*, racialización por *inequidades*, diferenciación por *reconocimientos*.

Con la capacidad de movilizar (o de paralizar), de sintetizar, de aglutinar prácticas, de diferenciar sujetos, de materializar cuerpos, de

1 Lionel Mati, activista del Black Sound Movement, “Talking About Race in South Africa Today”, producción de Bet Mohammed. Video documental de entrevistas proyectado en el Origin’s Center, Johannesburgo, Octubre de 2006.

identificar poéticas o de interpelar políticas, en esa potencia de refundarse en la ambivalencia como todo significante que flota (o que está, al decir de Taussig [1984], abierto), allí es donde la nación como trama de sentidos fundada sobre los pilares endeble de esa colonialidad, cobra actualidad y pertinencia dentro de los debates contemporáneos en las humanidades y ciencias sociales (Burton, 2003:11-15; Rufer, 2010b:28-30) Es allí donde la nación se “hace” material (aunque no materia ni sustancia). ¿Quiénes hablan por la nación y para qué?²

El objetivo de este texto es presentar algunos puntos de la discusión teórica poscolonial sobre cómo y desde dónde pensar productivamente la relevancia del concepto de “nación” –y sus críticas medulares–actualmente, para desembocar en algunas viñetas del trabajo empírico sobre memoria, nación y exclusión desde el caso argentino.

LA ADMINISTRACIÓN DE LA DIFERENCIA

La nación como concepto que recoge la voluntad general del volk romántico europeo fue modificándose a medida que en Europa y en Latinoamérica en el siglo XIX –y más tardíamente en Asia y África– se transfería como imperativo para la conformación política de los *estados* nacionales (Rufer, 2006:18-31). Por eso siempre es más fácil saber qué decimos cuando hablamos de estado, que lo que significamos cuando hablamos de nación.

La insistencia en separar aquí estado y nación en términos analíticos no refiere solamente a una preocupación académica por distinguir la singularidad histórica (el acontecimiento moderno occidental) que define la unión de ambos términos. También es una manera de recuperar un silencio que la historia-disciplina reforzó una y otra vez: el estado-nación refiere a *un lugar particular de enunciación*. Hay un aparato que *habla por la nación*, que se adjudica la virtud de la representación, una paradoja en términos jurídicos y discursivos. Por supuesto que ese aparato no es unívoco, homogéneo ni maquinario. Pero en sus diferentes versiones, utiliza la ventriloquia como capacidad política. La noción de representación es la que pretende dotar de legitimidad al estado, y es también la que permite ese ejercicio de usurpación ventríloquo: el estado puede hablar por la nación, el estado puede hablar por el pueblo.³ Esa amalgama histórica y con-

2 Aquí parafraseo la discusión sobre los procedimientos políticos inclusivos y excluyentes del estado-nación contemporáneo (y la “fuerza del guión” que los une) vertida en Butler y Spivak, 2009.

3 Andrés Guerrero y Karina Bidaseca se acercan a estas premisas desde diferentes enunciados. Guerrero es quien desarrolla ampliamente el concepto de ventriloquia y hace un análisis de los ejercicios de transescritura por los cuales los agentes

tingente entre un aparato institucional y su aparente capacidad de representar el interés, es de una eficacia mucho más profunda que la mera institucionalización de la voluntad general en un aparato jurídico-político (la ciudadanía) (Butler y Spivak, 2009:67-83; Spivak, 2003; Bidaseca, 2011).

Pero aquí deberíamos reparar en que es *un* tipo de estado el que habla sobre *un* concepto de nación: el que supo vincular desde el siglo XIX europeo una lectura particular y restringida de pueblo definida por las élites (criollas en Latinoamérica) con una acepción unívoca de cultura como homogeneidad y criterio de *pertenencia*. Este proceso respaldó la creación de un tipo específico de *homogeneización ciudadana* (la cultura hecha fundamento de ley). A lo que me refiero aquí es que el concepto de “una nación, una cultura, una lengua y (a veces) una religión”, ha funcionado *generalmente* como un enunciado hegemónico que ocultó una serie de mecanismos que intentaron implementar formas específicas de racialización excluyente, modalidades de heteronormatividad de género, conjuros performativos del patriarcado en el derecho y formaciones peculiares del discurso liberal. En adelante, este último escindió mediante una retórica de derechos y para decirlo claramente, la igualdad jurídica de la igualdad en condiciones materiales.

Estas formaciones discursivas del estado-nación que amalgamaron pueblo-nación-cultura-ciudadanía-estado, además de ser altamente eficaces en la construcción de aparatos legales que objetivaron relaciones históricas, tuvieron un efecto más poderoso: naturalizaron esa historicidad, la hicieron aparecer como *necesaria*, y universalizaron un proceso particular de la unión estado (-) nación. Dicho proceso no es natural o general ni es, como intentó probar cierto historicismo de raíz hegeliana, el destino teleológico de los pueblos: es una pluralidad de formaciones históricas que formularon arcos variables y tácticas específicas de dominación y que en cada caso, tienen agentes de intervención: vale decir, responsables políticos.

Sin embargo, más arriba hemos resaltado el concepto “generalmente”, porque debemos poder estudiar los cambios que están provocando ciertas particularidades históricas de los nuevos lugares de enunciación, por ejemplo, el caso del estado boliviano. Aquí el estado-nación dejó de ser un universal naturalizado ocupado por la particu-

administrativos del estado nacional moderno han operativizado el acto de “hablar por” los sujetos subalternos-mimetizados. (Guerrero, 2010). Karina Bidaseca a su vez trabaja con la noción de raíz bajtiniana sobre las “voces altas” y “voces bajas” para trazar una reflexión sugerente sobre la producción de la autoridad y la legitimidad en la codificación del valor cultural y en la “marca” social de los lugares de enunciación (Bidaseca, 2010:202 y ss).

lar elite blanca que dominó económica y políticamente el país desde el período colonial. Tal vez la mayor traición para las élites haya sido la “mostración” de esa contingencia, evidenciar esa usurpación que había sido elevada a *disposición natural* (Chakrabarty, 2008:29-40). Cuando se expone la historicidad de un proceso y con ella su singularidad, se enfatiza también que *las cosas podrían haber sido de otro modo*. Se demuestra la apertura de todo acontecimiento, se subraya que esa formación puede cambiar, mutar radicalmente, transformarse en otra cosa que desquicie sus fundamentos aparentemente incólumes (Rufer, 2010a:12-15). Pero lo que hay que desmontar siempre es ese lugar de enunciación que representa, legítima, *habla por*. Porque las estrategias históricas de diferenciación y producción de asimetría se sirvieron de

“la estructura jerárquica en la que se ubican los diversos estamentos de la sociedad a partir de la posición que ocupan en la apropiación de los medios de poder –entre ellos el poder sobre la imagen y sobre el lenguaje, es decir el poder de nombrar– y que, por lo tanto, confiere desiguales capacidades de “atribuir identidades al otro”, y por lo tanto, de ratificar y legitimar los hechos de poder mediante actos de lenguaje que terminan introyectándose y anclando en el sentido común de toda la sociedad”. (Rivera Cusicanqui, 2010:55).

Aquí es importante asir la diferencia entre *la nación como enunciado* y *el estado-nación como lugar de enunciación*. La nación funciona en las prácticas performativamente y permite alianzas, dirige afectos, se erige en ese formato de lo ritualizado y repetido que funciona como familiar. Cuando las formas institucionales del estado moderno usurpan ese derecho de hablar por, no ocupan solamente la figura del representante del sujeto colectivo, sino que se alimentan de forma ambivalente (y nunca enunciada como tal) con la figura del *pater que tutela*.⁴ Esta es la clave del éxito político de esa usurpación. Su forma discursiva fue la herramienta central de minorización de grandes sectores de la población, principalmente indígenas, por la cual el estado

4 Tomo este concepto de las investigaciones del antropólogo brasileño Antonio Carlos de Souza Lima. “El período enfocado más detalladamente es el de finales del siglo XIX y primeras décadas del veinte, que corresponde al delineamiento de un formato sociopolítico (...) A este modo de relacionamiento y gubernamentalización de los poderes concebido para coincidir con una única nación, lo denominaremos *poder tutelar*. Su finalidad sería la de implantar, gestionar y reproducir tal forma de poder de estado, con sus técnicas (prácticas administrativas), normas, y leyes principales, construidas por (y conformando) un modo de gobierno sobre lo que se denominaría *el indio* (o en su plural indios), un *status* que se inventa y se transforma al inventarlo”. (Souza Lima, 1995:39).

preserva el carácter aparentemente democrático de la ciudadanía universal, poniendo en resguardo a las poblaciones nativas con el aparato ideológico del liberalismo imperial. Se trata del famoso *not yet* de Stuart Mill: serán ciudadanos, *pero todavía no*.

Coincido con Rita Segato en que deberíamos entender estos procesos con una advertencia:

“todo estado –colonial o nacional, la diferencia es irrelevante aquí– *es otrificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente*. Se vale de la instalación de sus otros para entronizarse, y cualquier proceso político debe ser comprendido a partir de ese proceso vertical de gestión del conjunto entero y del arrinconamiento de las identidades” (Segato, 2007b:138)

Junto con esta advertencia es prudente considerar lo que Rita Segato llama “formaciones nacionales de alteridad” (ibid). ¿De qué manera se conforma, dentro de los procesos locales, globales y transnacionales de producción cultural, una “gestión de la diversidad”? ¿Cómo, si en cierto discurso nacional de raigambre historicista, el indio era el lastre, el obstáculo, la barrera al movimiento, en el nuevo discurso *multi* de reconocimiento a la diferencia el indígena (*el gay, el trans*) pasa a habitar una retórica de derechos, de capital social, recurso político (como interlocución y botón de estado) y recurso económico (turismo y promoción de la diversidad)? La sustantivación no es ingenua: para la ley, es *el indígena, el trans*: la definición de un sujeto que en esa objetivación enunciativa será reconocido, aceptado, identificado y también *parcializado*.

No se está negando aquí la importancia de los procesos de reconocimiento, inclusión y visibilización como un ejercicio de lenguaje: pero nuevamente, el problema es el acto enunciativo y su sujeto político contextual: parafraseando a Chakrabarty, ¿quién reconoce? ¿quién habla por los pasados y los presentes indios? (Chakrabarty, 1999) ¿De qué forma se instala, a letra seguida del reconocimiento (nombrado en la norma, hecho fuerza de ley, no cosa menor) un procedimiento de gestión y –nuevamente– *administración de la diversidad* asumido por el mismo estado que históricamente los forcluyó?

En palabras de Claudia Briones:

“Entendemos que las formaciones [nacionales de alteridad] no sólo producen categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que –administrando jerarquizaciones socioculturales– regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de *otros internos* que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-Nación

extiende su soberanía. Así, aun cuando tales contingentes son construidos como parcialmente segregados y segregables en base a características supuestamente “propias” que portarían valencias bio-morales concretas de “autenticidad”, *los mismos van quedando siempre definidos por una triangulación que los especifica entre sí y los (re)posiciona vis-à-vis con el ‘ser nacional’.*” (Briones, 2005:16 cursivas mías).

La tesis de Briones es capital por una razón: en la acción por la cual son reconocidos, esos “otros internos” *son también movidos hacia una parcialidad diferenciada y productora de otredad; y forman parte de un estado-nación que en el propio proceso por el cual reconoce y otorga, continúa ejerciendo el poder de la mirada legislativa, administrando subjetividades/sujeciones, y extendiendo su soberanía.*

Ocasión y táctica: anacronismo y pérdida como memoria

“Sólo hay historia de los anacronismos”

(Didi-Huberman, 2008:63).

En este apartado intentaré trabajar cómo es codificado y decodificado el “lugar” reservado al archivo-memoria indígena en el gran paraguas del discurso nacional argentino, con vistas en esta distinción arriba hecha entre el estado como enunciado y como lugar de enunciación.

En un texto reciente, analicé la intervención que un grupo del Movimiento Indígena Argentino hace sobre la conformación del espacio para la memoria y la promoción de los derechos humanos en Argentina. En 2004, el presidente argentino en turno, Néstor Kirchner, cedió a la sociedad civil la planta de la Escuela de Mecánica de la Armada (Esma), un antiguo centro clandestino de detención y tortura de presuntos “subversivos” en la última dictadura entre 1976 y 1983. El motivo: la construcción de una especie de museo nacional de la memoria sobre las atrocidades cometidas en la última dictadura militar (1976-1983). Entre las imágenes de las madres y abuelas de Plaza de Mayo, entre organizaciones de lucha que festejaban el reconocimiento de un trabajo sostenido durante décadas, emergía al costado del palco una imagen disruptiva: un poncho rojo... dos... tres. Un rostro indígena como signo distópico. Era uno de los líderes del Movimiento Indígena Argentino pidiendo la inclusión de los pueblos originarios en el futuro museo.⁵

5 Trabajo este episodio in extenso en Rufer (2010a:255-304). Las palabras del líder fueron: “Nosotros englobamos los Derechos Humanos dentro de lo que llamamos Derechos Cósmicos, es decir los derechos de toda la naturaleza, de la cual somos

El sobresalto fue inmediato. Este episodio fue desoído por casi todas las agrupaciones de derechos humanos y organizaciones militantes y, obviamente, por la academia de la historia en sus diferentes versiones (Academia Nacional y *nouvelle histoire*). ¿Por qué, concretamente, el movimiento indígena estaba pidiendo esta inclusión, este tipo de fractura o irrupción política pero *anacrónica* en la arena colectiva de la acción? Básicamente porque consideraban que el inicio del “terrorismo de Estado” debía suturarse con la violencia genética del Estado nacional. No en 1966, 1974 o 1976 (fechas que marcan el debate del origen del terrorismo con la doctrina de seguridad nacional), sino con la “Conquista del Desierto”, el momento cuando la formación del Estado-nación se consolidó con la expropiación de tierras indígenas, y el exterminio de sus pueblos, con el “fin de la frontera”.

Después de esos eventos entre 1879 y 1885, la historia (ya “historia argentina”) es comúnmente compartida: la inmigración europea y la consolidación de Argentina como una importante periferia en la división internacional del trabajo. En 2004, cuando el movimiento indígena hizo este reclamo, otros episodios estaban sucediendo: el que era en aquel momento el director del Museo Nacional de Historia (y ex presidente de la Academia Nacional de Historia), José Luis Cresto, criticó duramente las “nuevas aproximaciones *históricas*” sobre la Conquista del Desierto, exponiendo que “no había evidencias sobre el poblamiento indígena anterior a la conquista española en el siglo XVI, y que el hecho de que la Conquista del Desierto fuera un genocidio, es un *mito*. Historia, evidencia, mito: una tríada de los elementos constitutivos de la disciplina histórica y de sus lógicas, sobre qué es la historia y cuáles son las fronteras de su práctica.

