



TÉRMINOS CLAVES DE LA TEORÍA
POSCOLONIAL LATINOAMERICANA:
DESPLIEGUES, MATICES, DEFINICIONES

LAURA CATELLI Y MARÍA ELENA LUCERO
EDITORAS

CIETP

Catelli, Laura

Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana : despliegues, matices, definiciones / Laura Catelli y María Elena Lucero. - 1a ed. - Rosario : UNR Editora. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2012.

CD-Rom.

ISBN 978-950-673-999-7

1. Estudios Culturales. I. Lucero, María Elena II. Título
CDD 306

Fecha de catalogación: 04/12/2012

Diseño del logo: María Elena Lucero

Diseño editorial y del Cd-Rom: Florencia Garat

©Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, UNR 2012

Facultad de Humanidades y Artes

Entre Ríos 758

(2000) Rosario, Argentina

5	Prólogo
8	Agradecimientos
	INTERVENCIONES
11	Colonialismo acá y allá: Reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales Gustavo Verdesio
25	Temporalidades yuxtapuestas en la contemporaneidad latinoamericana: nacionalidad, colonialidad y poscolonialidad Álvaro Fernández Bravo
	DESPLIEGUES, MATICES, DEFINICIONES
50	El otro subalterno y liminar: un análisis de caso en el discurso de la colonia y en el del imperio Diego Alberto Beltrán
62	Cartografías de lo subalterno. Grietas, fisuras y dislocaciones de las democracias latinoamericanas Ana Victoria Britos Castro
73	Caribe, herida colonial y pensamiento fronterizo Claudia Caisso
89	Los estudios coloniales, el pensamiento decolonial: un diálogo pendiente Laura Catelli
99	Acerca de la literatura latinoamericana reciente o ¿Qué hay de poscolonial en la posautonomía? Leonel Cherri
111	Transculturación y alteración de la historia en El Reino de este mundo de Alejo Carpentier Sonia Contardi
121	El problema de la colonialidad en la construcción de identidades nacionales en Iberoamérica, una reflexión desde la Historia Gabriela Couselo
137	Desde la educación: una aproximación al debate poscolonial y de los estudios culturales Inés Fernández Mouján
153	Pensar lo nuestro otro... Algunos aportes desde Rodolfo Kusch al pensamiento poscolonial Carlos C. Fernández
179	Tres notas para escribir historias poscoloniales Manuel Fontenla
190	Conversaciones entre la poscolonialidad y el latinoamericanismo Paola Gramaglia
201	Pensar e intervenir en la Cuestión Social: el Trabajo Social desde un enfoque poscolonialista María Eugenia Hermida Paula Meschini

- 219 Constructos sobre la identidad. Imaginarios femeninos y discurso colonial
María Elena Lucero
- 234 ¿Es posible pensar un sujeto colectivo emancipador?
Roberto Daniel Maruenda
- 246 Postoccidentalismo, una relectura desde la historicidad rioplatense
Aixa Noemí Mega
Mariela Satto
- 260 Colonialidad y pensamiento disruptivo
Virginia Gorr
Gabriela Nogués
- 267 Pensamiento Decolonial en el arte y la literatura. La Improvisación teatral como acontecimiento pluritópico. Una lectura de la Performance: "NK 603: Acción para Performer & e-maíz"
Norma Noemí Pellegrino
- 278 La participación de los sectores populares contemporáneos en el proceso de construcción de una idea de lo nacional
Jorgelina Loza
- 289 Identificaciones subalternas: reflexiones teóricas sobre el uso del hijab a partir de un estudio de caso en la Ciudad Buenos Aires
Juan Pablo Puentes
Angélica Carrizo Bonetto
- 304 Colonialismo y neobarroco. Revisión de los ensayos críticos de Severo Sarduy
Silvana Santucci
- 316 Exhibiciones latinoamericanas y propaganda panamericanista. El desplazamiento de América latina en el reordenamiento del mundo moderno/colonial
Fabiana Serviddio
- 329 Diferencia cultural, tiempo y espacio: notas de y para una investigación en torno a la alteridad indígena
Sofía Soria
- 345 Matrices coloniales: de Lucía Miranda al "encuentro de Cajamarca"
Silvia Tieffemberg
- TEXTO COLECTIVO
- 355 Conocimientos de otro modo: la opción decolonial y la academia argentina
Coord. Zulma Palermo
- 381 PROGRAMA I COLOQUIO DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS EN TEORÍA POSCOLONIAL

Prólogo

Los ensayos que publicamos en este volumen son los resultados del I Coloquio de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP), titulado “Términos Claves de la Teoría Poscolonial Latinoamericana: Despliegues, Matices, Definiciones.” La convocatoria de este encuentro se articuló con un objetivo común de quienes integramos el CIETP: promover debates sobre la descolonización de las humanidades, artes y ciencias sociales, considerando distintos enfoques e intereses epistémicos. Un anhelo que no es nuevo, pero que justamente por su amplitud, nos brinda una apertura heterogénea y múltiple.

Desde nuestros diferentes campos disciplinarios, entendemos que es necesario profundizar estas discusiones. Al mismo tiempo, sabemos que no es fácil establecer un diálogo interdisciplinario a través de distintas instituciones y sostenerlo a largo plazo. La publicación de este volumen forma parte del esfuerzo por continuar el diálogo que se inició en los fríos y lluviosos días de julio en la ciudad de Rosario, Argentina, del que participaron colegas provenientes no solamente de distintas disciplinas sino también de todas las regiones de nuestro país.

Debido a la diversidad de la concurrencia, podemos afirmar que este volumen es un buen reflejo del estado de la cuestión en lo que refiere a la teoría poscolonial y el pensamiento descolonial en Argentina, dos corrientes crítico-teóricas que han entrado con contundencia en las aulas y bibliografías locales en los últimos años, y por lo tanto consideramos ameritan una reflexión que intente esclarecer algunos aspectos de su despliegue en nuestros diversos entornos. Al menos es nuestra intención que la apertura de espacios de discusión (como el Coloquio) y de espacios de reflexión y análisis (este volumen) instalen en la agenda crítica a largo plazo la necesidad de precisar y definir no solamente cuáles son los problemas y las inquietudes que nos mueven, sino también conocer a fondo y de manera crítica las herramientas teórico-conceptuales de las que disponemos para abordarlos.

La descolonización es sin duda el denominador común de todos los escritos que aquí se presentan, y también un hilo conductor que atraviesa los discursos críticos de la teoría poscolonial y el giro descolonial. Fanon -un escritor evocado a menudo en este encuentro- entendía que la descolonización era un fenómeno violento, un “programa de desorden”, un proceso histórico, una colisión de fuerzas antagónicas que sustraen sentidos del propio ámbito colonial para des-colocarlo y des-montarlo. En este escenario, y siguiendo a Fanon (2009a), las dicotomías promovidas por los

procesos coloniales compartimentados -y maniqueos- entran en conflicto. El agudo corte epistémico que nos legó este autor siguió su recorrido. Numerosos intelectuales se apropiaron de estas señas decoloniales y continuaron reflexionando al respecto en el ámbito de la cultura, cimentando una plataforma teórica en clave poscolonial. El mismo Homi Bhabha (2007) enfatizaría el rol de la cultura en tanto táctica de supervivencia: de hecho, es una de las dimensiones sociales más sensibles a las transformaciones políticas, económicas, tecnológicas. Y es por ello que el terreno cultural configura un lugar de rupturas y controversias, pero también, de diálogos. En este campo, coexiste un clivaje que abarca variadas líneas reflexivas, constituyéndose un mapa activo y en permanente desarrollo que incluye derroteros provenientes de los estudios culturales, de los estudios subalternos, de las teorías poscoloniales, de los estudios coloniales, de las investigaciones posoccidentales junto a las contribuciones del colectivo Modernidad/ Colonia-lidad/Decolonialidad.

Desde las iluminadoras postales que describió Mary Louise Pratt (2011) sobre cómo los relatos coloniales domesticaron a las sociedades oprimidas, hasta la proteica noción de “herida colonial” desplegada por Mignolo (2007) en relación a las fricciones entre presente y pasado, se ha delineado un arco de miradas sustancialmente críticas de análisis y concientización. Sus aportes han sido inmensos, y todavía se encuentran en vía de ser asimilados e incorporados en nuestros ámbitos de estudio. Además de ello, es importante extender estas premisas en pos de ajustarlas, investigarlas e intercalarlas con nuestras experiencias académicas y docentes en la Universidad, así como en nuestras acciones en el ámbito social, político, comunitario.

Al mismo tiempo, dichas nociones devienen de contextos y realidades socioculturales e históricas muy diferentes a la latinoamericana, a su vez sumamente heterogénea. En este aspecto, consideramos necesario deslindar no sólo palabras seminales en el espacio de la teoría poscolonial sino también los usos que hacemos de ellas, sus implicancias, sus sentidos, sus aplicaciones e interpretaciones en el contexto regional. Esto conlleva al cuestionamiento sobre los procesos de sedimentación teórica: ¿importamos teorías, pensamiento crítico, disciplinas, o las construimos desde aquí? ¿Adaptación acrítica -a modo de un “lecho de Procusto” forzado o embutido, en términos de Achúgar (1993)- o re-constitución de los saberes locales? ¿Cuál es nuestro rol y qué responsabilidades nos caben, como críticos, investigadores, docentes, en esos procesos y en esas circulaciones? ¿Qué posición adoptamos como sujetos epistémicos ante el entramado de las relaciones de poder de la modernidad/colonialidad? ¿Somos subalternos, o somos agentes de la colonialidad del poder y del saber? ¿Cómo hacer para no continuar reproduciendo, a veces

inadvertidamente, las estructuras profundas de la colonialidad? Son preguntas ásperas e incómodas, no ajenas al dilema del colonialismo, pensado no sólo como un proceso histórico que acompañó el momento de dominación colonial, sino como una fuerza que subsiste en las sombras coloniales que se escurren en el vertiginoso proceso de la globalización.

Es de destacar que en este volumen publicamos un texto colectivo, “Conocimiento de otro modo: la opción decolonial y la academia Argentina”, resultado del taller orientado por Zulma Palermo, “Poscolonialismo, Poscolonialidad, Decolonialidad”, en el que colaboraron también Alejandro de Oto y Karina Bidaseca. Este espacio *alteracadémico* resultó ser enormemente productivo. Allí surgieron dudas, confusiones, discordancias, críticas, preguntas y se hicieron evidentes algunas de las limitaciones y problemas que cada participante enfrenta en su área de estudio y acción. También se hicieron evidentes las dificultades para establecer un diálogo interdisciplinario. Esto se podrá advertir sin dudas a lo largo del volumen. El texto colectivo que presentamos, ofrece algunas respuestas y direcciones posibles en las que consideramos necesario avanzar, pero también enfatiza la necesidad de generar *acciones transformadoras para construir un mundo en el que quepan muchos mundos*.

En *Historias locales/Diseños globales* (2003), Mignolo dirime dos sentidos de la poscolonialidad. Uno literal, un “pos” donde la colonialidad persiste en la colonialidad global del proyecto neoliberal, y un sentido utopístico, donde se incluyen las tentativas a dismantelar la lógica oculta de la colonialidad. Entendemos que más allá de las disquisiciones en el plano de lenguaje, nuestra intención se acerca justamente a un proyecto descolonizador en el campo crítico –teórico, por un lado, pero también en el campo de las acciones. La actividad intelectual nos sirve para no dejar de interpelar e interpelarnos, tal como en otros momentos (y de manera casi visionaria) Fanon lo formuló con lucidez en la conocida frase final de *Piel negra, máscaras blancas*: “¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!”. Deseamos que las temáticas aquí frecuentadas resulten convocantes no solo para impulsar nuevas estrategias académicas en el espacio universitario -un sitio siempre ávido de nuevas búsquedas-, sino para proyectar *lugares-otros* de enunciación crítica y acción social y cultural. Este volumen es parte y reflejo de ese esfuerzo y ese compromiso.

Laura Catelli y María Elena Lucero

Rosario, diciembre 2012

Agradecimientos

Agradecemos especialmente la generosa presencia de los colegas invitados que concurrieron a la Universidad Nacional de Rosario a dictar conferencias magistrales, talleres o a presentar sus publicaciones: Zulma Palermo de la Universidad Nacional de Salta, Alejandro De Oto del INCIHUSA, CCT Mendoza, Álvaro Fernández-Bravo de New York University Buenos Aires, Gustavo Verdesio de la Universidad de Michigan y Karina Bidaseca de la Universidad General de San Martín. La Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario brindó su apoyo para la realización del encuentro y para la publicación de este volumen.

Miembros del CIETP

Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial

Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario

Directora

Dra. María Elena Lucero, UNR

Co-Directora

Dra. Laura Catelli, UNR - CONICET

Comité Académico

Dr. Diego Beltrán, UNR

Dr. Alejandro de Oto, INCIHUSA- CCT Mendoza- CONICET

Dr. Álvaro Fernández Bravo, New York University Buenos Aires, CONICET

Dra. Cecilia López Badano, Universidad Autónoma de Querétaro, México

Dra. Yolanda Martínez-San Miguel, Rutgers, The State University of New Jersey, Estados Unidos

Dr. José Antonio Mazzotti, Tufts University, Boston, Estados Unidos

Asociación Internacional de Peruanistas

Dr. Kevin Murray, Institute of Postcolonial Studies, Melbourne, Australia

Prof. Zulma Palermo, Universidad Nacional de Salta

Dra. Concepción Pérez Rojas, Universidad de Sevilla, España

Dr. Gustavo Verdesio, University of Michigan, Estados Unidos

Miembros Adherentes

Prof. Gabriela Couselo, ISHIR, UNR, CONICET

Lic. Carlos Fernández, UNR

Florencia Llarrull, UNR

Lic. María Victoria Taruselli, UNR, UBA, CONICET

INTERVENCIONES

CIETP

Colonialismo acá y allá: Reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales¹

Gustavo Verdesio

University of Michigan / CIETP

Confieso que a veces me pregunto para qué uno se dedica a los estudios coloniales cuando la gente de su país de origen (Uruguay) parece no tener el más mínimo interés en ese largo período. De hecho, cuando uno lee la producción académica uruguaya sobre la historia del territorio y su gente, provengan de la disciplina que provengan esos estudios, se encuentra con que la historia humana en dichas tierras parece haber comenzado alrededor de 1810 o 1811. Nada se dice, por lo general, de quienes habitaban el territorio antes de la llegada de Juan Díaz de Solís a las costas de lo que hoy es Uruguay pero que en aquel entonces un paraje remoto, marginal, y por completo desconocido para Occidente.

Estoy convencido que el casi nulo interés por los estudios coloniales proviene, en buena medida, de no querer meterse con el pasado indígena. Tal vez se deba, como he dicho en alguna otra parte, a que el tema indígena en Uruguay es casi tabú gracias a que la entrada a pleno tanto al mundo de las repúblicas independientes como al mercado mundial, se produjo concomitantemente al intento premeditado y persistente de eliminación de los indígenas que en aquel momento eran conocidos como charrúas.² Es fácil comprender que a nadie le gusta

¹ La versión artículo de esta charla presentada en el I Coloquio del CIETP se encuentra publicada en el dossier *Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de los estudios coloniales* (Coord. Laura Catelli), en *Cuadernos del CILHA* 13 (2012).

² Grupo variado étnicamente cuya composición, a esa altura de la historia del contacto con pueblos europeos y africanos, es muy difícil de estimar, debido a la falta de información fehaciente—las fuentes etnohistóricas no son muy confiables dado que emanan, en general, o bien de la pluma de militares u otros observadores poco sutiles, o bien de observadores cultos pero de poca predisposición a la indagación que hoy llamaríamos etnográfica.

reconocerse como descendiente de una sociedad fuertemente basada en una lógica de eliminación del indígena.³

Sea como fuere, las narrativas de la Nación han sido muy exitosas en excluir al indígena como actor importante de ellas, razón por la cual es difícil encontrar personajes de ese origen en los relatos sobre las gestas más significativas de la nacionalidad oriental. Esto ha redundado en una clara invisibilización del indígena en la esfera pública uruguaya—fenómeno similar que se puede percibir también en algunas regiones de la Argentina, sobre todo aquellas que fueron pobladas por indígenas de características sociales y culturales similares a los del territorio de lo que es hoy el Uruguay.⁴

Pero el predominio de la episteme occidental no es un rasgo característico exclusivo del Uruguay sino que lo es también de las sociedades latinoamericanas en general. En su influyente trabajo, Aníbal Quijano dice que uno de los elementos que caracterizan a una situación social proveniente de situaciones coloniales, es el eurocentrismo en las concepciones sociales, económicas, y culturales en el territorio y la vida del país postcolonial. Lo que sí podría argumentarse es que es posible que en ese país esa condición sea todavía más extrema que en otras partes del continente. Me refiero a la curiosa situación que se vive en Uruguay, donde la mentalidad eurocéntrica es compartida por la enorme mayoría de sus habitantes; donde cada ciudadano se concibe como miembro de una comunidad sin indígenas, fuertemente europeizada, de fenotipo más bien caucásico—aunque esto no sea, en la realidad, tan así—de clase media—algo que hoy dista mucho de ser cierto—y con una fuerte base educativa—entendida ésta como educación universal, es decir, de origen occidental.

La ideología dominante en el Uruguay de hoy es, entonces, en algunos aspectos, muy similar a aquella que informaba a la sociedad controlada por el colonizador. Como consecuencia, la ideología dominante en el país es, en el presente, la que más se adecua a una población que se concibe a sí misma como descendiente de la cultura occidental—una sociedad que niega casi por

³ Debido a los grandes problemas que tiene desde el punto de vista político y jurídico el término genocidio, he decidido dejar de usarlo—a pesar de reconocer la fuerza semántica y ética que tiene, y a pesar de los serios y admirables estudios de, por ejemplo, la red de genocidio en Argentina—para evitar posibles objeciones de parte de potenciales interlocutores. Por ello, prefiero, como Patrick Wolfe, hablar de lógica de exterminio o de eliminación (Wolfe).

⁴ Para un estudio de la invisibilización de los indígenas en la provincia de Santa Cruz, ver la tesis doctoral de Mariela Rodríguez.

completo su pasado indígena y que ve al componente afro como una especie de intromisión indeseable en un conglomerado que se imagina a sí mismo como homogéneo y monocultural. En Uruguay, entonces, aquellos que Mignolo llamó, hace ya muchos años, “legados coloniales,” existen y toman diversas formas. Ante todo, el gran legado colonial en el Uruguay es la inexistencia física y legal de comunidades indígenas—al menos hasta que se produzcan casos exitosos de reconfiguración de esas sociedades a partir de procesos de revitalización llevados a cabo por las por ahora llamadas asociaciones de descendientes. Este dato no es menor y determina, en buena parte, el devenir histórico humano sobre el territorio.

Si a pesar de lo expresado hasta ahora, uno quisiera persistir en su empeño de estudiar la época colonial (y por lo tanto, hablar de los indígenas) en un país que tan poca importancia le da a ese largo proceso histórico y a los habitantes originarios del territorio, debe enfrentarse a la elección de herramientas para hacerlo. El problema es que el mercado teórico tiene unas cuantas opciones para ofrecernos y a veces es difícil decidirse por una de ellas. Esto es todavía más difícil si uno viene de Latinoamérica, lugar periférico si los hay. Ese mismo carácter marginal nos expone, frecuentemente, a cierta subalternización, con su consecuente desprestigio, de los aportes teóricos de origen local. Sin embargo, en los últimos años ha empezado a ganar atención y prestigio un cierto corpus de trabajos que ha sido denominado de manera diferente en diferentes oportunidades, pero que por estos días responde al nombre de paradigma de(s)colonial. Su líder indiscutido es Walter Mignolo y sus aportes en los últimos años se construyen alrededor de varias categorías, de las cuales la más popular viene siendo, al menos por ahora, la ya mencionada colonialidad del poder.

Esta es una buena noticia y como tal hay que tomarla: hacía tiempo que los latinoamericanos que estudian los fenómenos literarios y culturales no prestaban atención a la producción teórica de los latinoamericanos—mucho menos la de Mignolo, quien hace por lo menos 35 años que viene produciendo reflexión teórica de alto nivel. Sin embargo, creo conveniente tener siempre una actitud crítica y alerta ante cualquier aporte teórico, provenga de donde provenga, a fin de no cometer los tan frecuentes errores de paralaje que se producen en nuestra producción intelectual. La colonialidad del poder, en la forma en que ha sido elaborada por Quijano y desarrollada y popularizada por Mignolo, que es una noción muy útil para pensar los procesos coloniales y postcoloniales en un buen número de lugares en Latinoamérica, no parece, sin embargo, a la luz de la descripción de la situación en Uruguay que ofrecí en párrafos

anteriores, muy adecuada para dar cuenta de los procesos que tuvieron lugar en ese territorio—y me atrevería a agregar, en una parte importante del territorio argentino.

Para empezar, la lógica de exterminio aplicada contra los pocos indígenas (cuyas prácticas sobre el territorio se caracterizaban por una alta movilidad) que todavía poblaban el Uruguay de primera mitad del siglo diecinueve, hace que Uruguay sea un país en el que el modelo explicativo de Quijano encuentre ciertas dificultades y resistencias. El intento de exterminio sufrido por los llamados charrúas limitó la posibilidad de explotar, por parte de los españoles, la riqueza de la tierra a través de la opresión de los habitantes originarios. La ausencia de esas masas explotadas, típica de otras partes del continente, hace que la colonialidad no pueda ser explicada de la misma manera para este caso de estudio. La encomienda, institución fundamental en la elaboración teórica de la noción colonialidad del poder, no fue importante como enclave occidental en el territorio donde hoy se encuentra el estado uruguayo. En el futuro, la agricultura llegará a desarrollarse en Uruguay gracias al gran flujo de inmigrantes llegados principalmente de los países del Mediterráneo—aunque también llegaron contingentes menos importantes numéricamente de otros países europeos. Si acordamos en que el problema de la colonialidad del poder en la elaboración de Quijano es, en buena parte, “el problema del indio,” y que “el problema del indio” es, en buena medida, el problema de la tierra (como quería José Carlos Mariátegui), tenemos una situación en la que la explotación de la misma mediante el uso de la fuerza de trabajo esclavizada (o casi) de los indígenas es uno de los elementos fundamentales del constructo. Como ya vimos, el mismo no funciona demasiado bien en la situación colonial que se gestó y desarrolló en el territorio de lo que hoy es Uruguay, donde la explotación de la tierra no fue, en los primeros tiempos, de corte agrícola, y no dependía de la opresión de vastos contingentes indígenas.

En este contexto, otro de los elementos definidores de la categoría “colonialidad del poder” también se vuelve problemático. Me refiero al énfasis puesto, por parte del poder colonial, en la clasificación racial de las poblaciones. En el Uruguay, la discriminación económica y la explotación de la tierra no tuvieron que ver tanto con la división de las poblaciones según su raza, ni con la marginalización de los indígenas a fin de poder usarlos como mano de obra barata o gratuita para la explotación de los frutos de la tierra. Allí la colonización, la fundación de enclaves coloniales, fue muy tardía (digamos que el primer enclave europeo importante data de 1680, la Nova Colonia do Sacramento, y se trataba sobre todo de un puesto de avanzada militar),

y para el momento de la fundación de Montevideo (en varias y espaciadas etapas durante la década de 1720), no había en el territorio tantos indígenas para discriminar o explotar, razón por la cual todo ese aparato de opresión y de reorganización de las relaciones económicas y sociales en base a la pertenencia étnica nunca llegó a ponerse en funcionamiento—al menos no funcionó con los indígenas como mano de obra barata de un sistema de explotación agraria.

Por ello creo que tal vez sea mejor emplear otras herramientas conceptuales menos ambiciosas para entender los legados coloniales en el Uruguay—y también en otras partes de Latinoamérica que no presenten las características del Perú y de los otros lugares que sufrieron una forma similar de dominación colonial. Me refiero a que no hay necesidad de recurrir a constructos o categorías transhistóricas como la colonialidad del poder. Digo transhistóricas porque tanto en Quijano como en Mignolo, su gran revitalizador, la colonialidad del poder parece ser siempre idéntica a sí misma—desconozco que existan trabajos de estos autores que se planteen una historización del concepto, o que tracen la evolución del mismo a lo largo del periodo colonial y de la historia post-independencia. Y así como no se han ocupado de historizarlo, tampoco han tenido en cuenta las diferencias geográficas entre las diferentes regiones y países latinoamericanos. Es decir, no han tenido en cuenta las diferencias enormes que existen no sólo en las consecuencias de la dominación colonial en los diferentes países latinoamericanos, sino tampoco las que existieron en los sistemas de explotación utilizados durante el propio periodo colonial. Cada país, cada región, es un escenario distinto, con sus propias reglas y su propia historia.

Historia y geografía, tiempo y espacio, entonces, deberían ser tenidos más en cuenta por aquellos que intentamos entender la época colonial y sus consecuencias para el presente. Creo que es importante intentar comenzar esa ingente tarea. Para ello, es prudente y necesario empezar por pulir y afinar las herramientas de que disponemos para que sean capaces de dar cuenta, con menos margen de error, de las situaciones coloniales y postcoloniales que pretendemos explicar. Acaso una expresión que los rioplatenses nos negamos a usar para referirnos a nosotros mismos pueda llegar a sernos de utilidad para entender algunos de los legados coloniales de los que hablaba más arriba. Me refiero a la expresión “settler colonialism” o colonialismo de colonos,⁵

⁵ Algunos autores, como Richard Gott, han preferido usar la expresión “colonialismo de establecimiento” para referirse a este fenómeno.

que se refiere a aquellas situaciones coloniales en las que el colonizador que se instala en el territorio recientemente conquistado intenta desplazar a los habitantes nativos.

En los lugares donde ese tipo de colonialismo se da, la demanda principal de los colonizadores, según Lorenzo Veracini, no es el trabajo de los indígenas (cosa que ocurre en el colonialismo a secas), sino la desaparición del indígena (3). En esos casos, la mejor resistencia a esa demanda es el persistir, el no desaparecer de los indígenas. El constructo de la colonialidad del poder está pensado para zonas del continente que sufrieron el otro tipo de colonialismo y, por lo tanto, la demanda principal en esos lugares fue por el trabajo indígena—de ahí que la resistencia haya sido variada, pero siempre o casi siempre en relación al, o alrededor del, boycott del trabajo.⁶

El colonialismo de colonos, además, se presenta a sí mismo como un proceso que busca su propia muerte o desaparición: su objetivo es dejar de ser un colonialismo de colonos y absorber, desplazar, o eliminar a los indígenas (Veracini 2-3). En el caso de Uruguay, es evidente el triunfo de ese tipo de proyecto: como ya vimos, la enorme mayoría de la población se imagina a sí misma como legítima descendiente de Europa y de la sociedad occidental. Esta es, según Veracini, una diferencia fundamental entre el colonialismo a secas y el de colonos: el primero busca mantener la diferencia entre la metrópolis y la colonia, en tanto que el segundo tipo de colonialismo busca borrarla (3). El caso de Uruguay es claro: el colonialismo se ha transformado de tal manera que la mayoría de su población no percibe que haya habido en el país colonialismo alguno. Es que para poder decir que se ha superado la situación colonial creada por el colonialismo de colonos, tendrá que desaparecer, de una manera u otra, su demanda inicial: la eliminación del indígena (Veracini 9). Es decir, se debe llegar a una situación en la que, o bien el indígena haya desaparecido, o bien la supervivencia (esa estrategia de resistencia fundamental de los indígenas al colonialismo de colonos) sea ya innecesaria por haber desaparecido la demanda inicial del settler colonialism.

En el caso de Uruguay parece claro que la forma en que se ha percibido, por parte de la psique colectiva, la no existencia del colonialismo de colonos es la primera de las nombradas: se

⁶ Por supuesto, esto no quiere decir que en los lugares donde se dio el colonialismo a secas los indígenas no hayan también intentado persistir y sobrevivir a la opresión; también puede haber habido casos en que los colonizadores del colonialismo a secas hayan intentado (infructuosamente) la eliminación de los nativos. Lo que Veracini intenta señalar es otra cosa: el principio fundamental, la demanda principal que predomina en cada tipo de colonialismo. Esa demanda principal es la que va a influir, en buena medida, en las respuestas de los indígenas, que dependerán, justamente, de lo que el colonialismo espera de ellos.

imagina al país como a una nación sin indígenas. Esta situación es, sin embargo y como tantas otras, meramente provisional: bastaría que las emergentes organizaciones de descendientes comenzaran a autodefinirse como indígenas tout court e iniciaran un proceso de revitalización de las identidades indígenas, para que la visibilidad del colonialismo de colonos aumentara considerablemente en el horizonte cognitivo de la población en general.

Lo que no subraya Veracini pero está implícito en sus argumentos, es lo que señala Patrick Wolfe: que el settler colonialism gira alrededor del problema de la tierra (388). Más arriba vimos que el problema de la tierra y lo que se ha dado en llamar “el problema del indio” estaban relacionados en la medida en que en los lugares de Latinoamérica que había poblaciones importantes de indígenas, los colonizadores europeos se dedicaron a usar a los nativos como mano de obra para explotar la tierra a través de las prácticas agrícolas. En el caso de Uruguay, hay también, como en todo caso de colonialismo de colonos, un interés de los colonizadores por la tierra, pero en este caso se la ve no tanto como lugar a ser explotado por la fuerza de trabajo indígena, sino como lugar a ser poseído por el colono. Como bien ha señalado Wolfe, el principal motivo para la eliminación de los indígenas en el colonialismo de colonos es el acceso al territorio (388). Se trata, entonces, de la tierra como objeto de posesión o como objeto de deseo del colonizador, y no como lugar destinado a ser trabajado por los nativos. La tierra es deseada para poder quedarse, para poder habitarla y, por supuesto, explotarla. De ahí que en el settler colonialism la búsqueda de la extinción del indígena se convierta en un principio organizador de la sociedad colonial—o sea, no se trata de una ocurrencia única, de un evento, sino de una estructura (Wolfe 388).

Para entender casos como el de Uruguay, es importante tener en cuenta estas lógicas que operan en ese tipo de colonialismo, porque nos permiten visualizar algunas de las características más salientes de la colonización en ese país. Por ejemplo, nos permite ver uno de los trucos que están detrás de esa forma de percibirse como europeos que predomina en la población actual. Ese truco, en los países de settler colonialism, consiste en que luego de que la trayectoria que incluye el proceso de búsqueda de la eliminación del indígena y de la domesticación de la naturaleza silvestre terminan, luego de obtenida la independencia de la metrópolis, los recién nacidos estados declaran que ya no son coloniales sino postcoloniales, que ya no son settlers sino settled. De este modo hacen caso omiso de los mecanismos por los cuales la lucha por la tierra continúa

luego de obtenida la independencia—una lucha que toma la forma de intento sistemático de eliminación del indígena por parte del Estado.

De más está decir que este tipo de categorías como *settler colonialism*, por más útiles que sean, no constituyen una panacea sino más bien un tipo de correctivo a ciertas miradas sesgadas, tal como la que predomina en Uruguay en relación al pasado colonial. Pero de ninguna manera puede considerarse como el único aporte teórico desde el cual conceptualizar o entender la realidad. Por el contrario, creo que tanto en Latinoamérica como en la academia norteamericana hay tradiciones de pensamiento que todavía pueden dar algunos frutos más. No deberá sorprender a nadie, entonces, que el tipo de análisis que desearía contribuir a desarrollar para entender las situaciones coloniales, esté inspirado, además, por cierto tipo de trabajo académico que, lamentablemente, y ojalá que me equivoque, parece pertenecer, al menos por ahora, al reino del pasado. Me refiero a cierto modo de producción intelectual que fue hegemónico en los estudios coloniales de los años ochenta originados en los departamentos de lengua y literatura de las universidades de Estados Unidos.

Como pretendo que mi trabajo sea, de alguna manera, una contribución y, si es posible, una mejora o al menos una modificación productiva de ese modo de producción intelectual, voy a hacer un poco de historia, primero, para explicar por qué pienso que esa forma de hacer investigación encerraba una promesa, y luego me voy a dedicar a hacer un diagnóstico de ese mismo campo de estudios en el presente, para terminar con una modesta propuesta al final de este trabajo.

Varias veces he dicho que lo que Mignolo y Rolena Adorno llamaron, allá por principios de los ochenta, el nuevo paradigma de los estudios coloniales latinoamericanos, fue lo primero pero no lo segundo. Es decir, fue algo nuevo, pero no fue un paradigma. De hecho, ni siquiera en el momento de apogeo, cuando su influencia se hacía sentir incluso fuera del campo de estudios (llegando a afectar las investigaciones de los que se dedicaban a la literatura latinoamericana contemporánea), se puede decir que haya habido propiamente un cambio de paradigma. Lo que sí hubo, como he dicho ya hasta el hartazgo, es un nuevo modo de producción intelectual en el campo de estudios coloniales (“Conquista y contraconquista” 125, “Colonialism Now and Then” 4-5). Un modo de producción que postulaba la necesidad de prestar atención a voces subalternas que habían sido silenciadas no solamente por las autoridades coloniales y por la ciudad letrada, sino también por los propios estudiosos de la época colonial, quienes en muchos casos se

limitaban a cantar loas a los conquistadores o a la cultura occidental que aquellos y los misioneros trajeron a tierras americanas.

Entre las propuestas de los renovadores del campo estaba aquella de Mignolo, que consistía en promover el estudio de la totalidad de textos producidos durante el encuentro colonial en vez de limitarse al análisis de unos pocos textos canónicos ("The Darker Side" 810; "Canon and Cross Cultural Boundaries" passim). Para Mignolo, el estudio de la totalidad de textos producidos en una situación colonial es obligatorio si lo que se busca es entender esa situación colonial ("Afterword" passim). Por eso prefiere hablar de semiosis colonial (esto es: la totalidad de mensajes e intercambios simbólicos en situaciones coloniales) en vez de discurso colonial--una expresión que limita el corpus al conjunto de los mensajes verbales, orales o escritos ("Afterword" passim). Una de las consecuencias de su propuesta es la incorporación de mapas de factura europea, representaciones territoriales indígenas, khipus y otros objetos materiales portadores de signos, a la agenda de investigación de los estudios coloniales producidos por miembros de departamentos de lengua y literatura en los Estados Unidos ("Colonial Situations," *The Darker Side*, entre muchas otras publicaciones).

La incorporación de sistemas de signos no discursivos, sumada a la emergencia de estudios sobre autores de origen indígena--como Guamán Poma, Santa Cruz Pachacuti Yamqui y Titu Cusi Yupanqui en la región andina, Fernando Alva Ixtlilxochitl, los escribas indígenas que redactaron el Popol Vuh y los que colaboraron en la elaboración de las Relaciones Geográficas, para el caso de Mesoamérica--y la aparición de nuevos estudios sobre escritoras--además de la ya canónica Sor Juana Inés de la Cruz--son síntomas del que se dio en llamar cambio de paradigma en los estudios coloniales latinoamericanos. Estos cambios tienen como consecuencia una nueva situación en el campo de estudios, caracterizado ahora por la incorporación de lo indígena, lo femenino, lo africano y otras entidades, agencias, y perspectivas no Europeas y no patriarcales a las investigaciones enmarcadas por la disciplina.

En resumen, entre las cosas que buscaban los fundadores de ese nuevo modo de producción de conocimiento en el campo de estudio, estaba, primero, la posibilidad de ofrecer un panorama mucho menos sesgado de los intercambios discursivos (este era el programa de Adorno), y segundo, de los intercambios de signos en general (esta fue, como vimos, la agenda de Mignolo). De este modo, los estudiosos de la época colonial se pusieron a la vanguardia, casi sin quererlo,

de los debates que en los años ochenta se llamaron, en Estados Unidos, las guerras del canon—o canon wars.

Esas guerras enfrentaron a los propulsores de agendas académicas conservadoras contra los que buscaban cambiar el status quo. Los primeros se aferraban a lo que se dio en llamar “the big books,” o sea, las grandes obras del pensamiento y la literatura occidentales, que debían estar en la base de la educación de cualquier persona que deseara ser considerada una buena ciudadana de la cultura occidental. La idea era que para ser una persona culta y funcional en esa sociedad, para poder declarar la pertenencia legítima a ella, había que conocer en profundidad una serie de obras que encarnaban los valores y principios de esa cultura. Los segundos buscaban ampliar los límites de esa lista de libros (que eso y no otra cosa es un canon), a fin de que otras voces pudieran ser oídas y estudiadas en los claustros universitarios. La idea era que en un mundo (léase: en Estados Unidos, que a menudo funge de mundo a secas en la mente y el discurso de sus ciudadanos) crecientemente multicultural, la lista de libros obligatoria para considerarse un ciudadano culto y educado, era demasiado sesgada y excluyente. Amplios sectores de la ciudadanía norteamericana (irónicamente llamados minorías) quedaban sin representación en las listas, y por lo tanto se les hacía una suerte de injusticia, si no a ellos mismos, al menos a las tradiciones culturales de donde venían.

En esas luchas por el canon fueron muy importantes dos autores latinoamericanos y dos campos de estudios: Rigoberta Menchú y Guamán Poma de Ayala y los estudios sobre el testimonio como género (literario o discursivo) y los estudios coloniales. Es por eso que los trabajos de Adorno sobre el segundo de los nombrados se convirtieron en una poderosa carta de presentación para aquellos que estudiaban los textos, discursos y sistemas semióticos coloniales. A partir de ese momento, crece el número de gente que se dedica a ese campo, se abren nuevos puestos—al punto que ninguna universidad que tuviera grandes pretensiones intelectuales podía tener una sección de literatura latinoamericana sin un experto en colonial—y el cachet intelectual de ese campo de estudios sube considerablemente.

Lamentablemente, esa situación no duró demasiado tiempo: para mediados de los años noventa, en un momento de supuesto apogeo del también supuesto paradigma nuevo, ya era evidente que la mayoría de los integrantes del campo de estudios seguían produciendo trabajos pertenecientes a un modo de producción intelectual que las declaraciones triunfalistas de Adorno daban por muerto. Desde ese entonces hasta el presente, la situación solo se ha deteriorado: hoy

estamos en un momento histórico en el que la enorme mayoría de los jóvenes investigadores que terminan su doctorado en prestigiosas universidades norteamericanas parecen enmarcarse en un espectro intelectual que va desde el historicismo más pedestre hasta el neo-filologismo más rampante. Con esto quiero decir que o bien se encuadran en una corriente que privilegia al documento histórico como única autoridad—una autoridad que se la confiere el ser concebido como transparente y como portador de verdad—o bien se dedican a producir un trabajo meramente filológico que pierde por completo de vista los costados políticos que un texto cualquiera pueda tener.⁷

En suma, ese campo de estudios que amenazó con convertirse en vanguardia de los estudios literarios y culturales allá por la década de los ochenta, es hoy una especie de reducto del neoconservadurismo más rampante. Aquellos que seguimos intentando producir en un marco conceptual y en una tradición disciplinaria menos reaccionaria, estamos definitivamente en la minoría. Por eso creo que, a pesar de lo triste de la situación del campo en los Estados Unidos y de la escasa importancia que se le da en mi país, acaso sea hora de hacer un llamado a una revitalización de los estudios coloniales. Y esa revitalización no puede hacerse repitiendo lo que propusieron sus cabezas más visibles en los años ochenta, porque eso, reconozcámoslo, fue tan solo un auspicioso y promisorio comienzo.

Es por ello que creo que lo que corresponde es subir la apuesta e intentar transformar el campo en un lugar donde se produzca una fuerte inflexión subalternista; es decir, una inflexión que permita no sólo abrir las puertas a las voces y subjetividades subalternas en el marco colonial, sino que además les dé privilegio epistemológico. Por otra parte, otra movida que creo que se impone es el darse cuenta, de una vez por todas, que los que estudiamos la época colonial debemos, si no queremos convertirnos en meros anticuarios, prestar especial atención a las consecuencias de esa época en nuestro presente. Es decir, tenemos que poner un gran énfasis en los legados coloniales que persisten en este momento histórico. Si no lo hacemos, corremos el riesgo de hacernos cómplices del poder, en tanto que productores de un conocimiento que hace caso omiso de la miseria y la opresión que no sólo lo rodean sino que también lo hacen posible.

⁷ El predominio actual de los historiadores en el campo de los estudios coloniales proveniente de los departamentos de lengua y literatura en universidades norteamericanas tiene un punto de inflexión que puede ubicarse, acaso (lo digo tan sólo tentativamente y a modo de ilustración), en el momento de la publicación del libro *How to Write the History of the New World*, de Jorge Cañizares Esguerra. Después de él vinieron muchos más y la hegemonía del pensamiento historiográfico menos propenso a la interpretación de los documentos se instaló y predomina en el campo—al menos hasta el momento.

Si no queremos seguir siendo, cómplices de las estructuras e instituciones generadoras y reproductoras de subalternidad (y la academia, la universidad en tanto que máquina de enseñar y de producir ciudadanos modelo para la sociedad dominante, es una de esas instituciones⁸), deberíamos apuntar nuestras baterías a denunciar esos mecanismos de dominación. La mejor forma de hacerlo, como ya fue dicho, es poner el énfasis en el privilegio epistemológico de los sujetos que han sido subalternizados no sólo por los poderes coloniales, sino también por los productores de conocimiento del presente. Sólo de esa manera podríamos evitar convertirnos en los productores de subalternidad de este presente que nos toca vivir.

Bibliografía

ADENCH. <http://nacioncharrua.blogspot.com/>

Adorno, Rolena. *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press, 1986.

Adorno, Rolena. "Nuevas perspectivas en los estudios coloniales hispanoamericanos." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14.28 (1988): 11- 28.

Agarrate Catalina. "Cuplé de los charrúas" 2010.

<http://www.youtube.com/watch?v=1DmOp3Uo7vM>

Antón, Danilo. *Uruguaypirí*. Montevideo: Rosebud, 1997 [1994].

Antón, Danilo. *Piriguazú. El gran hogar de los pueblos del sur*. Montevideo: Rosebud, 1995.

Antón, Danilo. *El pueblo jaguar. Lucha y sobrevivencia de los charrúas a través del tiempo*. Montevideo: Piriguazú, 1998.

Beverley, John. *Against Literature*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1993.

Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford UP, 2001.

CONACHA. <http://consejonacioncharrua.blogspot.com/>

de Mattos, Tomás. *¡Bernabé, Bernabé!* Montevideo: Banda Oriental, 1989.

⁸ Esto es algo que gente como John Beverley viene diciendo desde hace ya unos cuantos años, pero parece ser un mensaje que los practicantes de las disciplinas dedicadas al estudio de lo literario parecen no querer oír.

- Gott, Richard. "América Latina como una sociedad de colonización blanca." *Estudios Avanzados* 5.8 (2007): 7-33.
- Guyunusa. <http://uruguaycharrua.blogia.com/>
- INDIA. <http://indiauy.tripod.com/objetivo.htm>
- López Mazz, José. "López Mazz: 'El cuplé de los charrúas es clasista, fascista y discriminatorio'" 180.com.uy. 2/19/2010. <http://www.180.com.uy/articulo/Lopez-Mazz-critica-cuple-de-charruas>
- Mariátegui, José Carlos. *Seis ensayos de interpretación de la realidad Peruana*. México: Era. 1988 [1928].
- Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Mignolo, Walter. "Colonial Situations, Geographical Discourses and Territorial Representations: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis." *Dispositio* 14, 36–38 (1989a): 93–140.
- Mignolo, Walter. "Literacy and Colonization: The New World Experience." *Re/Discovering Colonial Writing. Hispanic Issues 4* Eds. R. Jara and N. Spadaccini. Minneapolis: The Prisma Institute. 1989b. 51- 96.
- Mignolo, Walter. "Afterword: From Colonial Discourse to Colonial Semiosis" *Dispositio* 14.36-38 (1989c): 333-337.
- Mignolo, Walter. "Canon and Cross Cultural Boundaries (or Whose Canon Are We Talking About?)" *Poetics Today* 12.1 (1991): 1-28.
- Mignolo, Walter. "The Darker Side of the Renaissance: Colonization and the Discontinuity of the Classical Tradition." *Renaissance Quarterly* 45.4 (1992): 808-828.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". En *Peru Indígena*, Vol. 13, No. 29, pp. 11-20. (1991) Lima, Perú. Reproducido en Heraclio Bonilla (comp.): *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Colombia: Flacso-Tercer Mundo, 1992.
- Rama, Angel. *La ciudad letrada*. Hanover, N. H.: Ediciones del Norte, 1984.
- Restuccia, Alberto. *Salsipuedes (El exterminio de los charrúas). Libro de documentos*. Montevideo: Teatro Uno, 1985.

- Rodríguez, Mariela Eva. *De la "extinción" a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)*. Tesis doctoral, Georgetown University, 2010. <http://cdm15036.contentdm.oclc.org/cgi-bin/showfile.exe?CISOROOT=/p15036coll3&CISOPTR=792&filename=793.pdf>
- "Tabaré that's right. Renzo Pi Hugarte y los charrúas"
http://www.montevideo.com.uy/nottiempolibre_104044_1.html (consultada el 27 de marzo, 2012).
- Veracini, Lorenzo. "Introducing *settler colonial studies*". *Settler Colonial Studies* 1 (2011): 1-12.
- Verdesio, Gustavo. "Prolegómenos para un estudio. Sobre la literatura uruguaya colonial". *Cuadernos de Marcha*. Montevideo, setiembre de 1990. 43-45.
- Verdesio, Gustavo. *Conquista y contraconquista. La escritura del nuevo mundo*. Eds: Julio Ortega y José Amor y Vázquez. (México: Brown University, El Colegio de México, 1994)." in *Hispanic Review* 65.1 (1997): 23-25.
- Verdesio, Gustavo. "Colonialism Now and Then: Colonial Latin American Studies in the Light of the Predicament of Latin Americanism." En Alvaro F. Bolaños and Gustavo Verdesio, eds. *Colonialism Past and Present. Reading and Writing about Colonial Latin American Texts Today*. Albany: SUNY P, 2002. 1-17.
- Verdesio, Gustavo. "Between the Lettered City and Oral Tradition: Indigeneity and Literature in Scholarship and Classroom Practice." MLA Conference (December 2005): 8 pages.
- Vidart, Daniel. *El mundo de los charrúas*. Montevideo: Ediciones de Banda Oriental, 1996.
- Vidart, Daniel. *"Los cerritos de los indios" del Este uruguayo*. Montevideo: Ediciones de Banda Oriental, 1996.
- Wolfe, Patrick. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native." *Journal of Genocide Research* 8. 4 (2006): 387- 409.
- Zanón, Angel J. *Pueblos y culturas aborígenes del Uruguay. Charrúas minuanes chanás guaraníes*. Montevideo: Rosebud, 1998.
- Zirolli, Gabriel. "Consecuencias de la fama: Agarrate Catalina en el ojo de la tormenta." La República. 2/21/2010. <http://www.lr21.com.uy/cultura/400546-consecuencias-de-la-fama-agarrate-catalina-en-el-ojo-de-la-tormenta>

Temporalidades yuxtapuestas en la contemporaneidad latinoamericana: nacionalidad, colonialidad y poscolonialidad

Álvaro Fernández Bravo

CONICET – CIETP - NYU-Buenos Aires

Quisiera comenzar esta contribución con una *captatio benevolentiae* y evocar mi relación con los estudios de literatura colonial y problemas pos y descoloniales en términos autobiográficos. Sabrán disculpar esta caída en lo personal, pero me pareció oportuno convocar un elemento subjetivo para equilibrar las arduas discusiones teóricas suscitadas por este encuentro. Aunque conocí a Walter Dignolo a principios de los años 80 en la Universidad de Buenos Aires, cuando Josefina Ludmer lo invitó en sus clases de Teoría Literaria y Walter reclutó jóvenes ayudantes de cátedra que luego tuvieron una exitosa carrera académica en los EEUU, mi primer contacto con los estudios coloniales no tuvo lugar entonces. Dignolo profesaba en aquel tiempo una semiótica bastante dura, no recuerdo que haya exhibido en su paso por la UBA su adhesión a los estudios coloniales y pasarían algunos años hasta que se convirtiera en un convencido abanderado de la colonialidad geopolítica del conocimiento. Mi primer contacto con la cuestión colonial se produjo algunos años después, en la Universidad de Princeton a donde marché a realizar mi doctorado, cuando una joven profesora se presentó y me dijo que ella era “colonialista”. Recuerdo que en ese momento, me sentí algo perplejo, y atiné a responderle, “ –Mucho gusto, yo soy antiimperialista”.

No lo hice para cuidar los modales que rápidamente había aprendido que eran un arma de supervivencia dentro del campus universitario norteamericano. Pero en rigor, el conocimiento y la formación en literatura colonial en la Argentina en ese momento era virtualmente inexistente. Yo me había graduado en la UBA poco tiempo antes y aunque mi capital teórico y literario era competitivo respecto de muchos de mis colegas en la escuela graduada norteamericana, provenientes tanto de América Latina como de los Estados Unidos y España u otros orígenes más remotos, la formación y el conocimiento del repertorio colonial era muy modesto. Poco tiempo después comencé mis cursos con Rolena Adorno en Princeton cuando ella hacía su edición de los *Naufragios* de Cabeza de Vaca y fui cautivado por varios aspectos del campo. El antropólogo

Jorge Klor de Alva también enseñaba en Princeton y, si bien su lectura de la cuestión colonial ya se manifestaba escéptica respecto de una apertura comparatista que incluyera otras experiencias no latinoamericanas en una dimensión semejante, su mismo disenso despertaba curiosidad por una conversación que yo apenas conocía. Resulta interesante que un artículo precursor de Klor de Alva sobre los estudios coloniales y la cuestión poscolonial haya sido publicado en el primer número de la hoy canónica *Colonial Latin American Review* (Klor de Alva 1992; Mignolo 1996). Más allá de la anécdota, el diálogo propuesto por el campo entre la literatura, la historia, la antropología y la iconografía; la densidad de los textos y el modo de leerlos; la erudición y acceso a un conjunto de problemas que todavía me siguen interpelando dejó una huella en mi modo de leer que todavía conservo.

Comienzo con esta breve anécdota para recuperar dos momentos: 1990, poco antes del quinto centenario de la conquista, que fue un punto elevado en la recepción y afianzamiento de los estudios coloniales en la crítica latinoamericanista en los EEUU y 1992, cuando tomé contacto con la cuestión poscolonial. Fue en esos años también cuando la teoría poscolonial tuvo su auge. También en Princeton conocí y estudié con Homi Bhabha, en ese entonces recién llegado de Inglaterra y el seminario “The postcolonial intellectual”, así como sus ensayos, alguno de los cuales luego traduje al español, me impulsaron a cambiar mi modo de leer e incorporar un repertorio de problemas teóricos que hasta entonces desconocía. Edward Said y Gayatri Spivak también frecuentaron Princeton varias veces y pude conocerlos personalmente. Aquel punto de los años 90 y los debates que ocurrían en la Argentina (el desconocimiento generalizado de la literatura colonial y, mucho menos, el interés por la agenda desplegada por los estudios poscoloniales y el subalternismo dentro de los estudios literarios, aunque no así en la disciplina histórica, donde Enrique Tandeter ya había comenzado a crear una escuela, si bien alejada de la agenda pos y descolonial) permiten introducir un primer punto sobre el que quiero detenerme: el localismo de ciertas conversaciones, la escasa porosidad y voluntad de diálogo entre diferentes mundos académicos. También la academia norteamericana es impermeable a ciertos debates teóricos que ocurren en otros circuitos. Como lo ha reconocido la propia Spivak, “la India británica se ha convertido en una mercancía cultural de funciones dudosas” (Spivak 290) y es preciso reconocer la máquina de producir mercancías simbólicas consumidas y luego descartadas, como los mismos estudios poscoloniales que hoy en los Estados Unidos parecen haber atravesado “sus quince minutos de fama” como decía Andy Warhol. Los estudios coloniales, como lo

recordó Gustavo Verdesio, luego de un ascenso en la bolsa de valores de la crítica, parecen haberse vuelto a recluir en un casillero específico y adoptado ciertos rasgos neoconservadores.

No digo que un comportamiento análogo no ocurra en otros espacios y lugares, ni mucho menos promoviendo el consumo de las etiquetas académicas producidas en serie por la corporación universitaria norteamericana. Más bien me interesa resaltar la rigidez de las aduanas disciplinarias y la necesidad de promover una circulación menos defensiva de conceptos y modos de leer, en particular cuando es posible reconocer, como yo lo creo, experiencias históricas comunes. No olvidemos que la Unión Jack flameaba en los Ferrocarriles de la Argentina y el retrato de la Reina de Inglaterra presidía el hall central de la Estación Constitución hasta los años 40, ni que la Argentina fue, como el Uruguay, *the land that England lost*, ni tampoco la referencia de Eric Hobsbawm a la Argentina y Uruguay como “honorary dominions” del Imperio Británico (Hobsbawm 1987: 66).

El problema de las sociedades coloniales y su legado ha recibido una atención creciente aunque desigual en los estudios literarios latinoamericanos. Sabemos que existe una tradición establecida desde la misma conquista e invasión europea que volcó en textos el impacto del “encuentro”. Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas abrieron un debate de notable densidad filosófica sobre la “humanidad” de los habitantes de América en Valladolid. Ese debate tiene ecos hasta el presente que intentaré recuperar para proponer algunas hipótesis acerca del mundo guaraní y las crónicas de la región del Gran Chaco. Ese territorio rebasa por supuesto las fronteras nacionales establecidas a sangre y fuego a lo largo del extenso siglo XIX e incluye a la actual provincia de Santa Fe, así como el noreste de la Argentina, y partes de Bolivia, Paraguay, Brasil y el Uruguay. Ya en el siglo XVIII, a partir de la ilustración y la disputa del Nuevo Mundo y la producción escolar fundada por los jesuitas de la que me ocuparé en esta presentación continúa la discusión establecida por Vitoria y Las Casas, así como otras importantes obras de la literatura colonial que han sido releídas y actualizadas en los últimos años.

Mi primera hipótesis, como lo dice el título de mi trabajo, tiene que ver con los tiempos superpuestos del presente. Si, como dice Agamben “la vía de acceso al presente tiene necesariamente la forma de una arqueología” (Agamben 2008), el anacronismo de la cuestión colonial debería ser leído en todo su potencial crítico. La ausencia en las agendas teóricas del Cono Sur, particularmente en Argentina y Uruguay, de la cuestión colonial y del mundo indígena tiene que ver más que con un objeto remoto, enterrado en el pasado, con procedimientos de

organización cronológica de las historias nacionales que, sin embargo, no logran silenciar voces que regresan a perturbar superficies sospechosamente lineales, lisas, planas, sin grietas ni fracturas visibles. El contemporáneo es, entonces, aquel que puede tomar distancia de su propio tiempo, dividirlo, fisurarlo, fragmentarlo, descomponerlo y reconocer en él, a través de las grietas de la ruina, la pervivencia de otros tiempos. Quiero a la vez examinar este procedimiento en dos crónicas jesuitas y también poner en práctica una crítica anacrónica capaz de recuperar el inconsciente superviviente heterocrónico de unos tiempos impuros.

Este trabajo es parte de una investigación que comencé el año pasado en el Instituto Iberoamericano de Berlín, enfocado en la región del Chaco, un territorio que por sus características comprende y antecede la existencia de varias naciones, desafía las fronteras estatales, donde se hablan varias lenguas indígenas y europeas y que invita a un estudio necesariamente transdisciplinario, apoyado en la historia, la literatura, la historia cultural, la antropología, la geografía, las artes visuales. Quiero leer al Chaco como un texto formado e inscripto en la tradición por discursos, cartas, tratados, informes, crónicas, imágenes y relatos. Más que un objeto de archivo (un fetiche) me interesa examinar los discursos sobre el Chaco insertos en mecanismos de archivización y transferencia de conocimiento, ya que se trata de escritos, como el de Paucke sobre el que me detendré, que traducen y trafican saberes “hacia allá y para acá”. Esa posición de entre-lugar (Santiago 1978), característica de América Latina aunque contingente, provisional, oscilante, nómada puede ser una figura para pensar las temporalidades yuxtapuestas latinoamericanas.

Quiero concentrarme en un problema específico, que desarrollaré primero en una especulación de aspiraciones más teóricas y conceptuales para luego desplegarla en relación con dos textos y un conjunto de imágenes de crónicas jesuíticas escritas e ilustradas por sacerdotes de habla alemana que vivieron durante el siglo XVIII en esta región donde estamos ahora, y sobre la que escribieron y produjeron obras que intentaré leer a partir del problema de las temporalidades yuxtapuestas.

Como un fragmento del pasado incrustado en el presente, la cuestión colonial a pesar de su aparente anacronismo persiste y puede reconocerse en la dimensión contemporánea que, como sabemos, es un tiempo inexistente: el presente está permeado por el pasado y se anticipa al futuro, es un tiempo lábil, liminal, refulgente en un instante de peligro, que rápidamente resulta devorado por el pasado, aunque ya estaba permeado desde el comienzo por otras temporalidades.

Además del eje vertical, si es que todavía aceptamos una visión lineal teleológica evolucionista del tiempo histórico que ha resultado desacreditada con éxito por pensadores que van desde Walter Benjamin a Georges Didi-Huberman, existe otra superficie más plana o sintagmática donde los tiempos también se ven contaminados por discronías, para emplear el término de Aby Warburg (Didi-Huberman 2009). Se trata del espacio geográfico y la cultura material, que trabajan con temporalidades superpuestas y en conflicto.

La temporalidad urbana y la rural, la metropolitana y la periférica, la del norte y la del sur, la de Occidente y Oriente o la del centro y los márgenes plantean problemas que la teoría poscolonial nos ha ayudado a pensar, aunque como sabemos, no ha sido recibida con gran entusiasmo en esta parte del mundo sino más bien con desconfianza y una obcecada afiliación a la tradición europea moderna a la cual muchos latinoamericanos todavía parecen enorgullecerse de pertenecer: un ejemplo que cité hace algunos meses en Mendoza, en un panel del que participó Alejandro de Oto es el del Chaco, donde todavía existe y opera un Instituto de Colonización subvencionado por el Estado argentino, cuya misión principal es “expropiar tierras a comunidades indígenas para asignarles funciones productivas” (sic) o la Provincia de Chubut, donde funciona una institución semejante, según lo recordaba entonces Alejandro de Oto. Sabemos que la situación no es muy diferente en Bolivia, Paraguay, Ecuador o Brasil donde el avance con topadoras del Estado continúa montado sobre una estructura colonial de apropiación, invasión e imposición de una temporalidad hegemónica sobre la población originaria, es decir, los indios.

Quisiera volver a la categoría de “población” tal como la desarrolla Foucault en tanto sujeto a ser administrado por una maquinaria biopolítica y racialista de medición, organización, distribución y usurpación de derechos y formas de vida. No se gobierna un territorio sino una población, un sujeto que debe ser encadenado a una temporalidad hegemónica y sometido a un régimen que se vale de recursos temporales (especialización del tiempo histórico; anacronismos retóricos de la barbarie, “atraso”, “progreso”, “modernización”) para dominar y ejercer un control del imaginario temporal (Foucault 2006).

Spivak sostiene que “the epistemic story of imperialism is the story of a series of interruptions, a repeated tearing of time that cannot be sutured [la historia epistémica del imperialismo es la historia de una serie de interrupciones, una repetida ruptura del tiempo que no puede ser suturada; traducción mía]” (1999: 208). Esa fragmentación e interrupción temporal

puede reconocerse en el plano físico, si observamos los mapas de América Latina o del mundo surcados por un tráfico de personas, conocimientos, objetos y materia que fueron definiendo la naturaleza del territorio y llenándolo de aduanas y puestos de control, dirigidos a mercancías pero crecientemente a personas. Puede también leerse como una división en la comunidad que resulta fragmentada e inoperante, separada de sí misma por un hiato temporal que genera la convivencia irreconciliable, dentro de lo contemporáneo, de lo arcaico y lo anacrónico. Un resto inasimilable que resulta condenado a la imitación fanoniana del poder colonial siempre inalcanzable.

Creo que algunos de estos problemas que, como dije, no son arcaicos sino contemporáneos, pueden ser reconocidos en las crónicas jesuíticas del siglo XVIII. Según intentaré demostrarlo la convivencia de sacerdotes europeos educados, que escriben las memorias de su estadía de regreso en Europa, en diálogo con la ilustración pero también ellos temporalmente desacompañados luego de su estadía entre los indios mocovíes y abipones provee una plataforma plausible para explorar estos problemas.

Paracuaria como territorio imaginario: jurisdicción espiritual y conocimiento material en las obras de Dobrizhoffer y Paucke

Quiero partir en entonces de dos libros publicados por los misioneros jesuitas Florian Paucke (Wińsko, Polonia, 1719-Zwettl, Austria, 1780) y Martin Dobrizhoffer (Friedberg, Alemania 1718-Viena 1791), autores respectivamente de *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocovíes) (1749-1767)* (Tucumán: 1942 [Viena: c1770]) y la *Historia de los abipones* (Resistencia: 1967 [Viena: 1784]). Ambos libros constituyen documentos relevantes del saber producido por los misioneros jesuitas durante su permanencia en Sudamérica sobre grupos aborígenes de la región chaqueña. Asimismo sirven de ejemplos tanto de la transferencia de conocimiento entre América y Europa como de la formación incipiente de comunidades epistémicas articuladas en torno al capital simbólico indígena sudamericano. Luego de la expulsión de los jesuitas de América por Carlos III en 1767 se publicó un corpus significativo de obras que evocan la experiencia jesuítica, sobre el que se ha producido una extensa y creciente bibliografía.⁹ Este trabajo tomará como eje la problemática de espacio temporal y su representación escrita e iconográfica en ambas obras.

⁹ La bibliografía sobre las misiones excede las dimensiones de este artículo. Entre las obras que me han resultado más útiles menciono: Guillermo Wilde. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Paradigma, 2009; Ticio Escobar. *Una interpretación de las Artes Visuales en el Paraguay*. Asunción: Servilibro, 2007; Sierra,

Los libros de Paucke y Dobrizhoffer son quizás las contribuciones fundadoras en lo que se ha dado en llamar “el guaraní literario” (Fausto 2009) o “guaraní de papel” (Melià 2004), es decir, una de las tradiciones literarias e iconográficas de los indígenas guaraníes, entre las diversas que abundan: la de los tupí-guaraní antropófagos (Jean de Léry, A. Métraux, Oswald de Andrade, R. Antelo), de marcado contraste con la imagen de los indígenas organizados, retratados en algunas crónicas jesuitas y consagradas por diversas corrientes historiográficas.¹⁰

La bibliografía contemporánea tampoco llega a un acuerdo acerca de la relación entre los jesuitas y los indígenas planteada o bien como pacífica e imbuida de voluntad de aprendizaje o bien como una imagen que oscila entre un idealismo inicial y una representación deceptiva (Kohut y Torales Pacheco XX; Wilde; Millones y Ledezma). No es casual que ambas representaciones contradictorias hayan sido canonizadas por tradiciones nacionales que recuperaron a los indígenas como íconos de sus respectivos imaginarios colectivos. Aunque se trate de imágenes muy anteriores a la constitución de las naciones que luego las inscribieron en sus respectivos patrimonios culturales, cada tradición privilegió aspectos específicos del mundo guaraní para abastecer sus propias narraciones nacionales. La agencia nacional del colectivo tupi-guaraní plantea un conjunto de problemas que parten de la misma noción de comunidad y la relación entre Estados-naciones difícilmente homologables con los colectivos indígenas que buscaron archivar e inscribir en sus patrimonios culturales. De bordes porosos e inestables, con identidades nómades y móviles, los grupos indígenas sudamericanos responden a comportamientos altamente asimétricos con la temporalidad nacional. La antropofagia opera como un procedimiento de asimilación cultural del otro del cual los mismos jesuitas fueron partícipes, al producir gramáticas y descripciones del mundo indígena y transmitir saberes y

Vicente D. *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América. Siglos XVII-XVIII*. Buenos Aires: Facultades de Filosofía y Teología con la colaboración de la Institución Cultural Argentino-Germana, 1944; Michel De Certeau. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz, 2007; Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco, eds. *Desde los confines de los imperios ibéricos: Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2007. John O'Malley et alii. *The Jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 1999; Luis Millones Figueroa y Domingo Ledezma, eds. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2005. Bertomeu Melià. *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: CEADUC, 1986. Antonello Gerbi. *La disputa del Nuevo Mundo*. México: FCE, 1986. Los artículos de Guillermo Furlong son fuente de excelente información e interpretación de la empresa jesuita en Sudamérica y serán citados a pie de página.

¹⁰ Carlos Fausto, “El reverso de sí”, prefacio a Guillermo Wilde 2004; Bertomeu Melià, “La novedad Guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas)” *Revista bibliográfica* (1987-2002). *Revista de Indias* 64:175-226.

prácticas que iniciaron procesos de transculturación donde fueron los indígenas quienes “devoraron” esos conocimientos.

Los escritos de los jesuitas de habla alemana sobre el mundo guaraní se enmarcan dentro del contexto internacionalista que caracterizó la empresa pastoral de la compañía. Organizada como una actividad de aspiraciones globales y con un fuerte peso asignado al conocimiento ya desde sus comienzos, según los preceptos establecidos por Ignacio de Loyola, la participación de religiosos no españoles creció a partir de 1670 (Kohut y Torales Pacheco; Lüsebrink). Los escritos de los jesuitas expulsados de América en 1767 constituyen documentos de particular valor por su intervención en el marco de la disputa del nuevo mundo (Gerbi; Huffine) frente a la cual respondieron con un volumen de datos que buscó contestar información inexacta y construyó una versión antagónica a las versiones despectivas del mundo americano publicadas durante la Ilustración. Tanto el componente distanciado por la memoria como la voluntad de contestar obras como las de Buffon, Reynal y De Paw convierten los textos jesuitas un discurso permeado por un componente retórico estratégico (Hayden White), incluso a pesar de su voluntad por proveer información exacta y encadenamientos argumentales causales para las descripciones del mundo guaraní. Así, el problema de la lealtad jesuita a la corona española emerge continuamente en el texto como una deliberada defensa de la fidelidad con España, aunque puedan leerse también posiciones menos dispuestas a aceptar los pactos europeos y sus efectos sobre la sociabilidad jesuita y guaraní (como el Tratado de Madrid, que obligaba a los indígenas a migrar de las “misiones del río Uruguay” y cederlas a los portugueses).

Al debatir e intentar refutar versiones inexactas de la naturaleza y en especial la población indígena americana, las crónicas jesuíticas elaboran un contra discurso acerca de grupos étnicos solo parcialmente sometidos a la conquista espiritual perseguida por la Compañía de Jesús. Tampoco el poder político español o portugués consiguió someter a esta población generalmente retratada en movimiento, fuga, migración y dispersa sobre una región de límites móviles e imprecisos (Viveiros de Castro 2011).

Vale la pena aquí hacer una breve digresión para referir algunas de las ideas enunciadas por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro al respecto. Cuando pensamos en los sujetos involucrados en la situación colonial (o, podríamos decir, poscolonial, ya que hoy subsisten grupos indígenas de la familia tupi-guaraní en la Amazonia sometidos a una relación

análoga), resulta forzado atribuirles rasgos equiparables a los de sus interlocutores europeos o paraguayos, brasileños o argentinos. Dice Viveiros:

Un pueblo indígena es una multiplicidad viva, en perpetuo devenir, en perpetua división, recombinación, diferenciación. El pueblo que fue oído el año pasado no está más compuesto de las mismas partes hoy. Cambiaron la escucha, el número y la composición de las comunidades y no hay nada en la “constitución” de un pueblo indígena que los obligue a ser la misma escucha, única y constante, de un año para el otro... La noción de contrato, que subyace, en último análisis a tal derecho de consulta (hecha la consulta, obtenida la autorización de la “comunidad”, está cerrado el pacto) es totalmente extraña al derecho práctico indígena. La noción de tiempo (irreversibilidad), de parte (contratantes), de obligación (un contrato es un acto conclusivo) nada de eso “funciona” del mismo modo aquí y allá. El derecho de consulta, con todo eso, se vuelve una abstracción sino una payasada completa (Viveiros de Castro 2011).

Viveiros de Castro habla de la situación actual de algunos grupos indígenas amazónicos amenazados por la modernización (represas, autopistas, expansión agrícola, expropiación de tierras, etc.) y las acciones emprendidas por el Estado brasileño para protegerlos. Pero podríamos extrapolar esta situación al siglo XVIII, donde también existieron pactos, tratados, intereses internacionales y locales (los bandeirantes paulistas; el contrabando portugués en Colonia; las guerras europeas) interesados en esa población y su territorio. *Historia de los Abipones* y *Hacia allá y para acá*, según veremos a continuación, trazan mapas, inventarios, enciclopedias y archivos del mundo indígena con la diferencia de que los autores han perdido en el momento de escribir toda capacidad de intervenir políticamente sobre esa región. Viveiros de Castro por el contrario habla del Estado poscolonial brasileño y las fuerzas internas que intentan prevenir los abusos sobre la población indígena.

Cabe añadir un elemento adicional al retrato territorial de Paucke y Dobrizhoffer. Como observa Michel Foucault, “la idea de un poder pastoral es la idea de un poder ejercido sobre una multiplicidad y no sobre un territorio. Es un poder que guía hacia una meta y sirve de intermediario en el camino hacia ella. Por lo tanto, es un poder finalista, un poder finalista para aquellos sobre quienes se ejerce, y no sobre una unidad, en cierto modo, de tipo superior, trátase de la ciudad, el territorio, el Estado, el soberano [...] Es un poder, por último, que apunta a la vez a todos y a cada uno en su paradójica equivalencia, y no a la unidad superior formada por el todo” (Foucault 2004: 158). El argumento de Foucault es que el *poder pastoral* cristiano impuesto por la Iglesia, del cual la Compañía de Jesús resultó un instrumento crucial en América, encarna un tipo distinto de control social, desconocido en Roma y en Grecia, dirigido hacia la

población que es su objeto central, bajo un paradigma que será considerado básicamente gubernamental y biopolítico, según veremos en el final de este artículo.

La misma condición móvil de la empresa jesuítica, sumada al peso asignado a la documentación y escritura de la actividad realizada por sus miembros (O'Malley; Millones y Ledezma; De Certeau) permite leer los textos producidos a partir del contacto con el mundo americano como discursos permeados por corrientes filosóficas cambiantes, desde el neoaristotelismo y la escolástica durante la primera etapa de las misiones hasta un diálogo fluido con las ideas ilustradas ya hacia fines del siglo XVIII, en los libros de los que me ocuparé en este artículo. Cabe añadir, como señala Sievernich (en Kohut 2007), que el mismo término “misión” adquirió un nuevo significado a partir de la actividad emprendida por la Compañía de Jesús fundada por Ignacio de Loyola. Asociado con la geografía, la administración y el control espiritual de grandes poblaciones, la “conquista espiritual”, queda redefinida en relación con el camino –como observa Foucault–, el contacto con culturas “otras” y un tipo de intervención dinámica, militar-espiritual y colonial.

La región del Chaco donde habitaron los abipones y los mocovíes comprende un amplio territorio de límites imprecisos incluso para los jesuitas que predicaron entre ellos. Por tratarse de grupos hostiles a la dominación española, la región del Chaco nunca fue integrada plenamente al sistema colonial español con el cual, por otra parte, los jesuitas mantuvieron una relación ambivalente. No fue sino hasta entrado el siglo XX que los estados nacionales pudieron tomar pleno control político de esta región, donde incluso hoy subsisten grupos en conflicto con el poder estatal.¹¹ Aunque las misiones en las que participaron Dobrizhoffer y Paucke constituyen una experiencia precursora y exitosa en su propósito de reunir información sobre esa región y sus habitantes, desmentir datos incorrectos y trazar las bases de una etnografía comparada de los pueblos descriptos en sus libros, su campo de conocimiento e intervención no se superpone exactamente con la jurisdicción y las políticas coloniales implementadas por la corona española. Territorio político y dominio espiritual son no coincidentes, del mismo modo que responden a

¹¹ Para el caso argentino véase Gastón Gordillo 2010; El film *El etnógrafo* de Ulises Rosell (Buenos Aires: 2012) realiza un retrato si bien superficial, capaz de reconocer la problemática contemporánea wichí en la provincia de Salta, Argentina.

regímenes temporales heterogéneos.¹² Paracuaria, como observa Dobrizhoffer al comienzo de su libro no equivale exactamente al dominio colonial del Paraguay. Dice entonces:

Paracuaria, este país de la América meridional, se extiende por todos los lados en una extensión inmensa. Desde el Brasil, hasta Perú y Chile, se indican por lo general unas setecientas leguas españolas; desde la desembocadura austral del Río de la Plata hasta al país amazónico norteño, mil cien. Un inglés anónimo en su descripción de Paracuaria (editada por la Sociedad Tipográfica en Hamburgo en 1768) fija en más de mil millas inglesas la anchura de esta provincia desde el oriente hasta el poniente, la longitud, en cambio, de Sur a Norte en más de mil quinientas [millas inglesas]. Algunos cuentan más, otros menos, según han calculado por leguas alemanas, españolas o francesas. A este respecto no se puede indicar algo cierto ni tampoco juzgar. Las regiones más extensas del país, situadas lejos de las reducciones, aún no han sido exploradas (HA, I, PDF 61).

Se trata de un territorio de gran fluidez, intercambio entre grupos reducidos e indígenas infieles, procesos de trans- y a-culturación y una actividad de resistencia de las etnias locales que debe ser reconocida en su genuina dimensión, como lo recalca Guillermo Wilde en su estudio, pero que aún permanecía, durante el período jesuítico, en su mayor parte, ajena al control político español.

Si observamos el mapa de la región incluido en el libro de Dobrizhoffer podremos observar algunos elementos de interés:

¹² “En estas ediciones alemanas llama desde luego la atención que sus transcriutores han usado libremente el topónimo “Paraguay”, sin hacer la obligada distinción entre la división política y la espiritual, como ya hemos referido. Tal omisión ha causado y sigue causando muchos errores para los lectores desconocedores del mapa donde actuara Paucke, o sea la tierra argentina. La misma edición modernísima de Bingmann del año 1908 no sólo no aclara el topónimo “Paraguay” sino que en el mismo texto llega a describir que “Buenos Aires es la ciudad más grande del Paraguay” (Paucke, *Hacia acá y para allá*, Tucumán: UNT, 1942, Introd. de Edmundo Wernicke, XVII).



Un conjunto de motivos característicos de la modernidad ilustrada ya resultan reconocibles en los mapas. Nombres indígenas europeizados conviven siempre con signos alusivos al mundo natural (ríos, accidentes geográficos, bosques, plantas, llanuras, animales) que denotan una naturaleza hollada por lo humano (indígena o europeo). Así, lo biológico (las especies, las pieles, las

plumas) está atravesado por un uso cultural que le asigna sentido y lo extrae del “tiempo biológico ahistórico”.

La naturaleza resulta inscripta por marcas indígenas, a las que se superponen los signos jesuitas y europeos (las cruces en los rostros que veremos a continuación). Cuerpo y territorio, vestidos, objetos y huellas son resignificados e insertos en una economía simbólica contaminada e impura. Todos estos signos deben a su vez ser leídos impregnados por una capa temporal adicional: el debate con las “calumnias” del discurso antiamericanista ilustrado proliferante en Europa, contra el cual estos libros fueron escritos e diseñados. La imágenes que vemos a continuación ilustraron la primera edición de Historia de los abipones de Dobrizhoffer y permiten reconocer la yuxtaposición del perspectivismo europeo pero también la supervivencia de vestigios del mundo guaraní.



La presencia de mapas e ilustraciones en ambos libros permite reconocer la voluntad por incluir tanto referencias geográficas lo más precisas posibles como el valor asignado al archivo visual por su capacidad de almacenar conocimiento y transmitirlo a los lectores. Parte de la dificultad para recortar claramente la distribución espacial de la región Paracuaria debe atribuirse a la

movilidad de los grupos indígenas, que usualmente circulaban por un amplio territorio ya sea por razones militares (guerras interétnicas), económicas (búsqueda de alimento), meteorológicas (sequías o inundaciones) o estratégicas (posiciones frente al enemigo que durante el siglo XVIII fue crecientemente europeo: españoles y portugueses en la región del Chaco en búsqueda de la conquista espiritual o de mano de obra esclava; alianzas contingentes y cambiantes con grupos locales impulsadas por la presencia europea que alteró el paisaje político local).



El término **Paracuaria**, empleado por Dobrizhoffer, alude a la provincia jesuítica asignada a los misioneros de habla alemana en los que me concentraré. La tensión entre los

objetivos pastorales de la Compañía de Jesús y el control político perseguido por el Rey de España son, como lo han estudiado numerosos especialistas, uno de los ejes conceptuales más fructíferos para comprender tanto la penetración y naturaleza de la tarea emprendida por las misiones como su abrupto final. Cuando fueron expulsados los jesuitas, las misiones comprendían una población de aproximadamente cien mil habitantes gobernados por unos 170 sacerdotes de diversas nacionalidades europeas. Así, en la página 18 de la edición española de *Historia de los Abipones* dice Dobrizhoffer, luego de afirmar que la población disminuyó debido a enfermedades y guerras que “Por esto en el año 1767 en que abandonamos América, se contaba en todas sus localidades no más de cien mil [indios]”. La relación establecida por las misiones con la población local ha merecido nuevas aproximaciones y estudios impulsados por la necesidad de comprender mejor la riqueza de este vínculo, la complejidad y el espesor del saber producido por los jesuitas en sus escritos y la articulación de esta multifacética relación.

Me concentraré en tres aspectos: la noción territorial y su articulación administrativa tal como aparece reflejada en los textos, el saber etnográfico construido en ellos a través del contacto con los indígenas y las imágenes empleadas para representarlo y las huellas del diálogo intercultural que pueden recuperarse de los textos.

Territorio y gubernamentalidad

La empresa pastoral de los jesuitas guarda relación con la definición de un territorio móvil y en expansión sobre el cual ejercieron su actividad religiosa y de control político. Tal como lo ha demostrado el creciente repertorio de estudios sobre la Compañía de Jesús, se combinan en la empresa una voluntad de influencia global que impulsó la prédica religiosa hacia los confines del mundo conocido (entre los cuales la región del Chaco era ciertamente una frontera para el conocimiento europeo solo entonces comenzada a explorar y a mapear sistemáticamente, a partir del contacto precursor de los jesuitas). Esa empresa fue acompañada por una voluntad de conocimiento y registro a través de documentos escritos como los que componen la materia de este estudio, así como cartas, informes, diarios y crónicas que componen un extenso campo documental donde convergen voces múltiples entre las que logran oírse, a veces en su misma resistencia a hablar, las de los indígenas.

La noción de movilidad resulta aludida en el título de Paucke, *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocobíes, 1749-1767)*. Durante los poco menos de 20 años que vivió en el

Chaco, su tarea pastoral estuvo signada por movimientos y estadías cambiantes dentro de la región en lo que son hoy las provincias de Santa Fe, Chaco, Formosa, parte de Paraguay y Corrientes. Paucke arribó al Río de la Plata como parte de un contingente de misioneros centroeuropeos liderados por el Procurador húngaro Ladislao Orosz el 1 de enero de 1849 y partió en marzo de 1768; tanto en su llegada como en su partida compartió el mismo barco con Dobrizhoffer. El hacia allá y para acá debe ser entendido dentro de la cosmovisión jesuita que no distinguía radicalmente entre la prédica en zonas rurales o no católicas de Europa y sitios remotos en el extremo del mundo conocido. Como observa Carlo Ginzburg, la posición de “apertura mental hacia culturas extra europeas” es característica del mundo jesuita y es en la educación jesuita donde se forma Voltaire, que compartía una visión global sin distinciones relevantes entre Europa y el resto del mundo (Ginzburg 15).

Si pensamos en lo contemporáneo volviendo a la definición de Agamben, podemos añadir el sentido de cierto distanciamiento con el propio tiempo que los jesuitas obtuvieron doblemente: por alejarse de Europa y convivir con los indígenas y por regresar al viejo mundo, conocer las descripciones inexactas del nuevo y procurar refutarlas. Opera también allí un sentido de movilidad, distanciamiento de la propia cultura y capacidad de observarla sin la mediación de una proximidad engañosamente objetiva. El “hacia allá y para acá” puede naturalmente invertirse y, dado que todo relato de viajes habla siempre de la propia cultura a través de la otra, pensar en la yuxtaposición temporal de los cronistas como condición de posibilidad para articular una perspectiva más densa y compleja.

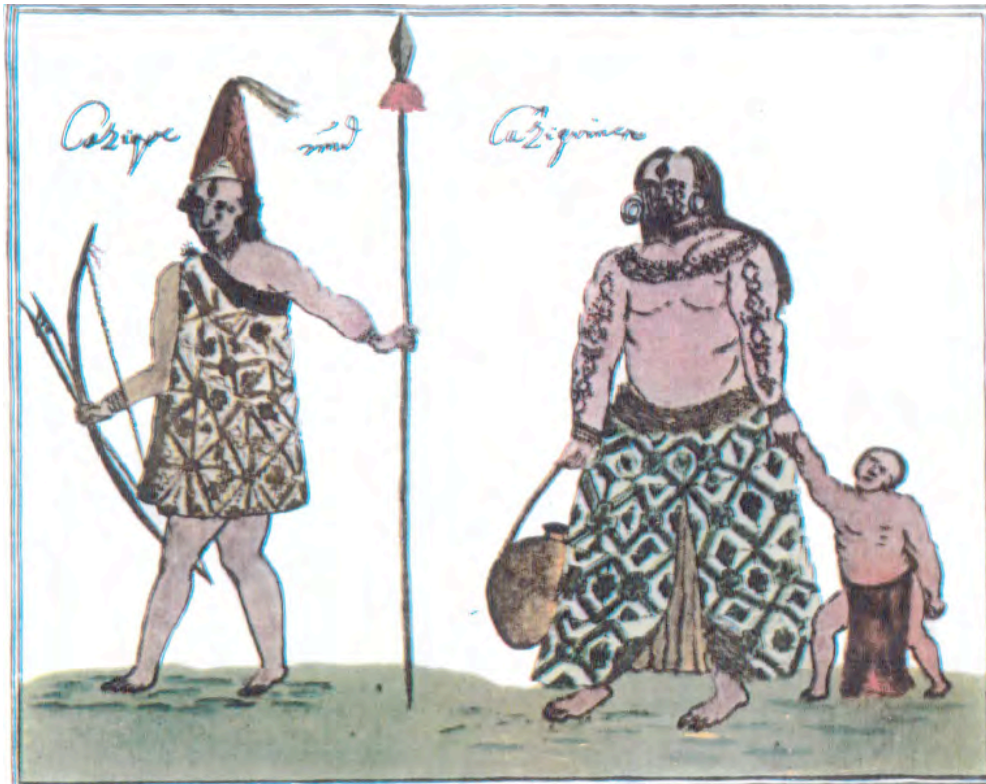
Me gustaría resaltar, sin embargo, mi incomodidad con el problema de la voz del subalterno, siempre mediada por un sujeto educado. Privar a los indígenas de toda capacidad de auto representación tiene consecuencias políticas complejas. Si el “otro” siempre es representado e inventado por la mirada europea, ¿qué rastro queda de encuentro intercultural? Como dice el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, “Ninguna historia, ninguna antropología puede camuflar el paternalismo complaciente de esa tesis, que transfigura a esos autodeclarados otros en ficciones de la imaginación occidental, sin voz ni voto. Acompañar semejante fantasmagoría subjetiva con una evocación de la dialéctica de la producción activa del Otro por el sistema colonial es simplemente agregar el insulto a la injuria, y proceder como si todo discurso “europeo” sobre los pueblos de tradición no europea no tuviera otra función que iluminar

nuestras “representaciones del otro”, es hacer de cierto poscolonialismo teórico el estadio último del etnocentrismo” (Viveiros de Castro 2010: 15).

“Hacia allá” y “para acá” son espacios si bien distintos, semejantes en tanto teatros posibles donde ejercer la tarea pastoral de conquista espiritual de almas, que era la que impulsaba la empresa jesuita. Esta labor se situaba tanto en Europa, a través de la educación en colegios urbanos o en zonas rurales, como en regiones más remotas como Lejano Oriente (China y Japón), la India o el continente americano. La tarea precisaba, de modo análogo a su expansión territorial, construir conocimiento sobre las poblaciones visitadas, entender su lengua, traducir y realizar un esfuerzo de acumulación de saber que luego se volcó en los libros que aquí interesan. Ambos volúmenes, según declaran sus autores, obedecen a la curiosidad de sus interlocutores luego del regreso de los jesuitas a Europa. La reina María Teresa de Austria, benefactora de ambos autores, fue mecenas e impulsora de la producción de estos libros en Europa donde el interés por el mundo americano abasteció de lectores a la abundante literatura jesuita producida y publicada durante esos años.¹³ La naturaleza “belicosa” de los indígenas los volvía también más propensos a la movilidad y al nomadismo. Según los autores, abipones y mocovíes formaban parte de los grupos más agresivos y móviles, los primeros también definidos como **pueblos ecuestres** debido a los caballos que formaban parte de su patrimonio, lo cual también explica su movilidad. Vemos



¹³ Furlong, introd. a Historia de los Abipones, p 30. Edición disponible online en www.portalguarani.com.



a continuación dos imágenes de Hacia acá y para allá, realizadas por Florian Paucke donde se observa un ataque indígena a una reducción española (primera imagen) y a un cacique y cacica (sic) acompañados por su hijo desplazándose.

La actividad pastoral de las misiones preveía también un modelo reticular que demandaba un continuo crecimiento y expansión en búsqueda de crear nuevas reducciones, mantener la actividad de conversión y la conquista espiritual hacia nuevos confines. Quiero enfatizar el sentido recuperado por Foucault del término “pastoral”, es decir su significado asociado al rebaño, y la misión del pastor como guía que vela por el bienestar de las ovejas. La economía política de la misión, liderada por un sacerdote europeo que organizaba y establecía un régimen gubernamental sobre los indígenas permite pensar su acción en esos términos. Pero la configuración geográfica era a su vez inestable, en crecimiento y búsqueda continua de nuevas

fronteras con el consiguiente contacto con nuevos grupos, lenguas, costumbres y capital simbólico que debía ser asimilado y conocido. Si bien cada misión implicaba un orden urbano y sedentario, existía simultáneamente un contacto con grupos “infieles” y cada misión estaba ubicada en una frontera geográfica y temporal, que ponía en relación grupos reducidos con otros ajenos al régimen cultural europeo.

Un factor adicional ligado a lo mencionado anteriormente está vinculado a la ganadería y la economía recolectora guaraní, tal como podemos observarlo en algunas de las ilustraciones de Paucke. Dado que caballos, vacas, llamas, ovejas, así como la caza y la pesca eran actividades económicas significativas en el mundo indígena chaqueño, el modelo espacial de la reducción resultaba difícil de imponer sin ejercer violencia sobre los guaraníes. Significaba literalmente reducir y limitar formas de vida poco acostumbradas a restringirse a un espacio geográfico fijo y estable. Muchos grupos resistieron este dispositivo urbano y sedentario, y para algunos, como los indígenas canoeros pescadores o cazadores, esto representaba simplemente renunciar a su modo de vida ancestral. Lo mismo para quienes acostumbraban subsistir de la caza o recolección de frutos, miel o la pesca en lugares cambiantes debido a factores imposibles de controlar. Por lo tanto la llegada de las misiones significó un choque brutal con las formas de vida de los habitantes del Chaco que buscaron ser convertidos en una *población*, regulada por un régimen religioso que suponía monogamia, sedentarismo, cultivo, trabajo y prácticas simbólicas que requerían de una vida urbana (religión, misa, música, artesanías, ciudades).¹⁴

Asimismo, la presión lusitana y los conflictos entre España y Portugal en Europa, como es sabido, tuvieron un impacto notable en la economía política de las misiones. Los caminos y la estructura comunicativa entre ellas, que incluyó un fuerte componente textual (cartas anuas, documentos y tratados escritos por los sacerdotes), la red de comunicaciones físicas y escritas entre las misiones y con la jerarquía europea, así como la estructura federal que las unía entre sí, crearon un mundo surcado por movimientos e intercambio de padres que rotaban entre las misiones de acuerdo con el régimen interno de la orden. Dentro de ella estaban los sacerdotes pertenecientes a diversas lenguas y tradiciones europeas (centroeuropeos como Paucke y Dobrizhoffer, europeos del sur como italianos o españoles o británicos como Thomas Falkner, citado por Dobrizhoffer en varias oportunidades e incluso religiosos de otras nacionalidades

¹⁴ Como observa Bartomeu Melià, la región de Asunción donde se establecieron los primeros españoles era la única donde existían indígenas sedentarios que practicaban la agricultura; en el resto de la región predominaban grupos nómades de cazadores y recolectores (Melià 1988: 17-29).

europas). Y por último, la presión portuguesa y española por el control político del territorio, dentro de al cual las misiones jugaron un rol singular. Fueron empleadas por ambas coronas europeas (y, según sugiere Wilde, también por los indígenas) para abastecer las cambiantes prioridades políticas de cada grupo.

Según los autores que han estudiado más a los jesuitas de habla alemana, éstos resultaban particularmente atraídos por regiones remotas y alejadas de Europa, en primer lugar China, pero también América, como espacios donde ejercer su misión. De los escritos de Paucke y Dobrizhoffer es posible colegir una particular capacidad de observación desprejuiciada, influida hasta cierto punto por el pensamiento ilustrado. Como lo señala Silvia Navia Méndez Bonito (2005), el impacto de la literatura “antiamericanista” ilustrada fue un impulso significativo en la producción de obras que procuraban contestar y contribuir a un conocimiento basado en la observación directa de la región. Por eso estos autores han sido llamados, en particular Dobrizhoffer, fundadores de la etnografía comparada.

No obstante la presencia de un componente testimonial y “verídico” me interesa leer la obra bajo un protocolo retórico literario en tanto contestación a los libros de Buffon, De Pauw y Raynal que argumentaron sobre la inferioridad americana a partir de teorías del clima y la constitución física del continente (Gerbi 1986). La “producción de espacio” resulta en este marco, ligada a un debate en el que los jesuitas aportaron su conocimiento de primera mano y buscaron promover una configuración diferenciada del territorio, permeada por elementos de las culturas originarias.

Las naciones abipona y mocoví, que Dobrizhoffer y Paucke describen y retratan en sus obras resultan permeadas por los debates y acontecimientos contemporáneos europeos donde los libros fueron publicados y escritos. Esta relación indica la convivencia de las temporalidades heterogéneas características del mundo latinoamericano y poscolonial: la disputa del Nuevo Mundo, y la contestación mediada por los libros revelan intervenciones que dialogan simultáneamente con los lectores europeos comunes, los autores ilustrados a los que los libros procuran contestar y, probablemente, lectores jesuitas, comunidad dentro de la cual estos libros tenían una circulación privilegiada. Resulta difícil reconocer lectores americanos, aunque sabemos que estos libros tuvieron un impacto en los movimientos emancipatorios que comenzaron a gestarse algunos años después y no es improbable suponer una lectura entre la elite

criolla ilustrada americana. De este modo, las obras se dirigen a un público situado en posiciones temporales diversas y heterogéneas, contemporáneas y discrónicas.

Coda

Quisiera recuperar, para cerrar mi intervención, las voces y los cuerpos indígenas que se infiltran en los textos y pueden ser oídas en su propio espesor: los rostros tatuados, los usos invertidos de la cultura europea, la antropofagia simbólica que opera como resistencia y declaración de una temporalidad compleja e impura, para la que resulta necesario interferir categorías como “modernidad”, “atraso” e incluso “alteridad cultural” dado que resultan siempre insuficientes para interrogar el corpus colonial y contemporáneo de la cultura (latino)-indo-afro americana.



La última ilustración en la que voy a detenerme permite reconocer una contestación de ciertos patrones de la distribución cultural de los cuerpos y pensar el cuerpo como superficie de inscripción de saberes y rastros del conocimiento local. Los rostros tatuados indican prácticas

guaraníes de tatuaje donde se reconocen signos originarios, probablemente mocovíes, en convivencia y yuxtaposición con signos de origen europeo, como la cruz que aparece en uno de ellos. El significado de los tatuajes resulta opaco, incluso para los cronistas como Paucke, que los reproduce con detalle y minuciosidad pero no arriesga una interpretación clara sobre su significado. Opera allí un sentido incomprensible pero la opacidad es en sí misma un signo que refiere el “más allá” del conocimiento europeo del mundo indígena y colonial donde convivían y se yuxtaponían temporalidades heterogéneas. La parte inferior de la ilustración revela la práctica del tatuaje, a la cual tanto Paucke como Dobrizhoffer dedican varias páginas. El tatuaje funciona como una escritura alternativa, una huella imborrable inscrita en el cuerpo, un archivo o un vestigio del mundo mocoví que nos interpela desde un lenguaje icónico semejante, aunque diferente también, al labrado en la página impresa. Se trata de un ritual pero ante todo de una muestra de capital simbólico indígena, una práctica y un elemento mítico y religioso.

El universo retratado por los jesuitas refleja una temporalidad híbrida y heterocrónica, donde conviven sobre una misma superficie, incluso inscritos en la piel de un mismo cuerpo, visiones divergentes del mundo donde la tensión y el espesor de lo colonial afloran con ímpetu y pueden ser recuperados incluso para emplearlos para leer el presente. No se trata de un proceso que podamos asumir como concluido, sino todavía en expansión. Ahora los agentes de la empresa colonial son los Estados nacionales y las empresas multinacionales en disputa por el territorio indígena y sus recursos: energía, agroindustria, minerales, agua y petróleo.

Esa lucha resulta por lo tanto próxima a nuestra contemporaneidad, a ese presente en disolución del que habla Spivak, atravesado por vestigios del pasado que regresan para referirnos su actualidad y a la vez para problematizar la existencia de un tiempo liso, sin pliegues ni grietas por donde afloran restos de un mundo a la vez próximo y remoto. Recorrer textos arcaicos y actuales sin descuidar sus relaciones múltiples puede ser un instrumento para enriquecer tanto una mirada capaz de asumir la densidad temporal del presente como de recuperar los indicios que el pasado continúa enviándonos para demostrar que no solo no está muerto, sino que ni siquiera ha pasado.

Bibliografía

- Giorgio Agamben. *Che cos'è il contemporaneo?* Roma: Nottetempo, 2008.
- Bartomeu Melià. *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: CEADUC, 1986.
- , “La novedad Guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas). Revista bibliográfica (1987-2002)”. *Revista de Indias*, 64:175-226.
- Georges Didi-Huberman. *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Traducción Juan Calatrava. Madrid: Abada, 2009.
- Martín Dobrizhoffer. *Historia de los Abipones*. Edmundo Wernicke, trad. 1er. tomo; Tomos 2 y 3, traducidos por Clara Vedoya de Guillén y Helga N. Goicoechea. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1967.
- Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011[2006].
- Antonello Gerbi. *La disputa del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Carlo Ginzburg. *Wooden Eyes: Nine Reflecitons on Distance*. Traducido al inglés por Martin Ryle y Kate Soper. New York: Columbia UP, 2001.
- Gastón Gordillo. *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- Jorge Klor de Alva: “Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirage” en *Colonial Latin American Review* Vol. 1, N° 1-2, 1992.
- Eric J. Hobsbawm. *The Age of Empire: 1875-1914*. Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1987.
- Walter Mignolo, “Herencias coloniales, teorías poscoloniales” en González Stephan, Beatriz. *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico*, Cap. IV, Nueva Sociedad, Venezuela, 1996. pp. 99-136.
- Navia Méndez-Bonito, Silvia. “Las historias naturales de Francisco Javier Clavijero, Juan Ignacio de Molina y Juan de Velasco”, en Luis Millones Figueroa y Domingo Ledezma, eds., *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2005: 225-250.
- John O'Malley et alii. *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

- Métraux, Alfred. *Antropofagia y cultura*. Apostilla por Raúl Antelo. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2011.
- Florian Paucke, *Hacia acá y para allá: Una estada entre los indios mocobíes*. Tucumán: UNT, 1942, Introd. de Edmundo Wernicke.
- Silviano Santiago. “O entre-lugar do discurso latino-americano”. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependencia cultural*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- Gayatri Spivak. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Cambridge UP, 1999.
- Eduardo Viveiros de Castro. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Katz, 2010.
- “A indianidade é um projeto do futuro, não uma memória do passado”, *Prisma Jur.*, São Paulo, v. 10, n. 2, p 257-268, jul/dec 2011. Disponible online en <http://www4.uninove.br/ojs/index.php/prisma/article/view/3311/2143>
- Guillermo Wilde. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Paradigma, 2009.

DESPLIEGUES, MATICES, DEFINICIONES

CIETP

El otro subalterno y liminar: un análisis de caso en el discurso de la colonia y en el del imperio

Diego Alberto Beltrán

Universidad Nacional de Rosario

diegoabeltrán@yahoo.com.ar

Resumen

Esta ponencia se propone como objetivo inmediato comparar los discursos de Mariano Moreno e Immanuel Kant que refieren a la construcción del OTRO diferente pero constitutivo, precisamente por esta diferencia liminar, del NOSOTROS de la modernidad. El objetivo mediato o de más largo plazo es explorar las vetas descoloniales del discurso revolucionario independentista argentino y así mismo sus aristas prerrevolucionarias. Para cumplir dichos objetivos analizaremos algunos textos de corte político, antropológico y estético de los autores mencionados.

Palabras clave: diferencia liminar; descolonialidad

1. Lo universal y lo otro en Kant

La episteme kantiana se estructura a través de lo que, aunque en un análisis más vasto, Sylvia Wynter llama la situación de FALTA. Es decir en función de la necesidad de la creación de un OTRO incompleto a los efectos de constituir su razón universal categorial. Tenemos, de esta manera, su obra sobre cuestiones estéticas, geográficas y antropológicas en las que se construye una suerte de RAZÓN Y UNA CAPACIDAD DE PERCEPCIÓN ESTÉTICA SITUADA de la que sobresale, por ejemplo, “Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime” de 1764 (desde ahora O.S.B.S). En este texto se indica que quienes acceden total e integralmente al nivel cognoscitivo, sensorial y estético mencionado son los blancos europeos y quienes quedan excluidos totalmente son los y las africanas. En el arco de estas antípodas se encuentra toda una gama de diferenciaciones/exclusiones étnicas y de género que contrastan con textos como “¿Qué es la Ilustración?” de 1784. La episteme kantiana es claramente colonialista-imperial. OSBS es escrita en el marco del período precrítico de Kant. De todas formas existen unos cuantos elementos teóricos que prefiguran la etapa crítica. Por ejemplo, las sensaciones son producidas por el aparato

perceptivo más que por el objeto en sí; esta situación explicaría las diferentes sensaciones que produce un mismo objeto: asco para unos placer para otros. Kant diferencia entre el sentimiento de lo sublime y el sentimiento de lo bello. Para el primero da como ejemplos la vista de una montaña cuya cima se halla entre las nubes, la descripción de una tempestad furiosa o la pintura del infierno de Milton. En estas situaciones se produce una sensación de agrado unida a una de terror. La contemplación de campiñas floridas o de valles con arroyuelos serpenteantes cubiertos de rebaño pastando son imágenes que nos generan el sentimiento de lo bello. La tragedia es conceptualizada por Kant dentro del sentimiento de lo sublime dado que “se nos muestra el magnánimo sacrificio en aras del bien ajeno, la decisión audaz y la fidelidad probada” (Kant 212). La comedia suscita el sentimiento de lo bello dado que “el amor no es aquí tan triste, sino alegre y confiado” (Kant 218). Ahora bien, si apreciáramos cualidades intelectuales como si fueran valles y montañas o tragedias y comedias, la INTELIGENCIA y la AUDACIA estarían en el rango de lo sublime y el INGENIO y la ASTUCIA en el rango de lo bello y pequeño (Kant 224). Con respecto a las cualidades morales, sólo la “verdadera virtud es sublime”; pero existen cualidades morales que son amables y bellas y por armonizar con la virtud son nobles (por ejemplo la compasión y la cortesía). La verdadera virtud descansa en principios generales que, en tanto se amplíe su grado de generalización, serán cada vez más nobles y sublimes. Un ejemplo de estos principios sería el “sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana”, es decir, un sentimiento de benevolencia general y respeto hacia todo el género humano. Kant imagina una situación óptima en la cual un ser humano que abrigue un profundo amor por sí mismo se vería contrarestando o contrabalanceado por el amor que sentiría hacia el resto del género humano. Pero dicha situación no condice con el promedio del género humano dado que este sentimiento ético general no ejerce el mismo poder en todos los seres humanos. De esta manera, el A PRIORI kantiano no opera ni influye de la misma manera en cada criatura dado que es el sistema “federativo” modular de la mente de cada individuo el que logra concretar las posibilidades potenciales del primero (Moya 2005, 61-68). Para el común de los seres humanos hace falta lo que podríamos denominar aquí una ORTOPEDIA AXIOLÓGICA provista por la Providencia conformada por lo que Kant llama “instintos auxiliares” y “virtudes adoptadas” (en contraposición a la “genuina virtud”). Dichos instintos y virtudes son “bellos y seductores” pero sólo el núcleo duro ético, la VIRTUD GENUINA, es “sublime y venerable”. Los primeros logran que el individuo adopte “un punto de vista fuera de sí mismo para juzgar la apariencia de su conducta, tal como se presenta a la vista del espectador” (Kant 230). Este punto de vista ex –

centrado, que acompaña al individuo en el escenario social cuando intenta imponer sus “inclinaciones dominantes”, estaría formado por los sentimientos del honor, la vergüenza, la compasión y la cortesía (Kant 230). Este complejo axiológico-estético construido por Kant tiene así mismo una justificación biológica. Según Kant la especie humana se ha conformado en base a unos elementos mínimos llamados gérmenes que se hallan autoorganizados y que en la mente adquieren la forma de una estructura modular. Los gérmenes cumplen la función de limitar la “potencia autoformativa” de la capacidad adaptativa de la especie que no estaría dada por el azar de tipo darwinista (por lo menos en la versión darwinista más actual) sino por una respuesta interior a los estímulos externos del medio ambiente una de las cuales es la emergencia de la estructura modular de la mente. La misma no es innata, es decir, no forma parte del acervo filogenético haeckeliano o darwiniano de la especie sino que es un producto emergente monitoreado por los gérmenes originarios y que opera luego según reglas modulares enmarcadas en las posibilidades de las formas A PRIORI (Moya 2005, 143-166). Este sistema federativo modular puede funcionar en forma discordante y dar lugar a las ILUSIONES TRANSCENDENTALES, ENFERMEDADES MENTALES o a una forma de actividad mental PRE-RACIONAL E INSTINTUAL:

En la medida en que se forma su cuerpo, las facultades de la naturaleza intelectual reciben también los grados convenientes de perfectibilidad... Se desarrollan lo suficientemente temprano aquellas facultades por las que puede satisfacer las necesidades impuestas por su dependencia de las cosas externas. Algunos hombres no llegan más allá de este grado de desarrollo. La capacidad de unir conceptos abstractos, de dominar la tendencia a las pasiones por la libre aplicación del entendimiento, se presenta más tarde y en algunos casos nunca en toda su vida (Moya 2005, 143-166).