Sin embargo, cuando indagué sobre el problema de la “inclusión” de esa historia en la historia de “la nación” como el reconocimiento de las múltiples perspectivas, Mario Barrio, líder del Movimiento Indígena al que entrevisté, planteó:

parte. A nosotros el Estado nacional y los sectores colonizantes nos han quitado el derecho a la vida y a la autodeterminación hace 500 años. Este golpe de Estado que conmemoramos es la continuación al colonialismo, que sigue hoy con el avance sobre nuestros recursos naturales. Avances contra el pueblo mapuche en el sur, los avá guaraníes y kollas en las Yungas. Avances que el Estado nacional impulsa [...] Esto no es problema de indio o no indio, sino de todos los habitantes [...] El 24 de marzo para nosotros es la continuidad del primer genocidio en estas tierras, que fue con la llegada de Colón. Es consecuencia de eso. Nosotros consideramos que hoy por hoy ese genocidio no termina [...] Para nosotros no se resuelve haciendo un museo en la Esma”. Consúltese Rufer (2010a:282).

[...] la cuestión no es nuestra simple inclusión en un museo como hacen los antropólogos, como sumando más. Queremos ser parte de la historia nacional. No de esos que mataron –aunque quedaron unos pocos como yo [se refiere irónicamente al hecho naturalizado (pero errado) de la desaparición total de la población indígena en Argentina]. Esa es *su* historia. Ahora tenemos cierto reconocimiento como “otras culturas” [Hace gestos de comillas]. Pero no nos reconocen historia. Nuestra cultura no produce documentos. Y si producimos algo, son otras cosas, como exóticas [...] Pero ahora usted dígame, ¿realmente cree que sus documentos son historias verdaderas sobre lo que pasó? ¿Realmente ustedes creen que su historia es real y que nosotros necesitamos más de lo que tenemos para contar la nuestra? [Ríe] [...] Pero claro, para decir que la Conquista fue un mito, eso vale. Y entonces la historia es la república, eso sí. Y ahora parece que podemos entrar con nuestros vestidos y nuestras cosas, pero sin hablar del saqueo de las tierras por ejemplo, *eso sí es la historia* de cómo nos dejaron sin nada, desde allá hasta ahora. *Iguaito*. Siempre. Pero de eso tampoco quieren hablar, por mucho [de] derecho que se hable.⁶

En este registro, la historia es funcional a una célula política que es, además, su lugar de enunciación: el Estado-nación moderno. El Estado-nación necesita domesticar la multivocidad de toda nación. Como ya aclaramos, no es cierto que toda nación se imagine homogénea. No. Toda nación se imagina bajo “lo común”; pero la homogeneidad es otra cosa: es la estrategia biopolítica del Estado, porque desde Weber sabemos bien que sólo se gobierna lo que se administra; y sólo se administra lo que se domestica: lo que se pone bajo el conjuro de ley en la equidad ideal (la ciudadanía) o bajo el compromiso de ley en la tutela *provisional* (la minoridad: el infante y el indio).

El tiempo es crucial en la administración, Benjamin lo sostenía: un tiempo homogéneo, decía, es necesario para gestionar los procesos de estatalización y burocratización en la modernidad. Aunque no exista en la experiencia.⁷ El punto es que la concepción del tiempo homogéneo dejó fuera de su órbita la experiencia cuya modalidad narrativa salta entre los tiempos y la modalidad de asociación no es la continuidad discursiva de la adición cronológica, sino aquella que sólo puede ser explicada por los fragmentos textuales de la experiencia (así, en adelante, la historia trabajará con el archivo y la memoria con el relato).

6 Entrevista a Mario Barrio, Pompeya, Buenos Aires, 1 de diciembre 2005.

7 Específicamente referido en el fragmento xiv de las Tesis sobre la Historia (1973).

Para hablar en términos más claros, la historia dejó fuera de sus análisis a las asociaciones que se establecen en las prácticas de memoria, en los detalles que especifican las intervenciones del poder y la diferencia en la elaboración del “sentido” de los procesos históricos. Por supuesto, el punto nodal aquí es el apelado por Michel Foucault sobre la discontinuidad. Lo que Foucault llamaba la “historia efectiva” pedía, justamente, esa labor genealógica que hace emerger lo discontinuo, lo cortante, lo único en el discurso –y no lo causal, orgánico, continuo y lineal–.⁸ El problema que Foucault no abordó (y que de alguna manera le es recordado siempre por Gayatri Spivak) es hasta qué punto la “ruptura” está vigilada por un orden epistémico ya no digamos disciplinar, sino occidental y blanco. Esto es: ¿pueden *romper la historia* los subalternos? ¿Quiénes son los *indios* argentinos, sobre quienes pesa la condena de no pertenecer sino “en diferido” a la historia moderna, para exigir una relectura de la historia nacional? Insisto: ningún historiador, ningún organismo de derechos humanos, los tomó en serio en 2004.

La distinción que hago no estriba en la científicidad de un discurso (la historia) y la ideología del otro (el subalterno), o la neutralidad de uno y la politicidad del otro. Tampoco en el hecho de que abreen en fuentes opuestas que jamás se intersecan (es obvio que directa o indirectamente, las narrativas subalternas de las comunidades de las que hablo están influenciadas y mediadas por los discursos historiográficos y por las sucesivas pedagogías nacionales de historia y memoria pública) (Hofmeyr, 1993:167 y ss.). La diferencia está en que mientras la historia oculta su lugar político de enunciación (o sea, que el tiempo homogéneo del progreso y el desarrollo es el tiempo del imperio, del capital y del nacionalismo que fagocita y excluye), *el discurso de la memoria como texto de la experiencia expone su lugar de enunciación como punto de origen del sentido*.

Las acciones de memoria enuncian siempre su compromiso situacional: con una causa política, con la violencia impune. Recuerdan sujetos enmarcados en tramas de vida, entrampados en las palabras y en su propio tiempo, y desde ahí *hacen* memoria y tiempo. En cambio, la historia-disciplina produce la evidencia desde una gramática que no piensa (el tiempo vacío) y desde un lugar de enunciación que no se hace enunciado (el Estado-nación y sus artilugios precisos para producir monumento-verdad).

8 En una conocida intervención, Foucault apuntaba: “saber, incluso en el orden histórico, no significa ‘encontrar de nuevo’ ni sobre todo ‘encontrarnos’. La historia será ‘efectiva’ en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro propio ser [...] Cavará sobre aquello que la quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos” (Foucault, 1992:20).

Desde la especificidad de los acontecimientos, no estoy dispuesto a defender la homologación entre la violencia de la mal llamada *Conquista del Desierto* con la violencia de la última dictadura militar. En el más fiel estilo durkheimiano, no son comparables como procesos con unidades discretas similares. Pero nadie está hablando de comparación, sino de asociación anacrónica para iluminar interpretaciones que han sido negadas por la imposición de la violencia causal y orgánica del discurso totalizante de la historia; una clara acción de memoria como ocasión; un discurso que ocupa la oportunidad política abierta por el Estado para exponer una cadena de exclusiones: al menos dentro del lenguaje de la política, desestabilizaron el discurso de la cultura nacional que nunca, jamás, pudo reconocer la continuidad *vivida*, la continuidad *como experiencia*, de las tecnologías de la violencia entre la Conquista del Desierto y la formación genésica del Estado-nación moderno.

La intervención de los indígenas expone que la invención del tiempo homogéneo de la nación impide explicar la continuidad de los procesos de violencia entre colonia y nación, y borra una memoria posible a partir de la denegación de un relato que es experiencia temporal de sutura. La división entre mito e historia convierte en “anacronismo” (como dijimos, el peor pecado del historiador en palabras de Rancière) a cualquier reclamo sobre la memoria del terrorismo o sobre la reparación de tierras. Y estos dos puntos responden exactamente a lo que he tratado de analizar aquí. En el primer caso, el uso de la anacronía para situar en el presente un hecho que no se corresponde con la identidad del tiempo es una estrategia política de enunciación (no un equívoco). Rancière plantea que el anacronismo no es un problema para la historia porque falte a la verdad en un sentido científico (ya que la eficacia de la verdad es una dependencia de la concepción moderna del tiempo), sino porque desmantela la construcción política del tiempo histórico. Retomo aquí las palabras del pensador francés: “no hay anacronismos, hay anacronías: formas de nociones y significaciones que toman el tiempo a contrapelo, que hacen circular sentidos de una manera que escapa a toda contemporaneidad, a toda forma de identidad del tiempo consigo mismo” (Rancière, 1996:67).

Por supuesto que los indígenas sabían perfectamente de las profundas diferencias entre la violencia de la Campaña del Desierto del siglo XIX y las tecnologías de exterminio en los años setenta del siglo XX durante el terrorismo de Estado. Pero el punto era otro: mostrar la continuidad de la modernidad como proyecto desaparecedor (una continuidad no en la especificidad de los hechos, sino en la naturaleza política de la significación de esos hechos); mostrar la raíz de la violencia en el proyecto genético del estado-nacional. Y mostrar, por

supuesto, que la marca de la raza-como-signo que produce invisibilidad sigue presente en los lugares que autorizan el discurso sobre la memoria y la identidad actualmente (Segato, 2007b:131-150). Esa trama sólo era posible de ser enunciada como discurso de memoria; la historia les había cerrado la puerta de antemano. *Todo* el pasado parece estar dispuesto a obrar como palimpsesto y discurso de memoria desde el nuevo Estado que pretende fundarse en la Argentina poscrisis, y *muchas* certezas históricas pueden ponerse en duda, *excepto aquellas intenciones fundadoras*. Esta es la fuerza del discurso del Estado-nación: ya más arriba insistimos en que una cosa es hablar de la nación como enunciado, y otra cosa del Estado-nación como “lugar de enunciación”.

En el mismo mes en que entrevisté al líder indígena, hice una investigación de campo en el Museo de Historia Nacional en Buenos Aires, porque quería ver cuál era el discurso que el espacio más legitimado sobre la historia pública de la nación tenía acerca de la Conquista del Desierto y la matriz genética del Estado. Suponía lo que encontraría: nada, excepto un óleo de Luis Sáenz de la Peña (de la década de 1930), que remarcaba la estampa paisajística de la nación premoderna (malones, indios que corren en una mimesis particular con el paisaje, y generales del Estado luchando por el orden). Ante mi sorpresa, consulté con Ramiro Abrate, el guía del museo, quien me dijo lo siguiente:

[...] fijese: acá nomás tenemos un cuadro sobre la labor de Roca. Algunos critican porque no están los indios. ¿Qué vamos a poner de ellos? Ni en los cuadros están. Las negritas mazamorreras sí las tenemos. Óleos, canciones, la gauchesca, de todo [...] Pero esto de los indios, ahora porque está de moda [...] si estaban allá en la Patagonia, estaba la frontera, todo eso de los malones [...] No. No hay nada de eso, qué vamos a poner acá [...].⁹

Lo que interesa del testimonio es esa especie de angustia por la imposibilidad de llenar un vacío de representación: no hay documento del indio, registro ni huella *que poner*. En una suerte de montaje, el guía vincula diferentes escenas en un cuadro de sincronidad: por un lado, lo que recuerda de los *actos escolares* (la negrita mazamorrera no tendría otro origen; y no podemos dejar de pensar que no existe pedagogía nacional más penetrante en las afecciones y constructora del habitus nacional, que los actos escolares). El guía

9 Museo Nacional de Historia, Parque Lezama, Buenos Aires. Entrevista con Ramiro Abrate. Diciembre de 2005.

también alude a la *frontera* con el indio –ese sintagma histórico que funcionó como performativo–: los indios siempre estuvieron de *algún otro lado*. La frontera “con el indio” pasó de ser un imaginario geográfico a uno histórico antropológico: es la frontera con ese otro que ha sido conjurada en las batallas de la Conquista del Desierto. Además, La frontera es siempre un imaginario con respecto a Europa: sólo existe desde un sujeto (político y territorial) que se expande. En este sentido, cuando los textos históricos hablan de “la frontera con el indio”, heredan y reproducen un concepto que es expresión del espíritu colonial (Pratt, 2010:34).

En las palabras del guía están los malones que acechaban Buenos Aires durante gran parte del siglo XIX y ese espacio “allá en la Patagonia” (lejanía geográfica que profundizó la idea de una ajenidad del indio con el sujeto territorial de la nación). El guía del Museo de Historia Nacional no podía ubicar en la cultura material una forma de exhibir el acontecimiento de la conquista (ya sea la avanzada inicial contra los indígenas desde el siglo XVI o la “Conquista del Desierto” a finales del XIX) porque “no hay nada de eso, qué vamos a poner acá”.

No puedo obviar aquí la torsión que introducen las celebraciones del bicentenario en 2010 con respecto a la historia pública. En un texto reciente (Rufer, 2012) analicé las pautas que fijaba el bicentenario argentino en un momento de redefinición de muchas categorías de la historia pública. Pero lo que me interesa aquí es que en ese mismo 2010, en particular el 12 de mayo, los pueblos originarios nucleados en distintas asociaciones comenzaron una marcha por “El Bicentenario de los Pueblos”, la cual se autodenominó Marcha Nacional de Pueblos Originarios, y su lema fue “Caminando por la verdad hacia un estado plurinacional”.¹⁰ Se organizaron bajo diversas consignas y partieron en cuatro rutas hacia la capital: desde Jujuy, Chaco, Mendoza y Neuquén (en efecto, los lugares donde la concentración de indígenas en Argentina es más evidente).¹¹ La consigna era llegar al centro de la capital porteña, a la Plaza de Mayo, y plantar una bandera. El motivo era también dejar un rastro antes de los festejos oficiales (y marcar su distancia con ellos).

10 “La marcha de los pueblos originarios fue la expresión más emotiva del Bicentenario”, *Nova Digital*, 2 de junio de 2010.

11 La movilización fue impulsada por la Confederación Mapuche de Neuquén, la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND de Tucumán), la Coordinadora de Organizaciones Kollas Autónomas (Kollamarka de Salta) y el Consejo de Autoridades Indígenas de Formosa. También tuvo un papel fundamental la organización Túpac Amaru.

Más de 400 representantes entraron en Buenos Aires el 20 de mayo, quienes demandaron el reconocimiento del “olvido histórico” de los pueblos y del “genocidio”,¹² y exigieron la “refundación” del Estado argentino y el “reconocimiento y protagonismo de las naciones en la toma de decisiones respecto de las políticas de desarrollo con identidad” (Aranda, 2010). “La tierra robada será recuperada” era el lema que exhibieron en pancartas mientras en rondas de prensa los caminantes demandaron la reglamentación de la *Ley de Relevamiento Territorial* (una ley sancionada por el congreso hace cuatro años, que implica la restitución de algunos mínimos espacios vitales, pero que nunca fue implementada hasta hoy).¹³ En proclamas públicas y ante la prensa, exigieron que se acabara con el atosigamiento de las empresas multinacionales –como Benneton, en el sur, y Monsanto y las mineras en el norte– que una y otra vez los desalojan de sus ejidos. Reclamaron la derogación del 12 de octubre como asueto por Día de la Raza –como se denomina en Argentina– (Aranda, 2010). A su vez, en el plano cultural solicitaron reconocimiento de las lenguas indígenas como idiomas oficiales, incluir planes de estudio interculturales, y crear universidades e institutos de formación indígena en todo el país (Aranda, 2010).