¿Acaso sobre una base universal existe una incapacidad singular, para ejecutar las posibilidades de las formas A PRIORI?:

* Especificando la hipótesis adelantada más arriba diremos que en OSBS Kant establece una gradación declinante de la capacidad intelectual y perceptiva desde el género masculino al femenino y desde los europeos blancos a los africanos negros pasando por los árabes y aborígenes americanos.

*Por otra parte, esta progresión declinante justifica una educación desigual y asimétrica entre el hombre y la mujer europeos y entre los europeos y el resto de los pueblos no blancos y no europeos. Para Kant existe una sola naturaleza humana y “dos mitades”; ambas poseen capacidad e intelecto para lo bello y lo sublime pero la proporción de ambos sentimientos y la proporción de las aptitudes

intelectuales para experimentarlos no es la misma en el sexo masculino y en el femenino. Si bien la inteligencia que podríamos llamar genérica es similar en el hombre y la mujer; sin embargo en el primero la expresa en la forma de una “inteligencia profunda” que capta el sentimiento de lo sublime. En cambio, en el segundo caso la expresa en la forma de una “inteligencia bella” apta para captar el sentimiento de lo bello. La mujer puede ir muy lejos en el estudio y la reflexión intelectual pero el recorrido de este camino borra los encantos y “méritos peculiares de su sexo” transformándolas en “objeto de fría admiración” (Kant 240). La mujer accedería a lo sublime masculino desde lo que podríamos llamar HUMANO-UNIVERSAL aunque dicho acceso difumina su especificidad: “A una mujer con la cabeza llena de griego...o que sostiene sobre mecánica discusiones fundamentales...parece que no le hace falta más que una buena barba; con ella su rostro daría más acabadamente la expresión que pretenden” (Kant 241).

Para no fomentar en la mujer lo UNIVERSAL-HUMANO relativo a la inteligencia abstracta y preservar la diferencia específica entre los sexos radicada en el diferente funcionamiento de sus subsistemas modulares; la mujer no debe recibir educación relativa a geometría, filosofía, física e historia (dado que son campos de lo masculino-sublime). Pero en este último ramo, Kant realiza una diferenciación en el carácter de cada nación europea. En los franceses e italianos predomina el sentimiento de lo bello y en los alemanes, ingleses y españoles sobresalen por el sentimiento de lo sublime. Dado que en cada “carácter nacional, que contiene en sí la expresión de lo sublime, este es ya del género terrible”; si especificamos este rubro tenemos que los españoles son inclinados a lo sublime extravagante, los ingleses a lo sublime noble y los alemanes a lo sublime magnífico. Los caracteres nacionales europeos signados por el sentimiento de lo bello no deben desesperar, por ejemplo, si bien los franceses tienden a imaginar o inventar en metafísica o religión son, en compensación, buenos en geometría y matemática. Cuando aplicamos esta lógica a territorios no europeos la situación cambia. Si pasamos a Oriente quedamos en territorio de lo sensible para el carácter árabe que “degenera” en “monstruosidad” en el resto de los pueblos orientales (hindúes, chinos, etc). Se recupera un sentimiento sublime atenuado (con respecto a Europa) en los “salvajes” de América del Norte con su sentimiento de honor que degenera en venganza. Hay algo del sentimiento por lo bello en los salvajes canadienses, por el rol importante que ocupa la mujer en estas sociedades; sin embargo, esto trae aparejada una hiperocupación de la mujer en tareas políticas y hogareñas que implica nuevamente una desviación del sentimiento original. En el resto de los

pueblos americanos Kant encuentra INSENSIBILIDAD que se profundiza si pasamos al continente africano dado que según este los negros son incapaces de sentir y de razonar:

Los negros de África carecen por completo de una sensibilidad que se eleva por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus conocimientos superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa (Kant 257).

Recapitulando, Europa es un continente cooptado por lo sublime aunque los pueblos signados por el sentimiento de lo bello igualmente acceden a plano racional. En América se pasa de lo sublime atenuado a la venganza y de lo bello a la hiperocupación/explotación de la mujer. En Oriente el sentimiento de lo bello de los árabes degenera en monstruosidad en hindúes y chinos. En África, nos encontramos en lo que podríamos llamar el PUNTO CERO NEGATIVO situado en las antípodas de la HIBRYS DEL PUNTO CERO en la que están localizadas las reflexiones y conocimientos de los pensadores occidentales. Podemos pensar que es en esta región que Kant sitúa el lugar absoluto de la otredad. Desde principios de la Edad Media los modos de producción y los modos de vida que estos implican han mutado constantemente pero “el sistema fundador de creencias de la judeo-cristiandad ha permanecido todavía como ‘el último punto referencial’ de los sistemas sociales occidentales” (Wynter 61). Sin embargo, a partir del siglo XVI dicho sistema de creencias se seculariza trayendo como consecuencia que el ESPACIO DE LA OTREDAD ya no se situará en el reino de lo sobrenatural sino en “las figuras incorporadas de aquellos Otros Humanos” o CONDENADOS (Wynter 59). De esta manera, aquel desprendimiento trascendental de la otredad trae como consecuencia una re-aprehensión regional de la misma que, desde el texto de Kant analizado, podría situarse en África y en la piel negra. Los subsistemas modulares de Kant (sensibilidad, imaginación, entendimiento, juicio y razón), que tienen sus propias reglas a priori; poseen sucesivos puntos liminares (género, cultura y epidermis) que permiten delinear lo universal a través de lo OTRO INFORME o, en términos aristotélicos, en PURA POTENCIA.

2. El Otro en lo universal y lo otro y lo universal en Mariano Moreno

Desde el otro lado del atlántico Mariano Moreno estructura una episteme bifurcada que, en el nivel delineado por el “Plan Revolucionario de Operaciones”, aparece sin la FALTA con la cual reforzar (en el contraste carencia-totalidad) el régimen de verdad de cualquier sistema social. Es decir, no hay un CONDENADO carente al cual referirse en forma negativa para delimitar su episteme revolucionaria iluminista; existiría en esta última UNA FALTA DE LA FALTA y la inexistencia y no funcionalidad del condenado como elemento liminar. De todas formas el OTRO es el “mandón” contrarrevolucionario que si funcionaría como elemento liminar que no es delimitado por su piel o su género sino por su adscripción al imperio español. Los condenados del sistema colonial son incluidos en libertad, humanidad e igualdad jurídica y racial por ejemplo en el artículo primero inciso dieciocho del “Plan Revolucionario de Operaciones” de agosto de 1810. El otro nivel bifurcado de la episteme morenista se encuentra en su “Disertación Jurídica sobre el servicio personal de los indios en general, y sobre el particular de yanaconas y mitarios” de 1802. En este caso se pide la abolición de la mita y el yanaconazgo al ser formas laborales serviles y contrarias a la igualdad iusnaturalista del “natural” indígena y , desde esta perspectiva, deconstruye la figura del INDIO colonial equivalente al LEPROSO medieval europeo mencionados por Sylvia Winter. Sin embargo, emerge la figura del OTRO PROLETARIO al defender /aceptar las relaciones contractuales, vía mercado laboral, para el trabajo en la mina de Potosí y en las haciendas (a realizar por “indios voluntarios”) aunque con reformas en la forma de trabajo. Así mismo, mantiene la figura del OTRO ESCLAVO/NEGRO como una humanidad a la que no hay que defender ni rehabilitar dado que reemplazaría al indígena servil y trabajaría junto con el indígena “voluntario” o asalariado.

2.1 El Plan de Operaciones y el Otro en lo universal

Mariano Moreno transgrede los postulados iluministas en cuanto a la propagación de la información sobre los acontecimientos de la revolución aduciendo que en ciertos casos las luces pueden oscurecer el entendimiento pero no duda ni un instante en establecer un “reglamento de igualdad y libertad entre las distintas castas que tiene el Estado”. Si bien el objetivo es “excitar más los ánimos” revolucionarios hay una razón concreta de tradición iluminista que excede la Razón de Estado revolucionaria:

...pues a la verdad siendo por un principio innegable que todos los hombres descendientes de una familia están adornados de unas mismas cualidades, es contra todo principio o derecho de gentes querer hacer una distinción por la variedad de colores, cuando son unos efectos puramente adquiridos por la influencia de los climas; este reglamento y demás medidas son muy del caso en las actualidades presentes (Moreno 71; 2009)

La influencia del medioambiente natural en la conformación del aspecto físico visible de los seres humanos (fenotipo) o la influencia del medioambiente cultural y educacional en su conformación psíquica e intelectual fue un tipo de influencia sustentada por la corriente ecologista del siglo XVIII. El desarrollo del determinismo racial del siglo XIX constituyó la contracara de la obsesión por el progreso en el siglo anterior. Si en los siglos XVIII y XIX se construye el modelo tripartito de progreso con variaciones en la denominación de cada etapa (salvajismo-barbarie-civilización / estadio teológico-metafísico-positivo, por ejemplo) y para el iluminismo la educación era la variable fundamental para alcanzar el estadio civilizado; para el determinismo racial la preocupación era “demostrar la transmisión hereditaria de diferencias raciales en la aptitud para crear, adquirir o alcanzar la civilización”(Marvin Harris 93). Podemos pensar que un reglamento como el citado anteriormente está de acuerdo con la perspectiva científica ecologista dieciochesca que opera dentro del territorio del iluminismo. Por otra parte, este ecologismo iluminista de Moreno se ve reforzado por su deseo de establecer también un “reglamento de la prohibición de la introducción de la esclavatura, como asimismo de su libertad” (Moreno 72; 2009). El decisionismo revolucionario retorna en la forma de aplicar este nuevo reglamento:

*Si los esclavos están en posesión de amos del bando reaccionario se los libertará en el acto.

*Si los esclavos son de propietarios enrolados o relacionados a la causa revolucionaria la manumisión será gradual, dado que los esclavos comprarán su libertad con “un tanto mensual” de sus salarios como soldados del ejército revolucionario. De esta manera, se evitará el descontento de sus antiguos amos y su posible desafección de la causa revolucionaria.

En el artículo 9º inciso 3º Moreno proyecta extender la liberación de esclavos al Brasil. En esta parte del Plan se evidencia la importancia personal que para su autor asumía la abolición de la esclavitud. Dentro del objetivo de la extensión de la revolución al Brasil, iniciando con la provincia del Río Grande, Moreno propone a la junta comprometer y atraer a “todos los pueblos” de este reino

a la causa revolucionaria. Brasil tenía, desde el siglo XVI, una economía floreciente en los cañaverales de azúcar trabajados con mano de obra esclava que afluía desde África sumando un total de cuatro millones de esclavos importados entre el siglo XVI y mediados del siglo XIX (Steven Hahn 20) . El enrolamiento de los distintos pueblos deberá ser tan profundo que avanzando por este camino y después de haber pasado la mitad del Rubicón ya no puedan retroceder hacia los brazos del monarca y estén totalmente a merced de la protección de las tropas revolucionarias. Es en este momento en que se proclamará la libertad de los esclavos

... bajo el disfraz, para no discontentar en parte a sus amos, que serán satisfechos sus valores, no sólo con un tanto mensual de los sueldos que tengan en la milicia, como también con la garantía de los tesoros nacionales, y bastando armarlos y formar algunos batallones bajo la dirección de jefes que los instruyan y dirijan con el acierto que sea debido (Moreno 121; 2009)

La igualdad y libertad de los sectores postergados parece ser un objetivo morenista situado en una posición superior y exterior a la lógica de la Razón de Estado revolucionaria dado que la liberación de esclavos se produce a riesgo de comprometer el apoyo revolucionario de la parte de los “pueblos” pertenecientes a la elite económica brasileña: los propietarios de tierras y esclavos ligados a la producción azucarera. De todas formas, los ex - esclavos cumplirían desde este momento una dura e inestimable función militar favorable a la revolución.

2.2. La disertación doctoral, lo universal y lo otro

A lo largo de todo el texto de la tesis doctoral Mariano Moreno mediatiza cualquier crítica a las instituciones serviles coloniales con el siguiente contrapunto argumental: por un lado los monarcas españoles y los Papas aseguran la libertad jurídica de los indios y por otro los conquistadores, con Colón a la cabeza, disponen e instaura de facto prácticas laborales serviles con mano de obra indígena. De esta manera, lo que podríamos llamar “República legal” se pervertiría en las prácticas coloniales que en el fondo adquieren carácter necesario en la coyuntura que excede al derecho natural. La tesis consta de dos partes que versan sobre el “servicio personal de los indios en general” y sobre los servicios particulares de los indios en donde Moreno se fija como objetivo demostrar que existe una “conformidad” entre estas prácticas serviles y las “piadosas intenciones” de los monarcas.

En la primera parte señala que por Real Cédula de 1542 se prohíbe la esclavitud de indígenas y se les otorga el status de vasallos de la corona española. Moreno diferencia entre dos

tipos de resoluciones reales; las que conservan “a los naturales de las Indias en su perfecta libertad” (propter timorem) como la cédula arriba mencionada y las que obligarían al status jurídico indígena enunciadas por las primeras (propter conscientiam). Ejemplo de estas últimas sería un Breve papal emitido en 1537 a consecuencia de una carta del obispo de Tlaxcala en la que le informa a Paulo III sobre la situación de esclavitud y explotación en la que vivían los indios. El Breve papal manda a que todos los indios “descubiertos” y los “por descubrir” “sean tenidos por verdaderos hombres capaces de la fe y religión cristiana, y que por buenos y blandos medios sean atraídos a ella, sin que se les hagan molestias, agravios ni vejaciones, ni sean puestos en servidumbre” bajo pena de excomunión (Moreno 133; 2010). Sin embargo, la ANANKÉ CIVILIZATORIA, es decir, las exigencias del poblamiento/conquista de las Indias y la REALPOLITIK de la corona española se oponen a los decretos papales. La necesidad de mano de obra para el laboreo de las minas, hacienda y casas particulares hizo que estas necesidades alegadas por los “españoles descubridores” sean tenidas por legítimas aunque fuesen lo contrario. De esta manera, la práctica de las encomiendas se ven prohibidas por cédulas reales aunque un frente común de gobernadores y encomenderos y la necesidad del monarca de conservar a encomenderos y gobernadores en Indias genera una resolución de compromiso: si bien la encomienda es aprobada finalmente por la corona, se prohíbe el servicio personal de los indios dado que los encomenderos solo podían cobrar la tasa real mediante una deducción del salario percibido por el indígena. Diversas prohibiciones (Ley 41. Título 12. Libro 6 de la Recopilación de Indias contra el servicio personal para religiosos de Filipinas sin mediación salarial y Ley 43. Título 12 contra el mismo tipo de prácticas realizadas por párrocos peruanos) no eliminan la encomienda sino que le agregan el lubricante capitalista de la relación salarial. Moreno ve con buenos ojos la creación de un mercado laboral en donde la obligación de cada indígena de trabajar para el conquistador/colono español sea matizada con la “libre elección” del empleador. A favor de esta posición Moreno cita extensamente la Ley 1°. Título 12. Libro 6 en donde se ordena que “los indios se lleven, y salgan a las plazas, y lugares públicos acostumbrados para esto, donde con más comodidad suya pudieran ir, sin vejación ni molestia” para elegir entre “españoles, o ministros nuestros, prelados, religiones, sacerdotes, doctrineros, hospitales, o indios, y otras cualesquier congregaciones y personas de todos estados, y calidades” al empleador más conveniente (Moreno 140; 2010).

En la segunda parte de la tesis Moreno señala que si bien la mita y el yanaconazgo fueron instituciones habilitadas en la práctica por la coyuntura histórica, en la actualidad deben ser

abolidas y reemplazadas por relaciones salariales y contractuales. La huída masiva de indígenas de los corregimientos hace que estos busquen refugio en haciendas en las que se les da condiciones de trabajo mínimas, una parcela de terreno para la autosubsistencia y por esta última quedan fijados a la tierra cual siervos feudales o adscriptos al colonato romano. Si se ausentaban de este lugar cometían un “verdadero hurto de sus propias personas” (Moreno 140; 2010). Es decir, que mediante esta huída y relocalización laboral se producía un retroceso en el surgimiento del mercado laboral capitalista. El contexto político en el que Moreno pide la libertad indígena de contratación laboral esta dada por un pleito jurídico entre los hacendados de Siporo y los indios yanaconas que están adscriptos a dichas haciendas y exigen que se les desligue de este vínculo servil. En lo que respecta a la mita o trabajo servil en las minas Moreno dice que dicha producción constituye un eje económico central incluso más importante que la producción agraria. Al respecto da ejemplos de la antigüedad clásica y de España. Luego establece que al ser las labores productivas de interés colectivo, al faltar mano de obra para el trabajo en las minas y al resistirse los indígenas a este trabajo la corona española estableció por Ley 19. Título 12 Libro 6 de la Recopilación de Indias la implementación de la mita con aborígenes. Pero cuando se encuentre un número suficiente de “esclavos o naturales voluntarios” este servicio así organizado debía cesar. De esta manera la mita o servicio por turnos de origen incaico y adoptado por los conquistadores se reemplazaría por mano de obra esclava y un mercado laboral con mano de obra indígena “voluntaria”. La mita se establece entonces con un carácter de excepcionalidad y condicionalidad por contravenir el derecho natural y humanidad de los indígenas rehabilitado cuando los brazos requeridos sean proporcionados por el OTRO LIMINAR. En lo que respecta al peor trabajo minero, el de los desagues, por disposición real se procurará practicarlos “con negros o cualquier otra clase de gente” (Moreno 154; 2010).

3. A manera de conclusión

Podemos observar entonces como la episteme morenista del Plan de Operaciones es inclusiva con respecto al conjunto que denominaremos “razón-humanidad” al abarcar dentro de sí a cualquier región, estamento y color de piel. La episteme que emerge de la Disertación doctoral, quizá por ser defendida a la vera del Cerro del Potosí aún en la etapa anterior a la revolución y al ser Moreno un sufrido estudiante de clase media de exiguos recursos, es con respecto a mismo conjunto inclusiva aunque asimétricamente con respecto al indígena y negadora de humanidad con respecto al esclavo negro. El hermano y biógrafo de Mariano Moreno (Manuel Moreno) describe la excepcional

situación de explotación de los integrantes de los pueblos originarios que al no ser adquiridos como los esclavos negros son expoliados hasta su extinción física sin perjuicio del minero capitalista. Mariano Moreno, en el inicio de su carrera como abogado, centra su atención específicamente en estas comunidades a las que defiende desde el estudio de Agustín Gascón inculcando tanto al intendente de Cochabamba como al alcalde de Chayanta. Por esta labor en el foro, la situación de Moreno se complica y decide retornar a Buenos Aires luego de cinco años.

Bibliografía

Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Buenos Aires. Tusquets. 2008.

Grosfoguel, R. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas.” En *El giro decolonial*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel Compiladores. Bogotá. Siglo del Hombre editores. 2007.

Hahn, Steven. “La economía política del comercio negrero”. *Le Monde diplomatique*. Mayo 2006.

Harris, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica*. España. Siglo XXI. 1985.

Kant, Immanuel. *Filosofía de la Historia. Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* Buenos Aires. Nova.1996.

Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires. Losada. 2010

Kant, Immanuel. *La polémica sobre la Crítica de la razón pura. Respuesta a Eberhard*. Madrid. Mínimo Tránsito. 2002.

Kant, Immanuel. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Buenos Aires. Losada. 2005

Marx, Karl. Engels, Federico. *Acerca del Colonialismo Argentina*. Terramar Ediciones. 2009.

- Mignolo, W. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires. Ediciones del Signo. 2010.
- Moreno, Manuel. *Vida y memorias de Mariano Moreno*. Buenos Aires. Librería Histórica. 2001.
- Moreno, Mariano. *Plan Revolucionario de Operaciones y otros escritos*. Buenos Aires. Biblioteca EMECÉ Bicentenario. 2009. Artículo 1°. Inciso 18°.
- Moreno, Mariano. *Disertación jurídica sobre el servicio personal de los indios en general, y sobre el particular de Yanaconas y Mitarios. Que se ha de leer en la Real Academia de Práctica de Jurisprudencia de esta Ciudad, por el Académico que la suscribe, el día....de agosto de 1802*. Buenos Aires. Biblioteca EMECÉ Bicentenario. 2009.
- Moya, Eugenio. “Epigénesis y validez. El papel de la embriología en el programa transcendental de Kant”. *Revista Theoria*, N°53; 2005: 143-166.
- Moya, Eugenio. “Apriorismo, epigénesis y evolución en el transcendentalismo kantiano”. *Revista de Filosofía*. Vol.30, Número 2 .2005: 61-68.
- Serrano Bravo, C. *Historia de la Minería Andina y Boliviana (siglos XVI – XX)*. Potosí. Informe UNESCO. Diciembre 2004.
- Wynter, Silvia. “Después del Hombre, su última palabra: sobre el Posmodernismo, Les Damnés y el Principio Sociogénico.” En *La Teoría Política en la encrucijada descolonial*. Walter Mignolo Compilador. Buenos Aires. Cuaderno N°5. Ediciones del Signo.2009.

Cartografías de lo subalterno. Grietas, fisuras y dislocaciones de las democracias latinoamericanas

Ana Victoria Britos Castro
Universidad Nacional de Córdoba
anivritos@hotmail.com

Resumen

Existe un sujeto político latinoamericano, que sólo es posible aprehender abordando conscientemente los límites de pensamiento europeo, imperialista y colonizador. Nuestra alternativa filosófica-política, apunta a re-pensar lo subalterno, es decir re-pensar al sujeto político de las democracias latinoamericanas, en su capacidad de narrarse y legitimarse como una *posición de sujeto*. Pensar la diversas subjetividades como posicionalidades críticas, implica que los sujetos no se constituyen en un origen de las relaciones sociales, sino más bien, que toda posición de sujeto se encuentra atravesada histórica y políticamente en lo discursivo¹. En este trabajo abordaremos la perspectiva de la subalternidad y lo subalterno a través del análisis crítico de Dipesh Chakrabarty (2008)². Chakrabarty (2008) nos posibilita, mediante sus escritos de las historias subalternas de la India, pensar las historicidades cotidianas latinoamericanas y sus actores, dentro de la disputa Colonialidad/Poscolonialidad. Siguiendo la propuesta del grupo de Estudios Subalternos, cuyo objetivo principal es relevar y revelar el punto de vista de los subalternos, de las voces negadas por los estatismos de la modernidad, es que nos interrogamos acerca de las condiciones de posibilidad de los sujetos de las democracias en América Latina.

¹ Tratamos el concepto de estructura discursiva, en los términos trabajados por Laclau-Mouffe (148-150), como “una práctica articuladora que constituye y organiza las relaciones sociales. Llamamos articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. [...] El mundo objetivo se estructura en secuencias relacionales que no tienen un sentido finalístico y que [...] tampoco requieren ningún sentido precisable: basta que ciertas regularidades establezcan posiciones diferenciales para que podamos hablar de una formación discursiva [...]”.

² Historiador bengalí, forma parte del grupo de Estudios de la Subalternidad o Estudios Subalternos, fundado en Inglaterra en los años ochenta.

Palabras Claves: Sujeto Subalterno; Colonialidad/Poscolonialidad; Democracias Latinoamericanas, Política.

Introducción

Nuestra investigación apunta hacia la pregunta filosófica política en torno a las condiciones de posibilidad de los sujetos políticos en las democracias modernas poscoloniales. En esta dirección es necesario identificar las consecuencias teórico-políticas que implican sostener argumentos que construyen una historia de luchas por el reconocimiento de la autonomía, frente a la invisibilización de los sujetos de las democracias como constructores de su propia identidad.

Las configuraciones, tensiones y disputas que trabajamos operan en la construcción de un pensamiento crítico que posibilite las heterogéneas narraciones comprendidas en América Latina como una genealogía en sus diversidades temporales. En este marco el sujeto latinoamericano se narra como sujeto subalterno, dislocado y excedente de la modernidad colonial.

Parte I. El Grupo de Estudios Subalternos. Teorías de la contramodernidad

Nuestra intención en este apartado es poder mostrar la problemática del Grupo de Estudios Subalternos. Este grupo conformado por Edward Said, Hommi Bhabha, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty, entre otros y dirigido por el historiador de la India Ranajit Guha, tiene sus inicios a finales de los años 1970 editando en Delhi una publicación periódica llamada *Subaltern Studies*. El artículo inaugural de Guha en el primer volumen de la serie *Subaltern Studies*, publicada por el grupo a comienzos de 1982, enuncia la pretensión central del proyecto: “desplazar los presupuestos descriptivos y causales utilizados por los modelos dominantes de la historiografía marxista y nacionalista para representar la historia colonial sudasiática” (Guha 34-43). En otras palabras, el objetivo principal era *relevar* y *revelar* el punto de vista de los subalternos, las voces negadas por los estatismos que dominaron tanto la cultura colonial como los que promovieron el nacionalismo indio y el marxismo³, en sus posicionamientos políticos y en las historiografías que cobijaron (Modonesi 2010). En este sentido los estudios subalternistas asumen que los

³ Aquí hay una fuerte crítica y reflexión respecto del concepto de subalternidad en el pensamiento de Antonio Gramsci, disputa que no ahondaremos en este trabajo.

historiadores occidentales reproducen las mismas exclusiones de la práctica imperial, determinando y contextualizando toda posibilidad de resistencia, como una manifestación nacionalista: de este modo, el nacionalismo aparece siempre como una única forma de oposición al imperio ignorándose las otras historias y las otras rebeliones (Bidaseca 2010).

Frente a esta determinación, el Grupo de Estudios Subalternos indaga la actividad histórica omitida de los campesinos, tanto en el lugar de la representación política como en los discursos historiográficos. En este contexto, el “subalterno” es quien posee un “atributo general de subordinación”, tanto si se manifiesta en términos de clase, casta, raza, edad, sexo, oficio o de cualquier otro modo. De esta manera, *La prosa de la contra-insurgencia* de Ranajit Guha, uno de los primeros volúmenes de los Estudios Subalternos, intenta introducir las historias de las clases subalternas en la corriente dominante del discurso histórico “nacionalista/antiimperialista” de la India. Uno de los principales objetivos de Guha en este trabajo era utilizar la rebelión de 1855 de los santal⁴ para demostrar un principio fundamental de la historia subalterna: hacer de la conciencia del subalterno el puntal de un relato de rebelión. La política de los grupos campesinos difería claramente de la política de las elites nacionalistas por el tipo de movilización que promovía cada una. Las elites nacionalistas actuaban en función de una movilización vertical, mientras que la de los subalternos se basaba en un movimiento horizontal y se expresaba ante todo en las revoluciones. Guha sostuvo que las insurrecciones campesinas nunca fueron esporádicas, en otras palabras “la insurgencia era un empeño motivado y conciente de las masas rurales” (Guha 44). La ideología de estos movimientos campesinos reflejaba la diversidad de su composición social pero articulaban sus diferencias en la noción de resistencia a la dominación elitista. La subalternidad era el punto nodal común a todos los integrantes sociales y se manifestaba a pesar de que en algunas ocasiones el énfasis puesto por algunos intereses sectoriales desequilibraba a los movimientos creando escisiones sectarias y debilitando las alianzas horizontales de los subalternos. De esta manera, la política subalternista reflejaba las condiciones de explotación a las que estaban sometidos campesinos y trabajadores.

Las construcciones epistemológicas de los estudios de la subalternidad utilizaron las lecturas acerca de la historia italiana de Gramsci para re-veer la historia de la India y demostrar que en las

⁴ Los santal eran un grupo tribal de Bengala y Bihar que se rebeló tanto contra los británicos como contra los indios de otras zonas en 1855.

transformaciones políticas que ocurrieron en su sociedad colonial y poscolonial, los subalternos no sólo desarrollaron sus propias estrategias de resistencia, sino que contribuyeron a definir las oposiciones de la elite (Mallon 1995). Desde este nuevo paradigma la crítica al marxismo se estructuró sobre la base de la política ligada al concepto de clase social. Sin embargo, en las rebeliones en la India, la resistencia al colonialismo imponía un giro específico al concepto de subalterno y al papel de los campesinos en la política. La intención era hacer del subalterno el sujeto soberano de la historia, escuchar su voz, tomar sus experiencias y pensamiento -y no sólo sus circunstancias materiales. Estas ambiciones intelectuales originales tenían un carácter político fuerte puesto que estaban conectadas a concepciones modernas de la vida pública democrática. En este sentido el objetivo central del grupo era cimentar la lucha por las democracias en la India sobre los hechos de la historia subalterna (Chakrabarty 2008).

Un pensador que nos interesa remarcar es el historiador Dipesh Chakrabarty, quien al igual que Guha y el resto del grupo ha dedicado gran parte de sus escritos a los pasados subalternos, a las micro narraciones dentro de la disputa Colonialidad/Poscolonialidad⁵. Re armar el discurso de la historia desde Chakrabarty nos permite distinguir, al interior, la crítica a la lógica del pensamiento de los Estudios Subalternos, una crítica, al principio fundamental en el cual el campesino subalterno es *el* sujeto soberano de la historia. ¿Qué busca Chakrabarty con esta crítica? Si bien asume la intención de Guha respecto de una Historia Nacional de los sujetos de la India, lee en ello a un tipo de sujeto colectivo que no posee nombre propio, un sujeto que sólo es posible nombrar a través de una serie de desplazamientos del término europeo original: el proletariado. En otras palabras, “un uso de la noción de *clases subalternas*, en el discurso político, es una definición derivada por defecto y por exceso, de todos los sectores sociales que no son clases dominantes y que exceden a la clase obrera” (Modonesi 44).

Para Chakrabarty esta condición del sujeto subalterno es tanto un fracaso como un nuevo comienzo. El fracaso reside en la falta de especificidad o de definición, la propia imprecisión indica la inadecuación del pensamiento eurocéntrico que se otorga a sí mismo un papel universal.

⁵ Entendemos lo poscolonial en el mismo sentido en que lo define Sandro Mezzadra “Poscolonial denota así al mismo tiempo “continuidades y discontinuidades”, pero pone el énfasis en las nuevas modalidades y formas de las viejas prácticas colonialistas [...] definir nuestro tiempo como “poscolonial” significa alcanzar una perspectiva crítica para poder comprender tanto los nuevos rasgos de las políticas imperiales, como las contradicciones que las caracterizan. Y significa, en particular, poner de manifiesto la ruptura histórica provocada a lo largo del siglo XX por las luchas anticoloniales y antiimperiales, reconociendo en ella uno de los elementos fundamentales de la genealogía de nuestro presente” (Mezzadra 17).

Fuera del Occidente industrializado, el sujeto revolucionario no estaba definido, ni siquiera en el plano teórico. La historia de esta imprecisión equivale al reconocimiento de que si queremos entender la naturaleza de las prácticas políticas populares a escala global con nombres de sujeto inventados en Europa, sólo podemos recurrir a una serie de sustitutos ¿por qué? Por que estamos trabajando en y sobre los límites del pensamiento político europeo (Chakrabarty 2008, 157-158).

La reafirmación de los “sustitutos” de categorías como “las masas”, “el subalternos” o “el campesino” es el primer paso hacia la escritura de las historias de las democracias militadas por el nacionalismo antiimperial, sostiene Chakrabarty (2008), esto muestra que existe un sujeto de masas pero sólo es posible aprehenderlo abordando conscientemente los límites del pensamiento europeo. Esto lleva al autor a formular una pregunta que es clave tanto para la problemática india como latinoamericana, ¿cómo nombramos y escribimos en la actualidad las historias del sujeto de masas de la política?⁶ (Chakrabarty 2008).

Por otro lado, el nuevo comienzo que marca el autor es la acertada apreciación que hizo Guha (2001) acerca de la sublevación campesina, que era el acto de un sujeto colectivo y no de una colección de individuos. Chakrabarty (2008) sostiene que Guha no veía al sujeto colectivo en consonancia con el modelo de un individuo, no se constituía como una unidad, muy por el contrario nacía de manera coyuntural y no había ninguna necesidad de concebirlo como una entidad trascendente que se mantuviera de una rebelión a otra, aunque las sublevaciones estaba mediadas e impulsadas por las memorias de otras anteriores. Sin embargo la propuesta de Guha creativa pero problemática llevó a identificar bajo el nombre de “sujeto” tanto a los nativos como a los campesinos pobres, campesinos ricos y hasta los sin tierra- todos tratados por igual- construyendo así el sujeto político del nacionalismo como el “sujeto soberano” de la historia de la India.

Uno de los problemas fundamentales que ve Chakrabarty (2008) es que, tanto en la teoría política como en la historiografía, los Estudios Subalternos han planteado la significación de la subjetividad de los subalternos en un campo de tensión en el cual los dispositivos de sometimiento y reducción al silencio están siempre en relación con una multiplicidad de prácticas

⁶ La pregunta refiere a un texto de Hardt y Negri, *Imperio*, que cita Chakrabarty y con el cual discute la noción de “multitud” como un “sustituto” de las categorías que nombran a los sujetos de la política.

que definen a una manera provisional como la forma esencial de subjetivación (Mezzadra 2008). Es decir, el nacionalismo de Guha ha pretendido colocar al sujeto subalterno de la India, al campesinado que se manifiesta en rebelión, como el único sujeto de la historia de la democracia, transformando las micro historias de revueltas, de manifestaciones como la historia oficial de un pueblo que de esta forma, toma distancia, se construye a sí mismo como lo *otro* de la Europa imperial e industrializada, como lo *otro* de la colonia, descuidando la diversidad de narraciones y las dislocaciones que se producen en los espacios de la política, tanto dentro de las intuiciones como fuera, es decir lo que las excede.

En nuestra discusión, reconocer la crítica que hace Chakrabarty, desde el interior, a los Estudios Subalternos, nos posibilita pensar nuestros propios márgenes de cómo conceptualizamos a los sujetos de la democracia. La historia de la modernidad es, por un lado, la historia de la hegemonía estatal europea sobre sus propios territorios y, por el otro, la historia de la dominación de Europa sobre las colonias. Pero en el envés de la trama, esta historia también fue leída a contrapelo como una historia de resistencia. Los Estudios Subalternos, justamente, intentan documentar los lugares de esta subordinación como resistencia. En esta línea el historiador bengalí nos posibilita preguntarnos ¿Quién es efectivamente el subalterno?

Parte II ¿Cómo pensar América Latina? Re pensar a los sujetos políticos de las democracias.

¿Por qué leer a los indios? ¿En qué medida la ruptura que se produce al interior de los Estudios Subalternos, nos brinda herramientas para volver a pensar al subalterno en nuestras democracias?

La modernidad, como máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, olvida las heridas internas no cicatrizables, los quiebres irreconciliables de las inventadas “totalidades” del yo, de la sociedad, de la Historia (Grüner 2002), ha excluido de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de la vida cotidiana. Esta imagen de la modernidad ha atravesado todos los puntos geográficos, narrando una manera de *ser* del sujeto político, desde la ontologización, desde una forma esencialista, estática, fija. Esta misma modernidad colonial ha representado a los actores políticos bajo el nombre de *colonizado, dominado, oprimido, explotado*.

En el marco moderno -tanto para la India como para América Latina- la categoría de la subalternidad, construida desde el pensamiento gramsciano se articula a partir de la relación del

sujeto con su circunstancia histórica, inscripta estrictamente dentro de los medios de producción. El concepto de subalternidad se construye por ende tratando de entender tanto una subalternidad determinada como su potencial transformación por medio de la conciencia y la acción política. Para Gramsci, a partir de la conquista paulatina de su autonomía, la trayectoria política de los sectores subalternos atraviesa a la sociedad civil, disputa a la hegemonía y, tendencial y potencialmente, se dirige hacia el Estado para “quebrar” definitivamente a la dominación. Justamente porque el concepto de subalternidad tiene esta plasticidad en el terreno historiográfico, histórico y político, interrogamos ¿cuándo los subalternos dejan de ser tales? ¿En qué momento de su recorrido de automización? Para Gramsci los subalternos lo son “siempre”, incluso cuando se rebelan, lo que indicaría que sólo el “quiebre” *definitivo*- el hacerse Estado por medio de una revolución, el volverse clase dirigente, es decir hegemónica y dominante- marcaría el fin de la subalternidad (Modonesi 2010).

Frente a estos dispositivos, tanto de la modernidad como de la subalternidad gramsciana, retornar a pensar el lugar y el tiempo de lo democrático es considerarlo en la complejidad dinámica en la que se desaloja del suelo esencialista y administrativo. Por lo tanto no representa la solución de los conflictos sino, más bien, la condición de la multiplicidad de enfrentamientos específicos en torno a algún tipo de desigualdad existente (Tapia 2008). La democracia afecta las formas de construcción de lo social, afecta al sujeto político definido en los términos de la modernidad colonial. En este sentido, las formas de la democracia implican la complejidad de pensar una “sociedad” acabada, totalizada, suturada. La expresión de la crisis está plasmada en la presencia de antagonismos, “fisuras que marca la imposibilidad de una presencia para ser plena a sí misma” (Laclau-Mouffe 164). Estos antagonismos, que constituyen las democracias, se encuentran lejos de ser una estructura fija, estática, completa, y sobretodo externa a la misma “imposible sociedad”; sino que se manifiestan como el desborde, como el exceso al interior mismo de la sociedad, como una multiplicidad de sentidos, son la “experiencia límite de lo social” (Laclau-Mouffe 2010).

Nuestra perspectiva apunta a la resignificación de los conceptos de *colonizado*, *dominado*, *oprimido*, *explotado* y mediante ella, al desplazamiento de la categoría de sujeto subalterno entendida en las coordenadas gramscianas, con la intención de volver a pensar a los sujetos latinoamericanos como *sujetos subalternos*. El uso del término *subalterno*, rearmado como posicionalidad crítica en relación al todo de la política emerge como alternativa teórica, opera

como un desplazamiento epistémico, desde la forma esencialista –que nombramos anteriormente– hacia un discurso político crítico que recupera la contingencia y mutación de las formas políticas novedosas que irrumpen en nuestras democracias.

Este sujeto subalterno, es pensando y construido como una *posición de sujeto*. Esto significa, volviendo a Laclau y Mouffe (2010), que los sujetos no son el origen de las relaciones sociales, si no que toda posición de sujeto se encuentra atravesada por el discurso y es dialécticamente este carácter discursivo⁷ el que posibilita rechazar la noción de sujeto como una totalidad original, acabada y fundante. La categoría de sujeto, pensada desde aquí, no puede establecerse, ni como la absoluta dispersión de las diversas posiciones, esto significa quedar atrapado en la multiplicidad de las diferencias, en el “todo vale”; ni a través de la unificación igualmente absolutista de *un* sujeto Trascendental.

En este sentido, la subalternidad hace de los sujetos de la democracia una incompletitud, una contingencia, un intersticio que *excede* a la figura Estado/sociedad civil. El subalterno no es pues, un sujeto pasivo, “hibridizado” por la lógica cultural que se le impone desde afuera, sino un sujeto negociante, activo, capaz de elaborar estrategias culturales de resistencia, es una “estructura de rebelión”⁸ en la medida en que el campo de fuerzas generado por dichos sujetos vuelve a ser un “no lugar” político, que se reafirma en una zona de tránsito del conflicto social (Tapia 2008).

Podemos preguntar ¿cómo emergen, los subalternos, irrumpiendo en el orden político de las sociedades?, ¿cómo generan el *exceso político*?

Silvia Rivera Cusicanqui (2008) nos muestra como en Bolivia puede verse una suerte de travestismo de las elites, que parecen recoger el desafío de la insurgencia indígena pero, la dificultad se presenta cuando al cabo de un tiempo, estos grupos de elite acaban expropiando y

⁷ Tratamos el concepto de estructura discursiva, en los términos trabajados por Laclau-Mouffe (148-150), como “una práctica articuladora que constituye y organiza las relaciones sociales. Llamamos articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. [...] El mundo objetivo se estructura en secuencias relacionales que no tienen un sentido finalístico y que [...] tampoco requieren ningún sentido precisable: basta que ciertas regularidades establezcan posiciones diferenciales para que podamos hablar de una formación discursiva [...]”.

⁸ Entendemos la categoría “estructura de rebelión” en los términos en que la define Luis Tapia “Las estructuras de rebelión son una articulación de las siguientes dimensiones: forma de organización; una historia común mas o menos compartida en tanto experiencia de hechos y sentidos; una memoria; un proceso de acumulación histórica; proyectos políticos; la constitución de identidades y sujetos políticos; todo esto en relación con un horizonte de clivajes sociales y políticos o de lo que podemos llamar una estructura de conflicto” (Tapia 70). Para la discusión respecto de las estructuras de rebelión y su configuración en las democracias latinoamericanas, véase Britos Castro (2012).

deformando las demandas, hasta convertirlas en dispositivos de una nueva ingeniería estatal⁹. Es por esto que Rivera cuestiona: “¿Qué posibilidad tienen para hacer frente a esa política corrupta e intransigente, para imponer una ética y una lógica, que permita valorar sus saberes, practicar sus modos propios de debate y resolución de conflictos?” (Riviera 10-11).

La representación de los pueblos indígenas bolivianos como universos homogéneos y estancos, reclusos en treinta y seis territorios constitucionales, permite a las elites desligarse de toda responsabilidad sobre la violencia interétnica, que ocurre siempre en los espacios intersticiales, y reciclar su control del poder político sobre el aparato del Estado. Hoy en día son las elites y las oligarquías regionales las que hablan de originarios y de reformas multiculturales. Sin embargo, el fenómeno de la insurgencia india, irrumpe marcando el *exceso político*, planteándole por primera vez al conjunto de la sociedad boliviana la posibilidad de *indianizarse* y de superar las visiones externas, esencialistas y codificadoras de lo étnico.

En este sentido, la posibilidad de indianización se transforma en uno de los desplazamientos políticos de las formas modernas de Estado/Sociedad Civil; se presenta como el espacio de la crítica, de la alternativa frente al esquema esencialista y compartimentado de la etnicidad, se manifiesta como el desborde político del cual veníamos hablando anteriormente.

Si volvemos a preguntar por quien sea el sujeto subalterno, el sujeto de esta indianización, el actor de las rebeliones políticas, Rivera nos responde que la mayoría de indios e indias reales ya no viven en un solo espacio, son migrantes itinerantes, cruzando múltiples fronteras, físicas, teóricas, fluyendo constantemente en el espacio de lo público. Pero no por ello pierden su condición de despreciados, ni su potencial como portadores de formas alternas de modernidad y de comunidad. Y como dijimos, para estos sujetos de la democracia, no hay lugar en la política indígena oficial.

Desde este vaciamiento, desde esta invisibilidad, quien tiene la hegemonía se dota de una mayor astucia y capacidad para ejercer la violencia simbólica, nombrando y

⁹ “En los años 1990, el multiculturalismo oficial, inspirado y aceitado por abundantes fondos de cooperación internacional, permitió recrear la imagen del indio como un ornamento retórico del poder, que servía para legitimar el monopolio de la palabra legítima por parte de los mestizos-criollos, elites profesionales de clase media que hacían de certificadores –y de financiadores- de las organizaciones indígenas de nuevo cuño [...] hoy en día la Asamblea Constituyente es escenario del mismo fenómeno. Los representantes mestizos asumen la vocería de los indios y negocian sus demandas con las elites y la derecha” (Rivera Cusicanqui 2).

clasificando indios con el fin de someterlos y empequeñecerlos: convertirlos en meros ornamentos de los nuevos esquemas de dominación estatal¹⁰ (Riviera 6).

A manera de cierre, simplemente, queremos mencionar que nuestras intenciones han sido mostrar un pequeño fragmento de una investigación más amplia, en la cual se desarrollan con mayor precisión cada uno de los puntos que explicitamos aquí. Repensar los procesos políticos de las democracias en América Latina desde este paradigma “pos-democrático” (Rancière 1996) que hemos mencionado, nos posibilita reflexionar desde un lugar político-epistémico diferente. Nuevamente la apuesta es a la posibilidad de enunciar un sujeto de las democracias latinoamericanas, en sus formas específicas de acción política y en los desbordes a la lógica estatal. Es decir, considerar estas perspectivas desde la crítica a la modernidad colonial y en este sentido nos preguntamos ¿En qué medida es posible pensar que este desplazamiento político-epistémico que configura al sujeto latinoamericano como *sujeto subalterno* es viable en los términos políticos de la emancipación?

Bibliografía

- Bidaseca, Karina. *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Bs. As. Argentina: Editorial SB, 2010.
- Britos Castro, Ana. “Tejidos subalternos de *revolución*. Pensando las autonomías latinoamericanas”. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*. Córdoba, Argentina: Editorial Facultad de Filosofía y Humanidades, <http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/intersticios>, 2012. Pp. 1-8
- Chakrabarty, Dipesh. *Al margen de Europa*. Barcelona España: Tusquets Editores, 2008.
- . “La historia subalterna como pensamiento político”. *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid España: Traficantes de Sueños, 2008. Pp. 145-165.
- Guha, Ranahit. “La prosa de la contra-insurgencia”. *Las voces de la historia. Y otros estudios subalternos*. Barcelona España: Editorial Crítica, 2002. Pp. 43-93.
- Grüner Eduardo. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Bs. As. Argentina: Paidós, 2002.

¹⁰ Las cursivas son nuestras.

- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Bs.As. Argentina: F.C.E, 2010.
- Mallon, Florencia. “Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana”. Rodríguez, Ileana. *Convergencia de Tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. 2001. Atlanta EEUU: Rodopi Ámsterdam, 1995. Pp. 117-154.
- Mezzadra, Sandro. “Introducción” en *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid España: Traficantes de Sueños, 2008. Pp. 15-31
- Modonesi Massimo. *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismos y subjetivación política*. Bs. As. Argentina: Ediciones CLACSO, 2010.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Bs.As. Argentina: Ediciones Nueva Visión, 1996.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy*. Bolivia: UMSA, 2008.
- Rodríguez, Ileana. “Hegemonía y dominio: subalternidad. Un significado flotante”. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Porrúa, 1998.
- Roig, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: F.C.E, 1981.
- . *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*. Mendoza Argentina: EDIUNC Editorial de la Universidad de Cuyo, 2002.
- Tapia, Luis. *Política Salvaje*. La Paz Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2008.

Caribe, herida colonial y pensamiento fronterizo

Claudia Caisso

Universidad Nacional de Rosario - CIUNR

ccaisso@hotmail.com

Resumen

El trabajo describe la construcción de algunos imaginarios caribeños como momentos liminales de la identidad relacional de las culturas (latino) americanas. Un movimiento reactivo respecto del eurocentrismo que en torno de la operación de desacoplamiento que el pensamiento decolonial reconoce entre literatura, cultura y lengua nacional (Mignolo, 2003), permite reconocer tensiones productivas entre el concepto de “pensamiento fronterizo” y la “diversalidad” de las lenguas. Dichas categorías son comprendidas como claves relevantes sobre las que se asienta el “cosmopolitismo crítico” cuando revela la necesidad de resguardar la coexistencia de lo diverso, en una globalización signada por la jerarquización de las lenguas en el marco de un belicismo ascendente que subyace al tercer impacto de la colonialidad del poder.

Palabras clave: Imaginarios culturales; Caribe ; decolonialidad

Preliminares

En varios momentos reflexivos de *La idea de América Latina* y de *Historias locales/diseños globales* Walter Mignolo postula que el pensamiento de Frantz Fanon inscribe una grieta epistémica decisiva en la vasta confrontación que la vida de las poblaciones sobre el planeta abrieron en circunstancias históricas diversas, frente al poder articulado por la cosmovisión

eurocentrada. Tal formulación atiende al hecho de que se trata de un movimiento de profundización –Glissant había hablado de “pasaje al acto” (56)- de los que fueron los legados de Aimé Césaire: el “agón” o la poética trazada en el célebre *Cuaderno de un retorno al país natal* de 1939 y el *Discurso sobre el colonialismo* (1951), que en *Piel negra, máscaras blancas* y en *Los condenados de la tierra* concluyen por consumir un horizonte complejo de lectura del colonialismo con la intención de derrotarlo y, según allí se lee, inventar “almas”¹¹.

Cuando la interpelación se tiende sobre el logos universal largamente sostenido sobre los pilares interesados de la latinidad que la corpo-política del conocimiento hace visible a horcajadas de la experiencia histórica de los *damnés*. Aspecto por el que posible advertir la emergencia de un *locus de enunciación* dado a descentrar y perforar el relato “transparente” de la Modernidad. En aquel marco, tanto la creencia en el afán civilizatorio de la historia lineal europea como en lo que constituyó la llamada “arrogancia del punto de origen”¹², son interrogados en virtud de la lógica de unos “diferenciales de poder” sembrados por el ‘sistema mundo moderno’ y el llamado “lado oscuro” del Renacimiento. La construcción de una globalidad “sin afuera” que insistentemente rearticula sus fronteras internas/externas y que tanto requiere de la advertencia del peso siniestro de la teleología como de la canibalización de la alteridad. Así como también requiere del reconocimiento del hecho de que no existen diferencias culturales en el sentido absoluto del término ni procesos de decolonización más o menos eficaces, porque una cultura sea capaz de demostrar que es superior respecto a otra que la ha subalternizado.

Dicho diferencial de poder construido primero sobre el colonialismo como ideología oculta del cristianismo, luego sobre el liberalismo y el conservadurismo como ideologías predominantes de la Ilustración del Siglo XVIII en adelante ha trazado la “idea de América Latina como un subcontinente subdesarrollado” con varios surcos de cambio de mentalidad en los sucesivos diseños: desde la misión civilizadora de los ingleses hasta la misión de “desarrollo y mercadotecnia” de los Estados Unidos (103). Imaginario que cimentó la

¹¹ Cf. Frantz Fanon *Los condenados de la tierra*. México: F.C.E., 1986. Capítulo III “Desventuras de la conciencia nacional”, p. 180. Allí se lee: “Pero politizar es abrir el espíritu, despertar el espíritu, dar a luz el espíritu. Es como decía Césaire: “inventar almas”.