En este punto quisiera rescatar dos cosas:

1. El uso de la oportunidad de la memoria para hablar de una proyección (y no del pasado). En esta operación, la Marcha

12 La utilización del término públicamente no es banal, porque siempre ha sido puesta en entredicho (no sólo por intelectuales como Cresto). Los argumentos para abreviar en la tesis genocida de las “Campañas al Desierto”, en términos estrictamente históricos, son básicamente dos: a) la utilización recurrente de la expresión “exterminio” en el discurso político. Ejemplos de ello son la conocida argumentación sobre la necesidad de “exterminar a los indios salvajes y bárbaros de Pampa y Patagonia” utilizada en el Congreso en 1878, así como las nociones vertidas por el gobernador de Buenos Aires en la década de 1820, Martín Rodríguez, que hablaba de exterminar a los indios, tanto nómades como sedentarios. Como corolario, Sarmiento expresaba en el diario *El Progreso* en 1844, la tan citada pregunta: “¿Lograremos exterminar a los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar...”; b) probar la existencia de poder concentracionario (o específicamente “campos de concentración”) en la Patagonia Austral de finales del siglo XIX. En una entrevista de 2006, los investigadores de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Diana Lenton y Walter del Río, explicaron que “en Valcheta [Río Negro], por ejemplo, se registran [a finales del siglo XIX] campos de concentración con alambres de púas de tres metros de alto, con gente muriendo de hambre por no tener qué comer. Eso se lee en las memorias de los viajeros galeses”. Consúltese Herreros (2006).

13 Investigaciones recientes apuntan que hay alrededor de ocho millones de hectáreas en conflicto entre comunidades y empresas mineras, capitales privados multinacionales y los Estados provincial y nacional. Bayer (2006).

de los Pueblos Originarios convierte la conmemoración en reclamo, en una torsión al lenguaje abierto por el Estado para introducirse en lo que Partha Chatterjee llama una “política de los gobernados” (Chatterjee, 2004:125 y ss.): ocupan el espacio abierto por el Estado-función (hablemos de memoria) para introducir un lenguaje no contemplado por ese Estado (hablemos de derechos).¹⁴

2. El lugar ambiguo que la Marcha de los Pueblos ocupa en relación con la historia nacional. De la misma manera que irrumpe las calles de la capital con todos los signos de la exterioridad para decir “aquí estamos”, desestabiliza la relación que la propia lógica de la estampa y la familiaridad establece con los pueblos originarios. Para los espectadores, ellos vienen de lejos, marchan hacia el centro, vienen desde la historia (y no pertenecen al presente): siempre llegando, siempre de *otro lado* –que en esta lógica de la imaginación histórico-antropológica moderna, es además, otro tiempo– (Fabian, 1983:31 y ss.). Sin embargo, su discurso parece decir otra cosa.

En el primer punto lo importante es, como plantea David Sarapura, de la Coordinadora de Organizaciones Kollas Autónomas (Kollamarka, de Salta), que la marcha “no es para festejar el Bicentenario, marchamos para demostrar que estamos vivos [...]” (Aranda, 2010). “No hay mucho que decir, tenemos una historia de sueños perdidos, de enfrentamientos, de carencias. El futuro lo inventamos por la voluntad de seguir vivos, y de recordar lo que nos han impedido: ser nuestro pueblo”.¹⁵ Es la pérdida la que articula cualquier voluntad de memoria; por eso, paradójicamente, es el futuro como proyección (los derechos ambientales, la tenencia, la regulación de la tierra) lo que ocupa el espacio de la “conmemoración histórica”. El futuro también se enuncia en el preámbulo de la *Constitución* nacional: Argentina aparece ahí como “promesa” de un país de grandeza, y esta promesa está sellada, diría Austin, en un performativo de ley. Pero el de los pueblos originarios es otro futuro: en

14 Podemos hablar de la “pequeña política de los reclamos” de los subalternos, que ya no aspiran “el poder” (en términos de Chatterjee) y fundan una nueva subjetividad política (la de la comunidad enfrentada al capital). O podríamos pensarlo en términos de De Certeau: ante la estrategia del Estado como el lugar propio de la enunciación política (derechos, ciudadanía, sociedad civil), los indígenas usan la conmemoración como “proyección”, escamotean el lenguaje del poder, lo utilizan para hacerle decir otra cosa, la pura táctica (De Certeau, 1980:14 y ss.).

15 “Los pueblos originarios ya tienen una bandera en Buenos Aires”, *Crónica Digital*, 24 de mayo de 2010.

primer lugar, porque es enunciado desde la historia-como-pérdida, y en segundo lugar, porque stricto sensu, no es acto de habla, no está autorizado para serlo; el indio no habla en el contrato enunciativo que propone la ley. Sin embargo, ese futuro funciona como la incómoda alteración de un texto, la historia nacional, que siempre estará cancelado por la propia diferencia que busca opacarse en él (Spivak, 2003). Los pueblos originarios marcharon a Buenos Aires “coloridos”, “típicos” (la estampa). En la estructura de los lugares habitados y los lugares de memoria, los indios siempre habitan otro lugar, o un no lugar sin nombre. Por lo general, están en las estampillas de las cartas del correo nacional, en las postales oficiales y en algunos monumentos a los “charrúas” o “Quilmes”.¹⁶ Pero no *pertenecen a ningún espacio*. Cuando llegan a Buenos Aires, una militante porteña declara: “esto es hermoso, inédito. Llenaron de colores a Buenos Aires, la pusieron en otra dimensión” (Aranda, 2010). Esto tiene dos lecturas por lo menos: la primera es la literal: rompieron esa homogeneidad argentina que tanto buscaron las élites criollas en el proyecto de normativización nacional a través de la imposición de una cultura nacional altamente ritualizada, y que funciona siempre como un propósito que debe refundarse, asegurarse, repetirse. Pero, a su vez, parece que vinieran no sólo a recordarnos algo, sino *desde el recuerdo*.

Ahí está el asunto de la conmemoración y su inestabilidad: porque cuando los indios llegaron y *hablaron*, lo pronunciado desestabilizó la estampa. No expusieron lo que se esperaba desde el lugar que le asignamos a la alteridad: sus mitos, los “saberes ancestrales”, todo lo que es funcional al lenguaje del poder para seguir incorporando la diversidad, domesticarla como “cultura” y colocarla en el territorio de la diferencia. Los representantes mantuvieron un encuentro de dos horas con la presidenta de la nación, en el que discutieron sobre “una historia de sueños perdidos” y de que sólo pueden recordar “lo que ha sido impedido”. En su marcha de memoria hablaron desde la pérdida, del acontecimiento que regresa sucesivamente y que no se puede *nombrar* (la conquista). En ese instante al menos, los “pueblos” rompieron el cerco del tiempo alocrónico del que habla Johannes Fabian (1983), ese que niega una y otra vez la contemporaneidad al otro cuando al nombrarlo (indio) y al clasificarlo (tradicional), lo reconoce y lo aparta a la vez. Desde ahí se colocaron en el presente compartido: uno donde no hay nativos y ciudadanos, “típicos” y corrientes, o carrozas y espectadores, sino empoderados y excluidos, expertos de la lengua y sujetos desposeídos de la palabra, dueños de la tierra y nómadas sin

¹⁶ Para este punto, véase el minucioso trabajo de Masotta (2007).

territorio. En ese acto rompieron la lógica de la conmemoración y mostraron que, bajo los lemas de la diversidad y la incorporación, el binomio “civilización y barbarie” es el que sigue ordenando la estructura nacional hegemónica de Argentina.

Ahora bien, hay un punto siempre inquietante en el reclamo: el territorio. La Conquista del Desierto, nunca nombrada, sella el límite de la construcción moderna del Estado. El punto es que en Argentina “la tierra” no tiene solamente la connotación llana del territorio ocupado como espacio vital, sustento necesario, lugar habitado y jurisdicción soberana. En ese país, la tierra se transformó en “el campo”: de recurso natural a una organización de la historia. “Todo se lo debemos al campo”; “el campo construyó la historia moderna”; “las pampas crearon la poderosa economía argentina”.¹⁷ Como unidad discursiva que se volvió actor, el campo desplazó los modos identitarios del “ser nacional”: toda forma de existir como italiano, español, alemán, se forcluyó para pasar a nombrarse “gente de campo”, *los gringos*.¹⁸

Después del aluvión inmigratorio, el festival de carrozas del 25 de mayo de 2010 que celebraba el Bicentenario en Buenos Aires, desplegó una serie de estampas aludiendo al *boom* agroexportador: la estancia, la chacra; los cereales, el ganado, las pampas. No es en absoluto casual que cuando la presidenta Fernández de Kirchner, en 2008, subió notoriamente la retención a las exportaciones de cereales, causando la reacción de los propietarios de tierras (los herederos de aquel aluvión), éstos salieran a las calles acompañados de un lema de gran eficacia repetido hasta la extenuación en marchas urbanas, rurales y en las principales carreteras ocupadas del país: *todos somos el campo*. Nótese la sutileza: no se hablaba de un sujeto (no somos todos “campesinos”), sino de un territorio que, como dije antes, era un actor de la historia; o era, más bien, “el” actor de la historia, si lo entendemos

17 El lugar de la “determinación geográfica” instalada en el sentido común de las narraciones que construyen el núcleo duro de la identidad nacional argentina está desarrollado en la compilación dirigida por Luis Alberto Romero, *La nación argentina en los libros*. Es sugerente su idea de que la geografía como saber disciplinar no tuvo gran impacto en la construcción intelectual de los proyectos nacionales, pero sí en los discursos militares y escolares (incorporados al sentido común). Para más detalles en este punto, véase Romero (2004).

18 Mientras en el resto de Latinoamérica “gringo” es un epíteto comúnmente atribuido a los estadounidenses, en Argentina se refiere a la gente de ascendencia inmigrante pero que *vive (o trabaja) en el campo* y, además, tiene rasgos fenotípicos acordes. Es interesante el uso ambiguo de esa palabra (a veces positivo, a veces despectivo). El gringo es un constructo flexible como signo: alguien puede serlo si es rubio, del interior y trabaja en el campo. Sin embargo, ninguno de esos tres elementos es motivo “suficiente” para acceder al término, y el uso depende de los contextos (tal vez la palabra *güero/a* en México sea un equivalente cercano).

como el móvil central del progreso, como el agente que activó la *fleche du temps* hacia el futuro de la nación.¹⁹

Pero si *todos somos el campo*, si esa frase recorre las carrozas desde el aluvión inmigratorio y se mete hasta la historia vivida reciente estructurando la pertenencia, ¿cómo *decir* que ese origen del Estadonación es una usurpación? ¿Cómo hablar de una escena que sella el contrato violento del derecho? ¿Cómo simbolizarlo?

CODA

Los discursos indígenas sobre la restitución de la tierra son los más recurrentes y los menos escuchados, y ellos lo tienen claro. Fueron la principal demanda en su marcha del bicentenario. Pero parece que siempre hablan de un acontecimiento que no existe, de un robo que *no fue*. Uno de los líderes huarpe en Buenos Aires decía ante la prensa: “no esperamos mucho de la reunión con la presidenta. Sabemos que están de conmemoraciones, de fiestas [...] y no entienden nuestras demandas [...] porque esto no es una cuestión de historia sino una cuestión de tierras”.²⁰

Aunque marcharon por el bicentenario y las carrozas alegóricas, también intentaron representarlos; los que *están de fiesta* son otros. Y justamente porque la tierra *tomó* el lugar de la historia en tanto constructo fáctico (*somos el campo*), es que “no se entiende” la palabra del indio. Tal vez por eso en la “cultura nacional”, las narraciones sobre la memoria de la lucha indígena por la tierra y por la conservación de los recursos son más leídas en clave épica que histórica (el cacique legendario que lucha ferozmente y tiene una estatua sin referente en algún pueblo del interior): porque es necesario arrojar fuera del orden histórico esa violencia fundadora. El *territorio* del otro (la madre-tierra, la pachamama) se transformó en el *lenguaje* del usurpador.

Es esta lógica de autoridad y núcleo signico la que el “*otro bicentenario*” pretende romper, caminando la tierra hasta la capital del país e insertando la historia de la violación allí donde funcionó la épica legendaria, el desembarco sin origen y el código actante que ordena y autoriza la Historia. Los articula nuevamente un montaje que utiliza

19 Juan Carlos Garavaglia explica de qué manera el “campesinado” es la estructura ausente de la sociología agraria argentina, otra de las “excepcionalidades” con respecto a Latinoamérica. Las excusas son muchas: la estructura latifundista, la especificidad de la ocupación, la particularidad de la producción bajo la división internacional del trabajo. Sin embargo, no hay *campesinos*, sino campo en Argentina, porque el mismo no cumple la función-sujeto, sino la función-aglutinante de un lugar de reconocimiento colectivo (Garavaglia, 1983).

20 “La marcha de los caminantes. Pueblos originarios y el Bicentenario”, *La Gaceta*, 27 de mayo de 2010.

los referentes de la cultura nacional, en diálogo con el Estado-nación estructurado desde esa pérdida (y no una “tradición prístina” como origen). Sin embargo, esa pérdida no es trágica porque engendra, como dijimos al inicio, una noción de lo político en la memoria, y tal vez más efectiva porque tampoco es sectorial.

La tierra robada será recuperada no es sólo un reclamo “indígena”. Se refracta también hacia el plano “nacional”: en el bicentenario argentino y después del *boom* agroexportador, de los planes quinquenales de mitad del siglo xx y del conflicto con el agro en 2008, los pueblos originarios están apuntando a que la tierra deje de ser un código en clave histórica que estructura (desde el discurso disciplinar) una identidad inalterable, y oculta la fundación violenta de la ley. Al contrario, la tierra es incorporada discursivamente como un recurso (material y simbólico) desde donde *habla* el acontecimiento (en su capacidad de retornar y de marcar), y sobre el que pesa la ingeniería de olvido creada por la sutura temporal de una historia nacional que ubica en la prehistoria el ordenamiento de la “Argentina del indio”.

La *presencia* de los pueblos originarios en la capital no alcanza a ser una contramemoria, no es un orden discursivo diferente. La exigencia anacrónica de ser parte del *espacio para la memoria y la promoción de los derechos humanos* tampoco lo es. Pero es una fisura, un *flash*, un umbral entre el vacío y la enunciación. En esa apertura, la memoria se transforma en interrogante. “No somos Bolivia, es cierto, pero es tan cierto como que no somos Suiza. Quiénes somos es la pregunta madre de mi Bicentenario” (Russo, 2010). Después de la Marcha de los Pueblos esa pregunta es el horizonte de toda historia nacional. Pero horizonte en un sentido literal planteado por una acción de memoria que desestabiliza las premisas con las que empecé: la interrogación que ya no podrá borrarse, pero tampoco responderse enteramente. Permanecerá en ese lugar de resistencia, alterando toda escritura e impidiendo su cancelación.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict 1991 (1983) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: FCE).
- Aranda, Darío 2010 “La plaza de los pueblos originarios”. *Página 12*, 21 de mayo.
- Bayer, Osvaldo (coord.) (2006). *Historia de la crueldad argentina*, t. I. (Buenos Aires: Julio Argentino Roca/Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini).
- Benjamin, Walter 1973 “Tesis sobre la filosofía de la historia” [1940]. En *Discursos interrumpidos I*, trad. Jesús Aguirre. (Madrid: Taurus).