¹² Cf. Castro-Gómez, Santiago *La hybris del punto cero*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

distribución del espacio como forma de conquista de la geografía, la tierra y el saber, y cooptó a numerosos intelectuales a través de la “asimilación” a un ideal de progreso que bajo la forma de la visión profética de futuro le asignó valores diferentes al Norte y al Sur del planeta, y a sus lenguas, jerarquizándolas en lenguas de pensamiento, lenguas de traducción, sub-lenguas y dialectos.

Al respecto Mignolo apunta:

En el siglo XIX, la “idea” de América Latina tomó forma en el movimiento de las instituciones imperiales para obtener el control de los significados y del dinero, al amparo de una élite criolla deseosa de cortar el cordón umbilical con la Península ibérica y unirse a los imperios emergentes. Sin embargo, mientras que la vida y las instituciones de los europeos se configuraban en torno de la división de clases, en las colonias la vida y las instituciones seguían respondiendo al racismo. Y esto es cierto no sólo para las colonias francesas e inglesas sino también para las nuevas naciones, en apariencia independientes, que comenzaban a identificarse como Estados-nación “latinoamericanos” (2007, 111).

El descentramiento de la lógica de dominación es concebida, para decirlo brevemente, como una réplica que los saberes, las prácticas políticas y las prácticas simbólicas periféricas articulan, a propósito de la producción de un pensamiento fronterizo que cobra cuerpo como respuesta reactiva y desvío de la reproducción de los imaginarios de la colonialidad. Pensamiento fronterizo que irrumpe en el mismo momento en que irrumpe la lógica imperial, que coexiste en una relación de compleja contigüidad con la articulación de aquel relato, y a la que sólo es posible concebir en términos de historicidad plena.

En virtud de tales fenómenos se puede afirmar que la producción de la colonialidad surge como un vasto efecto de “bricolage” a horcajadas de la generación de un archivo que apela en el Renacimiento a la colección de imaginarios medievales para fundamentar los efectos teratológicos del genocidio colonial. Y que requiere, además, de la complicidad histórica entablada entre geografía y epistemología producida por una colección de mapas de Occidente reconfigurados desde el Mapa cristiano de T en O de las “Etimologías” de Isidoro de Sevilla en el siglo IX hasta el Mundo Universal de Ortelius en 1575 (Mignolo, 2007, 49, 126). A esa

colección se le suma la anatematización en torno del caníbal-caribe que desde los diarios de Colón y los relatos de viaje de Pedro de Anglería, ofrecen un vasto catálogo de “encubrimientos” del americano originario –aruaco o “taíno”- hasta fundamentar los móviles y modos cruentos de su colonización (Jáuregui, 48; Wood, 25).

Mignolo enfatiza que la construcción de Occidente rearticula una cartografía dispuesta a regenerar la producción de hegemonía con el diseño y la movilidad de sus fronteras. Ese vector requiere el reconocimiento del relevo entre la lógica colonial sustentada por el paradigma de lo nuevo - con el relato del Descubrimiento del “Nuevo Mundo”- por el paradigma de la invención de Edmundo O’Gorman y de la coexistencia . O para decirlo de otro modo: requiere de la destitución del sentido de la linealidad para afirmar en su lugar el horizonte de la coexistencia de formas de pensamiento asimétricos desde el punto de vista de los diferenciales de poder. Fenómeno que acontece en marcos geopolíticos variados cuyos aspectos resistenciales fisuran los paradigmas hegemónicos. Hasta tal punto que la simultaneidad entre una lógica imperial y su réplica decolonial es condición sine qua non de las lógicas de la colonialidad, en el momento en que aquellas lógicas fundan sus acciones y estrategias de argumentación, a propósito de la necesidad de su existencia.

El gesto implica considerar, entonces, la producción de una serie de emergencias relevantes del giro decolonial que desde el Siglo XVI al XXI responde a una colonialidad “sin afuera” con la inquietante producción de saberes otros, “pensamientos fronterizos” o “formas alternativas de racionalidad” que nacen en el marco de un “diálogo” al que es necesario reconocer en términos de “diálogo conflictivo” (Mignolo, 2005).

La experiencia de los *damnés* entre África y el Caribe

Los aportes de Fanon requieren ser remitidos a una experiencia colectiva de singular proyección signada por su tragicidad y su tremenda proyección en virtud de la construcción que la mirada del intelectual martiniqueño sostiene a propósito de los fenómenos de alienación desencadenados por el colonialismo. Cuya “memoria sin archivo” abre una profunda fisura contra el relato de la universalidad transparente en una zona particularmente traumática del planeta, como lo es el Caribe, construido por Europa a partir de la fundación del capitalismo moderno sobre la base de

la trata de esclavos. “Trata” que fue instrumentalizada a propósito de la apropiación de la vida y la muerte de hombres destinados a relevar la fuerza de trabajo de los indios exterminados en la explotación perpetrada por el europeo en los primeros años de colonización.

El arco de la experiencia intelectual de Fanon remite a aquellas circunstancias a tal punto y con tanta intensidad que parece difícil poder pensar en la actualidad algunos de los problemas que atraviesan la construcción de las voces de un sujeto de escritura descentrado respecto de los usos hegemónicos del poder, en las llamadas literaturas postcoloniales, sin reconocer las respuestas que esas propuestas en cada caso erigen y registran en su profunda interconexión con las exploraciones teóricas fanonianas.

Los textos de Fanon que se han constituido como una fuente de prácticas resistenciales y críticas respecto del colonialismo remiten a dimensiones que atraviesan el espacio de lo que se concibe como textualismo o ficción sin más. Remiten, obvio es decirlo, a las luchas anticolonialistas concretas de mediados del Siglo XX en función de su militancia en la conducción del Frente de Liberación Nacional de Argelia y su trabajo teórico a favor del tratamiento y la cura de las secuelas graves que el colonialismo había impuesto a los habitantes del Magreb. Contra el telón de fondo de ese vector, *Los condenados de la tierra* habla de la “herida colonial” como un sentimiento de inferioridad del colonizado respecto del colonizador, que produce su propia “episteme” o conocimiento, para decolonizar el ser que la racialización ha cosificado. Producción de conocimiento que tiene que ver con la corrosión de la llamada “cultura occidental” y con una acción política concreta así como también, con la posibilidad de instrumentalizar tal especulación en función de la relevancia y los avatares de la cultura nacional en África. Reflexión que explora su capacidad movilizadora para construir un porvenir liberado de los estragos generados por colonialismo, entre los riesgos del tribalismo panafricano y los riesgos de una burguesía nacional a la que Fanon caracteriza en el marco de su profunda incapacidad para crear “vías propias” (Fanon, 1986, 155).

Contra aquel telón de fondo el pensamiento sobre “los condenados” encarna una situación extrema de teorización y práctica militante en relación con el enfrentamiento que la *negritud* como movimiento político emplaza en el Siglo XX frente al hombre europeo a través de la polémica sostenida en los manifiestos, la escritura ensayística y poética de Aimé Césaire, y las posiciones desplegadas por otros miembros de la revista literaria “Legítima defensa”

como el senegalés Léopold Senghor y el guyanés Damas. Movimiento que enarbola el recuerdo del proceso denegado, por *impensable*, de la revolución haitiana (Grüner, 47), y que erige en la figura de Toussaint Louverture un emblema que sería inscripto en múltiples prácticas políticas y vertientes estéticas. En tal sentido no son pocos, por cierto, los textos que abren espacio de las voces decoloniales que admiten ser concebidas como tales porque no son asimiladas a la mirada metropolitana, o porque construyen su lugar de enunciación en el que insistentemente se describe en qué consiste la condición de un escritor colonial y que para abrir la distancia que permita perspectivizar una respuesta al ejercicio del poder metropolitano rediseñan fábulas identitarias o interpelan abiertamente aquéllas que les ha ofrecido el Occidente eurocentrado. En el caso del Caribe, no parece ocioso en tal sentido señalar la singular relevación de un libro como *Los jacobinos negros* de 1938 -volumen que, junto a los de Frantz Fanon devino un “clásico” antillano- redactado por la pluma del trinitaño Cyril Robert Lionel James, y al que el George Lamming, autor de *Los placeres del exilio* de 1960 presenta como una genuina “biblia” del Caribe (196). Libro al que no parece impertinente calificar como “nuclear” a propósito de las representaciones de sí que formulan los escritores antillanos y que, luego de la revolución cubana construye una potente articulación entre la perspectiva del historiador Cyril Robert Lionel James y las lecturas en clave anticolonial del área en torno de *La tempestad* de William Shakespeare.

Por otra parte, más allá del impacto que la relectura de *La tempestad* ejerció sobre el célebre *Calibán y otros ensayos de nuestra América* de Roberto Fernández Retamar es necesario concederle atención a una serie de producciones simbólicas que más allá del Caribe hispano hacen constelación con el giro interpelador de la razón occidental y la revolución francesa en el caso de *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier. Según se sabe no es menor la relevancia que *Una tempestad* de Aimé Césaire, *Islands* de Kamau Brahtwaite y el antes mencionado *Los placeres del exilio* de George Lamming cobraron en el diseño del *Caliban. Apuntes sobre la cultura de Nuestra América* de Roberto Fernández Retamar (42-43). Así como tampoco es escasa la relevancia que más allá del Caribe hispano alcanza la constelación de producciones literarias que desde la obra teatral *Monsieur Toussaint* de 1961 del escritor martiniqueño Édouard Glissant y las del saintlucino Derek Walcott que componen su *Trilogía*

*haitiana*¹³ alrededor de la figura de Henri Christophe en relación con la novela de Carpentier tradicionalmente leída como fundadora del canon de lo “real maravilloso” americano pero que estuvo profundamente inspirada por la energía de *Los jacobinos negros* de “C.R.L”. Lazo de representación ética y estética que aparece escasamente mencionada cuando no está definitivamente ausente de los estudios en el ámbito de la crítica literaria latinoamericana y que probablemente se deba al “silenciamiento” nada inocente del pasado que en particular tendió la historiografía respecto de la Revolución haitiana, argumentado por el extraordinario sociólogo haitiano Michel Rolph Trouillot.

Tales intercambios signados por impregnaciones y negociaciones potentes a nivel de los imaginarios y las representaciones de lo originario en relación con la batería de representaciones dispuestas desde la llegada del europeo hasta la actualidad, el evento decolonizador acallado por los “usos” interesados de la historiografía moderna¹⁴ aparece una y otra vez expuesto en un corpus cuyo soporte material es variado y de magnífica relevancia.

En las últimas décadas del Siglo XX, algunas poéticas construyeron, como es posible advertir en varios pasajes de *La voz del crepúsculo* de Derek Walcott y *El discurso antillano* de Edouard Glissant, cierta distancia respecto de los postulados de Aimé Césaire profundizados por Fanon y también respecto de Fanon. No sólo porque en esas poéticas se vindica que ya no era posible volver al África, o cae el horizonte del pan-africanismo tan relevante en Cesaire, Fanon y “C.R.L”, sino también porque en ellas comenzaba a trabajar la sospecha respecto de los alcances de acción directa de la escritura poética sobre la circunstancia histórica. Atravesadas por las lecturas de los martiniqueños, con la inscripción de variadas caracterizaciones de *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon en la potenciación de ámbitos antillanos como ocurre en la obra *Sueño en la montaña del mono* de Walcott, o en la interrogación sobre los alcances de la dimensión heroica de Toussaint –“único” héroe antillano con el que al decir de Glissant cuentan las Antillas francófonas- ambas poéticas, la de Glissant y la de Fanon, descreerían tanto de una acción épica heroica posible sobre la realidad como de

¹³ Las obras que componen la *Trilogía haitiana* son “Henri Christophe”; “Tambores y colores” y “La tierra haitiana”.

¹⁴ Trabajado como se ha señalado más arriba por el haitiano Michel Rolph Trouillot en el fecundo estudio de 1995 *Silencing the Past. Power and the production of History*.

una ética de vanguardia actuante en la voz de Césaire. Así como también descreían de la posibilidad de sentirse herederos del legado de la negritud con misión histórica a partir de los sucesos trágicos de la revolución haitiana. Cuestión que por cierto operan en muchos momentos de la escritura de ambos autores como genuinos disparadores de la reflexión a propósito de las huellas irreductibles de lo local.

En virtud de tales cuestiones es posible sostener, tal como estamos intentando destacar, que no son pocos los ensayos de reflexión caribeños y las producciones de ficción teatral y narrativa, que al abordar los dilemas creativos y los problemas teóricos sobre lo “real antillano” en el área, vuelven una y otra vez, sobre textos umbrales respecto de la representación identitaria caribeña. Textos umbrales a la manera de los diarios de Colón, las crónicas de Pedro Anglería y *La tempestad* de William Shakespeare en los siglos XV y XVI, así como los textos de Césaire, Fanon y Cyril Robert Lionel James lo son en el Siglo XX. En el marco de la cartografía de la Modernidad ese corpus integra un campo de polémica ineludible a propósito de la constitución de voces fronterizas, reactivas respecto de la mirada del Otro, que en los albores del Siglo XXI articulan una serie nueva de problemas y respuestas en torno de la experiencia de la racialización en el Caribe.

Por tal razón parece posible decir que la construcción de varios imaginarios artísticos caribeños poscoloniales permiten ceñir momentos liminales de “identidad” relacional de las culturas (latino) americanas, en los que los valores de la latinidad que autorizaron la fundación de los estados nacionales en los espacios territoriales continentales aparecen fuertemente modificados en virtud de la construcción históricamente singular de las élites criollas en el área (Martínez San-Miguel en Solodkow, 410) así como de las experiencias concretas de las poblaciones del área.

En virtud de la condición singular de los legados que se transmutan a la luz de esa “doble conciencia” o experiencia de pertenencia dividida entre al menos dos genealogías trágicamente enfrentadas y luego mezcladas. Y así como cobran una importancia irreductible los datos etnoraciales o la “línea de color” que sobredetermina formas de experiencia específicas, son ciertamente relevantes las matrices argumentales que sostienen fábulas de origen tal como la del “híbrido”, posicionamientos políticos sobre el valor del créole en

relación con las lenguas imperiales, la gravitación de la cultura popular en su mixturación con la cultura letrada, así como respecto del “acriollamiento” .

El Caribe expone un desplazamiento muy complejo respecto de las formas en que se construyen en relación con los estados continentales, las narrativas nacionales . Al respecto escribe Mignolo:

La rearticulación del *status* de las naciones, como consecuencia del flujo global de la integración económica, está formando un mundo de identidades interconectadas y cambiantes. En la medida en que la gente se hace políglota, su sentido de la historia, la nacionalidad y la raza se hace tan enmarañado como su lenguaje. Las zonas fronterizas, la diáspora y las relaciones poscoloniales son fenómenos cotidianos de la vida contemporánea que llevan a la lengua a trascender la nación en la que la lengua acostumbraba a bloquearse en la ideología de la pureza y la unidad (2003, 310).

Tal reconocimiento de lo impuro - obvio es decirlo-, cuestiona el fundamento de la Nación como *organum* totalizable y enraizable en un origen que requiere de la pureza para legitimar la acción violenta de la exclusión sostenida por las élites gobernantes. Uno de los pilares por medio de los cuales la teoría decolonial apunta a cuestionar el argumento de que la cultura es concebible como un reservorio de identidades fijas y/ o de esencias. Así como también revisar el mapeo de materiales que construyen el archivo de la “ciudad letrada” en contrapunto con las diversas prácticas a favor de la memoria tanto desde la cultura letrada crítica como desde variadas experiencias culturales y políticas que no pasan por la letra escrita. En una serie que también desacraliza el lugar de la literatura como “bellas letras” a propósito de la confrontación de los dilemas de escritura con los de la memoria. En tal sentido Mignolo afirma en torno de los alcances del desacoplamiento producido entre literatura, lengua y cultura nacional, que una de las huellas más vigorosas de las últimas décadas del Siglo XX es la de la diáspora y los movimientos migratorios.

Los factores migratorios –dice- introdujeron un elemento de desorden en el tranquilo horizonte de la homogeneidad lingüística, literaria y territorial. Mientras que el panorama de Arguedas presenta el conflicto entre las prácticas de lenguaje anteriores a las migraciones colonizadoras españolas y la introducción de nuevas prácticas

aportadas por éstas, Cliff y Anzaldúa dibujaron un mapa diferente: el de la emigración inversa, desde los territorios coloniales etiquetados como Tercer Mundo (a partir de 1945) hacia el Primer Mundo (Cliff a Europa; los antepasados de Anzaldúa a Estados Unidos). Se podría decir que Arguedas, por un lado, y Cliff y Anzaldúa por otro, son los dos extremos del espectro cuyo comienzo cronológico situó en torno a 1500. Arguedas experimentó la herencia del conflicto lingüístico creado por las migraciones desde los centros metropolitanos hacia los dominios coloniales y las fracturas de las lenguas locales provocadas por las coloniales. Para Cliff y Anzaldúa, por el contrario, las prácticas del lenguaje fracturan la lengua colonial. (2003, 311)

La lectura de tal dislocación histórica alienta a pensar en modos de relación entre lenguas que son decisivas en la construcción de formas de representación del escritor o sujeto letrado así como en la postulación de vías diferentes de representación de las “negociaciones culturales” que tienen lugar en el Caribe en el marco de relaciones disimétricas de poder.

De la variedad de registros de los imaginarios caribeños

En un movimiento reactivo respecto del eurocentrismo, es posible leer así, la búsqueda de plasmación de los procesos de las culturas andinas y las culturas del Caribe: en términos de ciertas genealogías de representación cultural caribeña en la que los textos “clásicos” de pensamiento decolonial –que conforman la poética de la negritud - ofician como tensiones embrionarias de la ficción narrativa, ensayística y poética. Puesto que componen una suerte de archivo irreductible desde el cual releer el Caribe en producciones poscoloniales en las que la descripción e interrogación de los imaginarios que subyacen a las “culturas literarias”, no sólo implica un trabajo de irrisión de la supremacía impuesta por las lenguas imperiales –se trate del inglés, el francés, el holandés o el español- sino también de integración de varios de los imaginarios que la política colonial ha enfrentado.

En tal operación de apartamiento de la mirada del Otro aparecen versiones relevantes de desvío del espejo del Otro, en las que los escritores reconocen su situación colonial para ensayar el redireccionamiento de valiosos legados culturales. Para hacerlo describen e

interpretan las vías singulares por las que interactúan vida y cultura en el Caribe pensado como “poética de la relación”, “meta-archipiélago”, estuario de las Américas en Glissant, “oratura” en Kamau Brahtwaite, o mulataje y bastardía de conciencia dividida en el poeta sanlucino Derek Walcott. Bastardía que se nutre con la impureza y la dimensión herética de la inspiración en las vertientes blancas de su propio linaje y que antes que implicar el amalgama de las razas cruelmente enfrentadas o la formulación de una poética antirracista, trabaja con la tensión, la inestabilidad que le concede la doble pertenencia, el problema, para decirlo directamente, que le implica a un escritor de color apropiarse de la genealogía de la cultura blanca, como es posible leer en el mencionado “La voz del crepúsculo” cuando Walcott revisa su labor como director del Taller de Teatro de Trinidad a fines de los sesenta y comienzos de los setenta (47, 48).

Puesto que cuando Derek Walcott construye la genealogía del “bastardo” o “multado del estilo” en ese inquietante ensayo de 1970, lee a la revolución haitiana como un proceso “jacobino-jacobeo”. En medio de la búsqueda de un quehacer teatral que perseguía el horizonte de un gran Arte, según señala, que fuera curador de la identidad y que como tal requería de la “danza de la duda” en torno de la tragicidad inherente al Caribe. Una tragicidad que admitía ser trabajada a favor de la “sensibilidad antillana que no se macerara en el pasado” (77) como práctica estética o “militancia por el arte” a un tiempo despojada y crítica, según señala, de las vías de “expresión del remordimiento por los genocidios de la civilización” que habían movilizad o tanto al teatro de la crueldad como al teatro del absurdo europeos (16).

No parece ocioso en tal sentido señalar que las derivas autobiográficas que expone ese texto que ofició inicialmente como prólogo a una antología de obras teatrales, recuerdan de modo notable las reflexiones apuntadas por Claude Lévi-Strauss en “La puesta del sol”, séptimo capítulo de la segunda parte de *Tristes trópicos* (Walcott, 47; Strauss, 53). Cuando el “padre” de la antropología estructural exhibe una suerte de entrenamiento férreo en relación con la posibilidad de describir objetivamente la alteridad en el largo viaje emprendido desde el Mediodía francés hasta Brasil, pasando por Dákar. Puesto que al proponerse diferenciar la salida del sol respecto del crepúsculo inscribe la posibilidad de materializar lo casi inmarcesible, imposible de ser objetivado, a la manera de un despliegue de virtuosismo en favor de la escritura del etnógrafo. La puesta del sol, el crepúsculo: ese momento que al decir

de Lévi-Straus es más relevante para los hombres en relación con el amanecer porque no sólo le ofrece la obra de un “ensayo repetido”, sino también, la metamorfosis del sol menos como efecto de un arquitecto que de un pintor de la luz (Lévi-Strauss, 51,53).

Walcott aprehende al Caribe como un espacio teatral en el que no se requiere de escenario porque la pobreza, según dice, es su espectáculo inmediato. “La privación se torna lírica, y el crepúsculo, con la paciencia de la alquimia, casi transforma en virtud la desesperanza. En los trópicos no hay nada más delicioso que los asentamientos de los pobres; no hay teatro más vívido, cambiante y barato” (14).

El crepúsculo remite al enarcamiento de la sospecha ante el descubrimiento del abandono del imperio: un decidido desvío del registro de la razón como luz hegemónica para abrir en su lugar, la exaltación de la invención experimental que deviene a un tiempo derivativa como los sueños y precisa. Una representación del crepúsculo también “repetido” en su ensayo de verdades penúltimas, en que los colores y las escenas son menos el efecto de la reproducción mecánica e inmediata de la naturaleza, que el trazo de la pintura. Al que por otra parte, según se sabe, es necesario adjudicar un valor matricial innegable en la escritura poética de Walcott, cuya pasión por el acuarelismo ha forjado a la pintura como una genuina escuela de mirada poética. No sólo un modo privilegiado de concederle asiento a lo visible, a contrapelo de las fuerzas ignotas en lo oscuro del lenguaje, sino también como posibilidad de transformarla a la pintura en una fuente infinita de tópicos que admiten ser transformados en motor de la escritura ¹⁵.

En el marco del relato de la experiencia de formación y dirección del Taller de Teatro de Trinidad, la revolución haitiana es leída como un gesto “jacobino-jacobeo” porque simultáneamente era, según afirma el Premio Nóbel de Poesía en 1992, herético: destituyente, impuro, paradójico y simultáneamente instituyente del sistema monárquico.

A los diecinueve años –escribe -apasionado por la poesía y locamente enamorado de la lengua inglesa, aunque inmerso en el sonoro crepúsculo dialectal de cubos de agua

¹⁵ Bástenos con pensar para citar dos ejemplos, en el alto valor que conquista el cuadro de Delacroix en el poema “La luz del mundo” incluido en el poemario *El testamento de Arkansas* y la mancha en el perro como marca de epifanía en *El perro de Tiepolo*.

y pescaderos, consciente de la desnuda y voluble pobreza que me rodeaba, sentí miedo de esa oscuridad que había devorado a todos los padres. Presa de una rabia precoz, me sentí atraído, como un niño por el fuego, por los maniqueos conflictos de la historia de Haití. Los equivalentes estaban allí, en mi propia isla, mas no así los héroes; una isla negra y francesa aletargada por el catolicismo y la magia negra, por una fe ciega y un exceso de población aún más ciego, una sociedad medieval dividida en terratenientes, siervos y clérigos, con una burguesía ilustrada aunque anodina. Las sombras del fuego, ampliadas hasta convertirse en mito, eran los jacobinos negros de Haití.

Pero eran también jacobitas, pues surgían de un espíritu empapado de literatura isabelina desde la misma oscuridad que el Flamineo de Webster, de un parpadeante mundo de mutilación y herejía. Recibían su inspiración de la musa de la brujería, y el desprecio de sí mismos eclipsaba nuestro desprecio, la pugnaz contradicción de ser blancos de espíritu y negros de piel, como si la carne fuese carbón del que el espíritu, cual humo atormentado, luchase por escapar. Repito la rabiosa metafísica de un muchacho desconcertado por esta retórica. Puedo revivir, sin necesidad de que él lo comprenda, una pasión que he traicionado. Sin embargo, ellos eran entonces para él como esos reyes-esclavos, Dessalines y Cristophe ¹⁶, hombre que habían estructurado su propia desesperación. La dimensión de su tragedia era gigantesca como una ciudadela bajo el crepúsculo (22-23)

Escritores en los que la búsqueda de un propuesta estética diferente, aparece a veces comprometida con el emplazamiento del llamado “lenguaje nación” que se ofrece ligado a los procesos de acriollamiento de las lenguas. En particular a lo que podría ser considerado en términos de la “calibanización” del inglés, tal como aparece formulado en el extraordinario ensayo “Historia de la voz” del poeta barbadense Edward Kamau Brathwaite. Recurso que según él ya aparece plasmado en el poema “El reino del caimito” del saintlucino Derek Walcott. Donde también se exponen las respuestas a los dilemas de la “doble conciencia” que han sido ut supra

¹⁶ En la nota al pie de la página de la edición citada se lee una nota de la traductora del libro, quien señala “ Henry Christophe, líder de la guerra de independencia haitiana (1791-1804) y más tarde presidente (1807-1811). En 1811 se autoproclamó rey del norte de Haití, con el nombre de Enrique I” (23).

mencionados, hasta construir texturas sumamente ambiguas entre la cultura europea y la inscripción de formas de la cultura popular en abierta remitencia a la cultura africana y sus variaciones. Cuando el deseo de anamnesis expone su capacidad para producir efectos de primitividad: trazos multiplicados de los “instantes de conversión de la tribu” (Walcott, 37) donde es posible reconocer la construcción de varias utopías con las que liberar a las culturas literarias antillanas de la ritualización y el mercado.

No parece desacertado en tal sentido señalar que el concepto de “pensamiento fronterizo” abierto en varios momentos de la prosa de Mignolo en inquietante sintonía con el concepto de “diversalidad” de las lenguas caribeñas permite reconocer formas de integración que por la vía de la cultura letrada y por otras vías, se despliega ante los desgarramientos y la fragmentación que la colonialidad del poder ha impuesto en las Antillas.

Existe una disputa en la exploración creativa del pasado, que el historiador y poeta barbadense Kamau Brathwaite considera decisivo en la construcción de una palabra literaria que no requiere de la letra –o *littera* en latín- para desencadenar la labor productiva de la memoria en la transformación del “genocidio en génesis” (Phaf, 314)¹⁷. Según es posible reconocer en el célebre diálogo que la investigadora holandesa Ineke Phaf propició entre el poeta barbadense y el martiniqueño Edouard Glissant (Phaf, 311-329).

Paso que conforma un vasto espectro de estrategias compositivas para levantar el lugar irreductible de la exploración creativa del pasado. Aquélla que, según el autor de *The arrivants*, reclama abrir la polémica, para dar “la querrela con la Historia” (Glissant, 171), así como también requiere que sea revisitado el eco de antiguos mitos antillanos en su inquietante “mixtura” con otros occidentales. Tal como es posible advertir a propósito de la relectura que en clave decolonial en el Caribe anglófono, francófono e hispano, en tiempos del renacimiento negro y de la revolución cubana, han conquistado los “usos” ciertamente fecundos por variados de la figura de Calibán.

¹⁷ Cf. Phaf, Ineke. “Poética del acriollamiento y “lenguaje-nación”: diálogo entre Kamau Brathwaite y Glissant” *Revista Literatura y Lingüística*, Nro 19, 2008, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Silva Henríquez.

Bibliografía

Césaire, Aimé *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: akal, 2006.

De Oto, Alejandro “Aimé Cesaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial” *Revista Tabula Rasa* Nro. 15, 2011, Bogotá: Colombia.

Glissant, Edouard *El discurso antillano*. Caracas: Monte Ávila, 2005.

Grüner, Eduardo *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Bs.As.: edhasa, 2010.

Lamming, George *Los placeres del exilio*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010.

Lévi-Strauss, Claude *Tristes trópicos*. Bs.As.: Eudeba, 1976.

Jáuregui, Carlos *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2008.

Mignolo, Walter *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

---. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: akal, 2003.

Phaf, Ineke. “Poética del acriollamiento y “lenguaje-nación”: diálogo entre Kamau Brathwaite y Glissant” *Revista Literatura y Lingüística*, Nro 19, 2008, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Silva Henríquez.

Martínez-San Miguel, Yolanda “Poéticas caribeñas de lo criollo: creole/criollo/creolité”. En:

Vitulli, Juan – David Solodkow *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto “criollo” en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*. Bs.As.: Corregidor, 2009.

Walcott, Derek *La voz del crepúsculo*. Madrid: Alianza, 2000.

Wood, Yolanda *Islas del Caribe: naturaleza-arte-sociedad*. La Habana: Editorial UH, CLACSO, 2012.

Los estudios coloniales, el pensamiento decolonial: un diálogo pendiente¹⁸

Laura Catelli

Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial

Universidad Nacional de Rosario – CONICET

laura_catelli@hotmail.com

Resumen

Este trabajo explora los puntos de alejamiento y contacto de los estudios coloniales y el pensamiento descolonial, y plantea la necesidad de establecer un diálogo crítico entre ambos. Ante algunas advertencias recientes sobre el estado actual de los estudios coloniales y ante una perceptible falta de interés local en el periodo colonial/virreinal en general, por un lado, y ante la creciente presencia en las investigaciones locales de bibliografía crítica proveniente del grupo modernidad/colonialidad/decolonialidad, pero teniendo en cuenta su desarrollo más bien autónomo (casi “desconectado”) con respecto a la mayor parte del corpus crítico de los estudios coloniales así como cierta confusión conceptual entre lo descolonial y lo poscolonial, esta ponencia propone abrir espacios y líneas de diálogo o análisis que establezcan un debate más fluido que fomente que los estudios coloniales prosigan con la agenda descolonizadora que se planteara en los años ochenta y que el pensamiento crítico descolonial latinoamericano refuerce su anclaje en los fenómenos, historias e imaginarios locales que son imprescindibles para revestirlo de mayor precisión conceptual así como de fuerza y valor político.

Palabras clave: estudios coloniales; giro descolonial; descolonización epistémica; latinoamericanismo

¹⁸ Una versión más extensa de este texto se publicó en el dossier *Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de los estudios coloniales* (Coord. Laura Catelli) en los *Cuadernos del CILHA* 13 (2012).

La crítica colonial ha tenido un rol marcadamente menos visible que el latinoamericanismo, el pensamiento decolonial y los estudios poscoloniales latinoamericanos en lo que podríamos llamar la masa crítica y teórica sobre Latinoamérica. No obstante pasar bastante desapercibida y a veces ser ignorada, la crítica colonial no deja de formar parte de la trama discursiva que supone el mencionado conjunto de teorías y críticas latinoamericanistas y de tener una órbita bien definida en esta movедiza galaxia. Simplemente, no podemos escapar al hecho de que el periodo y el espacio colonial iberoamericanos, en tanto escenario específico del colonialismo entendido como un sistema de dominación (Martínez-San Miguel, 2008: 18), ha sido una condición de posibilidad, o al menos un referente insoslayable, para todos estos relatos, aunque no sea necesariamente su objeto de análisis o siquiera de enfoque temporal. Esto no deja de resultar llamativo hoy en día, cuando con tanta frecuencia se pregona la necesidad de forjar lo que Walter Mignolo dio en llamar un *paradigma otro* (2000), un proceso complejo de descolonización en diferentes niveles que, en parte, supone (re)construir y sostener epistemologías desde la diferencia colonial a través de la creación, la recuperación y la habilitación de espacios para voces, relatos y conocimientos subalternos tanto del presente como del pasado.

Quizás la distancia que parece haber entre las vertientes mencionadas con el periodo y la crítica colonial se deba en parte al hecho de que algunos historiadores de este periodo defienden líneas historiográficas hegemónicas que no son compatibles con la agenda descolonizadora del pensamiento decolonial, o a cierta persistencia en los estudios literarios de abordar la producción textual colonial desde una perspectiva eurocéntrica y que reproduce en el marco nacional las ya longevias exclusiones originarias de la ciudad letrada. O tal vez sea por cierta tendencia en la vertiente del pensamiento decolonial de abstraer el periodo colonial a través del despliegue de grandes categorías analíticas como, por ejemplo, “colonialidad” (Quijano 1993), y a no compenetrarse lo suficiente con los estudios de campo o casos específicos, aun cuando se utilizan categorías del pensamiento decolonial o de la crítica colonial (muchas veces, convengamos, de manera algo irreflexiva). En los estudios culturales latinoamericanos, volcados al análisis de artefactos literarios, de arte y música, se despliegan con frecuencia lugares comunes como “mestizaje”, “transculturación” o “hibridismo” para describir los más diversos fenómenos. Gruzinski (1999) ha comentado sobre el uso indiscriminado del término “mestizo” en *La pensée métisse*.

Sin embargo, una arqueología de estos conceptos, como vengo sosteniendo (Catelli 2010) revela que, desde el siglo diecinueve en adelante, su despliegue ha tenido como efecto subsumir bajo sí procesos de inabarcable complejidad. Antonio Cornejo Polar llegaría incluso a hablar de “riesgos” en el uso de estas metáforas,

Es evidente que categorías como mestizaje e hibridez toman pie en disciplinas ajenas al análisis cultural y literario, básicamente en la biología, con el agravante—en el caso del mestizaje—que se trata de un concepto ideologizado en extremo. En lo que toca a hibridez la asociación casi espontánea tiene que ver con la esterilidad de los productos híbridos, objeción tantas veces repetida que hoy día García Canclini tiene una impresionante lista de productos híbridos y fecundos... De cualquier manera esa asociación no es fácil de destruir. De hecho en el diccionario Velázquez inglés-español la palabra híbrido suscita de inmediato una acepción algo brutal: ‘mula’. Por supuesto que reconozco que el empleo de estos préstamos semánticos tiene riesgos inevitables; al mismo tiempo considero que detrás de ellos como que se desplaza una *densa capa de significación* que engloba y justifica cada concepción de las cosas. Incluso estaría tentado de afirmar que una lectura de ese sustrato de significado es más productiva que la simple declaración de ajenez y impertinencia de las categorías empleadas para esclarecer un punto concreto (Cornejo Polar 1998: 8, mi énfasis).

Sea por los motivos que sea, los cuales no creo puedan circunscribirse tan solo a problemáticas disciplinares, metodológicas o problemas del campo de estudios, sino a fuerzas que operan y provienen de la dimensión menos transparente de la ideología, la política y las relaciones de poder, los estudios coloniales mantienen un perfil secundario y despiertan un interés “casi nulo”, como ha señalado Gustavo Verdesio, desinterés que tal vez debamos comenzar a pensar como sintomático.

Desde la llamada “crisis de los estudios coloniales” de los ochenta (Mignolo 1986), el campo ha pasado por diferentes desarrollos en lo que concierne a la definición de su objeto de estudio y análisis. En el decorrer de estos años, se han problematizado de manera sumamente productiva algunos de los términos teóricos claves, tales como “discurso colonial” (Adorno 1988; Hulme 1992, Mignolo 1986, 1988; Pastor 1983, Seed 1991), “discursos de dominación” (Adorno

1993), “semiosis colonial” (Mignolo 1995), “sujeto colonial” (Adorno 1995), así como la propia noción de la aplicabilidad de las categorías “colonial”/“poscolonial” para el caso Latinoamericano (Klor de Alva 1995, Mazzotti 2008, Martínez-San Miguel 2008). Jorge Klor de Alva (1995) llegó inclusive a plantear hace unos años un debate sobre si era adecuado referirse al caso latinoamericano como un ejemplo clásico de *colonialismo* debido al genocidio de las poblaciones nativas y al mestizaje, que según el crítico creó un sector intermediario (criollos/mestizos) que no puede ser pensado como una fuerza de dominación colonial extranjera. Al respecto Martínez-San Miguel (2008: 18) señala la unificación de tres conceptos diferentes en la argumentación de Klor de Alva, “colonización”, “colonia” y “colonialismo”, y recuerda la distinción de Jürgen Osterhammel, según quien la “colonización” designa un proceso de adquisición territorial, “colonia” un tipo de organización sociopolítica específica y “colonialismo” un sistema de dominación (Osterhammel 1997:4, mi traducción). En la medida en que este debate sirvió para llamar la atención a la especificidad del colonialismo ibérico, nos advierte, como lo hace Cornejo Polar, que continúa siendo necesario revisar nuestros criterios en los que respecta al uso de terminología crítica relación no solo a nuestros lugares de enunciación sino también en relación a la especificidad de los objetos de análisis. En esta dirección, los estudiosos del periodo colonial, desde diversas disciplinas sociales y humanísticas, han venido desarrollando un diálogo (plagado de desafíos metodológicos y conceptuales, como ha sido señalado en numerosas ocasiones) con los estudios poscoloniales sudasiáticos (Bhabha, Spivak, Said, Guha, Chatterjee, Chakrabarty), con el grupo modernidad/colonialidad y el pensamiento descolonial (Quijano; Dussel; Castro Gómez; Grosfoguel, Maldonado Torres, De Oto, Palermo, entre otros), que ha incluido a su vez abordajes del pensamiento fronterizo (Anzaldúa) y caribeño (Fanon, Glissant, Césaire), con los estudios subalternos (Beverley, Coronil, Moreiras, Verdesio, entre otros). Esta oleada de cuestionamientos y reflexiones sobre los objetos de estudio y los límites del campo ha provocado no solo la elaboración de nuevas perspectivas críticas, sino también una importante y necesaria -aunque aún insuficiente (Verdesio 2001)- ampliación del canon colonial, resultando en la incorporación de voces subalternas, textos y artefactos culturales antes desdeñados como menores o simplemente irrelevantes desde la cultura moderna (Mignolo 1986, 1995, 2000).

Tanto los estudios coloniales como las diferentes vertientes que pueden ser incluidas bajo los estudios poscoloniales, en su vertiente latinoamericanista, se han visto beneficiados por el

diálogo crítico y se han iluminado mutuamente. Esta última afirmación no implica, sin embargo, que este diálogo no deba seguir siendo profundizado y que no continúen apareciendo nuevos problemas y preguntas, sobre todo en lo que respecta a las metodologías que empleamos—determinadas a su vez por las prácticas disciplinares—y asimismo con relación a las categorías críticas y los conceptos que utilizamos en nuestros análisis.

Ante esa persistencia de la colonialidad del poder, algo que todos parecemos reconocer, hay que decir que ignorar el pasado colonial en su justa densidad y complejidad es una manera de ser cómplices de dicha colonialidad. El hecho de que muchos aspectos del periodo colonial permanezcan en cierta zona de inaccesibilidad—a causa de la ausencia o escasez de producción letrada o en escritura alfabética por parte de sujetos que no tenían acceso a la misma—no conlleva que no debamos continuar indagando lo más posible ese mundo, los modos en que nos lo han representado y los modos en que nosotros mismos como académicos lo entendemos y lo representamos (éste, podría pensarse, es nuestro legado y nuestro compromiso). El pasado también es un “otro” y en el caso sudamericano el pasado colonial padece de una especial condición de alteridad, a pesar de que en los últimos años se haya venido incorporando y desarrollando cada vez más la línea decolonial. Mi perspectiva es que es éticamente necesario, para mantener la mayor coherencia posible si es que de veras adherimos a un proyecto de descolonización del saber y de los imaginarios culturales, tener presente el pasado colonial. Un desafío central para quienes estudian hoy el periodo colonial es mantener esta coherencia ideológica, es decir, no reproducir las exclusiones y asimetrías que el colonialismo estableció en las Américas en nuestros marcos socioculturales actuales. Para decirlo con Verdesio, en los estudios coloniales no hay lugar para un pensamiento no posicional (2002: 12).

Entiendo que una de nuestras tareas como críticos provenientes del campo de los estudios coloniales hoy es ser capaces de identificar desafíos metodológicos, disciplinares y pedagógicos específicos para continuar llevando adelante la agenda descolonizadora que ha caracterizado una vertiente de nuestro campo de estudios que comenzó a desarrollarse a partir de la crisis de los ochenta y el llamado “cambio de paradigma”. En tiempos recientes puede advertirse la presencia de un notable giro interdisciplinario en los estudios coloniales que avanza sobre un amplio campo de discursos, desde la filosofía, los discursos raciales, la traducción, la arqueología, hasta la crítica ecológica, entre otros. De más está decir que dicho giro no es extensible a la totalidad del

campo de estudios, que de muchas maneras continúa estando configurado según lo mapeara Mignolo en “La lengua, la letra y el territorio” (1986), hace casi treinta años.

En este contexto de cambios y rediseños, es necesario insistir en la cuestión de las disciplinas y plantearnos cuál es el rol que su actual disposición juega en este diálogo. En Argentina, como en la mayoría de los países de las excolonias latinas, las disciplinas continúan en general funcionando dentro de sus confines tradicionales, a diferencia de otros países como Estados Unidos, donde la currícula universitaria de las humanidades, artes y ciencias sociales está diseñada para ser intrínsecamente interdisciplinaria y ofrecer un marco humanístico, las *liberal arts*, a enfoques disciplinares específicos. Por lo tanto, preguntarse por el problema de las disciplinas en el proceso de descolonización de la producción de conocimiento en el ámbito académico no tendrá el mismo sentido ni las mismas respuestas dependiendo del *locus* de enunciación de quien formule este tipo de preguntas.

Lo último que quiero destacar con relación a la fuerte entrada que están teniendo las teorías decoloniales y poscoloniales en las Américas es la necesidad de teorizar y poner bajo enfoque crítico la traducción como práctica de poder, un tema también trabajado extensamente por la crítica colonial y poscolonial. En muchos casos la traducción de términos teóricos resulta en la creación de una *lingua franca* y un relato único que acaban por homogeneizar y reducir lo que son en el fondo situaciones y experiencias socioculturales complejas, atravesadas por conflictos y diferencias. La traducción puede indagarse desde una perspectiva (pos)colonial y enfocarse también en la circulación de conceptos críticos. Esto es central cuando el trabajo interdisciplinario e interregional nos exige diseñar y consolidar una *lingua franca* que contribuya al enriquecimiento del diálogo y en muchos casos lo haga posible, pero la misma debe evitar reificar las relaciones de poder clásicas por las que los paradigmas epistémicos europeos y norteamericanos se tornan dominantes. Es decir, debemos evitar que todo pensamiento proveniente de América Latina sea traducido y aplanado por la *lingua franca* que se ha venido desarrollando en los centros e instituciones metropolitanos del saber (sobre todo *via* Estados Unidos) y pensar en hacer aportes críticos a la misma desde nuestro lugar de enunciación y nuestros *también diversos y conflictivos* marcos epistémicos específicos. Este tipo de análisis nos hace cuestionar la “aplicación” despreocupada de conceptos y categorías provenientes de los “Postcolonial Studies” al caso latinoamericano (Fernández Bravo 2009, Klor de Alva 1993,

Martínez-San Miguel 2010, Mazzotti 2008) y tener en cuenta nuestro contexto específico. No podemos dejar de advertir cierta tendencia a la unidireccionalidad de norte a sur en este intercambio sobre Latinoamérica, una tendencia que no deja de refrescar el debate sobre colonialismo académico y epistémico, y que continúa siendo uno de los mayores desafíos—por cierto no exclusivamente—de los estudios coloniales.

En este sentido, es profundamente relevante la continuación del análisis discursivo de términos claves en la formación de los discursos culturales y críticos en y sobre América Latina que esquivе esencialismos y entienda los escenarios nacionales no como una *tabula rasa* sino como un conjunto de escenarios (pos)coloniales específicamente latinoamericanos, marcados a la vez por insoslayables particularidades locales. Desde luego que sería una sobresimplificación sostener que el colonialismo en Latinoamérica es solo ibérico. Es claro que hay al menos un segundo colonialismo, el británico y francés, y un tercero, el norteamericano, que complican el panorama enormemente e impiden emitir un diagnóstico general aplicable a todo el continente.

La crítica colonial puede ayudar a hacer más visibles los términos de estos intercambios, recordándonos desde nuestros propios procesos de formación sociocultural que el diálogo sobre América Latina, por más academicista que sea y aunque a muchos no les “interese”, no puede pensarse al margen del ejercicio del poder, la política, y los procesos coloniales, nuestra violenta condición de posibilidad.

Bibliografía

Adorno, Rolena. “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos.”

Revista de crítica literaria latinoamericana 28 (1988): 11-28.

---. “Reconsidering colonial discourse for Sixteenth and Seventeenth- Century Spanish America.”

Latin American Research Review 3 (1993): 135-145.

---. “Textos imborrables: Posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial.” *Revista de*

Crítica Literaria Latinoamericana 41 (1995): 33-49.

- Catelli, Laura. *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización en Iberoamérica*. Ann Arbor, Michigan: ProQuest, 2010.
- Cornejo Polar, Antonio. “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 24, 47 (1998): 7-11.
- Coronil, Fernando. “Elephants in the Americas? Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization.” En *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Eds. Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2008. 396-416.
- Fernández-Bravo, Álvaro. *Partha Chatterjee. La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos. Prismas: Revista de Historia Intelectual*. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2009. 309-311.
- Gruzinski, Serge. *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999.
- Hulme, Peter. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Londres: Routledge, 1992.
- Klor de Alva, Jorge. “The Postcolonization of the (Latin)American Experience: A Reconsideration of ‘Colonialism’, ‘Postcolonialism,’ and ‘Mestizaje’.” En *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Ed. Gyan -- -Prakash. Princeton: Princeton University Press, 1995. 241-78.
- Lopreto, Gladys. “...que vivo en esta conquista.” *Textos del Río de la Plata, Siglo XVI*. La Plata: Editorial de la Universidad de la Plata, 1996.
- Martínez-San Miguel, Yolanda. *From Lack to Excess. “Minor” Readings of Latin American Colonial Discourse*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2008.
- Mazzotti, José Antonio. “Creole Agencies and the (Post)Colonial debate in Spanish America”. En *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Eds. Moraña et al. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2008.

- Mignolo, Walter. “La lengua, la letra y el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales).” *Dispositio* 28-29 (1986): 137-60.
- . “Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?” *Latin American Research Review*, 28, 3 (1993):120-134.
- . *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
- . *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Osterhammel, Jürgen. *Colonialism: A Theoretical Overview*. Kingston, Jamaica: Ian Randle Publishers, 1997.
- Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Ediciones Casas de las Américas, 1983.
- Quijano, Anibal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Comp. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 1993.
<<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander.html>>
- Rama, Angel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- Palermo, Zulma. “Semiótica del vacío y de la espera.” *Dispositio/n* No. 22, 49 (1997).
- . “El desafío de escribir/inventar ‘nuestra América’ desde el pensamiento crítico.” En *Tiempos de homenajes/tiempos descoloniales: Frantz Fanon*. Comp. Alejandro de Oto. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2011: 123-164.
- Palermo, Zulma y Mata, Sara. *Travesía discursiva: representaciones identitarias en Salta (siglos XVIII-XXI)*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2011.
- Sarlo, Beatriz. “Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa.” *Revista de Crítica Cultural* (15): 32-38.

Seed, Patricia. "Colonial and Postcolonial Discourse." *Latin American Research Review* 26, 3 (1991): 181-200.

Verdesio, Gustavo. "Todo lo que es sólido se disuelve en la academia: sobre los estudios coloniales, la teoría poscolonial, los estudios subalternos y la cultura material." *Revista de Estudios Hispánicos* 35 (2001): 633-658.

---. "Colonial Latin American Studies in the Light of the Predicament of Latin Americanism". En *Colonialism Past and Present*. Eds. Gustavo Verdesio y Álvaro Félix Bolaños. Albany, NY: State University of New York Press, 2002. 1-18.

**Acerca de la literatura latinoamericana reciente o
¿Qué hay de poscolonial en la posautonomía?**

Leonel Cherri

Universidad Nacional del Litoral

clcherri@hotmail.com

Resumen

Desde el cierre del milenio a esta parte, tanto la crítica cultural como la literatura vienen interviniendo sobre el estatuto y valor de los “objetos artísticos”. El problema de los lenguajes y materiales específicos, de la relación del arte con lo político, con el mercado, o con la industria cultural, entre otras cosas, son las vertientes más transitadas de esta discusión.

Este trabajo propone cruzar las cartografías literarias del presente, y sus tópicos principales con la perspectiva poscolonial que cobra relieve tanto en la literatura como en la crítica latinoamericana reciente, con el fin de abordar desde una perspectiva macro la conceptualización y definición de lo posautónomo.

Palabras clave: Literatura latinoamericana reciente; Posautonomía; Teoría poscolonial.

Introducción

Quiero intentar, a través de una serie de puntualizaciones, revisar la discusión por el estatuto de lo literario, que hemos llamado posautonomía. Comenzaré enfocando el problema, con el fin de avanzar sobre algunas cuestiones puntuales, en las que podríamos establecer algunas relaciones

entre los restos imperiales y las lógicas culturales que articulan el presente del territorio latinoamericano. Este trabajo no pretende dar cuenta del conjunto de los aportes que críticos y artistas han realizado al respecto, sino, por el contrario, situarse en algunas propuestas puntuales, que permitirán contornear mejor la problemática en cuestión.

1. Mapas, corpus, cartografías.

Lo que se ha llamado posautonomía (Ludmer, 2006), que sencillamente podríamos comprender como una deconstrucción de la autonomía del arte, o como un más allá a partir de sus límites y fronteras, ha emergido en el presente como objeto de estudio (Gilman, 2007) y lógica cultural relacionada a las artes particularmente (Link, 2010). Por eso mismo, quiero realizar un recorrido para desprender de tales debates los puntos de apoyo de lo posautónomo, donde, como lo veremos sobre el final, lo poscolonial ejerce un influjo particular.

Diana Klinger (2008) ha propuesto un mapa posible de la literatura latinoamericana contemporánea, a través de un enfoque que aborda obras y autores junto con los debates críticos-teóricos a fin de dar cuenta del lugar que la literatura ocupa hoy en la vida social. Dicho enfoque se centra en la refuncionalización de la figura autor a partir de las renovaciones antropológicas que desde los debates sobre posmodernismo vienen sucediendo. Klinger es sintética y acertada en su visión sobre lo autónomo y lo posautónomo, y lo define en tres aspectos: 1- En la sociedad moderna el arte era una esfera que funciona con sus propias reglas. Y la sutura estructuralista que separaba autor de la obra es su ejemplo paradigmático. 2- La literatura moderna al momento de ser teorizada (por sus productores, lectores y críticos) desarrolla una piedra de toque: los lenguajes y materiales específicos. Este hecho adquirió su ejemplaridad en los postulados de la “densidad lingüística”, de su acabado “estilístico y ornamental”, de una pulsión por la estructuración narrativa compleja. Este entramado apreciado y valorizado por su calidad en tanto unidad estilística debía cumplir el rol de sustraer al lector del mundo, y por eso mismo el artificio debía esconder su artificialidad. El autor adquirió la grandeza del creador y el constructor debido al manejo y creación de un copioso material, y ahí su reconocimiento y valorización como si fuera una especie de museo viviente. 3- Una relación específica entre literatura e historia, y en su enclave histórico, literatura y Estado Nación. Donde el autor funcionaba como un etnógrafo, un

“representador” de las voces de la historia, vueltas ficciones, mitos o leyendas, acabando por convertir a la literatura en una máquina de leer y producir identidades (nacionales).