- Bidaseca, Karina 2010 *Perturbando el texto colonial: los estudios (pos) coloniales en América Latina* (Buenos Aires: Editorial SB).
- Bidaseca, Karina 2011 “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café. Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo poscolonial” en *Andamios*, vol. 8, No. 17, septiembre-diciembre.
- Briones, Claudia 2005 “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales” en Briones, Claudia (ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (Buenos Aires: Antropofagia).
- Burton, Antoinette 2003 “Introduction: on the inadequacy and indispensability of the nation”, en Burton, Antoinette (ed.) *After the imperial turn. Thinking with and through the nation*. (Durham: Duke University Press).
- Butler, Judith; Spivak, Gayatri 2009 ¿Quién le canta al estado-nación? (Buenos Aires: Paidós).
- Chakrabarty, Dipesh 1999 (1992) “El poscolonialismo y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados “indios”?” en Dube, Saurabh (comp.) *Pasados poscoloniales*. (México: El Colegio de México).
- Chakrabarty, Dipesh 2008 (2000) “La idea de provincializar Europa”, en *Al margen de Europa*. (Madrid: Tusquets).
- Chatterjee, Partha 2004 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. (Buenos Aires: Siglo XIX/Clacso).
- De Certeau, Michel 1980 *La invención de lo cotidiano, 1. Las artes de hacer* (México: Universidad Iberoamericana).
- De la Peza, Carmen; Rodríguez Torres, Lilia Rebeca 2011 “El cantinflero como síntoma. Políticas de la lengua, colonialismo y neocolonialismo en México”. Ponencia presentada al *I Congreso Internacional de Estudios Culturales UAM-Azcapotzalco*, México, 26-28 de Julio 2011, inédita.
- Didi-Huberman, Georges 2008 *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora).
- Fabian, Johannes 1983 *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. (New York: Columbia University Press).
- Foucault, Michel 1992 “Nietzsche, la genealogía, la historia” [1971]. En *Microfísica del Poder*. (Madrid: La Piqueta).
- Garavaglia, Juan Carlos 1983 *Mercado interno y economía colonial*. (México: Grijalbo).
- Gellner, Ernest 2001 (1983) *Naciones y nacionalismo*. (Madrid: Alianza).

- Gorbach, Frida 2008 “Frente a la historia nacional”, *Nuevo Mundo/ Nuevos Mundos*, Revista electrónica, Sección Coloquios 2008, <http://nuevomundo.revues.org/13952>
- Guerrero, Andrés 2010 *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura*, (Lima: FLACSO-Ecuador – IEP).
- Herreros, Leonardo 2006 “Estudio sobre Campaña del Desierto confirma genocidio contra mapuches”. *Página Digital*.
<http://www.paginadigital.com.ar/articulos/2006/2006prim/educacion5/estudio-desierto-viernes-040806.asp>. Consultado el 4 de agosto de 2006.
- Hobsbawm, Eric 1998 (1990) *Naciones y nacionalismos desde 1780*. (Barcelona: Crítica).
- Hofmeyr, Isabel 1993 “*We spend our years as a tale that is told*”. En *Oral historical narrative in a South African chiefdom* (Londres: James Currey).
- Masotta, Carlos 2007 *Los indios en las primeras postales argentina* (Buenos Aires: La Marca).
- Pratt, Mary Louise 2010 (1992) *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del poder. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Rancière, Jacques 1996 “Le concept d’anachronisme et la verité de l’historien”. *L’inactuel*, núm. 6.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2010 “Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo”, en *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (La Paz: La Mirada).
- Romero, Luis Alberto 2004 “Los textos escolares y el sentido común”. En Luis Alberto Romero (coord.) *La Argentina en la escuela. La idea de nación en los textos escolares*. (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Rufer, Mario 2006 *Reinscripciones del pasado. Nación, destino y poscolonialismo en la historiografía de África Occidental*. (México: El Colegio de México).
- Rufer, Mario 2010a “La temporalidad como política. Nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”, *Memoria y Sociedad*, 14, 28.
- Rufer, Mario 2010b *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. (México: El Colegio de México).
- Rufer, Mario 2012 “The Bicentennial stamp. Nation and difference in 2010 Argentinian celebrations”. *International Journal of Latin American Studies*, núm. 2.

Russo, Sandra 2010 “Civilizados y bárbaros”. *Página 12*, 29 de mayo de 2010. En <http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/index-2010-05-29.html>. Consultado el 10 de junio de 2010.

Segato, Rita 2007a “El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción” en *Nueva Sociedad*, 208, marzo-abril.

Segato, Rita 2007b “Raza es signo” en *La nación y sus otros*. (Buenos Aires: Prometeo).

Souza Lima, Antonio Carlos de 1995 *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil* (Río de Janeiro: Vozes).

Spivak, Gayatri 2003 (1988) ¿Puede el subalterno hablar? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 1.

Taussig, Michael 1984 “History as sorcery” en *Representations*, núm. 7, summer.

José Guadalupe Gandarilla Salgado*

TEORÍA POSCOLONIAL Y ENCARE DECOLONIAL

HURGANDO EN SUS GENEALOGÍAS*

“Haber sido colonizado se convirtió en un destino duradero, incluso de resultados totalmente injustos, sobre todo después de que se había logrado la independencia nacional [...] pueblos colonizados que, por un lado, fueron libres pero por otro siguieron siendo víctimas de su pasado”

Edward W. Said (1996: 25-26)

HABLAR DE PERSPECTIVAS descolonizadoras del conocimiento, anticolonialistas en sus objetivos políticos, poscoloniales en sus pretensiones teóricas, o que se han embarcado en la defensa de opciones decoloniales para la lectura y transformación del mundo; más aún, hacerlo con el objetivo explícito de hurgar en sus genealogías con el fin de aportar elementos para una mínima cartografía que distinga

* Doctor en Filosofía Política, por la UAM – Iztapalapa. Investigador Titular B, Definitivo, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Ha sido profesor en las facultades de Economía, Ciencias Políticas y Sociales y Filosofía y Letras, de la UNAM. Su obra *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de-colonial* (Barcelona, Anthropos – CEIICH – UNAM, 2012, 354 pp.), obtuvo *Mención Honorífica* en la 8va edición del Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2012, y obtuvo el *Premio Frantz Fanon 2015* al trabajo destacado en pensamiento caribeño (The Frantz Fanon Award for Outstanding Book in Caribbean Thought) de la Asociación Filosófica del Caribe. Sus más recientes libros son *Modernidad, crisis y crítica* (Buenos Aires, La Cebra – Palinodia, 2014) y *Universidad, conocimiento y complejidad. Aproximaciones desde un pensar crítico* (La paz, CIDES – UMSA, 2014). Se desempeña actualmente como Secretario Académico del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM.

** Trabajo elaborado en el marco del proyecto PAPIIT IN400814 “El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica”, del cual su autor es coordinador.

entre unas posiciones y otras, pareciera hasta excesivo por ciertos motivos, disímiles pero efectivos, que se han escudado para liquidar un objetivo mínimo de clarificación entre enfoques.

Ubicados desde dos flancos pudiera parecer hasta ocioso plantear una reflexión sobre las trayectorias investigativas de un grupo medianamente homogéneo de autores que suelen integrarse en alguna de las variantes de pensamiento, distante al hegemónico o más difundido, pero coincidentes en señalar el nefasto papel que para las sociedades periféricas ha significado la imposición del colonialismo occidental y el orden social capitalista. Suele procederse señalando que ese tema ya está mediana o suficientemente discutido, o bien, por el otro flanco, que no vale la pena emprender ese esfuerzo pues no lo justifica el peso teórico o epistemológico de tales enfoques que (desde un saber pretendidamente establecido) no se han ganado todavía un lugar significativo en la larga trayectoria del conocimiento humano y en la historia de las filosofías que pueden ser consideradas como tales. En cualquiera de los dos casos, un hecho se puede constatar; tal proceder tiene por resultado un empobrecimiento del mundo del conocimiento, pues no se avanza en una necesaria distinción de perspectivas que permita también sacar dichas incursiones del terreno meramente teórico o del rigor conceptual y procure ampliar sus alcances al proyectar dicho esfuerzo hacia el escenario de las prácticas, lugar en el que las demarcaciones señalan consecuencias definitivas toda vez que se ejercita un emplazamiento genuinamente político de los conceptos.

Sin necesidad de ser exhaustivos, se pueden señalar tres elementos verificables que acopian datos para una mínima constatación: el tema no ha sido suficientemente recuperado por esfuerzos de integración conceptual, sea en el caso de ciertos productos académicos (enciclopédicos, manuales, antologías o glosarios), lo que legitimaría de suyo emprender la escritura de un trabajo que tuviera por objetivo reconstruir los espacios de emisión de tales discusiones, y el modo en que se van construyendo tales tradiciones. Contra lo que pudiera sospecharse, de una cierta legitimación académica del tema y, por el contrario, abonando a un eficaz silenciamiento o encubrimiento de tales enfoques se pueden ofrecer tres ejemplos, cada uno de ellos ejercitado desde un muy específico lugar de enunciación. En el primer caso; dentro de un volumen editado en el primer lustro de la década del dos mil, que busca ofrecer al lector universitario de habla hispana una visión panorámica del estado de la cuestión de las ideologías y movimientos políticos contemporáneos (Mellón, 2006), no se concede espacio alguno para que cualquiera de las colaboraciones trate los temas del poscolonialismo o la perspectiva decolonial (siendo que si son tratados otros conceptos de una relevancia similar: antiglobalismo o

multiculturalismo, por mencionar algunos), en el segundo caso; en un libro destinado al público lector de habla inglesa, editado por los mismos años, pero ya puesto a disposición en traducción al idioma castellano, libro que se ocupa de la historia del pensamiento político del siglo xx (Ball y Bellamy, 2013), se topa uno con la misma carencia: no hay ninguna entrada temática, dentro de las cinco partes que componen la obra, que se consagre a tales temas, ni siquiera en aquella que trata de ubicarse “Más allá del pensamiento político occidental”, en el tercer caso; dentro de aquel esfuerzo amplísimo que dio por resultado la publicación de *Latinoamericana: Enciclopedia contemporánea de América Latina y el Caribe* (Sader y Jinkings, 2009), a lo más que se llega es a tratar con gran exhaustividad el juego conceptual de “Racismo y razas”, y cuando de la trayectoria conceptual del “Pensamiento social” se trata, su autor arriba a una conclusión cuando menos incompleta o cuestionable, identificando que para nuestra región las rutas más fructíferas que el pensamiento crítico transita en el inicio del siglo xxi son tres: las del reavivamiento de los enfoques dependencistas articulados con el análisis del sistema mundial, la reformulación del pensamiento neodesarrollista, y la reconstrucción del pensamiento antiimperialista, tres enfoques que, eso sí, coincidirían en señalar la importancia estratégica de América latina para los destinos del sistema mundo en su conjunto. En los tres casos, que hemos apenas apuntado, se trata de algo más que lamentables olvidos, ilustran hasta cierto punto un desinterés por ocuparse de atender cualquiera de las genealogías del discurso descolonizador; la excepción notable que confirmaría la regla y que suma su aporte a la superación de tales ausencias (puesto que se trata de un trabajo que fue elaborado con el objetivo explícito de atender tal problemática, la de una geopolítica del conocimiento, y desde tal lugar de enunciación, la perspectiva decolonial) sería la voluminosa obra que lleva por título *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300 – 2000)* (Dussel, et al., 2009). Ya mucho esta dicho en esa obra, pero vale la pena apuntar algunos otros elementos, y es con dicho propósito que escribimos las siguientes páginas.

UNA NECESARIA DISTINCIÓN DE DOS ENFOQUES

En un reciente trabajo, el antropólogo colombiano Arturo Escobar encara de manera muy crítica y fundamentada las consecuencias de la persistencia de un cierto enfoque occidental racionalista, que asociaría sus límites cognitivos a un modo de pensar que descansa en una epistemología dualista. Escobar procede, enseguida, a mostrar cómo tal herencia en el trato de los temas opera como obstáculo mayor para el desarrollo de enfoques ontológicos relacionales, por los cuales él

apuesta, y se permite subrayar, casi de pasada, ni siquiera en el cuerpo del texto principal sino en una nota al pie, en primer lugar, la existencia de una línea de investigación convergente a la que caracteriza como “perspectiva descolonial” a la que se asociarían nombres como los de Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Dignolo, y en segundo lugar (lo que resulta de interés para este trabajo), anota con firmeza que “debe resaltarse que esta perspectiva no es la misma de la teoría poscolonial” (Escobar, 2013: 28).

Con un cierto ánimo de clarificación, que no puede estar exento de incurrir en algo de esquematismo hemos de comenzar por esbozar muy brevemente la segunda tendencia intelectual pues, creemos, resultará más útil desde ahí intentar recuperar lo que el debate modernidad/colonialidad en perspectiva de lo decolonial está poniendo en juego.

TEORÍA POSCOLONIAL

En un trabajo emplazado desde una explícita “«lectura sintomática» de la «problemática» poscolonial” (Mellino, 2008: 23), lo que en un inicio indica, cuando menos, elusión o superación del “sentido literal” (Mellino, 2008: 31) al que propende el uso del prefijo *post* de la expresión “poscolonial”, se esperarí­a que se hubiese ofrecido una argumentación que problematizara el vínculo, más que asumiese un enlace inmediato con el bloque que integra la serie de filosofías o procederes finalistas: de la historia, del Estado-nación, de los grandes relatos, etc. En el caso de Mellino, en el trabajo que estamos comentando, eso queda más como un propósito que como una tarea lograda.

Aunque ya desde el artículo esclarecedor de Stuart Hall (2014: 611-635) se sabe que en el caso de lo poscolonial recurrir al prefijo *post* no plantea un uso que periodice etapas, que nos indique “después de” o “superación de” sino que corresponde a la captación de situaciones de “doble registro” y que en este caso opera como un “más allá de”; en el texto de Mellino, parece incurrirse, sin embargo, en algo que hasta su autor detecta autocríticamente al inicio de su libro: “una identificación bastante estricta de lo poscolonial con lo posmoderno” (Mellino, 2008: 16). Y no es que ello no fuera así, sino que está al día de hoy más al uso distinguir entre variantes de poscolonialismo como entre variedades de posmodernismos. De hecho, decir “identificación” es eufemístico cuando a lo que se procede, en dicho libro, es a expresar al primero como una variante de lo segundo (lo que liquidaría de tajo la intención poscolonial, pues hace de ella una peculiar incursión, periférica, de un determinado *canon*, el posmoderno, que se irradia desde el centro cultural), pero lo que se ha comprometido involucra una apuesta más costosa aún, de la cual su autor no sale ile-

so en afirmaciones del siguiente tenor: “poscolonial se revela como un concepto de dudoso valor heurístico” (Mellino, 2008: 31). Y ello por una elemental retroactividad pues su propio libro daría cuenta de un cierto valor, sea heurístico o testimonial, de que el tema y la ocupación de esa figura representacional (lo poscolonial) es un objeto válido o legítimo de teorización.

Una reciente reseña publicada por Timothy Brennan en la *New Left Review*, nos ofrece también la posibilidad de reconstruir otros rastros de esa segunda perspectiva a la que Escobar alude como “teoría poscolonial”. En dicho texto el autor británico se desvive en elogios para el “magistral *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*” (Brennan, 2014: 75) como para decir que los debates suscitados por esta intervención “le han quedado limitados” (Ibid) y ante los cuales la obra de Vivek Chibber se agiganta, se eleva “por encima de buena parte de esta crítica como para ser analizado con respeto en revistas especializadas en sociología” (Brennan, 2014: 79), como dejando entrever que es justo en estos espacios de recepción académica donde reside el dictaminador último de una incursión de esta naturaleza, sin embargo, el libro de Chibber al plantearse por tema la lógica del capital y su vocación de expansión territorial (ese tan particular universalismo), se ubica en terrenos más amplios que los exclusivamente teóricos, pues pretende incidir en el terreno de las prácticas y de cómo son teorizadas.

Aunque interesa cómo sea la recepción en los cuerpos de validación académica, interesa dicha obra antes bien por el ángulo inexplorado que pretende iluminar, de una pretendida práctica (teórica) que para el autor se ofrece como la de un trayecto que le condujo hacia derroteros limitados o equívocos, de ahí que las reacciones (discordantes o afines) que ha suscitado son tanto o más importantes que el propio trabajo de Chibber, pues dicen mucho del modo en que esos autores (en su momento, partícipes de la ola subalternista) sometidos ahora a la crítica, recuperan y reactualizan sus enfoques, como viables o no, para la lectura del complejo mundo que habitamos y de los problemas que vivimos. El largo comentario de Brennan, muy bien informado, tiene una segunda virtud, la de ofrecer los elementos suficientes para reconstruir el recorrido que irradió desde la escuela de estudios subalternos de las corrientes historiográficas hindúes bajo la égida de Ranahit Guha y sus alumnos (y que bien hacían en combinar el énfasis gramsciano en “lo subalterno” con la reconstrucción histórica “desde abajo” de los historiadores sociales británicos), hasta la irrupción de toda una tradición de enfoques teóricos poscoloniales con tal espacialidad en sus alcances como para instalarse de modo pleno en el propio interior del sistema universitario estadounidense

(primero, en los departamentos de lenguas romances y crítica literaria, luego en los llamados “estudios culturales”, no pudiendo ser otros los espacios académicos de recepción cuando los departamentos de filosofía, o de otras disciplinas sociales, se mantenían vedados si no se comulgaba con las corrientes hegemónicas, deconstruccionistas en unos casos, sistémico-funcionalistas en otros).

Eso que en el comentario de Brennan se documenta como irradiación desde un determinado protagonista o condición de vida desventajosa, que tales estudios colocan como situación de inobjetable subalternidad, hacia un lugar de emisión de mensajes, condición enunciativa o entidad interpeladora donde la condición poscolonial replica un persistente sello colonial, hubo de proyectarse hacia escenarios muy amplios y con impactos más abarcadores que los de la “historiografía nacionalista” o las historias de la nación, nicho original que les vio nacer. Dicho traslado, y las secuelas que a ello se fueron asociando (y que *cuasi* metafóricamente pudiera ser visto como la transición de un énfasis que va de lo “desde abajo” a lo “desde el borde”), fueron ampliamente captadas al modo de un emplazamiento de amplio impacto sobre el modo de producción del saber académico a través de toda una máquina generadora de discursividades que aunque alojaba una gran pluralidad en sólidas nervaduras intelectuales, quedaba ensombrecida por la llamada “santísima trinidad poscolonial” conformada por Edward Said, Homi K. Bhabba y Gayatri Chakravorti Spivak. En cada uno de estos casos se daba cuenta de una peculiar manera de retrotraer desde los márgenes al núcleo, respectivamente, los quiebres filosóficos asociados al posestructuralismo, el posmodernismo y la deconstrucción, o si se quiere, visto desde otro ángulo, ciertas palabras-clave, o descriptores asociados a nociones como “sujeto”, “intersticios” o “diferencia”, fueron ocupando diversas disciplinas, bloques no disciplinarios y a las humanidades en su conjunto, así como a muchos de las más prestigiosos espacios editoriales.

Lo que algunos han intentado subrayar, en el trabajo de Chibber, como demarcaciones clarificadoras de la “teoría poscolonial” (de sus rumbos equívocos y de sus boquetes argumentativos) y que le otorgarían plena pertinencia y sustrato de originalidad no son sino ciertos gestos que vuelven a reiterar algunas críticas que con mayor legitimidad quizá (por haber pertenecido a autores que inicialmente habían participado de dicho movimiento intelectual y después se separaron de él) habían sido ya defendidas, entre otros, por Aijaz Ahmad (1996) o Sumit Sarkar (2009).

Recurriré a estos últimos para señalar el cambio de rumbo experimentado y el tipo de “extravío” que más género de suspicacias precipitaba y que en el referido libro de Vivek Chibber se comprime

muy sucintamente, al modo de una definitoria reorientación, en una especie de movimiento sin retorno. En el marco del proyecto original de los estudios subalternos se maquinó una transición de un cierto “materialismo cultural” hacia una “agenda más decididamente postestructuralista” (Chibber, 2013: 7). Los departamentos de análisis literario, y otros rubros de las humanidades, en la academia estadounidense empezaron a practicar una interminable labor deconstructiva, y desde ahí como epicentro fueron replicándose hacia otros espacios (pues si en la forma predomina globalmente el modelo norteamericano de “universidad corporativa”, su lengua científica predilecta es el inglés y su figura representativa la del *homo academicus*), que importaban dicho modo de proceder con los textos, o dicho con más crudeza “esa moda intelectual” sin importar que en ello se jugara un sacrificio de contextos. En rigor, esa reorientación era expresión de cambios que atacaban al núcleo o los fundamentos del “capitalismo tardío” que había sido dominante hasta mediados de los años setenta (Mandel, 1979) y a un agotamiento del tipo de diques de contención que en el campo de la política enfrentó dicho modo de producción y sistema mundial hegemónico, y no sólo a un cambio de ánimo en la “lógica cultural” (Jameson, 2001, Harvey, 1998) que daba expresión de la recepción generalizada del “estilo filosófico” de los discípulos franceses de Heidegger, así que mientras éste al decretar el agotamiento de la metafísica en las sendas de la filosofía pretendía inaugurar el momento de un auténtico pensar, aquellos se explayaban y procuraron inaugurar en los mares de la política nuevas rutas de experimentación, pretendiendo ser ellos los poseedores únicos de cuadrante, catalejo y embarcación. Así resume Aijaz Ahmad la lógica geopolítica de la que hablamos y que se distiende como cambio en la geopolítica del pensar:

“las dos décadas del gran radicalismo en el pensamiento francés –aproximadamente de 1945 a 1965–, fueron las décadas en las cuales el problema colonial constituyó el punto principal de disputa dentro de la sociedad francesa; ocurrió asimismo con la elevación y la caída del radicalismo norteamericano en la década siguiente –desde alrededor de 1965 a 1975– consecuencia directa de la guerra de Vietnam [...] Fue en esta coyuntura donde se inició el ascendiente intelectual del estructuralismo y luego de la semiótica, primero con variantes claramente radicales –acordes con el carácter de los tiempos–, y luego con direcciones crecientemente domesticadas [...] En el curso de la década siguiente [...] muchos de los miembros más estridentes de la generación del 68, de Kristeva a Glucksmann, pasaron luego a la ultraderecha de los «Nuevos Filósofos», y las voces que vinieron a dominar la vida intelectual francesa –Derrida y Foucault, Lyotard y Baudrillard, Deleu-

ze y Guatari– muy cómodamente anunciaron la «muerte del sujeto», el «fin de lo social», etc.” (Ahmad, 1996: 71 – 72).

Lo que este integrante original de *Subaltern Studies* pretende subrayar es el cumplimiento de una tarea altamente conservadora, encubierta en la inagotable agenda deconstructiva, que ejecutaba una modificación del ánimo contestatario al interior de los *campus* universitarios estadounidenses que se habían visto obligados a hacerse cargo de “las problemáticas de la raza, de los géneros sexuales y del imperialismo” (Ahmad, 1996: 77). La batalla contra el radicalismo de los años sesenta y setenta se ganaba a través de una normalización de la vida académica y en el acto de concordia que significaba el compartir una determinada jerga del discurso bajo la amenaza de quedar fuera o invisibilizado para todo fin práctico de aquellos que intentaran erigirse en disidentes. Si para el sistema universitario corporativo ya el problema es la persistencia de tal radicalismo, para el ojo crítico del intelectual hindú lo es el que de éste se traicione su espíritu:

“el peligro fundamental y constante que enfrenta cada radicalismo –sea negro, feminista o tercermundista– es el peligro del aburguesamiento. Son tres las tendencias bajo las cuales los movimientos radicales de este tipo son finalmente asimilados por las principales corrientes de la cultura burguesa: el nacionalismo, el esencialismo y las teorías actualmente en boga sobre la fragmentación y/o muerte del sujeto; las políticas del discreto exclusivismo y localismo, por un lado, y, por el otro, –como lo harían algunos posmodernistas–, el propio *fin* de lo social, la *imposibilidad* de posiciones estables para el sujeto, así como la *muerte* de lo político como tal” (Ahmad, 1996: 77).

Con la intención de desagregar el campo que desde la crítica literaria tendió a agrupar en una sola categoría monolítica, algo así como la literatura del “tercer mundo” y haciendo de ésta no otro sino el espacio de emisión de un homogéneo “nacionalismo”, y de la lucha “tercermundista”, cuando el modo en que debiese haberse procedido era en una ruta alternativa, heredera de Gramsci, en aquello de que los ejes de identificación en la política y la mediación social en el mundo de los estados ampliados, son campos de disputa, y son decididos en el ejercicio práctico de la correlación de fuerzas, que comienza a inclinarse hacia un determinado flanco, el de aquel bloque histórico emergente que ocupa en mejores condiciones el “campo político” porque ha vencido también en la disputa por el sentido común, de ahí que se resquebrajen los sentidos hegemónicos de los aglutinamientos anteriores, por tanto,

“el nacionalismo *per se* no es ni progresivo ni retrógrado, ni tiene un contenido de clase previo, distinto a su incorporación en el discurso de una clase o bloque de poder particular que aparece en determinadas circunstancias históricas. El verdadero problema es ¿Cuál nacionalismo? [...] Así pues el nacionalismo anticolonial en sí mismo puede ser no solo liberador sino también opresor [...] Aún más [...] el tipo de Estado que surgió con la exitosa conclusión de las luchas anti-coloniales, continúa siendo capaz de ejercer cualquier tipo de represión y brutalidad a fin de reprimir disidencias legítimas y la pluralidad esencial de nuestra sociedad” (Ahmad, 1996: 96 - 97).

No es el ejercicio deconstructivo (literario) lo que parece interminable, sino la política misma (en su sentido literal) lo que no deja de experimentar una permanente actualización y cambio para que de ella no predomine su petrificación u osificación sino esa especie de plasticidad en acto que en múltiples maneras de luchar ocupa la arena de disputa y con ello el modo en que se le ha de dar forma a la política porque la sociedad elige darse forma a sí misma.

No es muy diferente lo que ha de sostener por su parte Sumit Sarkar para quien, de partida, tal perspectiva historiográfica novedosa surgió como “un esfuerzo por «rectificar el sesgo elitista» [...] común a las interpretaciones colonialista, «nacionalista burguesa» y marxista tradicional” (Sarkar, 2009: 34) que sin embargo pronto ha de vivir el paso de una especie de edad dorada hacia un período menos luminoso: “un proyecto que había comenzado con un enérgico ataque hacia la historiografía de la elite, terminó escogiendo como un héroe al principal ícono del nacionalismo Indio oficial” (Sarkar, 2009: 41). Tal vez convenga apreciar esto con más detenimiento.

En el caso de este autor se ha de dirigir la atención hacia una dimensión que bien podríamos llamar *interna* a los *Subaltern Studies*. Y es que desde ese ángulo se haría viable una determinada imagen de cómo se exalta determinado énfasis que va en dirección a demarcar taxativamente tal tipo de estudios preferentemente desde otro significativo. Si se opera un desplazamiento de lo subalterno a lo poscolonial es porque antes hubo de haberse operado una *polaridad* o *deslizamiento* desde los estudios subalternos “originales”, hacia lo que fueron los trabajos pertenecientes a la última etapa de dicho grupo y difundidos en su revista, donde se detecta el “cambio de la pareja conceptual *elite/subalterno* a las nuevas combinaciones de *lo colonial/la comunidad indígena* o también a la de *Occidente/nacionalismo cultural del tercer mundo*” (Sarkar, 2009: 41). La absorción de lo subalterno por lo poscolonial, en un frente fue mirado como el desdibujamiento de la incursión de los de abajo en la historia oficial relatada por los vencedores, y desde otro, como cierta sustitución de los sectores explotados

y oprimidos de muy diversas formas, en ambos casos, ello expresaría para los críticos de la poscolonialidad, una pérdida de afinidad con cierta herencia marxista.

Para Sumit Sarkar las características de este traslado al interior del grupo (que, en los hechos, se experimentó como el abandono por parte de algunos de sus fundadores y el acogimiento de nuevos enfoques por la inclusión de otros historiadores como integrantes tardíos del proyecto), significó ir “desde lo «subalterno», primero hacia lo «campesino», y más tarde hasta el tema mismo de la «comunidad»” (Sarkar, 2009: 36), este vuelco desata para este autor, “una mezcla de temores tanto académicos como también políticos” (Sarkar, 2009: 51), plenamente justificados y que van en convergencia con las derivas abstractas, eminentemente teorizantes y francamente despolitizadoras detectables al interior del “*stablishment* poscolonial” (Brennan, 2014: 93), documentadas también por Aijaz Ahmad, y más tarde por Vivek Chibber.