Por lo tanto Klinger articula su mapa literario-posautónomo en la transformación actual de estos puntos. 1- La escritura se transforma en una performance de autor, y el autor a la vez que se textualiza se vuelve performer, situando a la literatura en concomitancia con la vida, y por consiguiente, en tanto modo de intervención cultural. 2- Los lenguajes de las culturas de masas y de las voces subalternas transformadas en principios narrativos: bajo materialismo, absurdo, cinismo, etc. La función etnográfica de lo literario se re-elabora en la medida que la representatividad se relaciona con la construcción de un “yo” situado. Y lo estilístico/genérico entra en una indiferenciación: ensayo, crítica cultural y autobiografía (ni lo uno o lo otro, o todo a la vez). Y finalmente, 3- Así como las identidades-nacionales se disuelven en lo histórico, la literatura se repliega sobre sí misma explorando los juegos enunciativos de sí (literarios y subjetivos). Como si nuestra lectura o el texto mismo, no pudieran dejar de preguntarse si es o no es literatura, o mejor, en esa reflexión o en la exhibición de la misma, se apoyaría su literariedad. ¿Los nombres? Washington Cucurto, Fernanda Laguna, Damiela Eltit, Pedro Lemebel, Fernando Vallejos, Sergio Pitlor, Cesar Aira, Mario Bellatin, etc. Nombres que están relacionados de alguna u otra manera con el presente, y que cualquier crítico sin mayores reparos podría juntar¹⁹.

Pero lo que el texto de Klinger no se propone abordar aunque lo insinúa subrepticamente es la potencialidad gnoseológica y política de tal estado histórico de la cultura. Tal tópico emerge cuando siguiendo a Judith Butler habla de un efecto performativo en relación a lo genérico (sexual, artístico e identitario) como forma de intervenir la cultura, y por ende la vida. Entonces, la pregunta podría ser ¿qué implicancias respecto de lo viviente poseen estos gestos culturales, o mejor, qué pensamiento puede desprenderse de estas nuevas prácticas sociales?

Podemos encontrar una primera respuesta en el libro de Cecilia Palmeiro *Desbunde y felicidad: De la Cartonera a Perlongher* (2011), donde se entrama un corpus de textos desde diferentes tonalidades – (neo)pop electrónico (disco) y folk (bailanta), neobarroso(borroso), post-

¹⁹ Tanto en Reinaldo Laddaga (2007), como Daniel Link (2009), Raúl Antelo (2008), Josefina Ludmer (2007, 2010) o Florencia Garramuño (2010) se pueden apreciar corpus relativamente similares, aunque con trabajos bien diferenciados a la hora de componerlos o abordarlos.

humanismo biopolítico, pornografía-masoquismo— que exploran la posibilidad de la comunidad *queer*, es decir políticas de amistad (de alianza y contagio) que potencian la singularidad de sus rarezas. Y esa exploración está puesta en realidadficción: se explora desde lo literario pero también desde las técnicas (del yo): la galería de arte Belleza y Felicidad, las Cartoneras como el nuevo boom (trasheado) latinoamericano-mundial, la militancia, la micropolítica, las nuevas tecnologías en la literatura, etc. Lo que Palmeiro le suma a las intervenciones de la posautonomía es el entramado genealógico que une lo trash (lo sucio) con lo queer (lo raro) y lo tecnológico para lograr una lectura política de estas formas-de-vida gesticuladas por lo artístico. El corpus de Klinger se repite, aunque Palmeiro suma otros nombres aledaños al Río de La Plata: Pablo Pérez, Alejandro López, Dani Umpi, Cecilia Pavón, Gabriela Berjerman, leídos como realizadores de los ecos truncos de lo queer-trash de los '70/'80 referenciado en los nombres Néstor Perlongher y Glauco Mattoso. La politicidad de lo posautónomo implica, según Palmeiro, posicionarse contra la identidad en tanto captación fetichista de las formas de subjetividad, movimiento que le permite a la lógica mercantil neutralizar las subjetividades disidentes (lo gay como nicho de mercado). Por lo tanto, a la ghetificación opone mutación, es decir lo *queer* como pulsión de fuga y quiebre de los dispositivos clasificatorios, eso que hacen los textos de João Gilberto Noll, especialmente *A céu aberto*. Función homologable a lo atolondrado en Cucurto y el descalabro narrativo en Aira.

El dispositivo que Palmeiro alude es el capitalismo, el patriarcado y la lógica del mercado. Maquinarias maniqueas de producir subjetividades de lujo y subjetividades lixo (es decir basurales), articuladas por un mecanismo retroactivo que vuelve mutuamente dependientes la existencia de una con la existencia de la otra (Noemi-Voionmaa, 2003). ¿Pero ese tipo de subjetividades no son sintomáticas de un entramado de saber/poder cuyos márgenes materiales, epistemológicos y gnoseológicos son el imperialismo ultramarino? ¿No dijo Pedro Lemebel (1996) que una cosa es ser “una loca” y otra “una loca tercermundista”? El mercado es una lógica que refuncionaliza los restos imperiales: *Angosta* de Héctor Abad Faciolince es un texto que exhibe una ciudad cuyo apartheid se basa en una lógica legal económica que reactiva y materializa los límites coloniales que en forma de ruina permanecen en el imaginario social de sus habitantes. Una ciudad colombiana llamada Angosta exhibe su lujo gracias al desecho de esas formas de vida asociadas a la basura. Detritus social junto a materia abyecta, esos que ya “no son negros”, aunque “lo eran”. *La villa* de Cesar Aira hace del cartonero un sujeto coyuntural, puesto

que “solo bastaba un cambio” económico, político, histórico, para que se transformen el conjunto de relaciones que llevaba a esos sujetos a la basura. Ese mismo conjunto de relaciones en que la narrativa de Cucurto escoge como piedra de toque (Cherri, 2012a). Por eso, los espacios-históricos que Cucurto trabaja son consecuentes unos con otros: una Buenos Aires que será tapada por su riachuelo (2003), los años 2000 en Argentina, la toma de escuelas, piquetes, y muertes por aborto (2007), el neoliberalismo de los años '90 en un supermercado. Ese conjunto de relaciones que para *La villa* de Aira dan existencia al sujeto cartonero, Cucurto termina de cerrarlo en *1810. La revolución de mayo vivida por los negros*, donde hace del neoliberalismo un eco anticipado del imperialismo. ¿No es *1810* en particular, y la narrativa cucurtiana en general una forma de traumatizar la tradición? ¿Por qué Cucurto se filia sanguíneamente a San Martín, y hace de una “revolución inexistente” un momento de frenesí sexual, racial, y micropolítico, donde los negros africanos se “cogen” a las coloniales señoras españolas, y San Martín a su hija, y los negros a San Martín, etc? ¿No sería eso un gesto cuya sintomatología exhibe una voz silenciada, la voz del exterminado, de aquel que no pudo dar voz? Y en ese recorrido ¿por qué cartón y no otra cosa a la hora de hacer literatura? ¿Por qué ese objeto tan representativo de la subalternidad generada por el neoliberalismo? ¿No es *Eloísa Cartonera*, entonces, un espacio de catacresis, de traducción, que pone en jaque el dispositivo de valoración, las formas materiales y estéticas de producir “cultura”? Haciendo ese viaje, desde *Angosta*, pasando por *La villa* y Cucurto, hasta la editorial/cooperativa cartonera, podemos apreciar un diagnóstico de realidadficción del estado de la materia (el cartón, la basura) y lo viviente (los cuerpos, las formas de vida) y, en la medida que problematizamos estos textos, podemos apreciar, también, una política y una ética basada en la inoperancia, conjura o catacresis.

En función de tales cuestiones, quiero realizar un pequeño recorrido teórico, y replantear algunas las conceptualizaciones de lo posautónomo.

2. Breve excursus.

Walter Benjamin fue precursor en asociar la autonomía artística (el *l'art pour l'art*) –debido a su carácter aurático, es decir, ritual– a la guerra imperial europea, y por lo tanto a la estetización de la violencia (lo político) del régimen nazi. Su pensamiento que, según Susan Buck-Morss (2005

[1983]), concibe a la experiencia en términos neurológicos permite reconsiderar la estética como el acontecimiento o proceso de percepción de lo sensible, y por consiguiente como *poliética* que pone en juego lo humano en sí mismo. Al sostener que el fascismo y el capitalismo se caracterizan por estetizar la violencia con un fin anestésico, emerge en el pensamiento de Benjamin la tesis que entiende que politizar lo estético implica devolver la fuerza biológica-instintiva a los sentidos. Los elementos que no formen parte del espacio cultural del arte (las innovaciones tecnológicas como elementos “no-artístico”) permitirían una ruptura perceptiva de cualquier régimen estético que funcione como an-estésico que arranque al sujeto del mundo. Podemos deducir hoy que Benjamin pensaba el arte como un dispositivo de producción y recepción o mejor de expectación y exhibición, de ahí que su ensayo sobre la obra de arte (2009 [1936]) realice series de contrastaciones entre géneros artísticos. Por ejemplo al comparar la pintura con el cine como si fueran lo que hoy llamamos maquinarias o dispositivos. Benjamin señala que el último funciona a través de un régimen de exhibición de imágenes que prácticamente no pueden contemplarse en sí mismas sino en su movimiento, a diferencia de la pintura y su alienación sensorial producto de lo estático. De modo que el cine –cuya producción es colectiva gracias a un “equipo técnico y artístico”, que hace del creador un productor material– experimenta y genera, en tanto dispositivo, otro tipo de contacto con los aparatos técnicos. Esta puntualización de Benjamin implicaba exhibir esas series de alienaciones que lo artístico como ritual ancló en la autonomía.

Volvamos a los puntos de Klinger para replantearlos con la ayuda de Benjamin: 1- **la relación arte-técnica** derrumba las sacralizaciones del arte en su contacto con lo “no-artístico” (es interesante observar el relieve que ha cobrado el pensamiento de Marcel Duchamp en la crítica artística y literaria, especialmente por la fuerza que la idea de *ready made*²⁰ sumó silenciosamente al debate del estatuto de lo literario y a las producciones artísticas de las dos últimas décadas). 2- **la relación táctil arte-mundo**. El arte como gesto y no como representación, y sobre todo, el arte como intervención sensorial de choque: no se trata de anonadar, o de producir un “artificio de lectura” sino de volver el lector con el mundo, de modo

²⁰ La figura de Duchamp aparece frecuentemente el discurso de Fernanda Laguna, tanto en entrevistas como en sus producciones artísticas, especialmente las poéticas. Rodríguez Carranza (2009) revisa a través de un corpus literario-crítico el relieve que ha cobrado la figura de Duchamp en la última década, fenómeno que llama “efecto Duchamp”.

que en ese sentido podemos leer el influjo del absurdo, de la falta de tramas, del disparate, la ambivalencia y lo atolondrado: generación de deseo y no nostalgia de sujetos fragmentarios alienados por el tardo capitalismo (Rodríguez Carranza, 2009). Las temáticas de los “nuevos realismos” pueden leerse en este punto. 3- **la figura del autor como productor material de pensamientos y tecnologías** (Palmeiro, 2011): el caso Bruno Morales y el robo a *La nación* a través de un juego plaguario, la galería de arte *Belleza y felicidad, Tu rito*, las editoriales cartoneras como un neoboom trash, las intervenciones curatoriales de Mario Bellatin, su proyecto “los 100 (mil) libros de Bellatin”, el desbarate del mercado y de los ritmos de la institución literaria por parte de Cesar Aira, los escritores-performes-artistas plásticos-cantantes, etc. 4- **Un pensamiento del arte como dispositivo perceptivo, tanto exhibitorio como expectativo**. Es en este punto donde se deconstruyen los lenguajes o materiales específicos por lógicas exhibitorias y expectativas. Es decir lo *fotográfico* y lo *cinematográfico* como formas de exhibir y esperar lo literario. Las formas del “encuadre” (Link, 2009), las lógicas indiciales (Noemí-Voionmaa, 2006; Rodríguez Carranza, 2009), el neobarroco y su dispositivo cuya sonoridad e iteración produce performances sexuales o sextextuales (Palmeiro, 2011), etc.

Esos serían los puntos de fuga de la autonomía. Un devenir de constelaciones discontinuas que ha marcado nuevamente un presente histórico. Una transformación artística que confluye con una mutación humana que podemos reconocer fácilmente desde los años '60 del siglo pasado tal y como ha argumentado Daniel Link (2006). Es la idea del *cyborg* como nueva metáfora monstruosa, tal y como lo planteó Hanna Haraway (1991 [1985]) en relación a la opresión y al patriarcado: es decir las relaciones micro-biológicas entre el hombre y la máquina-técnica (dispositivos farmacológicos, industria química, del electrochip, etc.). Creo que este es un punto latente en estos debates que aun se encuentra sin ser abordado. Por eso mismo, no es azaroso que las políticas culturales entren en procesos productivos y relacionales similares a los de las tecnologías informáticas del presente. Especialmente, en lo que respecta a nuevas relaciones y percepciones con el conocimiento y lo sensible, es decir con la técnica, el poder y lo táctil. Es en ese punto donde las reflexiones y producciones culturales de la posautonomía se ponen en juego respecto a lo viviente.

Amenazando de repetitivo, quiero acentuar el peso de una reflexión sobre la percepción. Recordemos cómo concluye el ensayo sobre la obra de arte de Benjamin: el hombre gracias a la

alienación estética del arte futurista se dirige a la guerra pensando que es bella y “contempla su propia aniquilación como goce estético del primer orden” (2009 [1936]). En otras palabras, la autonomía al encapsular el poder de la cultura y las artes de intervenir lo viviente, se transforma en un arma de control y exterminio, de transe mortuario. Cuyo paradigma, en tanto expresión cultural de la modernidad, es el campo como dice Giorgio Agamben, pero no solo el de concentración, sino el de esclavitud y exterminio colonial.

En ese sentido, Edward Said (2004 [1993]) fue contundente al respecto, al entender que la *estructura de actitud y referencia* imperialista encontraba su axiomática al separar cultura de experiencia. Puesto que despojándola de su contingencia y abertura histórica se podía concebir la cultura como aquella exposición por medio de la artificialidad (del arte como artificio) de la soberanía y el progreso (técnico-cultural) del desarrollado. Cuando Said decide pensar la cultura como texto o cuando Homi Bhabha (2002 [1994]) entiende que el lugar de la cultura es, además de la “lengua”, el lenguaje en tanto estructura semiótica o *entramado de diferencia*, no intentaban desestimar los factores económicos de la explotación colonial, sino entender que el buen funcionamiento de las cesuras coloniales y, por lo tanto, entender que su inoperancia radica en un trabajo de reconexión e evidenciación de las mismas, como por ejemplo, politizar el sentimiento, eso que siempre fue separado de la razón. Por eso mismo el canibalismo fue leído²¹ como monstruosidad en contraposición a la esclavitud y el exterminio imperial, que hizo del enemigo, de la basura, de aquella vida desechable, un recurso susceptible de ser explotado y comercializado, ahorrado e invertido (Link, 2009). Ahí el dispositivo capitalista y sus márgenes coloniales, la razón y no el sentimiento, la cabeza y no el cuerpo, la *realidad* y no la imaginación, el ahorro y la inversión y no el gasto o la intensidad del tiempo *aionico*²².

De modo que cuando Said conectó la novela decimonónica, realista y psicologizante, con la *estructura de actitud y referencias* del imperialismo de ultramar, no sólo lo hizo por la relación

²¹ Las lecturas sobre la figura del canibal o caliban, pueden ser recuperadas a partir de los trabajos críticos de Fernández Retamar.

²² Cito a Amanda Nuñez García (2007): “Kronos: la duración. El *espacio* de tiempo que hay entre la vida y la muerte; y Aión: el tiempo pleno de la vida sin muerte”, “Kronos: el tiempo del reloj, del antes y el después. Aión, el tiempo del placer del deseo donde el reloj desaparece...” (1). Es decir tenemos el tiempo lineal-acumulacionista (kronos) y otro tiempo que lo puede articular el mal o el *potlach* batailleano: la eternidad del instante. Un gasto que al poner en vacancia los límites excede o pone en cuestión lo viviente, es decir, su posibilidad de existencia más allá de la muerte.

económica entre la institución cultural-artística y el imperio, sino también por su tematización textual, y su lógica productiva desde el punto de vista cultural y gnoseológico: realismo, autonomía, institución autoral, y dispositivo tecnoestésico alienante, etc. Esta imagen global que los estudios poscoloniales han trazado (Liendo, 2008; Mellino, 2008) para afirmar que sin oriente (incluyendo a la América colonial en esta figura) occidente no existiría, podríamos transformarla en una afirmación acorde a nuestra investigación: sin imperio el arte moderno no hubiera existido, o en otras palabras, la autonomía es la configuración epistemológica y estética que mejor exhibe la lógica que articula el dispositivo imperial. Se trata de entender que lo que en la literatura se juega, como toda institución cultural, es la fabricación de subjetividad y verdad, saber y poder. Y en ese sentido, nos encontramos con tensiones entre políticas de sentimiento y políticas de muerte (Cherri, 2012b).

Por eso mismo cuando la crítica se detiene hoy en temas como el realismo (Cherri, 2012a), la relación entre literatura-valor social, mercantil, etc. (Cárcamo-Huechante, Fernández-Bravo y Laera, 2007), la reflexión a partir de dinámicas gnoseológicas y temporalidades articuladas en la imaginación (Link, 2009), en la tactilidad de la experiencia (Garramuño, 2010; Antelo, 2006, 2008, 2009), en la ambivalencia (Ludmer, 2007) o en la extimidad²³, nos encontramos con un resto imperial que se está exhumando, un dispositivo que se está desconectando.

En esos cruces teóricos la crítica de la posautonomía construye junto a las producciones culturales un régimen de verdad y pensamiento muy emparentado con la crítica poscolonial, y las operaciones post-occidentales.

²³ Con Antelo podemos entender a este concepto como “Ese lugar ambivalente en que afirmamos, alternativamente, que no somos animales pero tampoco nos comportamos como hombres del pasado, diseña una nueva condición que el psicoanálisis llamaría *extimidad*, un lugar simultáneamente interno-externo, metido en la cueva de lo propio pero abierto asimismo a la indefensión de la vida. En ese *sítio-guión*, ni plenamente mimético, ni totalmente mágico, sino ético, se esboza un más allá del sujeto y un más allá de lo moderno.” (2008)

3. Estésica

En fin, podríamos entender a la posautonomía como cierta implosión en ese devenir catacrético cargado de implosiones y rupturas que es el arte y la cultura a lo largo del siglo XX, me refiero a sus momentos rupturistas, negativos y vanguardistas. Por eso mismo, tanto para la crítica como para la literatura, el término estética se encuentra en un devenir, que podría ser percibido en la relación infraleve (Antelo, 2006, 2008) que sustenta con la palabra estética. Dicha palabra tiene sus antecedentes en el término “antiestética” (Antelo, 2008; Link, 2008; Palmeiro, 2011), entendida como tensión que desarticula las tradiciones y los paradigmas perceptivos/estilísticos, como el de la belleza, el de la subjetividad, el del “yo”, etc. Y ese devenir en la literatura y las artes, la posautonomía es una instantánea cuyos encuadres continúan siendo problemáticos.

Si las literaturas son “visiones de mundo”, lo que estas literaturas posautónomas parecen afirmar es que necesitamos construir y difundir otros sensoriums (Buck-Morss, 2005 [1983]) para percibir y exhibir la realidad, y en ese gesto reside una potencia de politicidad. Y para eso es necesario re-hacer nuestras genealogías en el sentido foucaultiano del término, y re-politizarlas, operación semejante a la que el poscolonialismo realizó con la episteme postestructural y “posmoderna”. Lo que está en juego es la vida, lo que pensamos de ella, nuestras formas-de-vida, lo que haremos con ella. Se trata de la posibilidad de hacer del resto imperial arruinado (esa nada fundante que nos sigue sobrando) un inoperable.

Bibliografía

Abad Faciolince, Héctor. *Angosta*. Bs. As.: Seix Barral, 2003.

Antelo, Raúl. “Postautonomía: Pasajes”. *Pasajes: revista de pensamiento contemporáneo*, n° 28, 2009.

---. *Crítica Acéfala*. Bs. As.: Ed. Grumo, 2008.

---. *María con Marcel. Duchamp en los trópicos*. Bs. As.: s.XX, 2006.

- Benjamin, Walter. “La obra de arte en la época de la reproductividad técnica”. *Estética y política*. Bs. As: Las cuarenta, 2009 [1936].
- Bhabha, H. *El lugar de la cultura*. Bs. As: Ediciones Manantial, 2002 [1994].
- Buck-Morss, Susan. “Estética y anestésica. Una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte”. *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Bs. As.: Interzona, 2005 [1983].
- Cárcamo-Huechante, L.; Fernández-Bravo, A.; Laera, A. (2007) *El valor de la cultura. Arte, literatura y mercado en América Latina*. Rosario, Beatriz Viterbo.
- Cherri, C. Leonel. “Lo real y las sirenas del presente: Cucurto, posautonomía e imperio”. Sandra Contreras (comp). *Cuadernos del Seminario II. Realismos, cuestiones críticas*. Rosario, Argentina: Ed. Centro de Estudios en Literatura Argentina-UNR, 2012a (en prensa).
- . Políticas de sentimiento y políticas de muerte en un corpus latinoamericano: estésicas de la violencia y del guerrero. *VIII Congreso Internacional de Teoría y Crítica Literaria Orbis Tertius*. «Literaturas compartidas». La Plata, FaHCE, 7, 8 y 9 de mayo de 2012. (en prensa)
- Cucurto, Washington. *1810. La revolución de mayo vivida por los negros*. Bs. As: Emecé, 2008.
- . *El curandero del amor*. Bs. As.: Emecé, 2007.
- . *Las aventuras del señor Maíz: Un héroe atrapado entre dos mundos*. Bs. As.: Interzona, 2005.
- . *Cosa de negros*. Bs. As: Interzona, 2003
- Foucault, Michel. *Obras esenciales*. Madrid: Ed. Paidós, 2010.
- Garramuño, Florencia. *La experiencia opaca: literatura y desencanto*. Bs. As: FCE, 2010.
- Gilman, Claudia. “La autonomía, como el ser, se dice de muchas maneras”, VV.AA, *Nuevos territorios de la literatura latinoamericana*, Buenos Aires: Ed. UBA, 1997.
- Klinger, Diana (2008). “A arte murmurada ao redor do fogo (um mapa possível da narrativa latino-americana do presente)”. *Grumo 7.0. Estados del presente*, nº 7, diciembre, 2008: 12-19.

Haraway, Donna. "Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX". *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1991 [1985].

Mellino, Miguel. *La crítica poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Bs. As.: Paidós (2008)

Noemi-Voionmaa, Daniel. "Porque los sueños también se desvanecen en el aire: realismo y muerte en América Latina". *Persona y sociedad*, vol. XX, nº 2, 2006: 145-160.

--- "Huilo Ruales y los extremos del mercado: hacia un límite de la estética de la pobreza". *Ciberletras*, nº 8, 2003.

Núñez García, Armanda (2007) "Los pliegues del tiempo: kronos, Aión y Kairós". *Paperback. Publicación sobre arte, diseño y educación*, nº 4, 2007. Extraído el 4 de abril del 2012 desde: <http://www.paperback.es/articulos/nunhez/nunhez04.htm>.

Laddaga, Reinaldo. *Espectáculos de realidad. Ensayo sobre la narrativa latinoamericana de las últimas dos décadas*, Argentina, Rosario: Beatriz Viterbo, 2007.

Liendo, María Cristina. *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*. Argentina, Córdoba: Ed. FFyH-UNC, 2008.

Link, Daniel. *Fantasmas. Imaginación y sociedad*. Bs. As: Eterna Cadencia, 2009

---. *Clases, literatura y disidencia*. Bs. As.: Norma, 2006.

Ludmer, Josefina. *Aquí América latina: una especulación*. Bs. As.: Eterna Cadencia, 2011.

Said, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Ed. Anagrama, 2004 [1993].

Palmeiro, Cecilia. *Desbunde y Felicidad: De la Cartonera a Perlonguer*. Bs. As.: Ed. Título, 2011.

Rodríguez Carranza, Luz (2009) "El efecto Duchamp" en *Orbis Tertius*, año XIV, nº 15.

Transculturación y alteración de la historia en *El Reino de este mundo* de Alejo Carpentier

Sonia Contardi

CIUNR / Universidad Nacional de Rosario

Sonia_contardi@hotmail.com

Resumen

Este artículo propone una lectura de la descolonización y de la historia de Haití en *El Reino de este mundo* de Alejo Carpentier. Se relacionan algunos planteos del autor con ideas de otros pensadores latinoamericanos que han profundizado sobre la transculturación y el realismo maravilloso. Asimismo se analiza la expresión de tales planteamientos como experiencias estéticas del barroco latinoamericano.

Palabras clave: Alejo Carpentier; transculturación; historia; Haití; barroco.

La lógica de la desigualdad racial y su refutación en Carpentier

En *El reino de este mundo* Carpentier escribe su prólogo como un documento de cultura, es decir como un conjunto de tesis contra la barbarie de la colonización francesa en Haití. Realiza además con destreza una alteración del sustrato histórico de la revolución de independencia haitiana liderada por los esclavos negros entre 1791 y 1804. Es en 1943 cuando descubre “el reino de Henri Christophe” y las “ruinas poéticas” de un territorio en el que se produjo la más profunda afrenta al régimen esclavista colonial europeo y que Eduardo Grüner (2010) analiza con claridad meridiana en su texto *La oscuridad y las luces*.²⁴ Por cierto, esta novela también puede leerse

24 En *La oscuridad y las luces* Eduardo Grüner define la revolución de Haití como: “La más antigua y más importante (...) ya que no es de 1810 sino de 1804”. Agrega que el esclavismo es quien se rebela contra la racionalidad occidental y eurocentrista, contra la “colonialidad del poder” que pertenecen a la esfera de la modernidad europea. Los seres humanos vendidos y tratados ellos y toda su descendencia como esclavos pertenecientes a un dueño, el colonizador, producen una revuelta que condena posiblemente por la virulencia con la

como un laboratorio de ensayos de teorías literarias en el que el concepto de “Lo real Maravilloso” nos enfrenta a una obra que supera la imaginación surrealista al tiempo que se postula como una revisión de la novela realista hispanoamericana y una herramienta contrahegemónica al discurso eurocentrista. Estética y política se unen para analizar la “maravillosa realidad” y la magia de la escena que se despliega ante los ojos de Carpentier que supera a la de Merlín y el ciclo de Arturo, los trucos de prestidigitación de las ferias y todo cuanto había sido considerado sobrenatural en la literatura europea. Es la realidad la que se torna maravillosa ante sus ojos, ese real que supera “(...) al encuentro fortuito del paraguas y la máquina de coser (...)” al absurdo de Jarry, al marqués de Sade, a las fantasmagorías y licantropías, a la novela negra inglesa y los escalofriantes pasadizos secretos de la cultura europea. La revuelta de los esclavos negros no ha logrado solamente demoler un sistema jurídico, el de la esclavitud; y convertir a Haití en república independiente liderada por afroamericanos, ha conseguido además trastornar un sistema de percepción de lo real, porque supera con sus visiones y su paisaje urbano- en el que habitó Paulina Bonaparte- a las antiguas sagas europeas y a las nuevas propuestas del surrealismo francés. Carpentier sufre prisión en 1927 durante la dictadura de Machado en Cuba, luego exiliado en Francia conoce a los surrealistas y a Pablo Picasso y logra regresar a su país en 1939. Cuatro años más tarde cuando visita Haití sucumbe ante el sortilegio de una tierra feraz, por sus sistemas de creencias, por el vudú que se despliega como una práctica religiosa viva que subsiste incluso actualmente y que todavía enfrenta la racionalidad moderna en la más aberrante miseria. La cultura haitiana contra la barbarie europea expresada en la escritura de Carpentier hace que su texto sea por cierto político y literario a la vez y su prólogo puede considerarse a todas luces como un manifiesto anticolonialista. Por cierto, como Fernando Ortiz al acuñar el término de transculturación para analizar la complejidad de la cultura afrocaribeña, Carpentier piensa desde su misma cultura y elabora una teoría – tarea reservada hasta entonces a los europeos- en tensión con las lecturas anteriores y junto a las voces de Edouard Glissant, René Depestre o Aimée Césaire configura una nueva modalidad crítica de cuño latinoamericano. Por cierto a pesar de su amistad con un poeta surrealista comprometido

que reaccionan los poderosos a la república de Haití a ser en las centurias posteriores el país más pobre de América Latina. Afirmo, por otra parte, que la esclavitud afroamericana no existe hoy como institución jurídica” pero regresa como un fantasma para acosar a los vivos. Su origen de alguna manera dibujó el destino de este país en el que reinan la miseria y la opresión más feroz como una lógica que la modernidad, por fuerza del saber y del poder europeos esgrime contra quienes osaron fracturar un sistema legal basado en la desigualdad racial (Grüner 23-24).

con la resistencia francesa como Robert Desnos, Carpentier encuentra en Europa una burocracia de la imagen, “una pobreza imaginativa” tal como la constataba Unamuno. Así nos dice que cuando André Masson quiso pintar el entrelazado y colorido laberinto de frutas y plantas de la Martinica y no logró hacerlo “(...) la maravillosa verdad del asunto devoró al pintor, dejándolo poco menos que impotente frente al papel en blanco”. Es Wilfredo Lam, pintor cubano quien logra apresar la magia de la vegetación de su país y el imponente encuentro de formas y colores del trópico con todas sus mutaciones y correspondencias, en los cuerpos de criaturas cuyas cabezas y cuerpos están unidas por trazos plenos de vida. La pobreza de la imaginación de Tanguy que pinta desde hace años sus mismas “larvas pétreas” y las frases de los surrealistas de la “primera hormeada” son vencidas por la re-presentación de la realidad de Haití, por los lienzos de Wilfredo Lam, verdaderas creaciones de la tupida selva caribeña y de sus fantásticos seres ante los ojos de Carpentier (1949), pero más precisamente se trata del impacto de la revolución haitiana sobre el pensamiento estético de la modernidad europea lo que es expuesto en este texto ya que para Carpentier “lo maravilloso comienza a serlo cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (el milagro) de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad (...)”. Al hallarse en contacto cotidiano con lo real maravilloso Carpentier camina en una tierra en la que los esclavos desposeídos creyeron en “los poderes licantrópicos” de Mackandall. La fe es lo que produce esa diferencia entre las “sectas literarias” y las “sociedades secretas” de literatos europeos incapaces de crear una mística, incapaces, finalmente de creer en lo que proponen. Sus cavilaciones lo llevan a reflexionar acerca de lo maravilloso como patrimonio de todo el continente al afirmar que: “Siempre me ha parecido significativo el hecho de que, en 1780, unos cuerdos españoles, salidos de Angostura se lanzaran todavía a la búsqueda de El Dorado...”

Se erige, pues, contra la razón totalitaria y la tímida e institucionalizada reacción de una supuesta rebeldía de la imaginación europea en una crítica al surrealismo y sus imágenes autoritarias y se alza contra la fuerza de los siglos iluminados y la teleología de la historia moderna enalteciendo la santería de los habitantes de la isla de Regla en Cuba y “las versiones negroides” del Corpus Christi en Venezuela. Como en *Los Cantos de Maldoror* de Lautrémont el montevidiano en los que hubo un ser capaz de viajar de Pekín a Madrid o San Petersburgo, Mackandal existe y persiste todavía en las mitologías cantadas en las ceremonias del Vudú. La

historia de *El reino de este mundo* fluye con un lenguaje pleno de metáforas, humoradas y personajes históricos y se basa en una investigación minuciosa que Carpentier realiza acerca de la historia de la independencia en Santo Domingo, historia que se dedica a descomponer en figuras irreales como las que pueblan los lienzos de Wilfredo Lam. Con un hábil cruce de tiempos y espacios respetando a su modo el cauce de los acontecimientos el autor descompone como un prisma lo hace con los colores, los hechos acaecidos en una cronología imprecisa. La historia se vuelve ficción, desmesura, metamorfosis a través de fantásticas descripciones que hacen cierta la pregunta de Carpentier: “¿Acaso no es la historia de América toda sino una crónica de lo real-maravilloso?” Es en esta pregunta y en toda su novela en la que vemos desplegarse una narración que podemos bien afirmar como una praxis de resistencia radical de la literatura contra el poder colonial sustentado en una lógica de saber europeo.

Un pueblo con otra historia

Si Hegel afirmaba en sus *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal* que existen pueblos sin historia, Carpentier nos revela en su novela que hay pueblos que tienen otra historia que escapa a los paradigmas de la modernidad europea, ésta es la historia de la independencia de Haití que comienza con la ceremonia vudú del sacerdote Bouckman. El 22 de agosto de 1791 decenas de miles de esclavos se liberan y matan a los blancos por el llamado del líder jamaiquino, luego éste muere en noviembre y su cabeza es exhibida en Le Cap y el 4 de abril de 1792. Francia decide dar la ciudadanía a los hombres de color, sin embargo Henri Christophe se proclama rey de Haití con posterioridad, hecho que pone de manifiesto las controversias de la independencia haitiana hasta en el mismo accionar de Toussaint Louverture y los mulatos contra los esclavos negros. Pero lo que es importante señalar es cómo actúan las tradiciones africanas en este proceso y como al mismo tiempo se va a desarrollar una dinámica de transculturación, tomando el término de Fernando Ortiz en su texto *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* en una tierra en la que se producen formas de apropiación de la cultura dominante que pasaron a formar parte de la cultura de los esclavos en rebelión, es decir la idea de república, de igualdad y de libertad proclamada por la modernidad occidental es tomada como parte de la tradición afroamericana que en Haití comenzó a despertar paradójicamente a partir de la acción de un sacerdote afroamericano. Carpentier altera la historia de la independencia de Haití valiéndose por otra parte de sus conocimientos musicales que le confieren a la prosa el ritmo de una prosa

armoniosa, sus saberes de arquitectura -recordemos su texto sobre La Habana *La ciudad de las columnas*- le ayudan a elaborar verdaderos edificios verbales, construcciones perfectamente dibujadas en un plano que sostienen los hilos de una malla que no deja escapar lo esencial: el espíritu del vudú que se enfrenta al demonio blanco. Por cierto, el fragmento del epígrafe de Lope de Vega en *El reino de este mundo*. “¿Dónde envías a Colón para renovar sus daños?/¿No sabes que ha muchos años que tengo allí posesión” es conjurado en un relato en el que los desposeídos esclavos derrocan a sus amos. Esos sujetos que no “entendían de letras” se sienten atraídos por la fuerza de la imago, ven más allá de toda la sabiduría del alfabeto. Ti Noel es uno de ellos, mientras que Mackandall es un mandinga que instruye a éste acerca de los reyes de África que eran guerreros, cazadores, jueces, sacerdotes. Es decir es el que actúa como conciencia de una identidad, el que señala el “gran allá”, el que niega el reino del más allá impuesto por la religión cristiana alentando el pensamiento sobre el reino de este mundo. Es en la vida presente en la que hay que volver a comprender el lenguaje de los árboles; y sus relatos salmodiados constituyen la savia del origen africano, la memoria que se opone al créole con la fuerza de las metamorfosis del vudú. Este personaje que tiene artes de narrador fue vendido a los negreros de Sierra Leona, pero aún en la más cruenta explotación evoca los antiguos ritos de sus ancestros. Cuando Mackandal parte todo el cimarronaje se siente sumergido en una profunda soledad: “La partida de Mackandal era también la partida de todo el mundo evocado por sus relatos”. Prodigiosamente al estar atado a un poste por un verdugo que quiere proceder a quemarlo vivo Mackandall vuela. Había entonces “(...) mantenido promesa, permaneciendo en El reino de este mundo” y así los blancos fueron burlados. El humor y la ironía se hacen presentes en algunos pasajes como en el que Lenormand de Mesy concurre al teatro donde verdaderas actrices cantaban arias de Juan Jacobo Rousseau. Cantar la obra de un filósofo francés que enfatiza la libertad del hombre en la naturaleza, y que en un estado ideal de la misma es bueno puede leerse como uno de los juegos irónicos tan caros a Carpentier, así como también a través del oxímoron encarnado por un “sacerdote volteriano” párroco del Dondón el autor se ríe de los preceptos de los ilustrados franceses. La narración de Carpentier suena como una burla a Francia y a su revolución desde un espacio poblado por tercerones, mamelucos, grifos y marabés y voces africanas que se enfrentan al exterminio total de los esclavos negros. Diferentes a los criollos que copian la moda de los emigrados, los esclavos sostienen sus sistemas de creencias, la fe es sin lugar a dudas el gran disparador de la revuelta. La contraposición es de este modo entre fe y

razón occidental, nación negra de esclavos y paradigmas de la enciclopedia. Se trata de relatar una ontología de la naturaleza que si bien Irlemar Chiampi en su texto *Lo Real maravilloso* cree discutible en muchos aspectos por la atribución de Carpentier de un “prodigio natural” del continente americano, sus procedimientos metafóricos son parte de un “proceso imagético que ha caracterizado la reflexión americanista en la ensayística hispanoamericana”. Bouckman, el jamaicano produce la herida inicial en el orden mundial, en esa economía mundo que desde Europa y con la explotación de las colonias y grandes masas de indígenas y esclavos negros produce la acumulación originaria de capitales en las metrópolis. Se trata de un reclamo de venganza que los dioses africanos dejan escuchar a los esclavos que habla a través de la boca de un sacerdote con sed de libertad y que luego se complejiza en episodios de tiranía como la de Henri Christophe. Lo importante es no olvidar que con su pluma, Carpentier –uno de los novelistas que Ángel Rama incluye entre los transculturadores en contraste con los cosmopolitas –recupera culturas originarias y formas primitivas en permanente evolución y crea una nueva lengua en un proceso de modernización de las estancadas formas de las narrativas regionales; a la vez que expone con maestría desgarradora otra historia, la de Ogún, la de los grandes Loas contra las “trincheras de la Diosa razón”.²⁵ Y es precisamente la razón occidental – además de los crucifijos de la Iglesia- que acompañó a la conquista- la que se desmorona ante la conciencia de que no hay grandeza en el reino de los cielos, que ya no debe el hombre padecer y esperar sino imponerse con su miseria y sus plagas a la opresión en el reino de este mundo. Emblemática en un mundo periférico la revolución haitiana en la voz narrativa de Carpentier fue un relámpago en la historia, un relámpago en un instante de peligro para el pensamiento europeo que Francia y los países coloniales España e Inglaterra sintieron con sorpresa inusitada. Fue también parte de “posibles germinaciones de porvenir” entre los sudores y las cadenas y por esa razón severamente castigada y condenada por los países centrales a ser hoy el reino dominado por el hambre y la corrupción, entre los campos de arroz y el son de los tambores que añoran encontrar detrás del océano los dioses del África perdida.

²⁵ Ángel Rama (1985) en su libro *Transculturación narrativa en América Latina* estima que el término “transculturación puede entenderse, en cierta medida como una cierta “desculturación” porque implica recuperaciones de culturas externas, pero sin que se produzca una destrucción de la identidad propia. Esta formulación enriquece el análisis de la narrativa en el proceso de modernización de las culturas regionales (32- 56).

Los dioses no mueren de repente

Ángel Rama en su ya citado texto afirma, por otra parte que las letras hispanoamericanas, aunque nacidas de la imposición colonizadora que hizo caso omiso de la “otredad” procuraron desde sus primeros momentos cimentar sus propios orígenes. Señala en ese sentido la importancia de la búsqueda de independencia, originalidad y representación de la misma. En una lucha tenaz por diferenciarse de la literatura española consigue desarrollar una literatura cuya autonomía es notoria con respecto a las metrópolis. El criterio de representatividad surge con la emergencia de las clases medias en el período 1910-1940. En este sentido Pedro Henríquez Ureña es quien abre el camino para la investigación de una literatura que procuraba su autonomía en su obra *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. Se refiere posteriormente a Carpentier en momentos en que se estaba produciendo un estancamiento de la forma narrativa en los años 1930-1950 y el magistral novelista, junto a otros autores como Asturias, se propone renovar los regionalismos al valorizar la religión y los ritmos afrocubanos para proyectar una nueva propuesta de novela y por tanto representativa de América Latina ante una literatura que hasta ese entonces se había regido, en gran parte, por conceptos positivistas. Como una rica materia cultural que había permanecido oculta los dioses africanos se despiertan para quebrar un sistema lógico basado en ideas de Spencer, Taine o Comte.²⁶ Por cierto el término transculturación acuñado por Fernando Ortiz revela que una cultura está compuesta por sus propios valores y en permanente evolución. Esta formulación enriquece el análisis de la narrativa en el proceso de modernización de las culturas regionales. La transculturación puede entenderse en alguna medida como “desculturación” porque implica incorporaciones de la cultura externa, sin embargo se conforma al mismo tiempo un proceso de recuperación de las culturas originarias y el redescubrimiento de valores primitivos. No se produce, pues, una destrucción de la identidad, incluso con la creación de una nueva lengua, de una estructuración literaria y de una cosmovisión.

²⁶ *Ibid* “El mito(Asturias) el arquetipo(Carpentier), aparecieron como categorías para interpretar los rasgos de una América Latina en una mezcla *sui generis* con esquemas sociológicos, pero aún con la muy franca y decidida apelación a las creencias indígenas o africanas que estos autores hicieron, no escondía la procedencia y la fundamentación intelectual del sistema interpretativo que se aplicaba. Algunos equívocos de los del real maravilloso proceden de esta doble fuente(una materia interna, una significación externa ...)” (51.53)

También Ángel Rama en *La novela en América Latina. Panoramas 1920-1980* analiza el texto de Carpentier *Tientos y diferencias* en el que este autor afirma que el legítimo estilo del novelista latinoamericano es el barroco. En un principio Rama encuentra “curiosa” esta aseveración pero aún más su fundamentación que se basa en que un lector extranjero que no conoce los elementos “componentes de la realidad americana” tiene que ver lo desconocido. El lector ajeno debe palpar las cosas propias como esa “ceiba” que para los cubanos es la “madre de los árboles”, sagrado y con un linaje que incorpora diferentes edades.²⁷ El narrador debe, pues, emprender una tarea minuciosa para que el lector pueda valorar esa “minusvalía regional” y convertir en universal lo que pertenece al propio suelo. Carpentier propone según Rama hacer vivir el objeto con una prosa que le otorga consistencia y ésta es la prosa barroca. Por cierto la ceiba, pues, debe volverse universal y recurre a los románticos alemanes que bien supieron hacer ver lo que era un pino nevado a los latinoamericanos quienes jamás habían visto uno. Carpentier postula una narrativa que ofrezca una visión, el relieve, la frondosidad del propio paisaje con un estilo que detalla, define, colorea y destaca la naturaleza que describe:

Nuestra ceiba, nuestros árboles vestidos o no de flores, se tienen que hacer universales por la operación de palabras verbales, pertenecientes al lenguaje universal. (...) Nuestro arte siempre fue barroco; desde la espléndida escultura precolombina y el de los códices, hasta la mejor novelística actual de nuestro continente. (Carpentier 35)

El paisaje con sus árboles y sus frutos deben ser nombrados con todos sus detalles y esto es lo que conforma una prosa barroca, que es para este autor propio del mundo cultural latinoamericano. Convoa así a enlazar en la escritura tallas y retratos; retablos y árboles para legitimar el estilo del novelista latinoamericano: el barroco .pero además de la selva y sus infinitas filigranas se hacen escuchar en estas experimentaciones propuestas por Carpentier las voces de los esclavos negros que trajeron en sus barracones, en sus agonías ante el destierro de África sus creencias consideradas hechicerías por los españoles. Son los “endiablados agoreros” esos magos brujos los que representaban la memoria del “gran allá”, el África perdida las que tienen que destruirse, pues a los ojos de la metrópoli y el clero constituían idolatrías que porque

²⁷ Ángel Rama despliega en su texto un enorme caudal de conocimientos acerca del agotamiento de una modalidad narrativa y expone con minuciosidad sesenta años de nuevas experimentaciones y propuestas en la novela latinoamericana en el contexto de los procesos socioculturales de la sociedad latinoamericana. El eje más importante a considerar en esta suerte de fresco literario es la oposición entre regionalismo, novelistas transculturadores y cosmopolitismo (305).

son ellas las que muestran su potencia revolucionaria. Por cierto es Fernando Ortiz nuevamente en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* quien logra desentrañar el delgado hilo que separa la religiosidad de la política durante la colonia, ya que el proselitismo de los misioneros se veía amenazado por la conciencia y el amparo que otorgaba a los esclavos negros una fuerza basada en la conciencia de su identidad africana y a los indígenas la conservación de los ritos de sus tierras:

También como sucede con toda gestión de proselitismo religioso cuando se une a propósitos políticos, los misioneros con frecuencia transigían con ciertas prácticas de los indígenas .Se destruían las formas más ostensibles e idolátricas de los cultos paganos, se quemaban ciertas ritualidades que podían interpretarse como ingenuos y alegóricos homenajes rendidos con igual candor por los neófitos a las nuevas imágenes de la religión advenediza tales como festejos, penitencias, flores, perfumes, músicas, cánticos, danzas y demás. (Ortiz 217)

Los dioses no mueren de repente afirma Ortiz y en los ambientes de transculturación religiosa sobreviven con mayor energía. Por cierto Carpentier escribe en *El reino de este mundo* con su frondosa prosa barroca la historia de la revolución de independencia de Haití liderada por los esclavos negros y ve con asombro una realidad milagrosa en la que la religión logra desatar la conmoción de los cimientos de una sociedad esclavista. y devolverle la dignidad a quienes habían sido predestinados a olvidar sus orígenes.

Bibliografía

Carpentier , Alejo, *El Reino de este mundo*. Buenos Aires: Ed. Quetzal, 1983

---. *Tientos y diferencias*, Montevideo:Arca,1967

Chiampi, Irlemar, *El Realismo maravilloso*. Caracas: Ed. Monteavila, Caracas: 1983

---. “O discurso americanista dos anhos 20 (Extraído el 20 de mayo de 2012
www.ffch.usp.br/df/:160 site publicacoes.

---. “La literatura neobarroca ante la crisis de lo moderno”. La Habana: *Criterios*: n°32, 1994

Freixas, Camay Erik, *Realismo mágico y primitivismo*. Boston: University Press of America, 1998

González Echevarría, “Historia y alegoría en la narrativa de Carpentier”
iberoamericanaliteratura.files.wordpress.com/.../latinoamericanas.rafa (extraído 31 de julio
2012)

Márquez Rodríguez (Comp). *Los pasos recobrados*. Caracas: Ed. Bib. Ayacucho, 2003.

Miampika, Landrid Wilfrid, *Transculturación y poscolianismo en el Caribe*. Madrid: Ed
Verbum, 2005

Mignolo, Walter, *Literatura fantástica y realismo maravilloso*. Madrid : La Muralla, 1973

Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Ed. Edhasa, 2010

Ortiz , Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de
Cultura, 1963

Rama, Ángel *Transculturación narrativa en América latina*, México: 2º Edición Siglo XXI, 1985

---. *La novela en América Latina*. Panoramas 1920-1980. México: Ed. Veracruzana, 1986.

El problema de la colonialidad en la construcción de identidades nacionales en Iberoamérica, una reflexión desde la Historia

Gabriela Couselo

ISHiR – CONICET / UNR / CIETP

eiby_couselo@hotmail.com

Resumen

En esta colaboración proponemos analizar la influencia de la dominación colonial en la construcción de identidades nacionales en Iberoamérica. Con este fin, realizamos una reflexión teórica, cuyos ejes serán la identidad nacional y la colonialidad, y un recorrido histórico por algunos escenarios latinoamericanos con el fin de ilustrar algunas cuestiones o ensayar comparaciones. Más allá de lo amplio de la propuesta, resulta necesario aclarar que nos centraremos con particularidad en el quiebre que supone el siglo XIX como momento de ruptura con la metrópoli y comienzo de los procesos de independencia. Por otra parte, por un defecto de mirada, quizás de forma inconciente y natural tendamos a orientar nuestras reflexiones al Cono Sur del Sur del continente y, más específicamente, al Río de La Plata.

Palabras clave: Identidad; Colonialidad; Nación.

En un momento en que las identidades se presentan como entidades en crisis, pero conservando su capacidad de despertar pasiones y de provocar profundos conflictos, no deja de resultar atractivo repensar la conformación de estas construcciones en un territorio como América Latina – más específicamente para este caso, Iberoamérica – signado y definido a partir de su condición

de ex-colonia. La capacidad de estos artificios de producir adhesión y compañerismo genera, al menos, incomodidad, y es por ello que estudiarlos científicamente y a partir de nuevos enfoques resulta casi inescapable.

En general, podemos sostener que existen múltiples parámetros que permiten definirnos, pero privilegiar ciertas identidades respecto de otras constituye un problema del que se desprenden diferentes aristas. Eric Hobsbawm sostiene que el “sentimiento de pertenencia” es siempre una cuestión de contexto y de definición social, destacando el carácter multidimensional de los sujetos: “No existen límites en la cantidad de formas en las que podría autodefinirme (...) para ciertos propósitos elegiré privilegiar una identidad antes que otra, pero sin suponer, ni por un instante, que esa excluirá a las demás” (Hobsbawm 1993-94, 9).

De un modo más específico, nos proponemos – a partir del supuesto de que los países que habían pertenecido a la órbita del Imperio español sufrieron vivencias similares – esbozar la influencia de la dominación colonial en la consiguiente construcción de una identidad nacional diferenciada de la metrópoli. En este sentido, resulta necesario explicitar hasta qué punto la experiencia de la *colonialidad* está presente en las historias de las futuras naciones latinoamericanas y, en cierta forma, es fundante de ellas.

De hecho, las circunstancias de post dominación determinan, aún hoy, la defensa de una identidad confusa y traumática. Según Michel Bertrand (2005), en América Latina se pueden distinguir tres grandes conjuntos étnico-geográficos que se yuxtaponen en la pertenencia común al subcontinente. La <América Latina Blanca> coincide, quizás con una cierta dosis de simplificación, con los países del Cono Sur, donde prevalecieron las oleadas inmigratorias europeas de fines del siglo XIX y principios del XX. La <América Negra> se encuentra en las Antillas, en aquellas regiones abiertas a las costas del Atlántico y el Pacífico, donde prevaleció, evidentemente, la raíz africana de los esclavos importados para la producción en las plantaciones. Por último, la <América India> abarca desde las grandes mesetas del Anahuac hasta las cimas de los Andes Meridionales, y es en estas zonas donde la dominación española se impuso con el objetivo de fragmentar los orígenes étnicos y someter a sus habitantes a un intenso proceso de mestización.