De los planteos originales se encaminó hacia la pérdida del componente subalterno, con un fuerte cambio de significado de tal categoría y un cierto ensombrecimiento de la fuerte carga referencial hacia la escuela de la historia social marxista británica (Christopher Hill, Eric Hobsbawm, Edward P. Thompson), así como a una disposición en declive para concentrarse en *lo relacional* como elemento definitorio del conjunto o la totalidad, y un énfasis progresivamente creciente hacia un lado u otro de polaridades simplificadas. Y ello parece que ocurrió en razón de que se impuso una “tendencia a esencializar las categorías de lo «subalterno» y de la «autonomía»” (Sarkar, 2009: 37) que en lugar de “explorar la dimensión olvidada y marginada de la autonomía popular o subalterna en los campos de la acción, de la conciencia y de la cultura” como era lo que procuraba nuestro autor (Sarkar, 2009: 35), precipitó al proyecto hacia un entendimiento de lo subalterno y de la autonomía “como un «discurso derivado», o como radicado en la «comunidad» indígena, o también como un conjunto de «fragmentos»” (Sarkar, 2009: 39).

Si en términos de proyecto político, al trabajo de Vivek Chibber lo ánima el señalar que los teóricos poscoloniales no son lo suficientemente enérgicos como para señalar que la cuestión del desarrollo (y con ello, los asuntos de la acumulación de capital) experimenta un bloqueo justo en el marco del Estado poscolonial y ello por la eficacia de las élites y la clase empresarial para resistir el embate de “las clases peligrosas” (al modo incluso de incorporar las demandas subalternas a su programa pero claramente reconvertidas en impulso del dominio hegemónico de la élite) combinando la violencia, la coerción y el consentimiento. Lo cierto es que Chibber subraya esto para hacer

del caso hindú uno atendible desde la teoría del desarrollo desigual y combinado del capitalismo, y con ello arrebatárle el peculiarismo que justificaría una teorización específica, la poscolonial. Pues bien, en el sentido de la ilación histórica y argumental de las construcciones teóricas, a Chibber le preocupa un proceder que parece abrevar desde cero por parte de los poscoloniales (cuyas consecuencias van más allá que solo un descuido con sus predecesores) y en tal sentido obviar lo que no solo para “ilustrar” o “explicar” sino para “luchar” contra la violencia histórica del colonialismo hubieron de decirnos la conciencia anticolonial de la segunda posguerra, que estableció una auténtica articulación de los temas de la esclavitud y el capitalismo, de la identidad y el “humanismo” y de la independencia y “lo nacional”, y también un diálogo fructífero con otro tipo de tradiciones filosóficas y vanguardias culturales, no sólo con el marxismo, sino con el surrealismo, el existencialismo o la fenomenología.

Pero incluso cuando esos referentes anti coloniales originarios (los de la segunda mitad del siglo xx) no son ignorados sino que buscan ser incorporados, sufren una gran mudanza de significado. Un ejemplo puede ser el privilegiado, y lo da el modo en que la raigambre fanoniana se transmuta en la intervención de Homi K. Bahba, propiciando un paso en que la herencia de la liberación nacional queda convertida en procesos “in between”, de cruce, procesos de “doble conciencia”, cuyos alegatos colocan el reclamo del sujeto en ámbitos como los de cruce, frontera y zonas de contacto, de modo tal que lo poscolonial obra como inconsciente colonial del capitalismo global o como rasgo ideológico del postnacionalismo.

Ahora bien, la noción de archivo en la teoría poscolonial no es que opere en ánimo de recorte y pretenda fundar ella misma toda la tradición sino que recurre de la historia colonial a ciertos eventos de esa historia global como los que más le perturban, los que tienen que ver con el imperialismo inglés sobre el polo oriental del mundo, cuando desde otras tradiciones, muy legítimamente, el hito histórico puede estar ubicado en otro espacio, por ejemplo, la brutal política colonial y genocida sobre el Congo belga, o en otra escala de tiempo algo más extendida, la violencia genocida ejercida por lo que posteriormente será Europa, en tiempos de la “modernidad temprana”, esto es, a todo lo ancho del “largo siglo xvi.

Ubicar la noción de archivo hacia sus referentes históricos de muy diverso espesor y alcance permitiría desde otro ámbito también establecer distinciones al interior de los enfoques englobados como poscoloniales o descolonizadores, puesto que, de acuerdo al quiebre temporal en que se establezca la afinidad electiva entre programa sociocultural moderno e incursión en éste de prácticas coloniales o im-

periales, se visualiza la distancia entre el poscolonialismo asociado con los estudios subalternos hindúes y el del enfoque descolonizador latinoamericano y caribeño. Por otro lado, según se tematice el alcance espacial de la dominación y se asuma la práctica del racismo imperial como algo externo o interno al propio imperio, se establece una divergencia entre enfoques poscolonialistas de tipo de-construccionistas y los que se producen al interior del imperio estadounidense por un conjunto de autores cuya episteme es de-colonial (que integran cierto latinoamericanismo, el de los pensadores y “filósofos latinos”) (Dussel, et. al.: 2009).

Muy brevemente, para cerrar este apartado, hemos de apuntar que la recepción de esta producción intelectual experimentó en los debates latinoamericanos una triple forma de absorción, en primer lugar, la que se ubica en más estrecha relación con cierta ruta de los “estudios culturales” en clave posmoderna, en segundo lugar, la que intentaba absorberla en sus núcleos originarios reivindicando su sentido subalterno y, en tercer lugar, las formulaciones que atendieron a los poscoloniales en la mira de criticarlos.

Dentro del primer grupo son representativos los trabajos coordinados por Alfonso de Toro (1997 y 2006) y por Alfonso de Toro y Fernando de Toro (1999). La segunda manera en que estas derivas en la raigambre teórica de lo poscolonial se replicaron en nuestra región fue a través del *Manifiesto Inaugural* suscrito por el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, y aunque ese colectivo está más que disuelto al día de hoy, cierta huella de tal perspectiva parece persistir en algunos autores que habían participado en dicha redacción (preferentemente, John Beverley (2004 y 2010) o hasta José Rabasa (2010)) también en el trabajo editado por Ileana Rodríguez (2001), o bien en las tres antologías que para el idioma castellano se han elaborado de dichas tendencias teóricas y que intentan visibilizar los estudios originarios más netamente subalternistas (Rivera Cusicanqui y Barragán (1997) Rodríguez Freire (2011) y Mezzadra (2008)). Representativo de una manera de trabajar con la teoría poscolonial pero a través de una interlocución crítica con sus premisas y supuestos pero en intención de destacar un sesgo despolitizador en sus propuestas se encuentra en Grüner (2002).

HACIA EL GIRO DE-COLONIAL

En un trabajo en muchos sentidos precursor, “El pecado original de América”, Héctor Álvarez Murena (2006 [1954]), integrante del grupo literario que publicaba la Revista y la colección editorial Sur, primer traductor de Theodor W. Adorno, Max Horkheimer y Walter Benjamin en América Latina, y ensayista consagrado, sostiene en lo que

figura como apéndice de su libro (escrito, incluso antes, en 1948) lo siguiente: “Frente a los intelectuales se levantó siempre la realidad terrible y aniquiladora de lo colonial” (2006: 210). Esto fue enteramente así, sin embargo, fueron pocos los que lo explicitaron y lo llegaron a avizorar, y es lo que pretende señalar el nuevo enfoque de trabajo intelectual cuyo punto de partida establece como premisa la necesidad de ligar modernidad con colonialidad. Por tales razones, que han de ser esclarecidas muchas décadas más tarde, hay que otorgarle todo el mérito que corresponde al planteamiento al que arriba Pablo González Casanova, en un trabajo en que se ocupa del pensar/hacer (entre romántico y utópico) de un ingeniero y pensador mexicano del siglo XIX, en dicho trabajo (publicado en el año 1953) el sociólogo mexicano llega a sostener que “Un pueblo colonial sólo es capaz de hacer utopías generales en el momento que se rebela, y en ese momento empieza a no ser colonial” (González Casanova, 1953: 119). Ese pequeño desplazamiento que aquí comparece al modo del acto de rebelarse es ya caminar por la senda del desprenderse de la situación moderno/colonial, es ya prefigurar la ruta posterior, la del encare de-colonial.

Será, sin embargo, reiteramos, muy posteriormente a estas pioneras formulaciones y radicalizando el fondo del debate sobre la crisis de la modernidad que emerja lo que, al paso de una o dos décadas, puede ser visto como una de las innovaciones intelectuales más importantes, en el globo entero. Ya en aquel tiempo (fines de la década de los ochenta) América Latina figura como el territorio más apto, como la “sede posible de una propuesta de racionalidad alternativa a la razón instrumental” (Quijano, 1991 [1988], 42). Aníbal Quijano comienza a acercarse al tema y a su formulación ya desde fines de los ochenta operando un des-marcaje con relación a las caracterizaciones que hacían de la crisis de la modernidad un motivo para echar al estercolero de la historia la promesa de emancipación social que, en el modo de presentación del socialismo realmente existente, no sólo se había aproximado y hasta confundido con el campo del poder, sino que había ingresado todo ese proyecto a un proceso de implosión. Ello ponía en claro, para las posiciones posmodernistas (de cuño europeo) o antimodernistas (más de cuño norteamericano) que con ello la racionalidad como promesa de libertad se encontraba en un callejón sin salida, cuya única posibilidad era renunciar al gran relato de la modernidad y de la teoría emancipadora que ella prometía. En dicho proyecto, se enarbolan las promesas liberadoras de la racionalidad y la modernidad. El primero en tanto necesidad cultural y procedimiento cognoscitivo, el segundo como modalidad intersubjetiva propiciada por el despliegue pleno del entramado anterior.

El problema de la modernidad (que comienza con el violento encuentro, invasivo y devastador, de fines del siglo XV) implica al poder y a sus conflictos, en escala mundial. Para Quijano nuestra región, en tanto sitio del proyecto civilizatorio está necesitada de mirar con nuevos ojos las ambiguas relaciones con el mundo: se pronuncia por hacerlo de modo “no colonial”. Ello comienza por asumirse como parte constitutiva del despliegue de “lo moderno” (que en su figura primigenia, es promesa de liberación, porque es asociación entre razón y liberación de las amarras tanto del modo de conocimiento como del orden anterior). Y lo es, primero, en la forma de inspiración del relato histórico (utópico) que ocupa a Europa en el siglo XVI, y como integrante, y de avanzada, del discurso ilustrado en el siglo XVII y XVIII. Será sólo hasta fines del siglo XVIII, cuando (en el argumento de Quijano), pudiendo la región avanzar en su deslinde respecto a Europa haciendo ingresar esa modernidad en América Latina, muy al contrario, nuestra comarca del mundo cayó víctima de la relación colonial con dicha entidad geopolítica y cultural, pues se reveló incapaz de construir desde los más legítimos procesos de democratización y genuina nacionalización (las rebeliones andinas de Tupac Amaru y de Tupac Katari), como también de sostener la más radical de las revoluciones anticoloniales y legítimo inicio de los procesos independentistas de inicios del siglo XIX (la revolución negra de Haití en 1804, que promovía una triple liberación, la del cuerpo del esclavo, la de la nación negra y la del propio esquema ilustrado de emancipación), una vez consumadas estas derrotas y en plazos de tiempo que insumen todo el siglo XIX, los sectores sociales más adversos a dichos proyectos ocuparon y ocupan las posiciones de poder.

La razón histórica (asociación entre razón y liberación) es subordinada por la razón instrumental (asociación entre razón y dominación), por ello en la región el cariz que asume la crisis del proyecto de modernidad, es el de destruir lo que queda de la asociación entre razón y liberación. Pero, y he ahí uno de los elementos primordiales del argumento de Quijano, la cuestión no se reduce a una oposición entre razón instrumental y razón histórica; lo que el sociólogo peruano está registrando es que esta última no sólo es doblegada en el complejo cultural euro-americano, por haber sido enarbolada por actores y sujetos sociales paulatinamente debilitados, sino que ella misma no fue inmune a las seducciones del poder. La racionalidad liberadora no estuvo incontaminada, su savia fue nutrida, desde el comienzo, “por las relaciones de poder entre Europa y el resto del mundo” (Quijano, 1991 [1988]: 34). La incursión en la práctica social y en el universo de la cultura de “otra racionalidad”, pone en crisis la hegemonía euroamericana en la historia de la modernidad y de la racionalidad. Es

eso lo que se puso en juego, o a lo que condujo la crisis de la modernidad, de la cual aún no se ha salido. Con la crisis de la modernidad se ha puesto en crisis el discurso crítico que la modernidad occidental había legado. La teoría crítica de la sociedad, o materialismo histórico es, pues, también interpelado en esta coyuntura. Por el tiempo en que Quijano escribe sus ensayos sobre la modernidad, el sociólogo venezolano Edgardo Lander está formulando lo que en el título de su libro se anuncia como una “crítica del marxismo realmente existente” (Lander, 1990), en cuyo capítulo final ya se vislumbra, sin ambages, la estrecha relación entre el eurocentrismo racionalista universalista y la teoría de Marx. Para Lander, lo que no es sino expresión de un proceso político, “la expansión colonial e imperialista mediante la cual se ha extendido sobre el planeta la cultura industrial de occidente”, se caracteriza por dicha tradición de pensamiento como un “proceso material inexorable (progreso)”. El despliegue de la relación social determinada de explotación, dominación y apropiación es caracterizada, por el propio Marx, en ciertos textos, como contenido civilizatorio del capital, y por los marxistas posteriores, entre ellos Lenin, como misión histórica progresista del capitalismo. A esa conclusión está llegando, por su lado, casi por los mismos años, el sociólogo venezolano. A este gesto de distanciamiento con relación a una cierta deriva “determinista” del marxismo tiende regularmente a asociarse una crítica a los enfoques descolonizadores y ello porque en ocasiones se incurre en un abandono total de lo que de crítico tiene el pensamiento de Marx, cuando de lo que debiera tratarse es de encarar una lectura del clásico que lo presente como un aliado en este vuelco epistemológico.

Mientras la teoría crítica de la sociedad enarbola una perspectiva de totalidad, el nuevo enfoque que está en ciernes promueve un desplazamiento de la totalidad hacia la totalización, promueve una complejización de la totalidad histórica haciendo ingresar en su consideración su lado ensombrecido, la perspectiva de la alteridad (exterioridad, en Dussel, diferencia colonial en Mignolo, Colonialidad del poder en Quijano, etc.) Para ello se parte, en el “artículo fundador del proyecto” según lo llega a calificar Mignolo, por afirmar que, “la colonialidad es ...aún el modo más general de dominación en el mundo actual”, codificación ésta que a la teoría crítica de la sociedad le pasa desapercibida. En el marco del sistema de los 500 años se da una coetaneidad entre colonialidad (en tanto patrón de poder) y racionalidad-modernidad (en tanto complejo cultural).