Más allá de cierta simplificación en el planteo de Bertrand, quien omite el “problema” Brasil, sus reflexiones dan una pauta sobre la determinación de la dominación colonial en las

identidades latinoamericanas. En general, este origen común supuso, además, un devenir bastante cercano en experiencias que afectaron las construcciones y definiciones de las futuras naciones. Sin entrar en detalles excesivos, y por recurrir a un ejemplo cercano y evidente, las últimas dictaduras militares en el Cono Sur impusieron una idea de nación volcada hacia la derecha, enfatizando la proclama “Dios, patria y hogar”. Por otra parte, desde los últimos años del siglo pasado estamos viviendo una reconciliación de la nación con los sectores subalternos, quienes enfatizan el rechazo a la economía globalizada argumentando la nacionalidad de los recursos del suelo.²⁸

Recapitulando, lo que se propone en estas páginas, entonces, es una reflexión teórica, cuyos ejes serán la identidad nacional y la colonialidad, y un recorrido histórico por algunos escenarios latinoamericanos con el fin de ilustrar algunas cuestiones o ensayar comparaciones. Lo que se tendrá en cuenta en relación a esta propuesta es la determinación de los protagonistas de las independencias y, en consecuencia, los gestores de las naciones en ciernes: criollos, indios, mestizos, esclavos... Más allá de lo amplio de la propuesta, resulta necesario aclarar que nos centraremos con particularidad en el quiebre que supone el siglo XIX como momento de ruptura con la metrópoli y comienzo de los procesos de independencia. Por otra parte, por un defecto de mirada, quizás de forma inconciente y natural tendamos a orientar nuestras reflexiones al Cono Sur del continente y, más específicamente, al Río de La Plata.

Algunas referencias teóricas y postulados generales

Retomo el concepto de *colonialidad* de Aníbal Quijano, quien lo entiende como un elemento del poder capitalista que se origina en América e impone una “clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho poder (...) con América Latina, el capitalismo se hace mundial, euroconcentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder” (Quijano 2000, 342).

²⁸ Un interesante trabajo al respecto es el de Edgardo Manero (2005), quien recorre los postulados ideológicos y las prácticas de resistencia del EZLN mexicano, el MAS boliviano, el chavismo venezolano, el movimiento piquetero argentino, entre otros, con el fin de demostrar el nuevo acercamiento a la idea de nación que se realiza desde una perspectiva resistente al neoliberalismo.

Además de esta precisión conceptual, lo interesante del planteo de Quijano es el punto de partida que elige para su análisis. Asumiendo que somos creados a partir de la mirada imperial europea, propone una visión que reconozca esta condición de origen y postule un cuestionamiento de ese eurocentrismo. Esta percepción del mundo con centro en Europa estaría determinada desde el siglo XV, pero es a partir del siglo XIX, con la formación de las disciplinas académicas, que estas diferentes percepciones entre un mundo civilizado y uno primitivo se constituirán de forma definitiva y duradera:

entre fines del siglo XVIII y fines del siglo XIX, cuando ya la percepción de la totalidad desde Europa, por entonces el centro del mundo capitalista, ya ha sido definitivamente organizada como una dualidad histórica: *Europa y No-Europa*. En No-Europa habían sido impuestas identidades “raciales” no-europeas o “no-blancas”. Pero ellas, como la edad o el género entre los “europeos”, corresponden a diferencias “naturales” de poder entre “europeos” y “no europeos”. En Europa están en formación o ya están formadas las instituciones “modernas” de autoridad: los “estados-nación modernos” y sus respectivas “identidades”. En No-Europa sólo son percibidas las tribus o las etnias, el pasado “pre-moderno” (Quijano 2000, 366).

Walter Mignolo, desde una perspectiva similar, enfatiza la trascendencia de la expansión europea del siglo XV en la conformación del capitalismo y la institucionalización de la Modernidad. La relación entre Europa, como centro de dominación, y sus colonias se estructuró a partir y por la construcción del *imaginario colonial* y, en este sentido, “la colonialidad del poder es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza” (Mignolo 1993, 57). Más adelante veremos cómo la *doble conciencia* que genera la *diferencia colonial* será determinante en el accionar de los criollos durante las independencias.

Desde esta perspectiva, la colonialidad es un elemento fundamental en la construcción de las futuras identidades nacionales latinoamericanas. Brevemente, debo mencionar que recorro al concepto de *identidad* entendido como un complejo proceso de construcción individual y colectiva. Eduardo Grüner, además de resaltar lo artificial de la identidad en tanto construcción, destaca que se constituye ideológicamente en una relación especular con alguna ‘alteridad’. Este autor sostiene que la Modernidad Burguesa necesitó ese concepto para atribuírselo en primer término al *individuo* y luego a las naciones: “La construcción de una identidad nacional en la que

todos los súbditos de un Estado pudieran reconocerse simbólicamente en una cultura compartida fue desde el principio un instrumento ideológico de primera importancia” (Grüner 2003, 349).

De un modo más estricto, Benedict Anderson (2007) propone definir a la nación como una comunidad política imaginada inherentemente limitada y soberana. Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, es *limitada* porque todas tienen fronteras finitas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones, y es *soberana* porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico. Finalmente, la nación se imagina como *comunidad* porque se concibe siempre como un compañerismo profundo, y es esta fraternidad la que ha permitido que tantos millones de personas maten y, estén dispuestos a morir por imaginaciones tan limitadas.

Elías Palti, analizando la construcción de las naciones en América, sostiene que esta idea conlleva una serie de supuestos que no son siempre evidentes. Teniendo en cuenta esta advertencia, propone que una *identidad nacional* presupone dos premisas: “la de *unidad* (es decir, la existencia de ciertos rasgos comunes que pueden reconocerse por igual en los connacionales de todos los tiempos, regiones y clases) y la de *exclusividad* (que tales rasgos distinguen a éstos de los miembros de las demás comunidades nacionales)” (Palti 2006, 132)

Finalmente, las identidades nacionales están íntimamente vinculadas con los imaginarios sociales, los cuales pueden definirse como referencias específicas en el vasto sistema simbólico que produce toda colectividad y a través del cual ella se percibe, se divide y elabora sus identidades, expresando e imponiendo ciertas creencias comunes. Al ser “sociales” suponen una doble actividad, ya que dejan entrever que la actividad del imaginante está orientada hacia la producción de representaciones globales de la sociedad y, al mismo tiempo, lo “social” manifiesta la inserción de dicha actividad individual en un fenómeno colectivo (Baczko 1991). Los imaginarios tienen, además, un caudal poético que los vincula con las identidades y la memoria colectiva, pudiendo ser definidos como un “rosario de narraciones ensartadas e un macro-relato fluido y ordenador, emblemático y cohesivo como el inconsciente” (Rotker 1999, 12).

Revoluciones, guerras e independencias: un largo camino de identificación nacional.

A partir de lo señalado en las páginas precedentes, nos proponemos explorar algunas ideas generales sobre las particularidades latinoamericanas al formular una identidad nacional. En este recorrido por demás de sinuoso participarán diferentes actores que complejizan la cuestión; criollos, indios, mestizos, negros, mulatos...comparten un espacio conflictivo de identidades en disputa. Tal es así, que las similitudes se disipan en los espacios donde prevalecen unos y otros, aunque siempre permanece como rasgo común el antecedente inmediato de la dominación colonial.

Al preguntarse por la construcción de identidades nacionales en territorio americano, José Carlos Chiaramonte afirma que para el siglo XIX, momento de las guerras de independencia, no existía nada parecido a las naciones o las identidades que conocemos actualmente. Enfáticamente llega a afirmar que “en tiempos de las independencias iberoamericanas no existían ni las naciones ni las nacionalidades actuales, que fueron producto y no causa de aquéllas; los primeros organismos estatales independientes y soberanos no fueron naciones” (Chiaramonte 2005, 29).

Desde una perspectiva cercana, Mónica Quijada (1994) señala que en el camino hacia la emancipación americana, la nación y la patria – equiparada a la libertad y asociada al primer lugar de origen – guiaron a los independentistas en su lucha por distanciarse de la Corona Española. De todos modos, éste no fue un proceso ordenado y lineal, ya que el concepto de *nación española* convivió con el de *nación americana* y con el más restringido asociado a la patria, llegando a interactuar durante varias décadas después de las independencias.

Benedict Anderson (2007), a quien ya hemos hecho referencia, percibe en la conformación de los estados americanos posteriores a las guerras de independencia una “irregularidad” respecto a lo que serían las reacciones lógicas que alberga el nacionalismo. La difusión de lenguas impresas cumplió para este autor un rol fundamental en la difusión de las *comunidades imaginadas*. Sin embargo, para los criollos americanos la *lengua* no era un elemento que los diferenciara de sus metrópolis imperiales; de hecho eran estados formados y dirigidos por personas que compartían una lengua y una ascendencia comunes con aquellos

contra quienes luchaban.²⁹ Ante esta irregularidad, la explicación más aceptada para los impulsos independentistas se centra en el fortalecimiento del control de las fuerzas imperiales y la difusión de las ideas liberalizadoras de la Ilustración en la segunda mitad del siglo XVIII. Frente a este diagnóstico, el autor encuentra un principio de explicación en que cada una de las nuevas repúblicas sudamericanas había sido una unidad administrativa desde el siglo XVI hasta el XVIII, de donde se desprende que habían sido, además, zonas económicas separadas del resto de las colonias. Anderson considera que para entender cómo estas unidades administrativas pudieron llegar a ser concebidas a través del tiempo como patrias, es pertinente examinar las formas en que los organismos administrativos crean un significado. En este punto de su reflexión, es interesante el modo en que argumenta el fracaso del traslado de las maniobras absolutistas – principalmente generando una burocracia leal – destinadas a aunar el reino y garantizar la administración. Desde el punto de vista del soberano, los criollos americanos, cuyo número crecía de continuo, al igual que su arraigo local con cada nueva generación, planteaban un problema político sin precedente en la historia, ya que obstaculizaban el desempeño de los funcionarios peninsulares. Esto es así porque

los criollos disponían en principio de los medios políticos, culturales y militares necesarios para hacerse valer por sí mismos. Constituían a la vez una comunidad colonial y una clase privilegiada. Habrían de ser económicamente sometidos y explotados, pero también eran esenciales para la estabilidad del imperio (Anderson 2007, 93).

Elías Palti, por su parte, se distancia de Anderson afirmando que

en la América hispana, ninguno de aquellos elementos a los que usualmente se apela como para tales construcciones (lengua, etnicidad, tradiciones) parecía susceptible de

²⁹ Esta preeminencia de la difusión de las lenguas vernáculas también es advertida por Eric Hobsbawm cuando esboza los términos y la difusión del protonacionalismo. Según el autor, la lengua crea una comunidad de esta elite intercomunicante que, si coincide o es posible hacerla coincidir con determinada zona de estado territorial o vernácula, puede ser una especie de modelo o proyecto piloto para la comunidad intercomunicante más amplia de la nación que todavía no existe. En segundo término, una lengua común, justamente porque no se forma de modo natural, sino que se construye, y en especial cuando se publica forzosamente, adquiriría una fijeza nueva que la hacía parecer más permanente y, por ende, más eterna de lo que realmente era. Finalmente, la lengua oficial o de cultura de los gobernantes y la elite generalmente llegó a ser la lengua real de los estados modernos mediante la educación pública y otros mecanismos administrativos (Hobsbawm 2004).

llenar las exigencias de *unidad y exclusividad* requeridas. En principio, no habría forma de justificar racionalmente (más allá de la pura contingencia de la suerte en el campo de batalla) por qué Bolivia o Paraguay son naciones independientes y no lo son las provincias del Litoral argentino... (Palti, 2006,133).

Más allá de esta certera afirmación, el mismo autor aclara que el hecho de que no existiera aún un concepto de *nacionalidad* no quiere decir que no haya surgido un cierto sentido de nación; de no ser así, “la idea independentista habría sido simplemente inconcebible”. Con el devenir de las revueltas y los levantamientos, los líderes que llevaban adelante las independencias, descubrirían que la sola invocación del principio de autodeterminación de los pueblos no alcanzaba para legitimar su sucesión de la metrópoli. Tal es así, que la crisis del orden monárquico no tornaba evidente de un modo inmediato la idea del autogobierno de las naciones americanas.

Si bien las Cortes de Cádiz habían establecido que, en ausencia del monarca, la soberanía retrovertía en el pueblo, dicho principio dejaba aún indeterminado a qué pueblo se refería, cómo delimitarlo. Las nuevas autoridades revolucionarias, aun cuando gobernasen en nombre de Fernando VII, deberían poder justificar por qué una determinada sección del Imperio podía ser considerada portadora de una voluntad autónoma y separarse de la representación común expresada en las Juntas españolas (y luego en el Consejo de Regencia); en fin, por qué ciertas unidades administrativas – cualesquiera que éstas fueren – constituían auténticas naciones o reinos (Palti, 2006: 134).

De este modo, comenzaba un debate que tendría largo aliento en torno a los alcances y límites de las respectivas naciones.

Más allá de sus diferencias, los planteos de Anderson y Palti resultan enriquecedores para pensar la relación entre los criollos americanos y la metrópoli, aunque tienden a generalizar y, por consiguiente, a descuidar las diferencias que existían dentro del continente americano. Walter Mignolo, retomando los planteos de Du Bois, propone a la *doble conciencia* como el concepto que captura el dilema de subjetividades formadas en la diferencia colonial. De un modo más concreto, plantea que:

la conciencia criolla en su relación con Europa se forjó como conciencia geopolítica más que como conciencia racial. Y la conciencia criolla, como conciencia racial, se forjó internamente en la diferencia con la población afro-americana y amerindia. La diferencia colonial se transformó y reprodujo en el período nacional y es esta transformación la que recibió el nombre de *colonialismo interno*. El colonialismo interno es, pues, la diferencia colonial ejercida por los líderes de la construcción nacional (Mignolo 1993, 68).

Los criollos no negaban a Europa, ya que el verdadero objetivo era lograr ser americanos europeos, es decir, distintos de los amerindios y de los afroamericanos. Como resultado, se produjo un distanciamiento geo-políticos respecto de Europa, al mismo tiempo que se realizaba una diferenciación racial respecto de la población criolla negra e indígena. La conciencia criolla que se vivió como doble se reconoció, sin quererlo, en la homogeneidad del imaginario nacional y en el mestizaje como contradictoria expresión de homogeneidad. La formación del Estado-nación requería la homogeneidad más que la disolución y por lo tanto o bien había que ocultar o bien era impensable la celebración de la heterogeneidad.

En definitiva, más allá de la influencia de las formas previas de identidad y las proyecciones de la idea de patria según los diferentes ámbitos, la creación de un imaginario nacional no hubiera sido posible sin el proceso de invención de la nación, que se produjo recién a partir de la independencia.³⁰ Este mecanismo implicó la configuración, en el imaginario de la élite, de una serie de rasgos diferenciales que singularizaban a la propia patria más allá de los límites definidos por el territorio y la proyección institucional, estableciendo una distinción no ya del tronco inicial español, sino de los propios vecinos.³¹ Al mismo tiempo, la elite criolla debió integrar en ese imaginario a unas poblaciones caracterizadas por una heterogeneidad tal, que

³⁰ Es posible que esta idea, que evidentemente surge de un pensamiento sujeto a visiones europeas, deba ser matizada con el avance de investigaciones que tengan su centro en los criollos y su accionar antes del siglo XIX. Susan Kellog llega a advertir, a través del análisis de imágenes de mestizaje, una identidad protonacional desde mediados de siglo XVII. Citado en Catelli (2010).

³¹ Eduardo Grüner resalta que uno de los rasgos característicos de las independencias latinoamericanas, y que servirá como eje en la futura definición nacional, es el protagonismo de las elites; “es decir de las nuevas burguesías coloniales que habían desarrollado intereses propios y localistas (...) Y sus intelectuales orgánicos, repitiendo forzosamente y en condiciones bien distintas el modelo europeo, se aplicaron a generar rasgos culturales nacionales allí donde no había habido *verdaderas* naciones en el sentido moderno del término” (Grüner 2003, 350). Las cursivas son del autor.

suponía no sólo la diferencia del color de la piel, sino también la convivencia de universos simbólicos disímiles. Sin embargo, como destaca Olivia Gall (2004) cuando analiza el caso mexicano, el emergente de esta necesidad de homogeneidad fue el racismo, y lo que es evidente – y podríamos extenderlo a muchos países de Iberoamérica – es que esta identificación colectiva que supone la nación genera indefectiblemente la exclusión de parte de la sociedad.³²

Este conflicto que contiene la necesidad de homogeneizar de los estados nacionales es tratado, y en cierta medida resuelto, por Carlos Jáuregui quien formula el *nacionalismo de emancipación*, el cual se transforma en una herramienta conceptual fundamental para comprender el accionar de los criollos y de los gestores de la nación durante el siglo XIX. Según este autor, para principios de siglo, las contradicciones económicas y políticas de las elites americanas con la metrópoli y sus alianzas simbólicas y económicas con el capital comercial y cultural de otras potencias europeas, marcan el tránsito de la conciencia criolla al *nacionalismo de emancipación*. Dice Jáuregui:

Por *nacionalismo de emancipación* me refiero a la producción ideológica de una identidad política autónoma y diferenciadora (primero de la metrópoli y luego de las otras naciones) que aspira a corresponder con la declaración de independencia y soberanía política e intenta interpelar a diversos grupos y sujetos mediante dos estrategias discursivas complementarias: 1) colocándose en discontinuidad con el Imperio español y estableciendo tradiciones diferenciadoras, o imaginando que esta comunidad tiene un pasado no sólo diverso (por ejemplo indígena), sino antagónico con el Imperio; y 2) mediante la resemantización de los tropos maestros de la definición colonial de América (buen salvaje y caníbal). En el proceso de producir una diferenciación radical con el Imperio, una buena parte de los discursos de la “Independencia” identifican como otro voraz, bárbaro y caníbal, opuesto a la Identidad nacional en ciernes; y colocan entre su genealogía al indio heroico del

³² El racismo como problema para América ha sido tratado por diversos autores que discuten el momento en que comienza a experimentarse en el continente y las consecuencias que esta situación ha generado. No es nuestra intención aquí extendernos sobre este tema, ya que implicaría todo un trabajo en sí mismo. Para ahondar en estas cuestiones se puede revisar, por supuesto, a Michel Foucault (1996). Además, Laura Catelli (2010) dedica extensas páginas del Capítulo I de su tesis doctoral en analizar las conclusiones de Foucault, por lo cual sería pertinente realizar ambas lecturas en conjunto.

pasado colonial. Los criollos se erigen, entonces, en sus herederos y vengadores (Jáuregui 2005, 350).

Lo interesante del planteo de Jáuregui a los fines de este trabajo es que matiza la exclusión que supone la construcción de la nación y pone cierto énfasis en los intentos de dirigir proclamas a indios y negros, con el fin de sumarlos o invitarlos a la Historia, al progreso y al comercio. Siguiendo su razonamiento puede verse cómo, junto con estos convites, surgen apropiaciones simbólicas de lo indígena con el fin de diferenciarse de la metrópoli, llegando a narrar el conflicto como la reparación histórica cometida en la Conquista. Sin embargo, tal como lo destaca el autor, estas suturas imaginarias al pasado son problemáticas... Como Bolívar reconocía, la composición étnica y social de los libertadores no definía lo claramente americano, ya que constituían un híbrido entre los legítimos propietarios de la tierra y sus usurpadores.

De todos modos, esta inquietud por parte de los criollos de recuperar la herencia indígena puede entenderse a partir del impacto que significaron las reformas borbónicas para este grupo social. Laura Catelli analiza esta coyuntura en relación al surgimiento de la pintura de castas, género que sería la expresión de un conjunto de pintores criollos que habría impulsado, en última instancia, la concepción moderna del mestizaje. En el marco de las reformas borbónicas, entonces, se produce

la exclusión definitiva de todo sujeto nacido en la colonia (discriminando a la vez por criollo, mestizo, indio, negro y mulato), de cargos militares, eclesiásticos, en la administración civil, y hasta de ciertos oficios de prestigio, cercenando así las posibilidades de ascenso social y político por vías oficiales de todo aquel que no fuera español nacido en la península. Si bien los mestizos, los indios, negros y mulatos habían sido consistentemente excluidos de esos espacios, los miembros de la élite criolla, que en general habían gozado de los privilegios de los estratos más elevados de la sociedad colonial, se hallaron profundamente afectados por las nuevas leyes (Catelli 2010, 199).

Esta nueva situación de los criollos los impulsó a buscar otras formas de acceso al poder político, llegando a construir redes de vínculos familiares con los inmigrantes españoles. Siguiendo el razonamiento de Laura Catelli, podemos advertir que con el paso del tiempo se llegó a generar un

espacio de poder extraoficial a través de alianzas basadas en la pureza de sangre, al mismo tiempo que comienza a expandirse un discurso identitario criollista, cuyas argumentaciones se centrarán en la lucha contra la mezcla de razas.

Lo que observamos mediante este discreto panorama es la complejidad que supone el análisis de la construcción de identidades nacionales en los territorios americanos que habían estado bajo el dominio español. Seguramente, y teniendo en cuenta la diversidad de los orígenes de su población, esta imagen se tornaría aún más caótica si hiciéramos alguna referencia sobre Brasil. De todos modos, lo que hemos venido desarrollando muestra en cierta manera el modo en que el accionar de los criollos resulto complejo, tanto por su situación de subordinación respecto de la metrópoli, como por su intención de generar y construir una homogeneidad confusa entre los pobladores de las ex colonias. Como resultado de este accionar no siempre conciente y consistente, nacen los estados nacionales, sujetos a lazos de pertenencia endeble y, por ende, con necesidad de crear imaginaciones duraderas que garanticen su permanencia.

Es por lo recién expresado que, con el avance de las guerras de independencia, los movimientos emancipadores tendieron a configurar un sistema de símbolos que propiciara el reconocimiento colectivo. José Emilio Burucúa y Fabián Campagne (1994) coinciden en la importancia de este proceso, reconociendo a las banderas, los escudos y los himnos como las creaciones más importantes, ya que se asocian tradicionalmente al ejercicio de la soberanía. Refiriéndose exclusivamente a los países del Cono Sur del continente, distinguen tres etapas en la historia de los *corpora* simbólicos asociados al surgimiento y a la consolidación nacional. Durante la primera, que abarca los años de las guerras de independencia y los primeros intentos de organización política de los nuevos estados (desde 1810 a 1830 aproximadamente), las élites criollas actuaron para crear un mundo de ideas que sustituyese al de la Monarquía Borbónica. Persiguiendo este objetivo, los revolucionarios concibieron un programa cultural que incluía la transformación de las fiestas urbanas y de las imágenes alegóricas del poder, para culminar en la adopción de los grandes emblemas³³: banderas, escudos y canciones patrias. La segunda etapa,

³³ Los autores aclaran desde el comienzo que utilizan el término símbolo de un modo más bien general, mientras que con *emblema* se estarían refiriendo a un “conglomerado heterogéneo de representaciones figurativas y literarias, en proporciones variables, destinado a evocar sintéticamente un complejo de creencias, nociones y sentimientos” (Burucúa & Campagne 1994, 351).

que se inicia en 1830 y culmina en 1860, está caracterizada por el despliegue de una nueva conciencia histórica, empeñada en ser lúcida y racionante, dando como resultado una corriente reflexiva, crítica y racional, que confluyó con la metafórica e icónica que venía desplegándose desde el ciclo anterior. Finalmente, el ciclo concluye con la etapa monumental, momento culminante en la formación del sistema ideológico simbólico de las naciones sudamericanas, ya que al mismo tiempo que la historiografía alcanzaba una madurez equiparable a la de las culturas europeas, no se abandonaba la actividad mitopoiética, la cual, por otro lado, se mostraba especialmente fértil en la recreación artística del espacio urbano.

Como bien lo exponen los autores a lo largo de su trabajo, estas tres etapas resultan conflictivas al momento de conciliar (o no) lo intrínsecamente americano – es decir, la influencia estética indígena – con lo admirado europeo. En estas condiciones, la definición de los símbolos nacionales de los futuros países de América Latina estuvo sujeta a esta problemática disyuntiva simbólica. Centrándose en la definición de los símbolos soberanos, escudos banderas e himnos, los autores destacan la conjunción de rasgos indígenas con algunos europeos republicanos instaurados más visiblemente a partir de la Revolución Francesa. Cabe destacar, entonces, que esta relación con Europa, muchas veces de admiración hacia lo civilizatorio, es otro rasgo compartido por los países americanos que habían sufrido, paradójicamente, los maltratos humillantes de sus metrópolis europeas.

Palabras de cierre

Partiendo de supuestos teóricos generales, intentamos arribar al modo concreto – mediante la definición de símbolos y otros mecanismos de consolidación lazos de patriotismo – en que los gestores de la nación buscaron construir identidades colectivas en clave nacional. En líneas generales, lo que hemos propuesto en estas páginas es una relectura y una reactualización de la problemática construcción de identidades nacionales en América Latina. Una de las cuestiones fundamentales a rever se relaciona con las teorías a las que recurrimos al tratar este tipo de cuestiones. En este sentido, hemos intentado incorporar miradas que se alejan de Europa y ensayan análisis que incorporan la visión desde la “periferia” del centro dominante. Al decir de

Walter Mignolo, lo que necesitaríamos no sería la formulación de otro paradigma, sino de un *paradigma otro* que cuestionara y rompiera lo hasta aquí producido.

Más allá de esta intención, reconocemos que nuestro trabajo evidencia ciertas limitaciones, algunas por una cuestión de espacio y otras por desconocimiento o descuido. Por un lado, como mencionamos al comienzo del recorrido, hemos privilegiado el siglo XIX, quizás descuidando el período en el que se configuran las estrategias de dominación colonial que tenderán a marcar la construcción de identidades nacionales, problema central de nuestra propuesta. Como bien lo plantea Catelli, es fundamental entender y conocer el recorrido de las colonias americanas entre 1492 y 1794, entre la llegada de Cristóbal Colón y la Revolución haitiana.

Por otra parte, hemos puesto énfasis en los criollos de entre los muchos sectores y grupos sociales que participaron en la construcción de las identidades nacionales americanas. En este sentido, el trabajo resultó injusto e irrespetuoso con los pueblos originarios rebeldes que siempre intentaron mantener sus identidades, con los negros olvidados del Río de La Plata y negados o silenciados en muchas zonas del continente, con los mulatos y mestizos, cuyos cuerpos son una evidencia concreta de los mecanismos de dominación.

Nuestro recorrido entonces, con las falencias o ausencias que marcamos, intenta sumarse a los trabajos que se vienen realizando a partir de una perspectiva de análisis que contiene las particularidades del continente americano como un espacio marcado por la dominación colonial.

La *colonialidad* es el rastro que intentamos seguir para determinar las circunstancias en las que se conforman las identidades nacionales en América. Reconocemos que no hemos agotado la discusión en estas páginas, pero pretendemos haber aportado al debate para que estas cuestiones se sigan discutiendo, porque creemos que una relectura de los problemas americanos a partir de nuevas bases teóricas es fundamental para cuestionar las identidades impuestas desde la conquista.

Bibliografía

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE, 2007.

Bertrand, Michel. “Sobre los fundamentos de la identidad nacional mexicana contemporánea: los debates en torno al mestizaje” En: *Anuario del IEHS n° 20*, Facultad de Ciencias humanas, UNCPBA, Tandil, 2005.

Burucua, José Emilio & Campagne, Alejandro. “Los Países del cono Sur”, En: Annino, A., Castro Leiva, L. & Guerra, F. X, *De los ingenios a las naciones*, Ibercaja, Zaragoza, 1994.

Casás Arzú, Marta. “De la incógnita del indio al indio como sombra: el debate de la antropología guatemalteca en torno al indio y la nación, 1921 – 1938” En: *Revista de Indias*, Vol. 65, N° 65, 2005.

Catelli, Laura. “Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización en Iberoamérica”. Tesis doctoral, Universidad de Pennsylvania, 2010.

Chiaramonte, José Carlos. “Nación y nacionalidad en la historia argentina del siglo XIX”, En: NUN, José (compilador), *Debates de Mayor. Nación, cultura y política*, Gedisa, Bs. As., 2005.

Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*, La Plata, Editorial Altamira, 1996.

Gall, Oliva, “Identidad exclusión y racismo: reflexiones teóricas sobre México” En: *Revista mexicana de Sociología*, Vol. 66, N° 2, 2004.

Grüner, Eduardo. “La rama dorada o la hermandad de las hormigas. La “identidad” argentina en Latinoamérica: ¿realidad o utopía? ” En: BORON, Atilio (Comp.), *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. CLACSO, Buenos Aires, 2003. Disponible en la web: www.clacso.org.ar/biblioteca

Hobsbawm, Eric, “Nación, Estado, etnicidad y religión: transformaciones de la identidad”, En: *16 Anuario*, Segunda Época, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Arte, UNR, Rosario, 1993-94.

---. *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 2004.

- Jáuregui, Carlos, “Guardarrope histórica y simulacros de alteridad: salvajes y caníbales en los relatos nacionales” En: *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2005.
- Manero, Edgardo, “Construcción de identidades y conflictos sociales en la América Latina del desorden global. La cuestión nacional: un palimpsesto de la memoria política”, En: *Anuario del IEHS* n° 20, Facultad de Ciencias humanas, UNCPBA, Tandil, 2005.
- Mignolo, Walter. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la Modernidad” En: Lander, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 1993.
- . “Un paradigma otro” En: *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2000.
- Palti, Elías. *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- Quijada, Mónica. “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX” En: *Cuadernos de Historia Latinoamericana. Imaginar la nación.*, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, N° 2, 1994.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: *Journal of world systems research*, VI, N° 2, 2000.
- Rojas, Rafael. “Retóricas de la raza. Intelectuales mexicanos ante la guerra del 98”. *Historia mexicana*, abril / junio, Año / Vol. XLIX, N° 004, El Colegio de México, A.C, Distrito Federal.
- Rotker, Susana. *Cautivas: olvidos y memoria en la Argentina*. Ariel, Buenos Aires, 1999.
- Solomianski, Alejandro, “Colonización y escritura: representaciones” En: *Identidades secretas: la negritud argentina*. Beatriz Viterbo Editora, Rosario, 2003.

Desde la educación: una aproximación al debate poscolonial y de los estudios culturales

Inés Fernández Mouján

Universidad Nacional de Río Negro

ifmoujan@unrn.edu.ar

Resumen

Pensar el proceso de colonización en la educación desde la lógica del pensamiento poscolonial es subvertir el discurso binario colonizador/colonizado, entendiendo que la colonización nunca fue externa a la metrópoli conquistadora. La noción de educación como *acción cultural* en la teoría freireana forma parte del marco conceptual amplio de la pedagogía de la liberación y es producto cultural de un momento histórico determinado, por ello, propongo una reflexión de la categoría en un intento de análisis crítico que permita redefinir sus términos. En este sentido las nociones de *poscolonialidad* e *identidad cultural* son un aporte que abre a la posibilidad de redefinir el concepto de pedagogía de la liberación en términos del debate más actual sobre lo cultural. Para estos desarrollos se indaga en las reflexiones que efectúan Paulo Freire, Alejandro De Oto, Hommi Bhabha y Stuart Hall.

Palabras claves: Acción cultural, Poscolonialidad, Identidad cultural

1. La educación como acción cultural

El discurso dominante en la educación desde la constitución misma de los sistemas educativos se encuentra fuertemente influenciado por una lógica binaria: colonizador/colonizado; civilización/barbarie; docente/alumno; saber/no-saber; culto/ignorante; opresor/oprimido; inculcación/emancipación. Considero que revisitar la noción de “educación como acción

cultural”, propuesta por Paulo Freire (1975,2002), permite historizar y revertir la visión dicotómica con que se indaga desde variados enfoques la relación educativa. En este sentido, propongo encarar un análisis que tome como punto de partida algunos presupuestos actuales que proveen los enfoques poscoloniales y los estudios culturales con la intención aportar algunas reflexiones sobre los límites y posibilidades de la pedagogía de la liberación en la actualidad.

La inquietud presentada por Freire respecto al tema de *lo cultural* responde a los desvelos de los intelectuales críticos de los países del Tercer Mundo (América Latina, Asia y África) de los años 60 y 70 respecto a los problemas de identidad. Este debate somete a crítica no solo la mera cuestión terminológica, sino también la conceptual. Es decir, comienza una sospecha sobre el legado conceptual europeo. De este modo, la crítica a la imposición de una determinada cultura permite prescindir de la concepción sustancialista del término y descubrir las fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas “no solo como “diálogo” o “choque” intercultural, sino más estrictamente como dominación y explotación de una sobre otras” (Dussel 2005, 4). Este enfoque asume lo cultural desde la asimetría de los actores en todos los niveles y descubre los condicionamientos culturales de todo pensar colonizado. Entiende que el pensamiento está atado a determinada cultura y articulado explícita e implícitamente a intereses de clases, grupos, sexo y raza. De esta forma, la ingenuidad esperanzadora del progreso cultural eurocentrado comienza a ser cuestionada. Pues se descubre que es necesario asumir las asimetrías de dominación en el plano mundial reconocer, por un lado, la existencia real y concreta de una cultura occidental, de una identidad eurocéntrica y metropolitana dispuesta desde hacía varios siglos a persistir en su desconocimiento de l todas las culturas periféricas y poscoloniales de América Latina (siglo XIX) y Asia y África (siglo XX).

Ahora bien, en primer término, para iniciar el análisis, creo necesario revisar el concepto de *lo cultural* que subyace en la concepción freireana de educación. Freire, presenta *lo cultural* en dos dimensiones: por un lado, desde una dimensión antropológica, en tanto la cultura es la acción del hombre en el mundo, y por otro, un enfoque político que parte de los procesos culturales alienados.

Partiendo de la dimensión antropológica-cultural desde un enfoque existencialista Freire (1973) entiende que los sujetos crean y recrean el mundo y su cultura. Así, la cultura es acción del hombre en el mundo para transformarlo, como instrumento, como conjunto de obras

materiales o espirituales que se desprenden de los hombres y las mujeres y vuelven hacia ellos y los marcan condicionándoles formas del ser y de comportarse.

En la segunda dimensión de corte más político-cultural, desarrollada por Freire en *Pedagogía del oprimido* (editada en 1970) y en su obra *Acción cultural para la libertad* (escrita en 1969), se enfoca *lo cultural* teniendo en cuenta los procesos culturales *alienados*. Este análisis lo realiza a partir del concepto de *invasión cultural* que, según el autor, debe incluirse en el debate educativo, pues esta acción colonizadora no escapa a la tarea de enseñar y de aprender. Para Freire (2002), entonces, la *invasión cultural* es una operación que impone una visión del mundo que impide la creatividad y el crecimiento de los dominados y, en consecuencia, resulta enajenante y violenta. De esta forma, la *invasión cultural* es antidualógica, porque los *invasores* se sienten autores y ejecutores de la cultura como así también portadores de la palabra verdadera, mientras que los invadidos son solo sus objetos (Freire 2002, 195). Esta forma de dominación, dice Freire, es una acción mimética, pues se propone que el invadido vea la realidad desde la óptica del invasor convirtiéndose en algo equivalente a él, pero desde un sentimiento de inferioridad intrínseco, y entienda que los valores del colonizador son su pauta de vida. Esta imposición –observa Freire– tiene lugar a nivel de la superestructura, de allí provienen los mitos de superioridad o los modelos de dominación que se hallan interiorizados en la conciencia alienada. Porque, cuanto más mimetizado se encuentra el invadido con la situación colonial, mayor será la estabilidad del poder hegemónico. La manipulación y la *invasión cultural* en tanto fenómenos sociales y culturales se imponen depotenciando al dominado e imponiendo una única visión del mundo en la medida que frenan la creatividad e inhiben el desarrollo de su potencia como seres humanos (Freire 2002, 195). Esta acción cultural impuesta y superestructural configura los mitos culturales que persisten y organizan la vida de hombres y mujeres que sufren la situación colonial. A la zaga de Fanon, Freire señala: “Cuanto más se acentúa la *invasión*, alienando el ser de la cultura de los invadidos, mayor es el deseo de éstos por parecerse a aquellos: andar como aquellos, vestir a su manera, hablar a su modo” (Freire 2002, 197). Con la intención de revertir esta situación Freire la denuncia y propone una intervención pedagógica que entienda a la educación como *acción cultural*, pero en clave transformativa y liberadora. Una acción educativa descolonizadora como instancia superadora de la situación colonial, pues, señala Freire, en la medida que la estructura rígida de carácter dominador se sostenga, el resto de las instituciones (tanto educativas como sociales) no pueden escapar a esta influencia, dado que

participan de modo general en las condiciones objetivo-culturales de la totalidad impuesta. Esta inmovilidad obligada por la invasión cultural y su consecuente dominación, Freire no solo influye en el carácter de las instituciones, sino que también, agrega el autor, se replica en las relaciones interpersonales, por ello, es necesario que los hombres y mujeres descubramos en cada uno de nosotros también se aloja el opresor, que son somos seres duales, que en pos de la supervivencia muchas veces aceptamos el poder que nos burocratiza y reprime. (Freire 2002, 205)

De este modo, la adherencia al opresor impide localizarlo y criticarlo pero, dice Freire: “repetiendo a Fanon, fuera de ellas [...] localizándolo, se reconocen a un nivel crítico, en antagonismo con él” (Freire 2002, 210). Así, para Freire (1975), la *acción cultural* liberadora de los hombres y mujeres –en tanto que hacer que se realiza en un tiempo y en un espacio– exige la comprensión de la educación como intervención cultural pues, como la opción es una operación dialógica y transformadora, es imprescindible entender y asumir la educación como un acto de conocimiento y no de memorización. Esta idea consiste su pedagogía, pues para Freire, todos –los hombres, las mujeres y los niños y niñas– son capaces de conocer y siendo el acto de conocimiento condición de humanidad. En este enfoque la igualdad es el punto de partida de toda operación cognitiva y para que esto sea posible es necesario sostener una educación dialógica radical que irrumpa en los esquemas establecidos, hasta ese momento, los modelos educativos que parten de la hipótesis de que a los sujetos subalternos solo les queda memorizar y no les es posible participar del acto constructivo y creador del conocimiento. Hay que desafiar al poder dominador –observa Freire (1975)– a la práctica educativa que solo se remite a un conjunto de técnicas consideradas neutrales y universales que ejercen la disciplina, el orden y mantienen el silencio. ¿De qué manera será posible resistir la imposición del poder dominador? Para Freire (1975), el camino es plantear una educación como a *acción cultural liberadora*. Una educación en donde la *toma de la palabra* instituya un acto de conocimiento como lugar de pensamiento y lenguaje. Pues, entiende que estos elementos articulados constituyen un sistema que permite la generación de una relación dialéctica crítica entre el sujeto y su realidad histórica y cultural concreta (Freire 1975, 8). Sin embargo, advierte Freire, es necesario tener en cuenta que esta operación no se realiza mágicamente ni automáticamente pues, en el caso de las sociedades colonizadas, es decir, donde se desarrollan procesos culturales alienados, el propio pensamiento-lenguaje no atraviesa el proceso de subjetivación-objetivación; el sujeto deshumanizado no se asume como sujeto pensante, sino a través de *otro*, se encuentra alienado en el discurso del *otro*

“colono”, poderoso y opresor. Por ello, el concepto que construye sobre la realidad no se corresponde con la realidad objetiva, sino con la realidad que imagina. Esto le impide actuar como sujeto pensante sobre la realidad para transformarla. En la situación de dominación colonial, para Freire (2002), los procesos de subjetivación y objetivación se encuentran disociados.

El hombre alienado, para Freire (2002), es un hombre nostálgico nunca comprometido verdaderamente con su mundo real, pues aparenta ser más de lo que es realmente, y esta es una de sus aspiraciones alienadas. De todas maneras, y esto lo advierte Freire en la tradición de Fanon, el procedimiento de desalienación/ descolonización y, en consecuencia, de humanización no es simple y directo, no es que frente a la dominación emerjan los actos liberadores. Ellos no resultan del efecto directo del hastío de las víctimas del sistema colonial, sino que es necesaria la pregunta política que vincula el deseo político y cultural con la dimensión factual de la experiencia (De Oto, 2010,5). Del mismo modo que Fanon, Freire entiende que no hay una narrativa ideal de la liberación, sino que es en la alienación donde encuentra la posibilidad de interpelación. A la zaga de Fanon, Freire piensa la historia como experiencia y entiende que la conciencia de uno mismo y del mundo no es el resultado de una elección puramente privada, sino de un proceso histórico, a través del cual los pueblos se reflejan sobre sí mismos y perciben su dependencia. Parafraseando a De Oto (2010), Freire, siguiendo las huellas de Fanon, no tiene una pasión por relatar los hechos de una memoria perdida, ni de recrear el pasado, sino que su narrativa se inscribe en la *acción educativa* como *acción cultural* que no se funda en contar la historia de la educación, sino en una educación que es movimiento histórico, es decir, la práctica educativa es acción situada social, cultural y política. Su análisis no queda reducido a ubicar en la educación la relación opresor-oprimido sino que se pretende una escritura que muestre y marque lo no contado de la educación. Enunciar la alienación como representación de una separación de las potencialidades del sujeto, es mostrar el lugar donde ocurre la subjetividad. La alienación es, en términos freireanos/fanonianos, conciencia global del proceso del colonialismo, “automutilación de la experiencia social y cultural, y es práctica de nuevas habilidades culturales”. (De Oto 2010, 5). Por ello, este discurso:

... al tiempo que describe el proceso de construcción de una conciencia desplegando la existencia histórica de la alienación, sienta las bases para su propia existencia

concreta en la articulación política de las subjetividades emergentes/resistentes al colonialismo. (De Oto 2010, 6).

En un punto, como dice De Oto (2010), no se escuchan sino “los ecos de Marx” en tanto la potencia de los sujetos se conoce cuando se articula una conciencia crítica que ha podido tener lugar gracias al conocimiento de su situación de deshumanización. Es una posición dialéctica crítica la que asumen Freire y Fanon, pues lo que enuncian es que no se trata de una mera reciprocidad de reconocimiento, sino que esta sucede en la situación colonial. Como señala Said, refiriendo a la interpretación que Fanon hace de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo a la luz de la situación colonial, “lo que quiere el amo no es el reconocimiento sino el trabajo del esclavo” (Said, 2004, 327). Y el esclavo para lograr el reconocimiento debe tomar conciencia del lugar de subordinación que le tiene reservado el colonialismo y saber que la lucha es en el mismo territorio donde antes aceptaba la subordinación, el ser designado como inferior, como *otro* (Ibíd). Reitero que, si bien se escuchan los ecos de la influencia hegeliano-marxista, la historia es concebida, desde Freire y Fanon, en un *más allá* del límite moderno, dado que entienden que hay pueblos *innombrados*, sin historia (el lumpen-proletariado, el campesino analfabeto, el subalterno). Este es el rumbo que entiendo Freire va a rescatar (desde Fanon) con el concepto de *oprimido*. El colonizado, dice Fanon, una vez que asume el proceso de descolonización, pone todo su impulso en hacer peligrar la seguridad de la ciudad del colono. (Fanon, 1974: 35). La ruptura es cultural y política, el cambio se da cuando el colonizado, en su proceso de deshumanización, se reconoce en su propia historia y se burla de la supremacía de los valores blancos. (Fanon, 1974: 119-120).

Ahora bien, en esta cuestión política en la que se detiene Freire (2002), no basta con tener la intención y voluntad, es necesario asumir el papel de sujetos activos de su historia. No es cuestión de que el aprendizaje sea un mero juntarse a conversar de lo que pasa, a memorizar o repetir tales o cuales sílabas o palabras, sino que exista una reflexión crítica del proceso de leer y escribir, un profundo significado del habla comprometida con la realidad. Porque el enunciado, el vocabulario, es palabra y acción al mismo tiempo y, en el diálogo, el educador y el aprendiz asumen el lugar de sujetos de conocimiento que pueden *desmitologizar* la realidad, emerger de su inmovilidad, y volver a la realidad con conciencia crítica asumiendo histórica y políticamente su lugar en el mundo. Porque yendo más allá de la *cultura del silencio*, de los mitos de inferioridad natural impuesta pueden ejercer el derecho de ser partícipes activos de la historia y de las

transformaciones sociales y culturales. En este sentido, Freire (1975) manifiesta que no se trata de una posición idealista, sino de entender que la acción sobre el objeto debe ser analizada críticamente a fin de comprender el objeto y el conocimiento que de él se tiene. La reflexión crítica es de ambos, del que enseña y del que aprende, y en este proceso es necesario relacionar hablar la palabra con transformar la realidad, puesto que es indispensable asumirse como sujetos históricos. De este modo, el proceso de alfabetización es el acto de conocimiento que implica la existencia de procesos interrelacionados. Por un lado, el contexto de auténtico diálogo entre educadores y educandos, como sujetos de conocimiento del mismo nivel y, por otro, el contexto real y concreto de los hechos sociales que deben ser analizados críticamente. En el análisis, dice Freire, se descubren las razones que se esconden detrás de la mayor parte de las actitudes frente a la realidad cultural, por ello, la *readmiración* es parte primordial de este proceso. Pues es la capacidad de pensamiento crítico, la que posibilita un *más allá* de la mera opinión y es la que permite descubrir las relaciones con el mundo histórico y cultural en el que se existe (Freire 1975, 95).

De este modo, este enfoque pedagógico pone el acento en las situaciones de la vida misma, en el lugar en el mundo que el sujeto colonial ocupa y, como la *acción cultural liberadora*, puede comprometerse con el esclarecimiento crítico de la libertad, exponiendo y discutiendo los mitos y las ideologías que la situación colonial comporta. Esta operación implica una reflexión radical sobre el sí mismo porque no se trata de tarea ingenua, ni de fabricar la idea liberadora, sino de reconocer claramente los límites que esta acción conlleva, producto de la fijeza de la realidad cultural impuesta.

Es necesario asumir, entonces, que la realidad colonial condiciona la percepción y la forma de actuar de los agentes determinando expectativas, aspiraciones y acciones. No basta con hacer un esfuerzo intelectual, sino que es necesaria una praxis comprometida y, en este sentido, el educador junto con sus educandos cumple un rol insoslayable. Esta praxis educativa debe consistir en la *toma de la palabra*, la apropiación del contexto y la inserción en la realidad para su transformación.

2. La educación liberadora y su afinidad con los estudios poscoloniales

Con la intención de profundizar aún más el análisis crítico del concepto de “educación como acción cultural”, me propongo en este apartado, considerar el proceso de colonización en la educación desde la lógica del pensamiento poscolonial pues considero que este enfoque subvierte el discurso binario colonizador/colonizado; opresor/oprimido y permite ir más allá del enunciado freireano. Dado que según plantea esta perspectiva la colonización nunca fue externa a la metrópoli conquistadora; que estuvo profundamente inscrita en ella y que el proceso de lucha descolonial tuvo la intención de recuperar los orígenes culturales no contaminados por la experiencia colonizadora. Pero como bien alerta Hall:

...en términos de algún retorno absoluto a un sistema puro de orígenes incontaminados, los efectos históricos y culturales en el largo plazo de la “transculturación” que caracterizó la experiencia de la colonización, en mi opinión, resultaron ser irreversibles. Las diferencias entre las culturas colonizadoras y las colonizadas, por supuesto, siguen siendo profundas. Pero nunca han operado de una forma puramente binaria y sin duda no lo hacen ahora (2008 584).

Lo *poscolonial*, entonces, no se inscribe en la lógica lineal y de periodización que Europa propuso para los subalternos, sino en la (re) narrativización que desplaza la historia de la modernidad de su centro a las periferias globales dispersas, y genera una interrupción crítica a la historia contada dentro de los parámetros europeos. Marca, observa Hall (2008), el carácter dislocado y diferente y no universal que mira las relaciones de poder atravesadas por vínculos transversales y no solo colonizado-colonizador; adentro-afuera; saber-poder. De esta manera, su posición es antiesencialista y de reflexión en torno a las consecuencias culturales del proceso colonizador. Pues entiende que no se trató de un proceso marginal dentro de la historia, sino que fue un gran evento histórico a escala mundial y extendido, de grandes rupturas. En este sentido, lo global adquiere el carácter de lo dislocado y lo diferente y no en su forma universal y totalizante (Hall, 2008: 587). De este modo, lo *poscolonial* se ocupa de las relaciones neocoloniales de dependencia del mundo capitalista, de la aparición de las élites locales, de la persistencia de los efectos colonizadores y, al mismo tiempo, de cómo el eje colonizador/colonizado se internaliza en la sociedad que se pretende descolonizada. Como señala Hall:

En este momento “postcolonial”, estos movimientos transversales, transnacionales y transculturales, que siempre estuvieron inscritos en la historia de la “colonización”, pero cuidadosamente sobrescritos por narrativas más binarias, han emergido en nuevas formas para interrumpir las relaciones establecidas de dominio y resistencia inscritas en otras maneras de vivir y de contar estas historias. Desplazan y reubican la “diferencia” sin “superarla” en el sentido hegeliano. Shohat observa que el énfasis antiesencialista en el discurso “postcolonial” a veces parece definir cualquier intento de recuperar o inscribir un pasado comunal como una forma de idealización, a pesar de su importancia como lugar de resistencia e identidad colectiva (Hall, 2008: 588).

En este sentido, entiendo que los textos freireanos insinúan esta conflictividad. Freire analiza la educación en compromiso con el campesinado de su país y en las luchas anticoloniales de las excolonias portuguesas en el siglo XX. Sin embargo el discurso de Freire conserva el corpus conceptual que le proveen los europeos, su análisis se halla atravesado por las categorías del personalismo católico, del existencialismo, de la fenomenología y del marxismo, pero al mismo tiempo, las mira con el lente fanoniano. En las obras del primer período – *La educación como práctica de la libertad* y *Educación y actualidad brasileña* –, como señala Vanilda Paiva (1982), la idealización del proyecto moderno en tanto posibilidad de *totalidad* está presente en el método de alfabetización propuesto por Freire en los años 1960. Según Paiva, el método freireano resucitó la esperanza de una solución pedagógica de validez universal. Para sostener sus principios, se apoya en la tradición europea y, por ello, continúa Paiva, Freire la comprende como una variable pedagógica de la crítica a la cultura iniciada por la Escuela de Frankfurt. Sus puntos de corte europeizante hunden sus raíces en el cuadro cultural brasileño del cual Freire formaba parte (Paiva, 15). Además de esta idea universalizante, Paiva señala que, en sus escritos iniciales, se observa una idealización del pasado comunal. Según la autora, esta idealización proviene de las influencias del populismo ruso presente en los jóvenes católicos progresistas de los años 60 del siglo XX en Brasil, entre ellos Freire. Dice Paiva (1982) que estos intelectuales sostienen la idea de que el intelectual debe vivir en armonía con las costumbres y el pensamiento del pueblo para poder entender e interpretar su realidad. Porque solo el “pueblo sencillo” que vive la explotación tiene idea de la verdad social y política (Paiva, 16).

En contraposición, pero de manera articulada, Freire, siguiendo los enunciados de Fanon, somete a crítica y pone bajo sospecha tales pensamientos. En el exilio, Freire revisa algunas de estas posiciones y, en el posterior desarrollo de su praxis pedagógica, se interroga sobre la naturalización de las prácticas, en un rechazo a lo dado, y un descrédito por la idea totalizante de corte europeo. Su compromiso con la pregunta lo obliga a repasar y cuestionar las formas binarias del encuentro colonial. Desde allí sostiene que la colonización es el lugar de un evento, histórico, mundial, extendido y de rupturas, al mismo tiempo que expansión, conquista y hegemonía. Por lo antes dicho, y con la intención de desnaturalizar conceptualizaciones freireanas, me propongo pensar, pensar en sus límites y en sus intervalos, pues entiendo que no son útiles en su forma puramente originaria. Por ello, “una línea que los tacha pero los sigue leyendo” (Hall 2003, 14).

Siguiendo estas reflexiones pienso que, el pensamiento poscolonial permite (re) significar y (re) elaborar las conceptualizaciones de la pedagogía de la liberación ya que asume el después de lo colonial, yendo más allá del modernismo y del posmodernismo, en tanto clausura de un evento (la colonización), pero más allá de él en una dimensión temporal y crítica, en tensión entre lo cronológico y lo epistemológico. Como dice Hall, es un pensamiento que reconoce que el colonialismo más allá de un momento histórico es una forma de “orquestrar y de narrar la historia” (Hall, 2008, 591). Las palabras que definen el colonialismo – *imperialismo*, *neocolonialismo*, *dependencia*, *Tercer Mundo*– deben leerse discursivamente en la trama del saber/poder. (Hall 2008, 592).

En este sentido, parafraseando a Hall (2008), afirmo que la pedagogía de la liberación, desde un enfoque poscolonial, es un aporte al campo problemático de la educación, pues es una respuesta histórica, política y cultural a una innegable necesidad de superar la crisis del entendimiento producida por la inhabilidad de las categorías europeizantes de explicar el mundo.

3. Cuestiones de identidad cultural en la educación

Con la intención de profundizar aún más el debate, en este acápite presento la noción de *identidad cultural* Bhabha (2003) y Hall (2003, 2011) pues entiendo que esta permite analizar la noción de pedagogía de la liberación en clave del debate más actual sobre *lo cultural*. Dice

Bhabha (2003), que su enfoque se encuentra más cerca de una imposibilidad que de una posibilidad de definirla pues cuando se trata de pensar la cultura solo se la puede concebir en términos lógicos (Bhabha, 95). Es decir, como el *entre-medio* de las relaciones de identidad. Desde este enunciado propone discutir con la noción esencializada e idealizada de cultura, aquella que define a la cultura como lo incontaminado. (Bhabha, 96). Concebir la cultura como el *entre medio* es proponerse comprender lo desconcertante, lo parecido y lo diferente, para introducir un criterio temporal y subversivo que asuma “un presente disyuntivo y desplazado a través del cual la irrupción de las minorías interrumpe e interroga la pretensión de homogeneidad y horizontalidad de la sociedad democrática liberal” (Bhabha, 101). Siguiendo estas ideas, mi intención es comprender *lo cultural* como *tiempo cultural*, pues ello me permite mirar los intersticios, lo desparejo y lo desigual. Aquello que desmiente lo homogéneo, pues el desafío consiste en ir *más allá* de las posiciones binarias “ellos-nosotros”, y asumir perspectivas históricas y temporales separadas que se presentan de manera ambivalente. Discuto de este modo, siguiendo la propuesta de Bhabha (2003), con las pretensiones de *totalización cultural* para asumir la hibridez en el espacio de enunciación, y aceptar que no hay solo dos voces o dos acentos que se reúnen conscientemente, sino que, como señala Bhabha (2003), asumir la hibridez de las relaciones culturales es abrir “un espacio de negociación donde el poder es desigual [...], su articulación puede ser equívoca [...], no es asimilación ni colaboración (ni) representación binaria del antagonismo social” (Bhabha, 103). Pero entiendo que esta concepción de identidad está atenta a no caer en el *yo colectivo* que se oculta dentro de muchos otros yos.

Por su parte Hall (2011), manifiesta que se hace necesario entender a la *identidad cultural* como aquello que surge de la narrativa, como lo que se constituye dentro del discurso y, por lo mismo, como producción local, histórica e institucional. Como así también, anudada al poder en el interior de las formaciones y prácticas discursivas específicas, produciendo de este modo diferencia y exclusión (Hall 2011, 109). El autor entiende que la identidad, en tanto anudada a la identificación, no es subsunción, sino articulación. Es decir, asume que en todo proceso de subjetivación hay una falta y no hay totalidad, pues la identificación es ambivalente desde su comienzo mismo (Hall 2003, 15). Dice Hall:

... las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo

cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical y en un constante proceso de cambio y transformación (Hall 2003, 17).

En este proceso inventivo, la *identidad cultural* se construye dentro del discurso, en ámbitos históricos. Es decir, desde este enfoque, se constituye por la diferencia y en la heterogeneidad. (Hall, 2003: 19). Así, la identidad es punto de sutura entre los discursos y prácticas que interpelan, hablan y producen subjetividad, construyendo sujetos “susceptibles de decirse” (Hall 2003, 20).

Repensar la pedagogía de la liberación en estos términos resulta interesante para ir más allá de enfoques naturalizados y binarios. Pues en la educación las relaciones que se presentan son de poder y de diferencia, incompletas y de correspondencia. Es decir, al mismo tiempo que están en proceso, dependen de su diferencia y su negación. Por lo tanto, su efecto es inestable y temporario. Se dan en el tiempo pedagógico en tanto experiencia y se encuentran atravesadas por los efectos de *hibridación* y *mimesis*, pues en ellas hay una reciprocidad constitutiva en la que se construye identidad, tanto subalterna como dominante. Como lo señalan Freire y Fanon, el colonizado se construye a sí mismo a través de las representaciones del colonizador, desde la mirada del blanco, desde las fantasías del negro de blanquearse mágicamente, de asimilarse al colonizador y, sobre todo, de poseer sus bienes y ocupar su lugar. (Fanon, 34).

En este sentido, Freire también advierte esta situación y se pregunta cómo podrá el oprimido, en tanto ser dual que aloja al opresor, participar de la elaboración de la pedagogía de la liberación (Freire 2002, 35). Ahora bien, retomando la noción de identidad cultural planteada y en continuidad con el enfoque poscolonial, planteo, siguiendo a Bhabha (2007), que el concepto de identidad desde la mirada poscolonial es pensar *más allá* de todo binarismo. Pensarla de este modo es renovar el concepto para instalarlo en el terreno de lo político y ubicarse *más allá* de las matrices de las subjetividades originarias y esenciales. Es concentrarse en los procesos que se producen en las diferencias culturales, en los entre-medios (*in-between*) de todo encuentro con el *otro*. Porque, tal como lo plantea Bhabha (2007), es allí en el *in-between* en donde se da el material con que se elaboran las estrategias de identidad singular y comunitaria. Identidad que, por otro lado, colabora y cuestiona la idea misma de sociedad. En estos intersticios, en sus movimientos (de solapamiento y deslizamiento) es donde se negocian, dice Bhabha (2007), las experiencias intersubjetivas y comunitarias. Porque esta subjetividad, atravesada por historias de privación, discriminación, intercambio de valores y significados, no siempre tiende a la

colaboración y al diálogo, sino que, por el contrario, es un espacio entre-medio, conflictivo y antagónico que no puede ser comprendido (Bhabha, 19). Así, la identidad que recupera el pasado y entrelaza temporalidades es consensuada y conflictiva y produce *diferencia cultural*. Entiendo que así se pone bajo sospecha del binarismo alinante y se desafía la linealidad de la identidad moderna, la del desarrollo, la del orden y el progreso.

Desde este enfoque, pensar una pedagogía de la liberación en tiempos *poscoloniales* y de *identidad cultural* es revisar la lógica binaria de sujeción alienante y reconocer la importancia de sospechar de cosmovisiones que, siendo críticas, olvidaron en su momento inicial de producción los temas raciales y de género, entre otros. Por otra parte, entiendo que una pedagogía así considerada resulta de inscribir el problema de la educación en un *más allá*, que no es lo meramente nuevo, ni es dejar de lado el pasado, sino que es significar lo irrepresentable, como decía, un espacio y un tiempo que ponen en jaque el presente lineal y lo entienden desde un presente con sus discontinuidades, de desigualdades y miserias. Es tomar como problema el proceso identitario y ver la reciprocidad constitutiva, es asumir lo contingente como uno de los ejes centrales de la praxis. Una pedagogía que toma lo imprevisto, pero como lo que no puede ser dominado, es una educación que adopta las ideas de Freire y, por con ello entiende la historicidad y la temporalidad haciéndose cargo de que no son posibles verdades absolutas. Porque, como afirma De Oto (2003), no se trata de decir que en Fanon (y en Freire) no hay afirmaciones categóricas, sino que estos autores piensan más allá de ellas, porque, lo importante es señalar el día a día de la temporalidad histórica en la *emergencia* de lo cotidiano, pues ambos están comprometidos con la lucha de los sujetos que están fuera de los discursos oficiales. Continúa De Oto, lo *contingente* “es ante todo el sinónimo de una historicidad que emerge y se construye sobre la misma marcha” (De Oto 2003, 133). Ahora bien, si aceptamos que lo contingente, el día a día, tiene alguna eficacia política, también debemos aceptar que “las incertidumbres de la construcción de la historicidad en el día a día implican un desafío para cualquier discurso o práctica discursiva que intente representar la cultura desde una perspectiva única y hegemónica” (De Oto 2003, 139).

4. Conclusión

Teniendo en cuenta las reflexiones y los aportes de Bhabha, De Oto y Hall, propongo pensar una pedagogía que se haga cargo de pactar permanentemente con la propia historicidad y sea responsable de los mecanismos de subjetivación y sujeción que se presentan en la educación, como un desafío a la transparencia de lo dado. Como una indagación en las maneras en que se constituye la identidad. Porque no se trata de un mero cambio de discurso, sino que se requiere un cambio radical en el cual inscribir las historias emergentes para entender que lo que marca la *contingencia* es la independencia frente a todo determinismo. Una pedagogía así pensada entraña un riesgo, es un espacio en donde se confronta la cultura impuesta y se piensa en una cultura como estrategia de supervivencia. Pues, desde este enfoque, comprometerse con la cultura es asumir una “producción desigual e incompleta de sentido y valor, a menudo compuesta de demandas y prácticas inconmensurables, producida en el acto de supervivencia social.” (Bhabha, 212).

Una pedagogía de la liberación en clave de *identidad cultural* es comprometerse en la revisión del presente para (re)escribir la contemporaneidad. Es *intervención* en el aquí y en el ahora, pero sabiendo que la educación está marcada por el *día a día*. No es un modelo ni mucho menos una receta que podría operar mágicamente para vivir en el mejor de los mundos posibles, sino es más bien una búsqueda compleja, es ir y venir, es ensayo y error, es un poder hacer *con* otros. Es una experiencia del pensamiento que permite entender las relaciones educativas dentro del marco de una cultura plural desde el (auto)reconocimiento de la propia gente como plural. Es restaurar y reconstruir lo comunitario negado por la colonización estableciendo nuevas e independientes delimitaciones. Es proceso histórico de descolonización que implica necesariamente una (re)apropiación de lo social, histórico y cultural. Es *intervención política* que tiene como objetivo la transformación/creación de la realidad desde la acción estableciendo encuentros e intercambios con el propósito pedagógico de pensar *con*.

Bibliografía

- Bhabha, Homi K. “El entre-medio de la cultura”. En HALL, S. y DU GUY, P. (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortu, 2003.
- . 2007. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- De Oto, Alejandro. *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. México: Colegio de México. Centro de Estudios de Asia y África, 2003.
- . “Historia de la teoría. Crítica postcolonial y después”. En *Pasado Por-venir*, No. 3, Trelew: UNSJB, 2008.
- . “Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política”. En *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009.
- . “Huellas del sujeto: historia y liberación en Frantz Fanon”. En *Páginas de Filosofía*, Universidad Nacional del Comahue, Vol. 11, No. 13. 2010. Extraído 2 de mayo de 2010 desde: <<http://bibliocentral.uncoma.edu.ar/revele/index.php/filosofia/article/viewArticle/227>>.
- Fanon, Frantz *Los condenados de la Tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, (1961) 1974.
- Freire, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Décima edición. Buenos Aires: Siglo XXI en coedición con Tierra Nueva, (1967) 1973.
- . *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI, (1969) 2002.
- . *Acción cultural para la libertad*. Buenos Aires: Tierra Nueva, 1975.
- Grosberg, Laurence. “Identidad y estudios culturales. Y no hay nada más que eso”. En *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortu, 2003: 148-180.
- Hall, Stuart. “Introducción: ¿Quién necesita identidad?”. En *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortu, 2003.
- . “¿Cuándo fue lo postcolonial?” En VV. AA. *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.
- . “Quem precisa da identidade?”. En TADEU DA SILVA, Tomaz (org.). *Identidad e diferencia. A perspectiva dos estudos culturais*. Río de Janeiro: Editora Vozes, 2011: 103-131.

Paiva, Vanilda. “Populismo católico y educación, una experiencia brasileña”. En *Cuadernos Políticos*, No. 34, México, octubre-diciembre, pp. 22-39. Extraído el 20 de noviembre de 2010 de: www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido

Said, Edward. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 2004.

Pensar lo nuestro otro...

Algunos aportes desde Rodolfo Kusch al pensamiento poscolonial

Carlos C. Fernández

Universidad Nacional de Rosario

chingui22@yahoo.com.ar

“...es tiempo de aprender a liberarnos del espejo
eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre,
necesariamente distorsionada.

Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos”.

Aníbal Quijano,

“Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina”

“Una manzana cae porque se reintegra al suelo.

Ha sido semilla, ha madurado

y luego se ha desprendido del árbol,

para reintegrarse al suelo...”

R. Kusch, “América Profunda”.

Resumen

“Pensar lo nuestro otro...” es el resultado, por un lado, de animarnos a pensar lo nuestro, ya que como nos señala R. Kusch en el inicio de su obra *“Geocultura del Hombre Americano”*, tenemos miedo y en definitiva terminamos pensando con pensamientos prestados. De ahí la interesante y minuciosa tarea de este autor, por rescatar de lo profundo aquello que nos pertenece y que desconocemos, en gran parte porque fue tapado o “fagocitado”. El pensamiento seminal que Kusch quiere rescatar es aquello que está oculto, pero su estado de ocultas no le quita ni su ser ni su pertenencia fundamentalmente porque “está ahí... siendo”. En parte Kusch busca rescatar el “estar ahí” de ese pensamiento nuestro y americano, pero creo que todavía falta

trabajar el “siendo” en la medida en que dichas categorías puedan ser incorporadas, como nuestras también, a las que ya tenemos en la superficie. Lo “nuestro otro” referido al pensar, tiene su inspiración y justificación en lo que Walter Mignolo en *“Historias locales/diseños globales”*, llama “paradigma otro”, relacionado con la diversidad (y diversalidad) de algunas formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad y la modernidad. Un “paradigma otro” no es un “paradigma de transición”, sino un paradigma de “disrupción”, entroncándose por lo mismo en la discontinuidad de la tradición clásica. Muchos de los autores que presentamos en este trabajo (Dussel, Lander, Quijano, Santos), se valen del “paradigma otro” no ya y a modo de otro paradigma, sino desde la construcción interna del mismo. Estoy convencido que Rodolfo Kusch también lo intenta, obviamente, no llamándolo de éste modo, pero dejando entrever la necesidad del mismo para pensar lo nuestro. De ahí mi intención de poner en diálogo a dichos autores.

Palabras clave: Rodolfo Kusch; paradigma otro.

Introducción

“Pensar lo nuestro otro...” es el resultado, por un lado, de animarnos a pensar desde nosotros, ya que como nos señala R. Kusch en el inicio de su obra *“Geocultura del Hombre Americano”*³⁴, tenemos miedo y en definitiva terminamos pensando con pensamientos prestados. De ahí la interesante y minuciosa tarea de éste autor, que además es nuestro, por rescatar de lo profundo aquello que nos pertenece y que desconocemos, en gran parte porque fue tapado o “fagocitado”. Así, creo yo, solo podremos apropiarnos de aquello que nos pertenece pero que en definitiva no reclamamos porque no conocemos ni lo reconocemos como propio, en la medida que nos animemos, como Kusch, a realizar un poco de arqueología, intentando traer aquellas formas mentales desde lo profundo hasta la superficie, no ya como una mera pieza arqueológica para ser simplemente estudiada u observada, considerándolas más bien a modo de simiente que todavía no ha germinado del todo porque no se dieron aquellas condiciones necesarias y favorables para tal efecto. La simiente pertenece a la tierra, es parte de ella y por ella tiene posibilidad de ser. El

³⁴ Kusch, Rodolfo, *Geocultura del Hombre Americano*, Obras Completas. Tomo III. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2000.

objeto que es observado no siempre se relaciona intrínsecamente con el observador, por eso el pensamiento seminal que Kusch quiere rescatar es aquello que está oculto, pero su estado de ocultes no le quita ni su ser ni su pertenencia fundamentalmente porque “está ahí... siendo”. En parte Kusch busca rescatar el “estar ahí” de ese pensamiento nuestro y americano, pero creo que todavía falta trabajar el “siendo” en la medida en que dichas categorías puedan ser incorporadas como nuestras también, a las que ya tenemos en la superficie. Estoy convencido y trataré por lo mismo de “mostrarlo”, en parte durante este trabajo que Rodolfo Kusch, en su vasto trabajo, no solo nos permite recuperara un pensar nuestro no pensado todavía en la superficie de nuestro ser, sino incluso, nos permitirá un pensar nuestro diferente en cuanto “otro”.

Lo “nuestro otro” referido al pensar, tiene su inspiración y justificación en lo que Walter Mignolo en *“Historias locales/diseños globales”*³⁵, llama “paradigma otro”, relacionado con la diversidad (y diversalidad) de algunas formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad y la modernidad. Pretende ser un conector de cómo se siente en propia carne el ninguneo que los valores del progreso, de bienestar, de bien-ser, han impuesto al resto de los habitantes, con especial atención para nuestro interés, en América, habiendo teniendo que llegar, como una de sus consecuencias más tremenda, incluso, a tener que “reaprender a ser”. Así, según Mignolo, es “paradigma otro”, en última instancia, el pensamiento crítico y utopístico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro.

También, es “paradigma otro” en cuanto exigencia inherente, al no poder aceptarse un pensamiento reduccionista que busque presentar tanto un “paradigma maestro” como un “paradigma nuevo” e intentando por lo mismo imponerse como la “nueva” verdad. La hegemonía de un “paradigma otro”, será utopísticamente, la hegemonía de la diversidad, entendiendo esto último como aquello que mira a la “diversidad como proyecto universal” y no ya a un nuevo “universal abstracto”. Es más que interesante para lo que buscamos, cómo presenta Mignolo desde ésta perspectiva la “otredad”, entendiendo en primer lugar y de manera implícita la

³⁵ Mignolo, Walter. *Historias Locales /Diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamientos fronterizos*. Madrid: Akal, 2000.

negación de la “novedad”, y por otro, la negación implícita de la “universalidad abstracta” propios del proyecto moderno y que aun hoy continúan invisibilizando la colonialidad. Un “paradigma otro” emerge en su diversidad, en y desde las perspectivas de las historias coloniales, en el conflicto entre las lenguas, los saberes, los sentires; en y desde las historias locales a las que les fueron negadas potencial epistémico y en el mejor de los casos, fueron tan solo reconocidos como conocimientos locales o localizados. Por ello un “paradigma otro” no es un “paradigma de transición”, sino un paradigma de “disrupción”, entroncándose por lo mismo en la discontinuidad de la tradición clásica. En definitiva, por todo lo antepuesto, un “paradigma otro”, atendiendo incluso a su diversidad planetaria, está conectado por una experiencia histórica común: el colonialismo; y por un principio epistémico que ha marcado todas sus historias: el horizonte colonial de la modernidad. Muchos de los autores que presentamos en este trabajo se valen del “paradigma otro” no ya y a modo de otro paradigma, sino desde la construcción interna del mismo. Estoy convencido que Rodolfo Kusch también lo intenta, obviamente, no llamándolo de éste modo, pero dejando entrever la necesidad del mismo para pensar lo nuestro. Por eso creo que puede brindar riqueza no solo para el desarrollo en cuanto “paradigma otro”, sino e incluso para ser integrado como aporte al Pensamiento Poscolonial.

Mundo moderno/colonial

Walter D. Mignolo, en su estudio denominado “*La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*”³⁶ busca responder a la pregunta que él mismo se hace sobre cómo entender los conceptos moderno/colonial o sistema mundo/moderno colonial. Si bien tomará la idea “sistema – mundo” como punto de partida, busca desviarse un poco de ella al introducir el concepto de “colonialidad” presentándolo como el otro lado (¿el lado oscuro?) de la modernidad, deviniendo, según la teoría de Quijano - Wallerstein (1992) en “colonialidad del poder” como una de las condiciones y estrategias de la modernidad misma desde el momento de la expansión de la cristiandad más allá del Mediterráneo (América, Asia). Esto contribuyó por lo mismo a la autodefinición de Europa, y por otro lado, se fue constituyendo como parte indisociable del capitalismo ya desde el siglo XVI. Es, precisamente, en éste momento histórico, donde se da la construcción del imaginario colonial a

³⁶ Lander, Edgardo (Compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Bs. As: Ediciones CICCUS – CLACSO, 2011, pp. 73-103.

modo de “misión civilizadora”, desde Europa hacia las colonias, intentando de esta forma hacer invisible (al interno de Europa mismo) lo que en realidad se traduciría como una verdadera “colonialidad del poder”. Como resultado, para Mignolo, el capitalismo así como la modernidad, aparece como un fenómeno europeo y no planetario, en el que todo el mundo participó pero con distintas posiciones de poder, siendo entonces que la “colonialidad del poder” sería el eje sobre el que se organizó y se organiza la diferencia colonial y se establece así, la periferia como naturaleza, generando por su parte una “colonialidad del saber” y como resultado existencial la “colonialidad del ser”. Es importante aclarar que no son tres colonialidades diferentes, sino tres aspectos imposibles de separar como son imposibles de separar al mirar al hombre, su ser conformado desde su pensar y estrechamente vinculado a los factores sociales que dependen de las formas en que el poder permiten y ayudan o no a realizar su mismo ser. Así como “colonialidad” se predica de los hombres, es que se realiza desde el poder, el saber y el ser. No obstante lo anterior, la visibilidad de la diferencia colonial, en el mundo moderno, comenzó a notarse con los movimientos de “descolonización” (o independencia) desde finales del siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XX, dando lugar, entre otras cosas a la idea emergente de “hemisferio occidental” como uno de esos momentos. Así, el imaginario del mundo moderno/colonial no es el mismo cuando se lo mira desde la historia de las ideas en Europa que cuando se lo mira desde la diferencia colonial y las historias forjadas por la colonialidad del poder en las Américas, Asia o África. La configuración, según Mignolo, de la modernidad en Europa y de la colonialidad en el resto del mundo, fue la imagen hegemónica sustentada en la colonialidad del poder haciendo difícil pensar que no puede haber modernidad sin colonialidad y que la colonialidad es constitutiva de la modernidad y no derivativa.

Colonialidad del poder.

Continuando con lo que venimos planteando desde la mirada de W. Mignolo a partir de su estudio ya antes mencionado, nos adentramos un poco más en la temática en torno a la colonialidad del poder y algunas de sus consecuencias.

Así, la construcción del mundo moderno dio lugar a una respuesta desde la diferencia colonial misma programada o ejercida por la colonialidad del poder. El imaginario del mundo - moderno colonial, surge de la compleja articulación de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que fueron suprimiendo otras

memorias, así como de historias que se contaron y aún se cuentan desde lo que él mismo llama “la doble conciencia” generada por la misma diferencia colonial.

A modo de ejemplificación y constatación de lo anterior nos dice que ya en el siglo XVI tanto Sepúlveda como Las Casas, contribuyeron, aunque de distinta manera e incluso desde diferentes posiciones políticas, a construir la diferencia colonial. También Guamán Poma (citado con muchísima frecuencia por Rodolfo Kusch en sus obras) piensa y escribe desde la diferencia colonial en la que fueron ubicados por la colonialidad del poder, dando así lugar a lo que el sociólogo W.E.B. Du Bois lo definió con el concepto de: “doble conciencia”. La “doble conciencia” captura el dilema que se genera en aquellas subjetividades que se formaron en la diferencia colonial como resultado de las experiencias de quienes vivieron y viven la modernidad desde la colonialidad. Se traduce en una “extraña sensación” (expresión del mismo Du Bois) de quién no tiene una verdadera autoconciencia porque esa conciencia tiene que formarse y definirse en relación al “otro mundo”. Como resultado, la conciencia vivida desde la diferencia colonial es doble porque es subalterna. No le quedan dudas a Mignolo, que el principio de “doble-conciencia” es la característica del imaginario del mundo moderno colonial desde las márgenes de los imperios, consecuencia de la colonialidad del poder y manifestación clara de subjetividades forjadas en la diferencia colonial.

Cuando Rodolfo Kusch, al comienzo de una de sus obras más emblemática “*América Profunda*”³⁷ se refiere al encuentro realizado alrededor del 1600 entre el Padre Ávila y el indio Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaghua pretende darnos un ejemplo bastante claro de lo que produce la “doble conciencia” a partir de lo que denominamos la colonialidad del poder. Aparentemente Ávila andaba por la zona a causa de una intensa represión de idolatrías que habían emprendido los españoles en América y provocando el encuentro entre ambos. El sacerdote le pide al indio Pachacuti que le redactara un manuscrito³⁸ sobre las creencias de los incas. En sus crónicas traza un esquema del altar del templo de Coricancha del Cuzco pero con algunas modificaciones a tenor del momento que se está viviendo desde el punto de vista social y religioso, no solo porque refleja la actitud del indígena frente a su pasado, sino porque a su vez

³⁷ Kusch, Rodolfo. *América Profunda*, Obras Completas. Tomo II. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2000.

³⁸ El manuscrito, según nos lo hace saber el mismo Kusch, fue publicado bajo el título *Relación de Antigüedades desde el Reyno del Pirú* en 1879 por Jiménez de la Espada.

muestra las creencias más íntimas que hasta el momento sobrevivían y que puede ser leído entre líneas precisamente por todo aquello que no dice o expresa en él.

Kusch señala que el escrito de Salcamayhua:

es un borrón en la meridiana claridad de sus colegas hispánicos, dada la mezcla de términos quichuas y aimaraes con un castellano sumamente dificultoso. Pero esta oscuridad resulta seguramente, por una parte, del miedo que le causaba al indio el Padre Ávila y la Inquisición, y, por la otra, de la de sus antepasados. En cada línea se tropieza con la evidencia de que su autor estaba firmemente atrapado por el magma original de sus antepasados y saturado de creencias inconfesables para la época³⁹

Como resultante de esta “doble conciencia”, Kusch señala explícitamente que aquél autor de dicha crónica manifiesta patente evidencia de un terror aún mayor ante lo divino ya que denota en su escrito esa fe indígena que apunta a algo más que al simple hombre, algo que está afuera y que no es el hombre, sino lo inhumano, la naturaleza o el dios terrible como quiera llamársele. Así podemos constatar que “en el yamqui se da el juego entre hombre y naturaleza en su antagonismo primitivo, en ese margen donde fermentan las antiguas raíces de la religión, y se incuba una ética, una doctrina o una teología”⁴⁰. Dios tenía que ser como ese mismo mundo que lo rodeaba y que se expresaba a través de su violencia, como “ira divina”. Y él creía ante todo en esa ira divina, que se convertía de pronto en lluvia o en granizo. Es posible que el cura le haya hablado de esa ira, pero ya como una cosa superada, pero el yamqui, según el análisis de Kusch, no entendía esto porque estaba convencido de que la ira de dios estaba presente en su valle y en cualquier momento podía desatarse como chancro, sismo o granizo. Así, aprovechando el pedido del Padre Ávila, casi ladinamente, colocó en el manuscrito lo que realmente pensaba del mundo, pues al fin y al cabo su mundo estaba palpitante de ira y de dios y nada tenía que ver con el mundo fácil y lleno de fórmulas que probablemente le habría brindado el sacerdote. Quizás el yamqui ya estaría desilusionado y creería solo en su sembrado porque le daba de comer, en su mujer porque le daba hijos y en su llamita que le permitía llevar la carga. También habría escuchado probablemente aquello que algunos decían, que antes de la llegada de los españoles, nadie tenía que preocuparse tan arduamente por la comida porque había un inca que ayudaba a

³⁹ Kusch, Rodolfo, Op.Cit. p.24.

⁴⁰ *Ibidem*.

todos y uno podía entregarse tranquilamente al culto. Sin dudas los tiempos habían cambiado mucho y ahora se veía con la necesidad de creer solo en el granizo, en la lluvia, en el trueno, porque ni al padre cura, ni al encomendero le interesaban estos problemas. El cura se limitaba sólo a decirle que rezara en la iglesia unos padrenuestros, pero como todo quedaría tal cual y por lo pronto la lluvia no caería, él continuaría haciendo sus exorcismos. Kusch llega a la conclusión que en definitiva nuestro informante terminó creyendo más en la ira de dios que en el dios mismo, todo porque él mismo tendría que buscarse su alimento ahí donde empezaba la ira divina.

Me parece oportuno presentar en este apartado en donde venimos tratando lo que denominamos “colonialidad del poder” un concepto que nuestro autor desarrolla en el capítulo III de la obra ya mencionada⁴¹ y que ilustra a las claras mucho de lo ya postulado pero desde una actividad puramente biológica: “*La Fagocitación*”. En primer lugar critica el término “aculturación” ya utilizado desde la filosofía de la cultura⁴² para referirse al contacto dado entre culturas diferentes. Aplicado a América nos ayudaría éste concepto, aculturación, para entender que hubo simplemente un paso de la cultura europea ciudadana del siglo XV hacia la América meramente agraria, tomándolo tan solo como un simple traspaso de las cosas de un lado a otro y sin mediar por lo mismo, ningún tipo de compromiso. No niega que esta aculturación se haya producido desde un plano material como la arquitectura o la vestimenta, siendo que en otros órdenes pudo haberse producido un proceso inverso, un proceso de “*fagocitación*” de lo blanco por lo indígena. La “*fagocitación*”, según Kusch, se da en el terreno de imponderables, sobre todo se manifiesta en aquél margen de inferioridad de todo lo nuestro, aun de elementos acumulados, respecto a lo europeo, justo ahí donde adquirimos nuestra personalidad nacional, cuando somos netamente argentinos, peruanos, chilenos o bolivianos y también en ese hecho tan evidente de nuestra mala industria o nuestra no tan buena educación pública, ahí quizás, es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales aunque nos lo proponamos.

Para fundamentar esto que viene planteando, realiza un análisis histórico al respecto que parte desde la conquista y las posiciones estratégicas geográficas de sus asentamiento fundacionales (costas, llanuras) en oposición a los asentamientos de los pueblos originarios (sierras), pasando por el fracaso de Belgrano de querer tomar la puna (lugar de asentamiento

⁴¹ Kusch, Rodolfo, Óp. Cit. pp. 179 - 215

⁴² Puntualmente hace referencia a Spranger, Eduard, *Ensayos sobre la cultura*. Bs. As: Argos, 1947.

indígena) desde la quebrada (llano), hasta animarse a presentar la obra de Miguel Hernández, el “*Martín Fierro*” como una de las expresiones más acaba, en la que se registra el fracaso del país como unida orgánica, sumándole, además, la frustración, aunque aparente, de su fondo original, precedida y sostenida por las políticas de Mitre, Sarmiento y Avellaneda con sus respectivas acciones contra los montoneros y la persecución al gauchaje, como una forma definitiva de terminar con el residuo de América en Argentina. Por otro lado, la “*fagocitación*”, tomada como hecho universal, se produce en un terreno invisible. En aquella zona por debajo del umbral de la conciencia histórica, ahí donde se disuelve la historia consciente, diríamos la pequeña historia, y donde reaparece la gran historia⁴³, en ese puro plano del instinto. De esta forma podemos ver que la “*fagocitación*” no es consciente sino que opera más bien en la “inconsciencia social”, al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización. Es precisamente por esto que en su obra le dedica un estudio minucioso al análisis del manuscrito de Santa Cruz Pachacuti ya que solo así y desde el mismo, se puede entender las páginas de un cronista que se mantiene por debajo de aquél umbral y además, nos sirve para llevar al plano de la conciencia el sentido profundo y la cualidad esencial de lo americano.

Colonialidad del Saber

Nos será de gran ayuda para comprender la “colonialidad del saber”, dialogar con Boaventura de Sousa Santos quien ha trabajado dicha temática desde lo que él llama “pensamiento abismal”.

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal, que el “otro lado de la línea”

⁴³ Quisiera solo hacer una breve mención a lo que nuestro autor estudia y desarrolla en ésta misma obra sobre una manera diferente de entender la historia desde lo europeo y lo americano. Por razones de tiempo y espacio no me explayaré, solo diré que desde la visión europea la historia gira en torno a lo que se denominan “grandes personaje” y que Kusch denomina: “*la pequeña historia*”. Desde la vivencia americana, la historia tiene que ver no tanto con las celebridades o personajes destacados, sino con la comunidad y el pueblo, sin el cual los personajes no hubieran no solo podido hacer lo que hicieron, sino incluso ser lo que fueron. A esta le llama: “*la gran historia*”.

desaparece como realidad, se convierte en no existente y de hecho es producido como no existente⁴⁴.

Santos insiste en que esa “no existencia” de lo otro en lo que desemboca el pensamiento abismal, es un no existir en ninguna forma relevante o comprensible del ser, llevando a una exclusión de lo otro por estar más allá del universo establecido y aceptado por el universo mismo de la inclusión. Algo que caracteriza fundamentalmente al pensamiento abismal, es justamente, la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. Así se da entonces que este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad en cuanto relevante, teniendo como contrapartida solo la no existencia, la invisibilidad, la ausencia pura, la ausencia que él llama “no dialéctica”. Para Santos, el pensamiento abismal moderno sobresale en la construcción de distinciones permitiendo por lo mismo la radicalización a tal punto que ya no importa cuán radicales puedan ser ni siquiera qué tan dramáticas se traducen las consecuencias del estar en cualquier lado de esas distinciones, teniendo en común que pertenecen a éste lado de la línea combinándose para hacer invisible la línea abismal en la cual encuentran su fundamento: “Las intensas distinciones visibles que estructuran la realidad social en este lado de la línea están erguidas sobre la invisibilidad de la distinción entre este lado de la línea y el otro lado de la línea”⁴⁵.

En el campo del conocimiento como tal y en relación con esto que estamos tratando de explicitar en cuanto denominábamos “colonialidad del saber”, el pensamiento abismal consistiría en conceder, por ejemplo, a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, casi en detrimento de otros modos de conocimientos como podrían ser la filosofía y la teología. De esta forma, el carácter de exclusividad que se arroga de forma monopólica la epistemología moderna termina por cerrarse en torno a la verdad en cuanto científica y no científica. Ahora bien, si se tiene en cuenta que la validez universal de las verdades científicas presenta una cierta relatividad ya que solo pueden hacer referencia a ciertas clases de objetos comprobados bajo determinadas circunstancias y establecidos incluso por ciertos métodos, se pregunta nuestro autor a renglón seguido, si es posible relacionar este tipo de verdades con otras posibles y que incluso pretenden demandar un status mayor pero que no puede

⁴⁴ Boaventura de Sosa Santos. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Bs. As: Ed. CLACSO, 2010, pp. 11-12.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 13

ser establecido según los métodos científicos, tales como la razón y la verdad filosófica o como la fe y la verdad religiosa. No deja de hacer notar que si bien la tensión existente entre ciencia, filosofía y teología han sido y son claramente visibles, sin embargo dicha tensión tiene lugar en este lado de la línea. Su notoriedad o visibilidad se apoyan, desde el análisis de lo que hemos llamado pensamiento abismal, sobre la invisibilidad de formas de conocimientos que no pueden ser adaptadas a ninguna de ellas como son los conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas que se ubican al otro lado de la línea. Éstos últimos terminan desapareciendo como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá del binomio verdad / falsedad, no solo entendido en sí mismo, sino e incluso desde las que se utilizan como categorías de saberes que son aceptables en este lado de la línea. Al otro lado de la línea, no habría conocimiento real, tan solo creencias, opiniones, magia, idolatría, meras comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales y en no pocos casos pueden convertirse en objetos o material de análisis para las investigaciones científicas mismas. No tiene dudas al respecto sobre lo que viene sosteniendo, por eso mismo dice que:

Así, la línea invisible que separa la ciencia de sus otros modernos crece sobre una línea invisible, abismal, que coloca, de un lado la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro, conocimientos hechos inconmensurables e incompresibles, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos, reconocidos como alternativos, en el reino de la filosofía y la teología.⁴⁶

Esta colonialidad del saber, abordada desde el pensamiento abismal, no solo intenta posicionarse en el pasado para analizar el pasado (colonial), sino que está todavía vigente en el presente. Así, para Santos, no le caben dudas que el pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que terminan dividiendo lo humano de lo subhumano, de tal modo que muchas veces los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas. Así, las colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que todavía hoy día prevalece en el pensamiento y sobre todo en la práctica occidental moderna como se hizo durante el llamado ciclo colonial, ya que hoy como entonces, la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivos de principios y prácticas de tipo hegemónicas. También hoy como ayer se

⁴⁶ Íbidem, p. 14.

puede constatar la imposibilidad de la copresencia entre los dos lados de la línea de un modo supremo.

Santos ilustra lo anteriormente planteado trayendo tan solo y a modo de ejemplo la realidad misma de Guantánamo, donde la civilidad legal y política en éste lado de la línea se presupone sobre la existencia de una completa incivilidad en el otro lado, haciendo de éste último un no área en términos políticos y legales, como una base impensable para el gobierno de la ley, los derechos humanos y la democracia. La injusticia social global que hoy no podemos dejar de negar, está directamente unida a una injusticia cognitiva global y para revertir el primero, es necesario y casi urgente, dar batalla por recobrar lo segundo, es decir, una justicia cognitiva global. Es muy interesante, en vistas a lo hasta aquí analizado desde la colonialidad del saber como pensamiento abismal y buscando una instancia superadora de aquello, la propuesta que Santos desarrolla como “pensamiento posabismal”. No hay lugar a dudas que es una temática muy importante al tiempo que necesaria como complemento superador de un mero diagnóstico, pero a los efectos de dicho trabajo y su extensión, lo abordaremos con sobrado interés en otra oportunidad.

Queriendo aportar un poco más en la temática que venimos desarrollando sobre lo que denominábamos “colonialidad del saber”, nos serviremos a tal efecto el trabajo de Edgardo Lander, *“Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”*⁴⁷. Creo importante señalar que si bien aborda dicha temática desde las ciencias sociales, podemos rescatar del mismo un jugoso aporte de ideas que nos serán de gran ayuda y riqueza, sobre todo y en especial, cuando podamos vincularlas con muchas afirmaciones procedentes del pensamiento de Rodolfo Kusch diseminadas por sus obras.

Lander toma como punto de partida el hoy, el presente, desde el contexto del actual modelo socio-económico llamado “neoliberalismo”, su relación al capitalismo y la modernidad como generadora remota. Al igual que W. Mignolo, vincula la modernidad estrechamente con la colonialidad presentando cuatro dimensiones básicas que permiten justificar dicha relación, a saber:

⁴⁷ Lander E., op.cit. pp. 15 -44.

- 1- La visión universal de la historia asociada a la idea de progreso y a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los continentes y experiencias históricas.
- 2- La “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal capitalista.
- 3- La naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad.
- 4- La necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (“ciencia”) sobre todo otro saber.

Algunas de estas dimensiones, quizás las que a nuestro juicio tengan mayor relación, serán presentadas y vinculadas a lo que denominamos “colonialidad del saber”.

Para Lander el neoliberalismo se presenta como un “discurso hegemónico de un modelo civilizatorio”, casi como una síntesis acabada de los valores de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la historia, el progreso, el conocimiento y la “buena vida”. Desde esta perspectiva, la sociedad liberal industrial se presenta no solo como un orden social deseable, sino incluso como el “único posible”, punto de llegada de una sociedad sin ideologías, modelo civilizatorio único, globalizado, universal que hace “innecesaria” la política misma.⁴⁸ Este modelo se sustenta en condiciones históricas culturales específicas contando con una larga tradición en Occidente. La eficacia hegemónica actual se sustenta desde las tectónicas transformaciones dadas en las mismas relaciones de poder, siendo entonces que la búsqueda de alternativas a la conformación excluyente y desigual del mundo moderno, exige esfuerzos de “deconstrucción” del carácter universal y natural de la sociedad capitalista liberal. Entre los muchos intentos para lograr esta “deconstrucción”, Lander destaca el amplio espectro de la llamada “perspectiva postcolonial” que encuentra especial vigor de muchos departamentos en la búsqueda misma de posiciones de conocimientos “no eurocéntricos”, teniendo por su parte en Latinoamérica una larga y valiosa tradición y de entre las cuales podemos sin dudas incluir el pensamiento de Rodolfo Kusch y su intencionalidad manifiesta y expresa por llegar al pensar profundo y seminal en América, pensar que debe rescatar e integrar para ser “integral”, lo que estaba antes de la llegada de los europeos.

⁴⁸ En este punto no puedo dejar de mencionar las medidas tomadas por el Mercado Común Europeo en su actual crisis donde dichas medidas, tienden más a buscar soluciones solamente económicas para el problema económico que políticas, incluso hasta hacer depender ésta última de la primera. Así, por ejemplo, en la renovación de algunos Líderes Políticos (como en Grecia) se los ha buscado desde un perfil netamente económico y las medidas a tomar revisten solo ésta envergadura y visión, dejando de lado todo lo demás.

Continuando con el aporte de Lander, entiende que existen dos dimensiones constitutivas de los saberes modernos como explicación de su “eficacia naturalizadora”. Estas dimensiones tienen orígenes históricos diferentes pero en estrecha relación. La primera de las dimensiones se apoya en las sucesivas separaciones o particiones del mundo de lo real dadas en la sociedad occidental y desde allí cómo se construye el conocimiento en base a dichas particiones. La segunda dimensión, es aquella que articula los saberes modernos con la organización del poder, especialmente mirando a las relaciones “coloniales/imperiales de poder”, constitutiva, por su parte del mismo mundo moderno.

Una primera separación al interno de la vivencia occidental es de origen religioso, específicamente se da con la tradición judeo-cristiana. Según el parecer de Jan Berting (citado por Lander) la separación se daría entre Dios (lo sagrado), el hombre (lo humano) y la naturaleza. Así se puede ver cómo Dios crea al mundo de forma tal que el mundo no es dios y por lo mismo no se lo considera sagrado. Si asociamos a esto, la idea de que Dios crea al hombre a su imagen y semejanza, elevándolo por sobre todo el resto de las criaturas, aparece la justificación y el derecho del hombre a intervenir en el curso de los acontecimientos en la tierra, casi sin contener ningún tipo de inhibiciones al control de la naturaleza misma por parte del hombre, siendo quizás ésta última, una de las mayores y notable diferencia con otros sistemas religiosos. Será durante la “Ilustración” y el desarrollo posterior de las ciencias modernas cuando se sistematizarán y se multiplicarán ésta separaciones, dando lugar, por ejemplo, a la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre razón y mundo, sustentado en el pensamiento filosófico de Descartes⁴⁹, a quién se lo llama “Padre” del pensamiento moderno. Esta ruptura ontológica entre razón y mundo tiene como consecuencia la posibilidad de llegar incluso a considerar que el mundo carece por lo mismo de un orden significativo, está expresamente muerto, a tal punto que para comprender el mundo ya no es necesario estar en “sintonía” con el cosmos, como incluso todavía lo era en el pensamiento griego antiguo.⁵⁰ Para los ciudadanos del mundo moderno, en cambio, el mundo, se convirtió en un mecanismo desespiritualizado⁵¹ que tranquilamente puede ser captado por los

⁴⁹ No hay que olvidarnos que Descartes solo admitía dos tipos de sustancia: res cogitan (sustancia pensante) y res extensa (sustancia extensa o todo aquello que no fuera sustancia pensante)

⁵⁰ No puedo dejar de mencionar en este punto a Pitágoras y su escuela quienes no solo llamaron a la naturaleza cosmos, sino que incluso para ellos el hombre sabio era aquél que podía escuchar su “sinfonía”.

⁵¹ Para Descartes el mundo (res extensa) es una gran máquina que puede ser perfectamente explicada por las leyes de la física, la mecánica y las matemáticas. Es por eso que desde la perspectiva filosófica se suele denominar a dicha postura como “mecanicismo cosmológico cartesiano”.

conceptos y representaciones contruidos desde la sola razón. Tal es esta radical separación entre mente y cuerpo que permite por lo mismo generar una profunda subjetivación de la mente, posicionando de esta forma a los seres humanos en una dimensión totalmente externa al cuerpo y al mundo y terminando así por adquirir una actitud exageradamente instrumental para con ellos, en última instancia, como me gusta decir, *“haciendo que la Pacha deje de ser Mama para convertirse en máquina”*.

Weber es partidario también en pensar que estas separaciones no solo son constitutivas de la cultura moderna, sino que incluso se trasladan a la sociedad generando otra escisión que tendrá como resultado la separación por un lado de la sociedad en general y por el otro el mundo de los especialistas y expertos. Incluso para Habermas, el resultado de lo planteado por Weber se traduce en una creciente distancia entre la cultura de los expertos y la de un público más amplio. Desde la colonialidad del saber es que Lander, apoyándose en todo lo que anteriormente se ha dicho se anima a afirmar con cierta contundencia que:

En la autoconciencia europea de la modernidad, estas sucesivas separaciones se articulan con aquellas que sirven de fundamento al contraste esencial que se establece a partir de la conformación colonial del mundo entre occidental o europeo (concebido como lo moderno, lo avanzado) y los “otros”, el resto de los pueblos y cultura del planeta⁵².

La conquista ibérica del continente americano se traduce en el momento fundacional de aquellos procesos que articuladamente serán responsables de la historia posterior conformada entre la “modernidad” y la “organización” colonial del mundo. Así, con el inicio del colonialismo en América, se daría comienzo, no solo a la organización del mundo, sino y casi de manera simultánea, también a la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Podemos señalar con Lander que esta construcción “eurocéntrica” piensa y organiza la totalidad del tiempo y del espacio a toda la humanidad a partir de su propia experiencia, colocando como patrón de referencia superior y universal su sola mirada. Incluso este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial desde el cual se articula esa totalidad de pueblos, tiempos y espacios como parte de la misma organización colonial/imperial del mundo. Así, mediante dicho dispositivo, sobre todo las vinculadas con el “saber colonizador”, es posible transformar en normal los modos de lo humano y la sociedad

⁵² Lander, E. op.cit. p. 20

misma. En consecuencia, las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son devenidas no solo como diferentes, sino hasta incluso, como carentes, arcaicas, primitivas, tradicionales y premodernas, ubicadas por esto mismo en un momento anterior al desarrollo histórico de la humanidad y enfatizando así su inferioridad al no ser parte de lo “natural” establecido por el saber moderno. La afirmación del carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos lleva a abordar el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta forma a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no se corresponda con ese “deber ser” fundamentado en la “colonialidad del saber”.

En continuidad con esto último planteado por Lander, acerca de la experiencia dicotómica de un “pensar como se debe” acuñado por un saber colonizado, es que nos animamos a presentar algunos puntos que Rodolfo Kusch nos deja para seguir pensando en ésta perspectiva. Ya al comienzo, en el capítulo I de su obra *“Geocultura del hombre americano”*⁵³ podemos ver la estrecha relación que establecerá entre el ser y el pensar, relación que sumados a la colonialidad en América tendrán en común nada más y nada menos que: “el miedo”⁵⁴. El capítulo se titula “El miedo de ser nosotros mismos” y el primer tema a abordar girará en torno a: “El miedo a pensar lo nuestro”. Parte de cierto presupuesto, aludiendo que el estancamiento del filosofar entre nosotros, la imposibilidad de adelantar o emprender un filosofar, según el pensar de algunos, se debe a la falta o ausencia de técnica para realizar eso. No obstante esto último, a Kusch le parece que la técnica en relación al pensamiento o “técnica para pensar” viene como resultado de un proceso y no al principio del mismo, más aún, aplicado al filosofar, éste pensar en su núcleo más esencial debe tener por sobre todo cierta independencia de la técnica misma para filosofar. Ciertamente le parece que lo mismo le acontece a lo que llamamos el “pensar popular”, pero de forma inversa, pues la técnica sería requerida cuando hay un bloqueo o urgencia, cuando hay sobre todo inseguridad, apareciendo ésta, la técnica como parte de una exigencia dada a la postre. De esta forma nos presenta la situación del pensar culto y del pensar popular como realidades simétricamente invertida. Así, si en el pensar culto predomina lo técnico, en el popular pasa a

⁵³ Kusch, Rodolfo, *op.cit.*, pp. 7-239.