Los rastros de esta articulación de la modernidad con la colonialidad y de cómo este vínculo está siendo destacado por las perspectivas anti coloniales de nuestra comarca del mundo en cercanía y lejanía con la tradición de la teoría crítica quedan bien expresados en los si-

guientes planteamientos. Ya en el trabajo que comentábamos de Héctor A. Murena existe una cierta recuperación de lo que por “dialéctica de la ilustración” entiende la teoría crítica, el ensayista argentino lo expresa del siguiente modo:

“Así se cierra el círculo de hierro de la falsa libertad: por escapar a Dios se cae en manos del hombre, que, como se sabe, a pesar de ser la única criatura que ha alzado su voz para quejarse contra el rigor de la divinidad, suele convertirse en el más sanguinario y cruel de los dioses” (Murena, 2006: 147)

Pero eludiendo este modo de expresión todavía muy abstracto y haciendo más enérgico, explícito, y claro el grito anti colonial, la forma más acabada de este alegato nos la brinda *le grand poète noir*. En el marco del discurso anticolonial de mediados del siglo xx, elevado a filosofía en la prosa que es poesía y que se prodiga en la pluma de Aimé Césaire, reclama, más que justificadamente, al hombre “avanzado”, “civilizado” y “occidental”, al ilustrado europeo,

“al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo xx, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora ... y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África” (Césaire, 2006: 15, subrayado en el original).

Las ontologías de Occidente ven sus límites no por un olvido del ser, sino por la perniciosa inadvertencia de la situación del colonizado, por el descuido y omisión de aquellos otros genocidios humanos, de los genocidios coloniales del otro, los que han sido ubicados (para esos discursos y desde esas prácticas, moderno-coloniales) en condición ontológica de no-ser, arrojados, en historias que insumen siglos, por debajo de las franjas de lo humano. En aquella teoría que se reclama crítica, la falta de consideración de aquel perverso modo en que “para el colonizado la objetividad siempre va dirigida contra él” (Fanon, 1999: 60) no se representa una situación de mero descuido. No es una omisión, es un encubrimiento, puesto que históricamente esos conglomerados humanos (de los márgenes, de las periferias) son engullidos en la categoría no de sujetos sino haciendo parte del objeto, de la naturaleza por dominar y arrastrar al cauce civilizado. Por tal motivo, colonización es igual a naturalización, porque esos sujetos que pueblan el Sur colonizado son reducidos a su condición

de entes naturales puestos para la dominación, si el derecho formal no los incluye, menos los cubre el derecho de gentes o internacional, son colocados en la historia constructiva de la civilización y hasta el presente en condición de corporalidades vaciadas de derechos, *nuda vida, homo sacer*, justo como son puestos en consideración de *musulmanes* (Jan Ryn – Klodzinski, 2013) los que son dejados a morir, ya puestos en virtual condición de in-humanidad, de animalidad incluso, en *estatus ontológico de no-ser* (Fanon, 2009), aquellos que yacen al interior de los campos de concentración.

Pero incluso ya este modo de visualizar la situación del colonizado y la de oponer a dicha situación otra manera (alternativa) de lo humano, se vislumbra ya en la práctica anticolonial del fines del siglo XIX, en la zona caribeña y afroantillana de América, sea en la crítica a la antropología racista de un Gobineau, como la que efectúa ese gran pensador haitiano que fue Anténor Firmin (2013) [1885], y que aquí solo apuntamos, o en el caso de aquél poderoso texto del gran patriota cubano.

El breve texto de José Martí, publicado el 30 de enero de 1891 en el diario mexicano *El partido liberal*, bajo el título “Nuestra América”, es su texto más emblemático y el que de él más se lee y más se cita. Desde su primera línea pone el punto de mira en lo que está en juego, el problema de la universalidad y el de la particularidad: “Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea”. El argumento de Martí se enclava en la necesidad de apertura en nuestros horizontes a fin de vencer el provincialismo, lo que exige de entrada el inicial reconocimiento de que, justamente, la defensa de lo propio (“nuestra América ... ha de salvarse con sus indios” [Martí, 2005, 32], o dicho con una mayor claridad y en inmejorable explícito dictado: “Hasta que no se haga andar al indio no comenzará a andar bien la América” [Martí, 2005, XVI, citado por Juan Marinello]) corre paralela al reconocimiento de que hay otros provincialismos que se proyectan global, universalmente (“los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima”, Martí, 2005, 31) y a los cuales habrá que atender para perseverar, para mantener nuestra densidad cultural, nuestra viabilidad como comarca del mundo, como complejo geo-cultural.

El lugar de enunciación desde el cual Martí nos interpela es el de Nuestra América, la semilla de la América nueva, y con lo cual apunta a distinguir otra América, la desdeñosa y no abierta a conocer (la del Norte imperial) a la cual se añade, combina, o articula la que subyace en aquello que queda de aldea en América, esa América sietemesina (y que al ser funcional a tal proyecto, heterónimo a lo nuestro, ajeno, es el Sur imperial). La disputa con el provincialismo, en el caso de

Martí, es firme en su defensa de lo universalizable como convivencia democrática de lo diverso (“hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro”, Martí, 2005, XX), como fermento cultural que se encamine a encontrar o edificar “la identidad universal del hombre”. Este conjunto de expresiones documentan su clara referencia a un *canon* de interpretación de la cultura y la emancipación social cuyo lugar privilegiado es la América Latina, pero reclamando de Ariel que se coloque del lado de Caliban y no más haciéndole segunda a Próspero.

Este desquiciamiento de los límites y apertura hacia nuevos umbrales que derribarán no sólo muros sino fronteras (también epistemológicas) y que, metafóricamente, puede ser descrito, como lo hemos tratado de hacer en otro trabajo, consagrado al tópico de la apertura atlántica, a la manera del viaje del argonauta que saliendo al Atlántico tropezó con El Caribe y no ha sido capaz sino de vislumbrar la teoría y la praxis de un “pensamiento archipiélar” (Glissant, 2006: 33) correspondiente a esa apertura geográfica y mental de una comarca del mundo que no por casualidad, vio concurrir en 1511 a la orden de dominicos (entre ellos Bartolomé de Las Casas) que presenciaron el sermón de Antón de Montesinos, pero más importante aún, desde esas tierras se llegó a edificar la primera república de esclavos en Haití en 1804 y la revolución cubana de 1959, agredida aquella hasta el punto de su disolución y resistente esta última a embates que se ensayaron y ensayan en variadas formas imperiales (preludios, ambos, lo son de un proceso que más temprano que tarde se extiende por América). Esta larga travesía, repetimos, es la que se ha puesto a la orden del día en los actuales procesos constituyentes o de refundación de los Estados que desde tierras andinas irradian al conjunto del continente americano (Santos, 2010). Si lo utópico apunta a la re-constitución del sentido histórico de las sociedades (Quijano, 1988), en las realidades históricas que han sido y permanecen siendo signadas por la colonialidad (como ha sido el caso de la América Latina toda), el proyecto de liberación social y nacional se cruza, se entrelaza con el proyecto histórico de re-constitución de su identidad (no sólo amputado o ensombrecido sino artificialmente yuxtapuesto por lo colonial, o su sucedáneo, el euro-criollismo bi-centenerio) (Coronil, 2002), y parece encontrar, precisamente, en esta comarca del mundo el lugar privilegiado para construir su despliegue en tanto conformación de identidad de raíz-diversa (Glissant, 2006) pues en su denso y dilatado tiempo largo vio cruzar por su geografía esa triple raíz (la de la América de los pueblos testigos: Mesoamérica, la de los migrantes europeos: Euroamérica, y la de la criollización a través de la esclavitud: Neoa América) (Glissant, 2002: 15), esa condición rizomática de la que aún es tiempo y es dable esperar la construcción de ese presente-futuro.

Un último comentario se impone a manera de cierre: si al poscolonialismo lo anima, según lo hemos reseñado en el apartado anterior un énfasis que desde el ámbito crítico literario del relato hegemónico o tradicional (desde las élites) se desplaza hacia una tentativa deconstruccionista que recupere el sentido subalterno de toda esa narrativa, en el caso de este enfoque, el correspondiente al giro decolonial, pareciera ser recuperada la gesta anti colonial no sólo para hilvanar un novedoso pensar filosófico o un punto de quiebre epistemológico, sino la intención de recuperar en el ámbito histórico-estructural todo lo que no está dicho por aquellos a los que Aimé Césaire se refería como “la voz de los sin voz”.

Es posible mirar un cierto giro, en el encare decolonial, si bien es cierto que pueda detectarse un punto de partida en común de ambas genealogías, sus insistencias parecen ser diferenciales con relación al aspecto que se coloca como el decisorio: lo identitario, en mira a recuperarlo incluso como entramado nacional, o lo transfigurador del relato colonial y el modo en que se plasma el registro (corporal) de lo negro, como proceder explícito de un orden clasificador de las gentes. En ese aspecto en que prevalece lo distintivo a ambos ejercicios intelectivos se puede llegar a un escenario (por decirlo de algún modo) en que sea factible inaugurar una etapa de nuevo y genuino humanismo, el que supera la zona del no-ser, el abismo, y da lugar a otro proceso humano, no sólo de entendimiento, reconocimiento e inclusión sino de cambio en las estructuras de relaciones sociales que materialmente dan soporte a esos códigos de sometimiento ontológico del otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmad, Aijaz 1996 (1989) “Literatura del tercer mundo e ideología nacionalista” en González Stephan, Beatriz (comp) *Cultura y tercer mundo 1. Cambios en el saber académico* (Caracas: Nueva Sociedad)
- Ball, Terence y Richard Bellamy 2013 (2005) *Historia del pensamiento político del siglo xx* (Madrid: Akal).
- Beverley, John 2004 *Subalternidad y representación* (Frankfurt am Main: Vervuert – Iberoamericana).
- Beverley, John 2010 *La irrupción de lo subalterno* (La paz: Plural).
- Brennan, Timothy 2014 “Apuestas subalternas” en *New Left Review* (Madrid – Quito) No. 89, noviembre – diciembre.
- Césaire, Aimé (2006) [1950]. *Discurso sobre el colonialismo*, (Madrid: Akal).
- Coronil, Fernando 2002. *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, (Caracas: Nueva Sociedad, 471 pp).

- Chibber, Vivek 2013 *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (London: Verso).
- De Toro, Alfonso 1997 *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica* (Frankfurt am Main: Vervuert – Iberoamericana).
- De Toro, Alfonso 2006 *Cartografías y estrategias de la 'postmodernidad' y la 'postcolonialidad' en Latinoamérica* (Frankfurt am Main: Vervuert – Iberoamericana).
- De Toro, Alfonso y Fernando de Toro 1999 *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano* (Frankfurt am Main: Vervuert – Iberoamericana).
- Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez 2009 *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300 – 2000)* (México D. F.: Siglo xxi editores).
- Escobar, Arturo 2013 “En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico” en *Tabula Rasa* (Bogotá) No. 18, enero – junio.
- Fanon, Frantz. (1999) [1961]. *Los condenados de la tierra*, (Navarra: Txalaparta).
- Fanon, Frantz. (2009) [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. (Madrid: Akal, 372 pp).
- Firmin, Anténor 2013 [1885] *Igualdad de las razas humanas. Antropología positiva* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Glissant, Édouard. 2002 *Introducción a una poética de lo diverso*, (Barcelona: El Cobre, 145 pp).
- Glissant, Édouard 2006 *Tratado del todo-mundo*, (Barcelona: El Cobre, 239 pp).
- González Casanova, Pablo 1986 [1953] *Un utopista mexicano* (México: SEP, Lecturas mexicanas, segunda serie).
- Grüner, Eduardo 2002 *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (Buenos Aires: Paidós).
- Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos 1998 (1995) “Manifiesto Inaugural” en Castro Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (coords) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. (México: Miguel Ángel Porrúa – University of San Francisco).
- Hall, Stuart 2014 (1996) “¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensando en el límite” en Stuart Hall. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas*

- en estudios culturales*. (Popayán: Universidad del Cauca – Envión).
- Harvey, David 1998 (1990) *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Jameson, Fredric 2001 (1991) *Teoría de la posmodernidad* (Madrid: Trotta).
- Jan Ryn, Zdzislaw y Stanislaw Klodzinski 2013 *En la frontera entre la vida y la muerte: un estudio sobre el fenómeno del “musulman” en el campo de concentración* (México: Paradiso).
- Lander, Edgardo 1990 *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente. Verdad, ciencia y tecnología* (Caracas: Universidad Central de Venezuela)
- Mandel, Ernest 1979 (1972) *El capitalismo tardío* (México: Era).
- Martí, José 2005 *Nuestra América* (Caracas: Ayacucho).
- Mellino, Miguel 2008 *La crítica poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales* (Buenos Aires: Paidós).
- Mellón, José Antón 2006 (1998) *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos* (Madrid: Tecnos).
- Mezzadra, Sandro 2008 *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (Barcelona: Traficantes de sueños)
- Murena, Héctor A. 2006 [1954] *El pecado original de América* (México: FCE)
- Quijano, Aníbal 1991 [1988] “Modernidad, identidad y utopía en América Latina” en Lander, Edgardo. *Modernidad & Universalismo* (Caracas, Nueva Sociedad, págs. 27 – 42). Publicado originalmente en *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Lima: (Sociedad y política ediciones, 1988).
- Rabasa, José 2010 *Without History. Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History* (Pittsburg: University of Pittsburg Press)
- Rodríguez, Ileana 2001 *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos: estados, cultura, subalternidad* (Netherlands: Rodopi)
- Rodríguez Freire, Raúl 2011 *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo* (Santiago: Universidad católica del Norte – Qillqa – Ocho Libros Editores)
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán. *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad* (La Paz: Aruwiyiri – sephis – toha).

- Sader, Emir e Ivanna Jinkings 2009 (2006) *Latinoamericana: Enciclopedia contemporánea de América Latina y el Caribe* (Madrid: Akal)
- Said, Edward W. 1996 (1989) “Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología” en González Stephan, Beatriz (comp) *Cultura y tercer mundo 1. Cambios en el saber académico* (Caracas: Nueva Sociedad)
- Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, (México, Siglo XXI, 186 pp).
- Sarkar, Sumit 2009 “El declive del componente de lo «subalterno» dentro del proyecto de los *Subaltern Studies*” en *Contrahistorias* (Ciudad de México) No. 12, marzo – agosto.

POR UNA NUEVA IMAGINACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

(MANIFIESTO)

RECONOCER QUE LOS SERES HUMANOS hacemos nuestra propia historia en circunstancias que no hemos escogido implica asumir el desafío de construir y darle potencia a voces que procuren intervenir en lo que será nuestro futuro. Urge contribuir a edificar nuevas formas de la imaginación porque nuestras economías y nuestras políticas son una encarnación de las coacciones que aceptamos como límites de nuestros pensamientos y aspiraciones. Traspasar las fronteras instituidas, socavar los cimientos sobre los que se erigen las desigualdades contemporáneas, es un desafío colectivo al que deseamos contribuir.

Reconocer que una gran parte de nuestros linajes teóricos, con epicentro en el viejo mundo, son a la vez indispensables e inadecuados para los mundos que vivimos, nos impulsa a multiplicar las redes latinoamericanas y a intensificar los esfuerzos para consolidar una geopolítica del conocimiento sur-sur. Conocimientos que no reniegan de muchos de los aportes decisivos de Occidente pero, al buscar un descentramiento, rechazan toda pretensión de jerarquía y preeminencia. El conocimiento no sólo es situado sino que es terreno de innumerables disputas y tiene efectos constitutivos en el mundo.

Somos plenamente conscientes de las actuales tensiones económicas, sociales y políticas que atraviesan América Latina y nos encon-

tramos heterogéneamente enredadas en ellas. No podría ser de otro modo, ya que renunciamos a forzar una idea uniforme de nuestra región. La potencia política de América Latina no emanará de limitar la conceptualización de nuestra heterogeneidad. Necesitamos multiplicar las articulaciones sin ninguna fantasmagoría unificante. Nuestra apuesta, por tanto, es por un pluralismo contextual situado como una alternativa a los relativismos absolutistas y los totalitarismos hegemónicos. Aunque las definiciones dominantes tienden a sedimentarse y a menudo escapan del orden de lo discutible, los incesantes cambios acicatean los trabajos de la imaginación social.

De hecho, el siglo pasado se cerró en un momento especialmente calamitoso para nuestra región, dominada por el neoliberalismo que vino a desarmar algunos de los logros de nuestras sociedades. Con diferencias entre uno y otro contexto, puede afirmarse que el post-neoliberalismo ha sido una nueva tendencia en varios países de la región. Si bien en ciertos países el neoliberalismo mantiene intacta su hegemonía cultural, también es cierto que en otros países ha entrado en crisis. No usamos ese término porque se hubieran revertido las políticas neoliberales en el continente, sino porque su coacción imaginaria -que contraíndicaba reclamos de clases, políticas sociales universales, nacionalizaciones y estatizaciones, regulaciones públicas- entró en crisis como única referencia a partir de la cual un discurso público podía pretender audibilidad.

Sin embargo, no compartimos tampoco una misma mirada acerca de los “nuevos gobiernos” o el llamado “giro a la izquierda” sudamericano, ni creemos importante esforzarnos por hallar esa mirada compartida. Cualquier logro en mayor democracia efectiva, mayor soberanía, mayor igualdad, mayor justicia nos resulta relevante, porque nos preocupa la vida real de las personas concretas. Por ello, valoramos y defendemos los complejos procesos históricos que sacuden sentidos comunes, hegemonías culturales, y han hecho posible que un indio, una mujer o un obrero hoy sean presidentes. No porque ellos no puedan equivocarse, sino porque tienen el mismo derecho a acertar y a equivocarse que los varones blancos.

Quienes escribimos este manifiesto hemos percibido de maneras disímiles estos procesos. Nos unen, sin embargo, utopías de una igualdad heterogénea, de una libertad no sólo individual sino de colectividades, de una justicia no sólo como institución, sino como una práctica permanente en la vida cotidiana. Y nos une la convicción de que, para alcanzar igualdades, libertades y justicias, necesitamos mirar, simultáneamente, los imbricados planos de marcaciones de clase, de raza, de etnicidad, de género, de sexualidad, de generación y de lugares. Los modos específicos en que se entrecruzan en cada con-

texto local, regional o nacional y sus espectros también presentes en nuestras universidades.

La clase, convertida en un fetiche, secuestró los debates intelectuales en América Latina durante varias décadas, pero hoy observamos con preocupación que el descentramiento y su desestabilización como agente prioritario ha conducido a una amnesia de la misma y a minimizar su potencia teórica. En un contexto de hegemonía capitalista a lo largo de todo el planeta, la reflexión sobre las clases sociales sigue siendo urgente bajo la premisa de su involucramiento con otros factores sociales y su inevitable contextualización. No ser deterministas no implica evadir de modo persistente las tendencias y articulaciones históricas concretas, ni desconocer la existencia de confrontaciones que aluden a lenguajes sociales, que corren el riesgo de ser actualmente los clivages negados.

El capitalismo sigue siendo un sistema que genera desigualdad y explotación social, que no respeta nada ni a nadie en su voluntad de expandirse, se alimenta de la violencia y el exterminio de gentes y entornos naturales, instalando subjetividades frívolas basadas en el consumo y en simulacros de todo tipo. Sin embargo, hoy el capitalismo se legitima con la máxima de que la producción y el extractivismo a gran escala son los únicos medios para mejorar la distribución. Es peligroso observar cómo dicho precepto está llegando a naturalizarse. Las miserias cotidianas en América Latina contribuyen paradójicamente a hacer permeable toda épica productivista y extractivista. Es evidente que dicha narrativa es de un cortoplacismo pasmoso. Es cierto que el aumento de los productos exportables puede arrojar algunos beneficios desiguales en las sociedades. Incluso es cierto que si perspectivas neodesarrollistas acentúan políticas redistributivas efectivas los beneficios inmediatos para muchas familias pueden ser significativos. Sin embargo, negar que el productivismo y el extractivismo, con su invisibilización de los efectos ambientales, sociales y culturales, constituyen una nefasta ideología implica resignarse o celebrar los límites de la imaginación política contemporánea.

Esos límites implican creer que la justicia y la igualdad son exclusivamente un problema económico, cuando no puede haber mayor igualdad sin una revolución en las relaciones de clases, en los modos de clasificar a los miembros de nuestras sociedades en términos de sexo y género, en términos de raza y etnicidad, en términos de territorios y tradiciones. Hasta tanto no haya una redistribución del poder y de la imaginación social acerca de las posibilidades de acceso al poder, los enormes y sacrificados logros que nuestras sociedades puedan obtener estarán acotados y serán más vulnerables.

Así, los procesos de exclusión no podemos limitarlos a dimensiones estrictamente económicas o de derechos políticos, dado que comprendemos la sociedad a través de los anudamientos de los significados de las materialidades, las economías de los deseos, las frustraciones y las humillaciones. A nuestro juicio, las distinciones tan habituales entre las dimensiones o esferas –económica, política, social, sexual, cultural- pueden ser consideradas más o menos útiles a la hora de los análisis. Pero es muy evidente que en la vida social estas dimensiones se encuentran imbricadas. El género es también economía; el nivel de ingresos está racializado en nuestros países; la clase es una forma de vida.

Por tanto, para abordar estos procesos de exclusión no son suficientes discursos de la “inclusión” que parcelan el mundo en particularismos y políticas de la identidad fragmentadas que no toman distancia crítica del socavamiento de la potencialidad de las movilizaciones políticas conjuntas debido a las prácticas desarticuladoras que se han objetivado en marcos institucionales y de reconocimiento de derechos.

Las frustraciones de la modernidad eurocentrada que han sido evidenciadas en las últimas décadas han derivado en una serie de apologías a opciones anti-modernas donde indianidades orientalizadas aparecen como salvadores nativos ecológicos y transparentes garantes de privilegios epistémicos y políticos. No puede imaginarse un proyecto democrático que no sea constituido por las perspectivas que han sido subalternizadas por los modelos autoritarios de modernidad, pero las modernidades son mucho más densas y heterogéneas de lo que aparece en las narrativas anti modernas que hoy circulan. Estas desconocen no solo cómo las modernidades son sus condiciones de posibilidad, sino también el horizonte mismo de la ‘política’ y de la ‘utopía’. Más que narrativas que desechan ilusoriamente y de tajo una supuesta modernidad monolítica, necesitamos que las atrocidades civilizadoras que se han impuesto en nombre de la modernidad, no nos lleven a la simplificación de invisibilizar sus contradicciones y potencialidades.

En nuestros mundos académicos se percibe la reemergencia de una *asepsia cientificista*, que pone el énfasis en la productividad, los índices y otras formas de cuantificación como si tales mecanismos validaran las sospechas de una abstención respecto de las políticas de la teoría y los procesos de transformación social. En sus antípodas se erige una *epistemología populista* que idealiza los sujetos sociales, abdicando el análisis situado de sus contradicciones y legitimando descontextualizadamente el habla de los subalternos. Una política de la teoría construida desde la periferia requiere de un contextualismo

radical que no rinda homenaje ni a la despolitización ni al amor acrí-tico. Un contextualismo radical que no acate ni desoiga a priori lo que distintos movimientos sociales proponen, sino que se tome tiempo para tomar en serio sus reclamos, para entender qué demandan, por qué y con qué efectos.

Frente a las asfixias de las narrativas teleológicas del pasado que juran certeza de sus propios pronósticos, se ha instalado la moda que coloca en el trono a la incertidumbre y a una concepción de la contingencia que se confunde con el puro azar. Resulta crucial asumir que los derroteros sociales y políticos no son naturales ni necesarios, pero tampoco descarnadamente arbitrarios. Allí la noción de “contingencia” realiza una contribución decisiva que no se confunde con el indeterminismo. El entierro de las nociones de causalidad mecánicas no puede trasladar al basurero de la historia la noción de que los contextos establecen un límite de lo posible, así como instituyen modalidades hegemónicas de confrontación.

El entusiasmo que desató el llamado “giro cultural” de fines del siglo XX, habilitó el pasaje del viejo reduccionismo economicista a un festín de símbolos desustancializados de un nuevo culturalismo. Este reduccionismo a lo cultural dejó de lado la estrecha relación de la significación con la organización de la vida económica y las prácticas políticas. La esterilidad de esta desvinculación confunde una distinción analítica con una distinción ontológica. La clave del estudio de lo cultural está en la búsqueda de las conexiones e influencias de todos los factores de la vida social. El problema es que muchas veces las políticas culturales quedan atrapadas entre una visión sustancialista del arte que lo propone como salvación incuestionable a los vacíos espirituales de la contemporaneidad y una visión instrumentalista que solo intenta medir su impacto económico y sus efectos sociales. El arte y las prácticas simbólicas tienen la valiosa potencialidad de poner en cuestión imaginarios socialmente asentados, aunque no debe olvidarse que también pueden ser vehículos de reificaciones y cerramientos estetizantes.

Los lenguajes del poder son múltiples e intervienen diferencialmente. Pero lo cierto es que las lógicas del sentido común son abordadas, socavadas, enfrentadas no sólo por grandes discursos y grandes obras, sino por el arte, la música, las historias locales, por silencios, por la quietud, por miradas desviadas. Si bien las metáforas teleológicas son muy antiguas, invitan a pensar hacia adelante. Tornan inaudibles las voces de los nostálgicos, de aquellos que sienten en sus cuerpos que todo tiempo pasado fue mejor. Nosotros escogemos mirar hacia atrás pero no con el deseo de regresar. No porque creamos en alguna dura linealidad de la historia. No porque pensemos que exista

algún tipo de evolución necesaria. No porque, en sus contextos, no podamos valorar los logros que muchas de nuestras sociedades han obtenido. Sino simplemente porque sabemos que la historia es cambio y que la nostalgia es sólo un modo de intervención para configurar futuros inexorablemente específicos.

La hendidura que erosione esta dicotomía pretende comprender las diferencias contextuales. Necesitamos transformar los horizontes del debate, los límites sedimentados de los modos convencionales de conceptualizar y articular lo social a una nueva imaginación política y social radicalmente contextual de América Latina. Necesitamos confluir y enredarnos con todos aquellos que desde las movilizaciones sociales y las organizaciones políticas, las instituciones universitarias y las diversas formas de producción de conocimiento, trabajan cotidianamente para desestabilizar las certezas de lo inevitable, del cinismo paralizante, en aras de ampliar las fronteras de lo pensable, de lo decible, de lo que es dado hacer y transformar. Multiplicar y potenciar esas capacidades y esas vinculaciones para la construcción de un poder que despliegue una imaginación instituyente, que potencie nuestro sur con otros sures apuntalando las construcciones cotidianas e institucionales de mayor igualdad, democracia sustantiva y justicia social.

19 de marzo de 2014

Karina Bidaseca (IDAES, Universidad Nacional de San Martín, Argentina) - Alejandro Grimson (IDAES, Universidad Nacional de San Martín, Argentina) - Eduardo Nivón Bolán (Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México) - Mareia Quintero (Universidad de Puerto Rico) - Eduardo Restrepo (Universidad Javeriana, Colombia) - Víctor Vich (Pontificia Universidad Católica- IEP, Perú)

Juan Ricardo Aparicio (Universidad de los Andes, Colombia) - Alba Elena Ávila González (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México) - Angélica Bautista López (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México) - Federico Besserer (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México) - Diana Bocarejo (Universidad del Rosario, Colombia) - Claudia Briones (Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio-UNRN/CONICET, Argentina) - Santiago Castro (Universidad Javeriana, Colombia) - Claudia de Lima Costa (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil) - Marisol de la Cadena (Universidad de Davis, EEUU) - Alejandro de Oto (INCIHUSA- CCT MENDOZA- CONICET, Argentina) - Mayra Chávez Courtoise (Instituto de Perinatología, México) - Francesca Denegri (Pontificia Universidad Católica del Perú) - André Dorcé Ramos (Universidad Autónoma Metropolitana-

Cuajimalpa, México) - David Durand Ato (Escuela Nacional Superior de Bellas Artes del Perú) - Tomás Ejea Mendoza (Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México) - Arturo Escobar (Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill, EEUU) - Alexandra Hibbett (Pontificia Universidad Católica del Perú) - Liliana López Borbón (Universidad de la Comunicación, México) - Felix Lossio Chavez (Universidad de Newcastle, Reino Unido) - Dorian Lugo (Universidad de Puerto Rico) - Fanni Muñoz (Pontificia Universidad Católica- IEP, Perú) - Raúl Nieto Calleja (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México) - Ángel G. Quintero (Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico) - Rossana Reguillo (México) - Malena Rodríguez Castro (Universidad de Puerto Rico) - María Graciela Rodríguez (IDAES, Universidad Nacional de San Martín, Argentina) - Gustavo Lins Ribeiro (Universidade de Brasília) - Axel Rojas (Universidad del Cauca, Colombia) - Ana Rosas Mantecón (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México) - Pablo Sandoval (Instituto de Estudios Peruanos) - Delia Sánchez Bonilla (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México) - Marta Sierra (Kenyon College, US) - Ricardo Soto (Universidad Nacional del Centro del Perú, Huancayo) - Maritza Urteaga Castro Pozo (Escuela Nacional de Antropología e Historia, México) - Rosalía Winocur Iparraguirre (Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México)

Siguen firmas

COLECCIÓN SUR-SUR

El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) es una institución internacional no-gubernamental, creada en 1967 y que mantiene relaciones formales de consulta con la UNESCO. En la actualidad nuclea un total de 394 centros de investigación y programas de docencia de grado y posgrado en Ciencias Sociales radicados en 25 países de América Latina y el Caribe, en Estados Unidos y en Europa.

Los objetivos del Consejo son la promoción y el desarrollo de la investigación y la enseñanza de las Ciencias Sociales; el fortalecimiento del intercambio y la cooperación entre instituciones e investigadores de dentro y fuera de la región; y la adecuada diseminación del conocimiento producido por los científicos sociales entre las fuerzas y movimientos sociales y las organizaciones de la sociedad civil. A través de estas actividades CLACSO contribuye a repensar, desde una perspectiva crítica y plural, la problemática integral de las sociedades latinoamericanas y caribeñas.

Patrocinado por



Asdi
Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional



UNSAM
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
SAN MARTÍN



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-157-2



9 789877 221572