⁵⁴ No hay que olvidarnos que de manera expresa dicha relación entre ser y pensar ya había sido establecida por Parménides de Eléa (S. VI a .C) en los fragmentos que hasta hoy nos han llegado de su *“Poema sobre el ser”*. Con esto estoy queriendo decir que la relación misma no es novedad, lo que aportará Kusch es novedoso en cuanto el binomio se sitúa y realiza en América con características y resultados diferentes.

segundo plano, teniendo en cambio mayor predominio en éste último lo semántico. Si en los sectores populares se dice “*algo*”, en el sector culto se dice “*cómo*”. Sin embargo, para nuestro autor, esto no debería estar implicando una división o separación, sino más bien se podría decir que se estaría realizando una falsa elección de dos elementos que necesariamente se correlacionan, ya que es natural que haya un “*algo*” y un “*como*” en el decir, pero y en todo caso, no sería natural que ambos se distancien de tal forma que se sobrevalore más el “*cómo*” en perjuicio del “*algo*”. Si en cambio nos estuviéramos refiriendo al filosofar, el problema intrínseco de esta actividad no residiría en la mera técnica, o sea del “*cómo*”, sino más bien de la constitución misma de un “*algo*”. A renglón seguido, Kusch se anima a poner sobre la mesa dos preguntas que intentará por su parte responderlas: ¿en qué medida en el pensamiento popular se constituye el “*algo*” mucho antes que el “*cómo*”? ¿Qué es lo que se constituye, desde qué fondo, con qué base, con qué fundamento? Intentando responder a las preguntas que preceden, en primer lugar nos dirá que el pensamiento popular constituye antes que todo, una situación óptica cristalizada en una afirmación ética. En esta dirección apunta ese “*algo*” de tipo semántico que anteriormente vinculábamos con dicho modo de pensar, por sobre lo técnico que apunta más bien al “*cómo*” se hace. Si afirmáramos que el pensamiento popular es genuino y original, en el sentido de *ab-origen*,⁵⁵ entonces podríamos decir que el pensamiento culto invierte la dirección, en vez de apuntar al “*algo*” del decir, apunta al “*cómo*”. A continuación se ve en la obligación de establecer qué entiende o qué quiere expresar concretamente al vincular la técnica con el pensar, dejando en claro que ella implica esencialmente, una puesta en práctica de lo que se espera, cerrando un círculo epistemológico en donde, según él, se reitera lo sabido antes que lo dado, de ahí que la técnica sea aplicable. Dicha aplicación se realiza fundamentalmente en una realidad que permite ser aplicada, una realidad y un universo blando, que ya ha sido conquistado y que no coincide totalmente con todo el cosmos. Es por esto mismo que en el planteo técnico no aparece nada nuevo, se reitera y se redunda, haciendo por esto mismos que se le busque y se le prefiera para no enfrentarse o encontrarse con lo inesperado. Kusch, a renglón seguido deja el interrogante por el cual llega a pensar que quizás detrás de la técnica como tal haya un miedo

⁵⁵ Es notable como Kusch juega con los términos hasta de manera irónica, pues muchas veces “*aborigen*” aplicado a lo popular, adquiere connotaciones de tipo peyorativas y descalificatoria, referidas de igual manera al pensar y al ser de aquellos hombres a los que se hace referencia y como contraste de lo que Kusch denomina “el ser pulcro” del occidental. En esta oportunidad, sabe utilizar el término para rescatar una riqueza que la palabra misma encierra y trasladando dicha riqueza a los hombres que el término hace referencia.

profundo irresoluto. Así no puede dejar de señalar que nuestra limitación y esterilidad filosófica se deba a que en el filosofar impuesto por las generaciones liberales y academicistas, solo se buscó enseñar técnicas que incluso eran ajenas, dejando como resultado el no uso de las mismas en miras a la filosofía, justamente por ser técnicas y ajenas. No obstante lo anterior, Kusch sostiene que en definitiva no nos atrevemos a pensar no solo porque carecemos de una técnica, sino y sobre todo, porque se tiene miedo, un miedo sobre el cual se han estructurado no solo la nacionalidad argentina, sino e incluso, casi todas las otras de Latinoamérica, miedo que hace sospechar que en el fondo todo es falso, de ahí que haya que seguir sosteniéndolo y de ésta forma se justifica que tengamos técnicas y no tenerlas sería casi como el equivalente de no pensar. Ahora bien, como en realidad no tenemos esas técnicas, nuestro filosofar no es más que una reiteración o repetición de la filosofía misma así como también nuestras estructuras son repetidas o copiadas. Se enfrenta al caos para encontrar lo previsto y en miras de poder garantizar lograr esto, se usan técnicas y de esta forma, no solo se mata el tiempo, incluso se sustrae la posibilidad de que surja algo nuevo, lamentablemente, perdiendo por lo mismo, el miedo a que lo que aparezca sea otra cosa. De ahí el resultado de nuestra educación, la cual busca educar a los jóvenes para pre-ver, ver antes, intentando saber ya lo que se da, pudiendo detener el tiempo y por lo mismo, evitar el engorro del sacrificio. Para Kusch es claro que elaborar técnicas es básicamente trabajar con lo visual, reduciendo y dejando afuera indirectamente cualquier aspecto no visible. Por lo mismo se constituyen cadenas de visualidades, posibilitando, de ésta forma, técnicas que cubren siempre el margen de lo no visible. Esa traducción de la problemática a lo visible para la cual nos es de gran ayuda la técnica, nos permitirá lograr también una cierta capacidad de manipulación de los medios y de la realidad misma, teniendo como resultado y como contrapartida, que se pierda el filosofar mismo. Servirá en todo caso para “hacer filosofía” que no es lo mismo que filosofar, pues concretamente se hace filosofía solo desde el recuerdo de un sin número de técnicas acumuladas a través del tiempo en un mundo como Occidente que fue precisamente el creador de la técnica.

El filosofar, desde esta perspectiva, termina siendo no más que un manipuleo técnico y generando una profesionalidad, la profesionalidad de filósofo, que por lo mismo y a juicio de Kusch, termina siendo enquistada, autosuficiente y, que a nadie sirve en América. Por eso y entre nosotros, ser filósofo, si cabe hablar de él, no consiste en una actividad extra-universitaria, sino que tiene, para subsistir, que realimentarse constantemente en la universidad misma. Así, desde

diferentes sectores e instituciones, se ampara una actividad estéril en sí misma, o para ser más justos, esterilizada y aséptica como resultado de la misma reiteración académica, por un lado y por el otro, debido al miedo de los sectores medios que no quieren asomarse a la calle.⁵⁶ Alguna vez, ¿se podrá lograr y en qué medida la des-visualización y la des-tecnificación de la filosofía? Seguramente, cuando se tome en cuenta la estructura misma del juego, es decir, aquello que hace que el juego consista en el movimiento malabar de lo visible, pero siempre sobre aspectos invisibles o simplemente no vistos. Quizás ahí se abre la sospecha de una conexión con lo popular, pero sin olvidarse que el salto a lo popular es un salto grosero, un salto hacia lo embrionario filosófico ya que se da detrás de lo técnico mismo, pero con algo peor que ello, un “detrás” que se sitúa delante, como algo que debemos hacer, pero que por su carácter aparentemente regresivo, lesiona nuestra ansiedad burguesa porque se interna en lo que no se ha hecho visible aún, precisamente porque la misma técnica lo impide. Un salto hacia lo “embrionario” en el pensar, hacia lo “*ab-origen*”, que permite y hace a la verdad de lo que tiene que ocurrir y acontecer hacia el futuro. Aquí no cabe la técnica, si la hubiera, distaría en la misma manera en que se distancian el *que* del *qué*. El qué crea cosas, esencias, concreta un mundo. El que sin acento, lo disuelve, revierte el problema sobre nosotros mismo y nos permite recuperara lo abismal, la reacción primaria de no saber qué hacer frente a lo dado. En definitiva, esto último podrá crear el símbolo, pero no la filosofía. Pero hay otra cosa en el enfrentamiento con un que sin acento. Es el recobrar el miedo del cual deberíamos curarnos como sectores medio. Pensemos cuánto de imperialismo de clase media tiene la racionalidad, ya que si no fuera así, habría hermandad, en suma, comunidad organizada, esa que todavía no logramos, dese la política como pura técnica, constituir.

Mucho más podríamos presentar sobre esta temática desde lo trabajado por Rodolfo Kusch, la idea es llevarlo a cabo en un trabajo más extenso. Basta mencionar, solo a modo de ejemplo, otros lugares dónde podremos seguir profundizando en dicha temática para conseguir

⁵⁶ La lectura de esto último, hace ya unos cuantos años atrás, no solo me llevó a repensar muchas cosas como Lic. en Filosofía y dedicado por años a ella, sino que incluso me impulsó a diseñar y desarrollar un proyecto llamado “Mateadas Filosófica” que tenía como objetivo empezar a filosofar (sin “hacer filosofía”) pero no desde lo académico, sino desde lo popular, desde grupos de base, buscando intentar llegar al pensar nuestro más profundo (a modo de las visitas y trabajos de campo que realizara R. Kusch) pero sin técnicas.

los aportes que nos interesan. Así en “*Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*”⁵⁷ trabaja el pensamiento y el saber desde lo que él denomina la Geocultura, y en “*El pensamiento indígena y popular en América*”⁵⁸ intentará presentarnos el pensamiento americano pero desde categorías propias e incluso hasta antagónicas con el pensamiento occidental europeo, a tal punto que se anima, en el capítulo 2 al que titula “Conocimiento”, a regalarnos una descripción magnífica realizada en uno de sus trabajos de campo, al visitar, junto con un grupo de estudiantes universitarios, un caserío aymará. Al entrevistar a uno de los ancianos que vivía en aquél paraje, nos permite descubrir la existencia de ese pensamiento y sabiduría por un lado seminal y por lo mismo profundo (en cuanto que lo seminal surge desde lo profundo) encarnado en aquel abuelo interrogado y en relación con el problema que estaban teniendo a causa de la sequía.

La colonialidad del ser

En este momento deseo proyectar luz a lo que denominamos colonialidad del ser desde lo que Aníbal Quijano desarrolla en su trabajo *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*⁵⁹, atendiendo sobre todo a la siguiente constatación:

“Aplicada de manera específica a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva eurocéntrica del conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja. Es decir, la imagen que encontramos en ese espejo no es del todo quimérica, ya que poseemos tantos y tan importantes rasgos históricos europeos en tantos aspectos materiales e intersubjetivos. Pero al mismo tiempo somos tan profundamente distintos. De ahí que cuando miramos a nuestro espejo eurocéntrico, la imagen que vemos sea necesariamente parcial y distorsionada. Aquí la tragedia es que todos hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y aceptar aquella imagen como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esta manera seguimos siendo lo

⁵⁷ Kusch, Rodolfo. *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, Obras Completas. Tomo III. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2000, pp. 241 – 418.

⁵⁸ Kusch, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*, Obras Completas. Tomo II. Rosario: Ed. Fundación Ross, 2000, pp. 255 – 536.

⁵⁹ Lander, E., óp. cit., pp. 219 – 264.

que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada”.⁶⁰

Quijano termina dicho trabajo con la siguiente sentencia, que es más que elocuente para expresar de forma tan sintética cuál es el alcance de aquellos que estamos denominando colonialidad del ser: “En consecuencia, es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre necesariamente distorsionada. ***Es tiempo de dejar de ser lo que no somos...***”.⁶¹ Esta visión de colonialidad del ser eurocéntrico relacionada específicamente con la problemática latinoamericana, nos da pie a poder presentar otro ejemplo de lo que venimos tratando pero ya ubicados desde un punto geográfico diferente y desde aquello que Frantz Fanon nos muestra en su obra “*Piel Negra, Máscaras Blancas*”.⁶² Quizás esta obra sea una muestra clara de lo que significa aquello que señalamos como la “doble conciencia” que el mismo autor en carne propia vivió y por lo cual aquí no escatima recursos para tratar de explicarla y desinstalarla. Así nos muestra cómo se da la colonialidad desde el lenguaje y por medio de éste llega al pensamiento, pero sin olvidarnos que es el lenguaje impuesto por la colonialidad del poder y no otro, coincidiendo con la raza blanca, y generando su dominación sobre la negra. Así esta colonialidad desde el mismo lenguaje impuesto se traduce en modos de ser que él se anima a analizar desde las actitudes y comportamientos psicológicos. Por lo pronto, intentará presentar una descripción sociológica y psicológica de lo que es la colonización, colonialidad y racialización del blanco hacia el negro y del negro hacia el negro. Las actitudes se traducen en la aparición de factores de poder y este sentimiento de poder, de sentirse poderoso se realiza sobre todo por asimilación e imitación de aquello que detenta el poder mismo. De ahí, entonces, la búsqueda por hablar de manera perfecta la lengua del poder que se quiere tener y la asimilación cultural que viene con el lenguaje, el pensamiento y el modo de ser propio de aquella. Así lo expresa él mismo cuando dice:

El negro antillano será tanto más blanco, es decir, se parecerá tanto más al verdadero hombre, cuanto más y mejor haga suya la lengua francesa. No ignoramos que ésta es una

⁶⁰ Ibidem, pp. 243-244.

⁶¹ Ibidem, p. 260.

⁶² Fanon, Frantz. *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Bs. As: Ed. Abraxas, 1973.

de las actitudes del hombre ante el Ser. Un hombre que posee la lengua posee, de rechazo, el mundo implicado y expresado por esa lengua.⁶³

Fanon da cuenta que durante mucho tiempo se había ocupado en analizar y estudiar la relación del blanco con el negro, pero nunca se había animado a ir un poco más allá de aquel binomio, traspasándolo hacia la relación que se da entre negro y negro, entendiendo por lo mismo que la lucha del negro se debe dar en dos planos. El negro que ha vivido algún tiempo en Francia, según nuestro autor, vuelve radicalmente transformado, da la impresión de haber realizado un ciclo, de haberse añadido algo que le faltaba, vuelve a los suyos literalmente lleno de sí mismo. Para corroborar esto que nos está diciendo, agrega que al interno de un grupo cualquiera de jóvenes antillanos, aquél que se expresa bien, que posee un buen dominio de la lengua, no pasa desapercibido ya que termina por aparecer excesivamente llamativo y chillón, a tal punto que el resto debe cuidarse de él, pues se parece demasiado a un blanco. En Francia el hablar correctamente se lo asimila a: “habla como un libro”, en Martinica el hablar correctamente es “hablar como un blanco”. Pero lo importante en el intento de Fanon no es tan solo mostrar el fenómeno de lo que la colonialidad del poder a través del lenguaje y pensamiento pueden dejar en el ser, sino más bien será luchar y trabajar por lograr la “desalienación”, es decir dejar de ser el “otro” para ser uno mismo, intentar ayudar a que el negro no configure su ser desde el blanco, o en otro orden sociológico, que el senegalés deje de buscar ser antillano, como el antillano busca ser francés. “*Yo quería, sencillamente ser un hombre entre otros hombres...Quería ser hombre, nada más que hombre*”.⁶⁴ Estas frases denotan no solo la intencionalidad más profunda por lo que Fanon lucha, sino y sobre todo a dónde quiere y de hecho puede llegar con su “desalienación”, como contrapartida de aquello que la colonialidad del poder manifestada en el lenguaje y el pensamiento plasma en el mismo ser de aquellos que son colonizados. Quizás el comienzo de esta “desalienación” sea el reconocimiento de aquella “doble conciencia” de quienes en busca del poder quisieron asimilarse a aquellos que lo detentan y se dieron cuenta que el mayor de los poderes consiste nada más y nada menos en ser, como dice Fanon “un hombre entre otros hombres”.

Como no podía ser de otro modo, Rodolfo Kusch tiene mucho que decirnos en relación a lo que se constituye como “colonialidad del ser” a partir incluso del lenguaje. Como Fanon, se

⁶³ *Ibidem*, p. 15

⁶⁴ *Ibidem*, p. 93

vale del lenguaje para trabajar una de las categorías centrales de su pensamiento en la búsqueda por llegar a lo profundo de América y que creo yo bien podría ser una manifestación clara para relacionarlo con aquello que hoy lo llamaríamos “pensamiento poscolonial”. Podemos afirmar que se destacó como un verdadero arqueólogo de nuestro pensar argentino y americano. Habiendo querido llegar hasta lo más profundo del mismo, fue descubriendo aquello que a modo de magma interno soporta la corteza de lo que vemos y permite a ésta su manifestación, en una búsqueda por superar la dialéctica de una cultura mestiza, polarizada entre el mero “estar” americano como categoría opuesta al “ser” europeo. Es el principal iniciador del empleo filosófico de la diferencia entre “ser” y “estar”, característica de nuestra lengua, para designar algo propio, aunque no exclusivo, sino universal, de lo que él mismo llamó “América profunda” y que diera lugar a una de sus obras más emblemáticas y de la cual ya nos hemos servido. De esta manera intentó darle un alcance y explicación filosófica a lo que él mismo descubrió en sus trabajos de campo antropológicos, tanto de las culturas indígenas (sobre todo las andinas), como en la cultura urbana popular latinoamericana. En la intervencionalidad de dichas dimensiones se puede comprender la existencia cultural de los pueblos y de los hombres como un “estar-siendo-así”. Que “el ser se diga de muchas maneras”, siempre ha dado que pensar en la filosofía, como también da que pensar que el correspondiente castellano de los verbos *esse, être, to be*, sea no solo el verbo ser sino también el estar. Éste deriva del verbo latino *stare*: estar de pie, en forma firme, dispuesto al movimiento. El infinitivo “ser” no se deriva en el castellano del verbo latino *esse* sino de “*sedere*”, indicando más bien permanencia, aunque las otras formas del verbo “ser”, sí se deriven en gran mayoría del *esse*. Tanto ser como estar en el infinitivo son indeterminados, y mientras que “ser” tiende a implicar lo definitivo o al menos lo permanente o habitual, apuntando más a lo esencial, “estar” en cambio, no expresa la naturaleza o esencia de las cosas, sino más bien un estado pasajero o circunstancial, algo precario y contingente, es decir, nada intrínseco. Sin embargo el estar no solo tiene una vinculación espacial, sino que también tiene una connotación temporal en cuanto a la duración, de ahí que Kusch para referirse al ser de los que están utilice el “estar-siendo”, dando a entender que la acción de ser emerge del trasfondo del estar como el “puro estar no más”. No obstante lo anterior, el estar al que hacemos referencia, tiene una dimensión más allá de lo lingüístico y es de tipo metafísico. Aunque es experimentado y nombrado por el lenguaje, el estar “se sustrae” ya que la primera nota que lo caracteriza es su índole de “pre“- o de siempre previo al ser de los entes, incluso a su verdad y bondad con una

dimensión “pre-ontológica” y “ante-predicativa”. De estas características del estar (su indeterminación intrínseca, su situacionalidad) se deriva una particularidad de los entes que están siendo: *su pobreza e invalidez ontológica*. Es en relación con esto último lo que lleva a Kusch a hablar de la búsqueda o del itinerario sapiencial del hombre para hallar, partiendo desde el mero estar y utilizando la mediación de lo simbólico, el centro *fundante* del ser, muy de manifiesto en la sabiduría popular que se sitúa al pensar desde la instancia del “estar” y desde su experiencia de precariedad y contingencia. Una metáfora que puede ayudarnos a comprender mejor dicho planteo es el del “arraigo”. En este sentido, el estar aparece como el “desde donde” del arraigo, completado por su “en donde” y “el adonde” de la acogida que implica el estar-arraigado. El “desde donde” que da raíces al nosotros y a lo simbólico, se sustrae porque guarda algo de previo y originario al pensar y querer mismo. El adonde de la acogida como la otra cara del arraigo se expresa en símbolos como el de la madre tierra o el del hogar, de ahí que en Latinoamérica el sentido de *pertenencia* a la tierra y la *confianza* en la vida preceden para esta forma de pensar al mismo pensamiento crítico y dista de éste como la distancia desarraigante del éxodo mismo. Esa pertenencia y confianza, lo que Kusch nos muestra como resultados de su trabajo de campo, no quitan a la tierra y a la vida su dimensión religiosa y trascendente. Así Kusch tratará de mostrarnos el estar desde el carácter religioso que el estar mismo tiene y por lo cual ella misma no permitiría una interpretación a-tea. Así nos mostrará como el símbolo de la *Pacha Mama* alude a dicha sacralidad, raíz del momento ctónico tanto de la religión como del “nosotros” ético cultural. Aquella lucha de opuestos entre *ser* y *estar* se da en el plano de la vida y también de la historia, una hará de tesis y la otra de antítesis, de tal modo que la resultante en forma de síntesis, surgirá de la incorporación de la antítesis de tal modo que se produzca una superación dentro del proceso general. Si bien podemos decir que desde nuestro origen americano el *estar* prevalecía sobre el *ser*, la fuerte tendencia eurocéntrica ha llevado paulatinamente a una “*fagocitación* del *ser* por el *estar*”, en una búsqueda desenfrenada por el *ser* alguien, fagocitado por un *estar* aquí. Más aún debemos tener en cuenta que el *ser* es fagocitable, como lo es todo aquello que tiende a una actitud absoluta y no tiene sus raíces en la vida, sin olvidarnos que el *ser* no puede darse sin el *estar* porque en éste último se da la vida en mayor proporción que en aquél. El *estar* brinda al ser los elementos para su dinámica y el *ser* por su parte se pone en marcha a modo de súbita tensión, generando esta última (tensión) la conciencia del *ser*. Así concluye, en la debilidad misma del ser, para quién es una pura construcción. El mero *estar* enseña que el *ser* es una simple

transición pero no un estado durable. Vivir es *estar* firmemente *aquí* y eso se da, según Kusch, al margen del objeto: en el terreno de la comunidad, el fruto y la presencia de la ira. Así continua la tensión entre el hedor y la pulcritud que genera el *estar* por un lado y el *ser* por otro. Pero la gravedad de esto reside en la enfermedad que radica en la tensión entre ser pulcros, tener una ciudad y ser requeridos por el ciclo del mercader, cuando en verdad asoma por todos lados el hedor, ya sea porque descubrimos que usamos sucedáneos o porque advirtamos que aun no somos ciudadanos perfectos. La alternativa de superación, para nuestro autor, estaría en intentar volver a escribir desde el punto de vista de la “vida” y no tanto de la “razón”, aquello que se logra desde la problemática del *mero estar* y que no es otra cosa que comprender la pura vida de un sujeto. Y es probable que ese retorno a la pura vida del sujeto tenga caracteres de hediondez y desnudez vergonzante, frente a la pretendida y declamada pulcritud de la objetividad. Y eso ocurre porque las “viejas raíces vitales siempre hieden”. Así se nos invita a realizar una filosofía de la vida nacida en el quehacer diario del pueblo, como la que viven los pueblos originarios que encontramos en los diferentes lugares de nuestra patria, o la del chacarero de nuestros campos, o más aún, la del paria que habita al amparo de nuestra gran ciudad, olvidado de todos y con el miedo atroz de que lo lleven preso injustamente, o pierda su sueldo, o lo asesinen por nada. Es esta antigua y siempre nueva savia la que nos está haciendo falta incorporar.

Bibliografía.

- AAVV. *Kusch y el pensar desde América*, Centro de Estudios Latinoamericanos. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2009.
- Boaventura de Sosa Santos. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Bs. As: Ed. CLACSO, 2010.
- Fanon, Frantz. *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Bs. As: Ed. Abraxas, 1973.
- Lander, Edgardo (Compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Bs. As: Ediciones CICCUS – CLACSO, 2011.
- Kusch, Rodolfo. *América Profunda*, Obras Completas. Tomo II. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2000.
- . *Geocultura del Hombre Americano*, Obras Completas. Tomo III. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2000.

---. *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, Obras Completas. Tomo III. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2000.

---. *El pensamiento indígena y popular en América*, Obras Completas. Tomo II. Rosario: Ed. Fundación Ross, 2000.

Mignolo, Walter. *Historias Locales /Diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamientos fronterizos*. Madrid: Akal, 2000.

Scannone, Juan Carlos. *Nuevo Punto de Partida de la Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1990.

Tres notas para escribir historias poscoloniales

Manuel Fontenla

Universidad Nacional de Córdoba

manuruzo@gmail.com

Resumen

El siguiente trabajo se propone mostrar algunas características de las distintas lecturas que se pueden hacer sobre “la Historia” y los discursos históricos, desde una “perspectiva poscolonial de estudio”, a través de la cual se pueda practicar una *crítica poscolonial*: dislocaciones y desplazamientos desde los que podemos re-leer y re-escribir nuestras historias desde temporalidades, historicidades y posicionalidades situadas, diferenciadas y específicas.

La posibilidad de realizar estas dislocaciones y desplazamientos, se dará en la medida en que nuestro recorrido se dirija a ciertas “clausuras”, cuyo origen se encuentra en la gramática y la epistemología de la Modernidad, operadas sobre la disciplina histórica, los discursos anticoloniales y nacionalistas; y que continúan de diferentes maneras en nuestra actualidad académica, política e histórica.

Palabras claves: Historia; Narraciones; Poscolonialismo; Crítica epistemológica.

I- Miradas Retrospectivas

Las narrativas de lo poscolonial que recorren este trabajo toman variadas formas en sus análisis sobre la historia, pero teniendo como hilo este primer eje: la idea de que la perspectiva poscolonial propone una relectura y una reinterpretación de la “colonización” y de la “Modernidad”. Veamos los términos y particularidades en que se dan estas relecturas.

La primera que nos interesa la encontramos en “¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite”, allí Stuart Hall (2005), teórico cultural y sociólogo jamaicano, intenta despejar algunas dudas respecto de ciertas críticas al concepto de “lo postcolonial”. La primera apunta a la ambigüedad de lo poscolonial, entre marcar la ruptura entre dos epistemes de la historia intelectual, o más bien si se refiere a “las cronologías estrictas de la historia tout court”.

La idea es poder diferenciar una “periodización poscolonial” de una periodización poscolonial *histórica*. Respecto de esta última, Hall señala que, no sólo que definitivamente no es una periodización basada en “etapas”, sino que tampoco es la preocupación por un tiempo de postdescolonización o de postindependencia. Pero, en contraposición, tampoco se avanza mucho con decir que la periodización postcolonial:

señala la proliferación de historias y temporalidades, la irrupción de la diferencia y de la especificidad en las grandes narrativas generalizadoras y eurocéntricas de postilustración, la multiplicidad de conexiones, migración y movimientos culturales laterales y descentralizados que forman el mundo de hoy, saltándose, a menudo, los antiguos centros metropolitanos (Hall 130).

La cuestión apuntaría más bien a no confundir en la crítica una categoría descriptiva con una analítica. Es decir, no se trata de utilizar lo postcolonial como una categoría (histórica) con la cual pudiéramos clasificar sociedades “coloniales” y sociedades “poscoloniales”, o sociedades coloniales blancas y sociedades coloniales negras, sociedades coloniales de periferia y sociedades coloniales de metrópoli.

Sino recordar que lo “postcolonial” no opera independientemente, que “es en efecto una construcción internamente diferenciada por sus intersecciones con otras relaciones desarrolladas continuamente” (Hall 126). En este sentido, lo que el concepto podría ayudarnos a describir o a caracterizar es el cambio en las relaciones globales que marca la transición de la época de los imperios a un momento de postindependencia o postdescolonización; ayudarnos a identificar cuáles son las nuevas relaciones y disposiciones del poder que están emergiendo en la nueva coyuntura, teniendo en cuenta siempre que se trata de procesos en movimiento.

Pero tampoco alcanza con esto. Si el concepto de lo “postcolonial” nos permite esta lectura, lo hace, y esto es lo importante, porque

ofrece una narrativa alternativa que resalta coyunturas claves distintas a aquellas que están alojadas en la narrativa clásica de la modernidad [...] reinterpreta la “colonización” como parte de un proceso “global” esencialmente transnacional y transcultural, y que produce la reescritura descentralizada, dispersa o global de las grandes narrativas de los imperios anteriores, centradas siempre en la nación” (Hall 127).

Aquí el tiempo postcolonial marca una ruptura con la narrativa colonial de la modernidad, en la cual lo *temporal* y lo *epistemológico* se *entrecruzan*. Dentro de una periodización “postcolonial” el elemento realmente distintivo, sostiene Hall, es esta **reformulación retrospectiva de la modernidad** dentro del marco de la “globalización” en todas sus formas y momentos de quiebre; y en donde a su vez, lo “postcolonial” marca una interrupción crítica en la gran narrativa historiográfica.

Esta reinterpretación o relectura, no se hace desde una actualidad histórica, en la cual lo postcolonial nos situaría cronológicamente más allá de lo colonial. No es “gracias a” esta actualidad, según la cual viviríamos un tiempo pos-colonial, más allá de lo colonial, que podemos reinterpretar “globalmente” y por ende “criticar” las narrativas coloniales. Para evitar esa confusión, intentamos diferenciar las periodizaciones de lo poscolonial, para mostrar que “lo poscolonial”, en la forma en que nos interesa pensarlo, articula siempre en tensión, un sentido cronológico y otro epistemológico del término. Esa tensión es la que nos permite practicar escrituras que no queden encerradas en periodizaciones historicistas o en narrativas fragmentarias, relativistas y en última instancia a-históricas; los dos polos desde los cuales se critica a “lo postcolonial”.

Un segundo aporte para pensar lo “poscolonial” bajo esta idea de miradas retrospectivas, lo encontramos en el excelente libro editado por Saurabh Dube (1999), *Pasados Poscoloniales*. En la introducción escrita por el mismo Dube se presenta el tema a través de los siguiente apartados que pueden ayudar a orientarnos en las diversas aristas desde las que se construye una perspectiva poscolonial. La división se realiza en: a) momentos críticos, b) pasados en su lugar, culturas en su tiempo, c) categorías críticas, d) lecturas del colonialismo, e) revisión de las naciones, f) refundición de los márgenes, g) en casa y afuera; y por último, h) pasados poscoloniales.

No hace falta seguir este orden o división en particular, pero si me parece interesante mencionarlos para complementar la perspectiva particular que se intenta construir aquí, y a su vez, no dejar de mostrar las distintas direcciones, temáticas y perspectivas que puede adquirir lo poscolonial.

Lo que intentamos es poner de relieve las lecturas retrospectivas, retroactivas, las reinterpretaciones que desde la perspectiva poscolonial se realiza sobre la modernidad y el colonialismo y cómo, a su vez, esas miradas nos posibilitan pensar la reescritura de la historia desde otros presupuestos, o más bien, sin pre-supuestos. En el apartado “Lecturas del colonialismo”, Dube, explica cómo los trabajos presentados en el libro, realizan precisamente eso:

una revisión de las culturas coloniales, y [que] relea las imaginaciones imperiales, reconociendo que las complejas herencias –de complicidad conceptuales e imperativos categóricos- de colonia e imperio forman parte en gran medida del aquí y ahora (...) hablo aquí de las imaginaciones imperiales y construcciones coloniales que perduran en las historias y en la historia del nacionalismo hindú en la india, que modulan los mitos y modelos de la hombría mestiza en México, que definen los sueños y deseos del eurocentrismo de los colonos en Argentina y que animan la magia y los misterios de la nación multirracial en Brasil (Dube 26).

Dube se remite al comienzo de este tipo de investigaciones para mostrar como en ellas, el colonialismo era visto “como un paquete”, una estructura sumamente articulada y un sistema inherentemente coordinado de explotación económica, control social y dominación política. En consecuencia, en esos análisis, la irrevocable trayectoria del poder colonial impulsaba las acciones de los colonizadores en una dirección definitiva, y la lógica forzosa de los procesos coloniales gobernaba la condición de agente de las poblaciones colonizadas que se veían como colaboracionistas de la autoridad imperial o que reaccionaban en contra de esta. En *Pasados Poscoloniales*, por el contrario, el colonialismo aparece más bien como un “proceso cultural contradictorio, contestado y contingente –inherentemente modulado por el poder –que se construye en el tiempo, caracterizado por intereses encontrados, energías en lucha, agendas múltiples y recursos aportados en común por los agentes coloniales”(Dube 39). Pero esto es sólo el comienzo de la torsión en la perspectiva de lo colonial, que al día de hoy se ve entrelazada por

nuevas historias, etnografías, etnohistorias, antropologías, etc. Con la intención, de mostrar las diversas formas de *intercambio y producción* entre metrópoli y colonia en los proyectos imperiales, cómo se dieron paralelos, conexiones y complicidades, en el intento de disciplinar y normalizar los grupos de súbditos en la nación de origen y los intentos por civilizar y controlar las poblaciones de súbditos en las colonias. El punto, es que estas lecturas sobre el colonialismo no vuelven para quedarse sólo en la crítica del “colonialismo” y la “modernidad”, sino que al hacerlo abren un abanico completamente nuevo de estudios, muchos de los cuales conforman *Pasados Poscoloniales*, y que abarcan “estudios de la colonización del espacio, la lengua y el cuerpo, exámenes críticos de los viajes por los imperios, las exhibiciones y su orden y las colecciones en museos, hábiles análisis de escritos europeos, discursos coloniales y representaciones imperiales; y sorprendentes estudios sobre sexualidad, raza y el deseo en las épocas de los imperios” (Dube 32).

Porque si muchas de las críticas realizadas contra la categoría de “lo poscolonial”, lo hacen entendiéndola como una categoría crítica, que ella sola, en el paroxismo de la ambigüedad y las múltiples formas, pudiera dar cuenta de la relaciones de dominación en la actualidad de la globalización, sean estas entendidas en tanto dispositivos disciplinarios, normalización, imaginarios hegemónicos, etc.; o en su capacidad de deconstruir el lenguaje y la teoría moderna eurocéntrica, junto a todas sus formas de “violencia epistémica”, “clausuras de sentidos”, “homogeneización de discursos”, etc., etc. Cuando lo que proponemos, por el contrario, es una perspectiva y programa de estudio, no una categoría ni un método, sino una *mirada retrospectiva* que en su “volverse crítica” produce los desplazamientos, las rupturas y distorsiones, que nos permiten mirar, pensar y re-escribir desde la diferencia y la heterogeneidad disciplinar y discursiva, los distintos pasados que componen nuestra herencia colonial y poscolonial, sean estos: historias, sujetos, discursos.

II- Lo “poscolonial” como efecto discursivo.

“Si continuamos comprometiéndonos con un análisis emancipador, de abajo hacia arriba, y sin embargo ya no podemos servirnos simplemente de uno de nuestros diversos modelos interpretativos marxistas, ¿Cuáles son las alternativas? ¿Hay algún otro modelo que nos pueda ser

útil, o tenemos que abandonar la empresa por completo?”. Este interrogante articula el análisis que lleva acabo Florencia Mallon (1995) en “Promesas y dilemas de los Estudios subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana” que junto al artículo “Los Estudios de la Subalternidad como crítica poscolonial” de Gyan Prakash (2003), guiarán el hilo de este apartado.

El dilema que abre la pregunta, y con ella, la tensión que atraviesa todo el planteo tiene el siguiente trayecto. La problemática central de la historiografía de la India colonial, que dio inicio a los estudios de la subalternidad versaba, según Guha, sobre “el fracaso de la nación para hacer valer sus propios derechos” frente al colonialismo, y “la inadecuación de la burguesía así como de la clase obrera”. En sus primeras posturas, se seguía el intento de Gramsci de “descubrir a través de una comprensión de las prácticas e historias subalternas, un potencial para construir un partido de izquierda que de verdad condujera más que simplemente dominara, encauzando, comprendiendo e incorporando energías y creencias populares”. Este intento de reconstruir un futuro poscolonial, emancipador y hegemónico, era más factible si se comprendían mejor las tradiciones y prácticas subalternas, capaces de servir de base para construir comunidades políticas alternativas que liberaran de verdad al “pueblo”. Para llevar adelante esta alternativa “se necesitaba saber, a través de la investigación, con qué tradiciones contaban y no deducirlas simplemente de categorías marxistas”. Por la tanto, el grupo se dio a la tarea de recuperar prácticas, creencias y acciones subalternas, a través del uso de nuevos documentos y especialmente de nuevos métodos para interpretar los viejos documentos, que implicaba un viraje hacia la semiótica y la deconstrucción de textos.

Esta recuperación implicaba, como subraya Prakash, una noción de “recuperación del sujeto”, en el intento de restaurar la iniciativa histórica insurgente, “pero con la dificultad de que, como mostraban los estudios iniciales de Guha, la búsqueda subalternista de un sujeto-agente humanista condujo con frecuencia al descubrimiento del fracaso de la iniciativa histórica [agency] de los subalternos”. Esto se daba tanto porque la subalternidad, por definición, es la imposibilidad de autonomía, y porque al mismo tiempo, la resistencia subalterna no sólo se opone al poder sino que también es constituida por el poder. Ante estas dificultades, al igual que Mallon Prakash explica que en el “afán por recuperar al sujeto” los estudios de Guha se apoyaron en las

lecturas de Sussure, Lévi-Strauss, Roman Jakobson, Roland Barthes y Michel Foucault, a la hora de trabajar los registros coloniales.

Para ambos autores, las conclusiones son las mismas. El énfasis, el viraje hacia la interpretación de textos, la semiótica, la crítica literaria y la deconstrucción de textos, llevó a cuestionar dos suposiciones centrales para el propósito político del grupo: a) que las prácticas subalternas tuvieran cierta autonomía respecto de la cultura de elite; b) que la política subalterna tuviera unidad y solidaridad propias.

Esta situación deriva en la encrucijada que va desde los estudios de la subalternidad a las perspectivas poscoloniales actuales, referida a la posición política y académica que se debatía entorno a darle mayor énfasis al análisis de texto y la relatividad de todo conocimiento, o privilegiar el estudio de la conciencia y acción subalternas a fin de promover la lucha por una sociedad socialista, centrándose en la política y en las interacciones de las elites y los subalternos a través del tiempo.

Este mismo problema, se dio en la recepción latinoamericana, que Mallon ubica en algunas publicaciones del *Latin American Research Review* entre 1990 y 1993, en artículos de Gilbert Joseph, Richard Slatta y Patricia Seed entre otros. Sumado a su vez el problema respecto “al tipo de préstamo conceptual y metodológico que trae consigo la aplicación de los Estudios de la Subalternidad en otros lados”. En ellos, sostiene la autora, el intento de pensar a través de las confrontaciones locales llevó a los mismos interrogantes que iniciaron los estudios de la subalternidad en India, “¿Había una alternativa frente al método de deducir la conciencia subalterna de categorías teóricas? ¿Qué alternativas podían remplazar a los paradigmas políticos y académicos existentes?”(Mallon 137). Con estas preguntas se llegaba al mismo punto al que habían arribado los estudios de la subalternidad en su vertiente india, una tensión entre técnica y política, entre teoría y política, donde ni siquiera técnicas como la “lectura a contrapelo” inauguradas por el equipo de Guha y practicada también por el GLES, podían resolver. Tensión que se acentuaba cada vez más entre un interés más literario, posmoderno, en los documentos como textos contruidos, frente a un interés más historiográfico de leer los documentos como “ventanas” a la vida de la gente.

La cuestión gira en torno a cómo a través de esta tensión, generada en los estudios subalternos y la crítica poscolonial, se dio una tendencia a transformar la categoría de los subalterno en lo que Prakash llama “**menos una categoría sociológica y más bien un efecto discursivo**”(Prakash 300). Esta idea de Prakash parte de algunos puntos en común con el texto de Mallon, pero haciendo hincapié en la relación de los Estudios de la Subalternidad con el *conocimiento en general*; en ese sentido remarca: a) Que la crítica a las diversas disciplinas, se dio en el marco de repensar radicalmente el conocimiento y las identidades sociales autorizadas y creadas por el colonialismo y el dominio occidental; b) *Que el propio aparato crítico de la crítica poscolonial se encuentra comprometido luego de haber sido trabajado por el colonialismo*; y c) Que la relación entre los estudios subalternos y la crítica poscolonial debe ser ubicada en este proceso complejo y forzado de reelaboración del conocimiento, atendiendo a *que la crítica poscolonial surge en los intersticios de las disciplinas de poder/conocimiento*, como una posición intermedia, híbrida, de práctica y negociación⁶⁵.

Lo que intenta explicar el historiador indio, es que “en los volúmenes más recientes se presta mayor atención al análisis de la emergencia de la subalternidad como un efecto discursivo, aunque no se abandona la noción de lo subalterno como sujeto y agente”. Esta perspectiva amplificada desde el tercer volumen de *Subaltern Studies* identifica la subalternidad como una posición de crítica, como una recalcitrante diferencia que surge no fuera sino dentro del discurso de la elite para ejercer presión sobre las fuerzas y formas que lo subordinan. En este sentido, sostiene Prakash, esta reubicación de la subalternidad en el accionar de los discursos dominantes, en sus intersticios y laberintos, conduce necesariamente a una crítica del Occidente Moderno, en la medida en que comprendemos que, si la marginalización de “otras” fuentes de conocimiento e iniciativa ocurrió en el funcionamiento del colonialismo y de su discurso “derivativo”, el nacionalismo, entonces el arma de la crítica debe apuntar contra Europa y específicamente, contra los modos de conocimiento que Europa instituyó.

Es en este contexto que surge cierta convergencia entre los Estudios de la Subalternidad y la crítica post-colonial; y donde podemos articular la relación entre *crítica poscolonial* y

⁶⁵ Como referencia se menciona el concepto de “catacrexis”: reversión, dislocación y apropiación del aparato codificación del valor.

reescritura de la historia. Es decir, la mirada sobre los pasados coloniales nos lleva desde la subalternidad como un problema de “agencia” histórica a la “subalternidad” como una posicionalidad crítica al interior de los discursos, pero no ya para volver en la historia del colonialismo sobre los fracasos de esa historia, sino para “registrar la trayectoria de los discursos dominantes (...) para encontrar aquellas posiciones (subalternas) que podrían no estar siendo debidamente reconocidas ni nombradas, tan sólo normalizadas”. La crítica poscolonial, se vuelve así, una estrategia que no busca “desenmascarar los discursos dominantes sino explorar sus fallas geológicas con el fin de brindar recuentos diferentes” a partir de los cuales describir/reescribir las “historias que se revelan en las grietas de la arqueología colonial del conocimiento” (Prakash 307).

III- Tomar una posición.

A lo largo de estas páginas, hemos ido trazando las líneas mínimas que creemos, nos posibilitan tanto construir una *perspectiva poscolonial de estudio*, como practicar la reescritura de nuestras historias, haciendo hincapié en dos cuestiones, por un lado, las miradas retrospectivas, que propone e intenta esta perspectiva, tanto sobre el pasado como sobre el presente, y por el otro, como se entiende una “crítica poscolonial” en el sentido de “efectos discursivos”, es decir, de una posición crítica al interior de ciertos discursos, instituciones y el papel de los intelectuales que los habitamos; sobre este último punto serán las consideraciones finales.

Bien podríamos haber comenzado por sentar una posición política y académica sobre los estudios subalternos, para desde allí tratar de describir, analizar y comprender su campo de acción, sus objetos de estudio y perspectivas de análisis. No obstante, en este trabajo hemos preferido lo contrario, primero dar una idea de cómo entender una “perspectiva poscolonial de estudios”, y a partir de ella sentar una posición respecto de su relación con la historia de América Latina, y el lugar que ocupamos los que la estudiamos, política y académicamente. En ambos casos el proceso es simultáneo, pero al privilegiar primero la construcción de la perspectiva por sobre la toma de posición, queremos remarcar el punto, de que *la perspectiva de estudio elegida está siendo ya una posición*; frente a filosofías y teorías que se piensan en su desarrollo ajenas a

las relaciones de saber/poder que cruzan los espacios académicos, los institucionales y los sociales.

Por eso, es indispensable pensar que ambas cosas no se pueden dar por separado, y más aún, como se vuelven complementarias a la hora de pensar en una perspectiva de estudio crítica y liberadora. Para ello, nuestra última referencia será el artículo “La condición postcolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global”; en él Federico Rahola y Sandro Mezzadra (2005) proponen una distinción entre la *condición postcolonial*, y el postcolonialismo, entendiendo este último como un “archivo foucaultiano en el que se depositan las imágenes, los conceptos y las palabras, permitiendo una reconstrucción crítica de los contornos de nuestro presente”(Rahola & Mezzadra 263).

En este sentido, lo postcolonial tendría características similares a lo que hemos ido pensando aquí. Pero los autores, postulan frente a esta comprensión de lo postcolonial, una *condición postcolonial*, que aparece, a nuestro entender, como una **toma de posición política** que afirma el “descubrimiento de la igualdad” como motor de cualquier insurrección. Esta metáfora utilizada por Fanon en *Los condenados de la tierra*, daría cuenta, para los autores de que “sólo se puede hablar de una *condición postcolonial* si se apuesta por la persistencia, por el trabajo subterráneo, de este descubrimiento sobre la textura de la globalización contemporánea”, que para ellos claramente sigue alimentando el nuevo tipo de movimientos sociales en lo que solía llamarse el “Tercer Mundo”. Ahora bien, desde esta toma de posición, según la cual, la condición postcolonial es la condición de una posibilidad de resistencia con las luchas pendientes, vigentes del anticolonialismo; se vuelve “imposible concebir la modernidad sin hacer referencia a la violencia originaria, constitutiva de las colonias”. Todos los intentos de trazar una genealogía de las categorías a través de los cuales el discurso de la diferencia se fija en la ciencia-raza-etnia-cultura conducen a ese origen absoluto. Pero, y este es el punto de confluencia que nos interesa, no es solamente en la “vuelta hacia atrás” en la mirada hacia el pasado, donde se constituye lo poscolonial; sino como afirman Rahola y Mezzadra

La importancia definitiva y decisiva del concepto de postcoloniales sale a la luz justamente al considerar la cualidad del tiempo histórico de nuestro presente (...) [en un] doble gesto, hacia el pasado de la dominación colonial que puebla el presente. Hacia el presente, sitiándolo con una crítica del historicismo centrada en la posibilidad de ordenar

de forma cronológica los estratos de los que está compuesto el tiempo global (...) la imagen del presente según la crítica postcolonial: una época en la que el conjunto de pasados con los que el capitalismo moderno se topó en su camino reaparece de manera desordenada, en una especie de “exposición universal (Rahola & Mezzadra 277).

En la última línea de la cita encontramos “el argumento de peso”, la razón por la cual “vale la pena” este imbricado camino por lo poscolonial para pensar nuestro pasado, porque al final de cuentas, esos caminos, llamémoslos, pasados, culturas, sujetos, espacios, territorios, posiciones, etc.: *reaparecen*. Y eso nos es, nos debería ser, imposible de eludir.

Bibliografía:

Dube, S (Coord), *Pasados Poscoloniales*, México D.F, Colegio de México, 1999, en versión digital, <http://www.clacso.org/libros/poscolonialismo/poscol.html>.

Mallon, F, “The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History”, en *The American Historical Review*, vol. 99. N° 5, Diciembre 1994. Publicado en castellano en el *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, N° 12, segundo semestre 1995 (Buenos Aires) bajo el título de “Promesa y perspectivas de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana”.

Prakash, G, “Los estudios de la subalternidad como crítica poscolonial”, en Rivera Cusicanqui, S – Barragán, R, (Et. Al.) *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Bolivia, Ed. Historias/Sephis/Aruwiyiri, 2003.

Rahola, F y Mezzadra, S. “La condición postcolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global”; en MEZZADRA, S, (Et. Al.): *Estudios postcoloniales. Ensayos Fundamentales*, Madrid, Editores Traficantes de Sueños, 2005.

Hall, S, “Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite”, en MEZZADRA, S, (Et. Al.): *Estudios postcoloniales. Ensayos Fundamentales*, Madrid, Editores Traficantes de Sueños, 2005.

Conversaciones entre la poscolonialidad y el latinoamericanismo

Paola Gramaglia

Universidad Nacional de Córdoba

paolagramaglia@yahoo.com.ar

Resumen

Nuestra investigación se interroga acerca de las dimensiones de sujeto que construyen y sustentan las teorizaciones denominadas *poscoloniales* y de la *transmodernidad*, asentadas en una idea de historia que es concebida en registros teóricos y políticos que percibimos en conflicto. En tal sentido analizamos las riquezas teóricas de las que se nutren estas diferentes lecturas para pensar posibilidades teóricas radicales desde la perspectiva latinoamericanista. Como si se tratara de una conversación en diferentes registros intentamos re-pensar las dislocaciones de sentido operadas por la modernidad en los puntos neurálgicos de: historia, sujeto y cultura. Se trata de aprender un *trabajo* sobre una tradición de la que se participa y, al mismo tiempo, se la violenta permanentemente señalando aquellos desajustes “locales” como constitutivos de su mismo concepto. Comprendidas estas lecturas desde el mismo paradigma de la crítica a la filosofía de la historia hegeliana, en tanto mega- relato, que posibilita “leer” la conciencia histórica desde el prejuicio occidental-europeo por medio del cual se fundamenta el modelo europeo colonial. Para ello analizamos los alcances de la idea de *transmodernidad* de Enrique Dussel (2010) entre los latinoamericanistas en relación a la idea de *escritura de la historia* de Dipesh Chakrabarty (2008) desde la pos-colonialidad. Parafraseando ciertos títulos de artículos de nuestros autores estudiados uno podría re-preguntar: ¿puede hablar el subalterno?, ¿puede hablar el “Otro”?, ¿quién habla en nombre de los pasados indios?, ¿quién habla en nombre de los pasados latinoamericanos?

Palabras Claves: Poscolonialidad/Transmodernidad; Historia; Sujeto; Cultura.

Introducción

Nuestra investigación se interroga acerca de las dimensiones de sujeto que construyen y sustentan las teorizaciones denominadas *poscoloniales* y de la *transmodernidad*, asentadas en una idea de historia que es concebida en registros teóricos y políticos que percibimos en conflicto. En tal sentido analizamos las riquezas heurísticas de las que se nutren estas diferentes lecturas para pensar posibilidades teóricas radicales desde la perspectiva latinoamericanista. Como si se tratara de una conversación en diferentes registros intentamos re-pensar las dislocaciones de sentido operadas por la modernidad en los puntos neurálgicos de: historia, sujeto y cultura.

Estas lecturas están comprendidas desde el mismo paradigma de la crítica a la Filosofía de la historia hegeliana, en tanto mega- relato, que posibilita “leer” la conciencia histórica desde el prejuicio occidental-europeo por medio del cual se fundamenta el modelo europeo colonial. Para ello analizamos los alcances de la idea de *transmodernidad* de Enrique Dussel (2010) entre los latinoamericanistas en relación a la idea de *escritura de la historia* de Dipesh Chakrabarty (2008) desde la pos-colonialidad.

Parafraseando ciertos títulos de artículos de nuestros autores estudiados uno podría re-preguntar ¿Puede hablar el subalterno?, ¿Puede hablar el “Otro”? , ¿Quién habla en nombre de los pasados indios? , ¿Quién habla en nombre de los pasados latinoamericanos?

Hemos investigado y sostenido en trabajos anteriores, que la *filosofía de la liberación* puede ser considerada crítica de la modernidad aún antes del movimiento posmoderno, cuyo texto central es la obra de Lyotard, de 1979 (Gramaglia 2003). En los planteos iniciales de la *filosofía de la liberación*, este conjunto de intelectuales argentinos produce el debate de los tópicos centrales de sujeto-cultura e historia en forma novedosa para la filosofía académica local de los años sesenta en nuestro país. La crítica a la totalidad moderna, se instalaba en dos frentes, desde los acontecimientos históricos, luchas de los movimientos sociales, y desde la peculiaridad de la cultura colonial latinoamericana.

“La cuestión de la cultura latinoamericana como cultura colonial ha sido por mucho tiempo pensada como el juego de espejos entre un modelo y su copia, considerando esta relación de dependencia o definida como cultura derivativa” (Terán 76).

Si la cultura es entendida como valores, creencias e ideas de una sociedad, en este caso Latinoamérica, caracterizada por su ubicación geopolítica de periferia debería comprender, la producción de su misma cultura, o bien como una derivación, o como una distorsión. En cualquier caso aparece como una repetición inerte de una fuente permanente de producción de ideas, creencias y valores originales producidos en las metrópolis.

Los programas de investigación que realizaron desde otros espacios geográficos los llamados estudios pos-coloniales (Bhabha 1994, Chakrabarty 2008 y Spivak 2003) analizan las mismas relaciones problemáticas entre centro y periferia, con aportes teóricos valiosos para repensar la cuestión de la cultura y la historia en experiencias coloniales desde otras periferias geopolíticas.

Suponiendo una homogeneidad teórica, en ambos paradigmas, tanto los latinoamericanistas como los pos-coloniales, conciben la idea de que las condiciones de particularidad de la cultura colonial moderna, configuran modos de objetivación de un sujeto y su historia y es por ello que esta conversación que propongo puede resultar fértil para nuevas investigaciones que traten con más cuidado las distinciones que aquí presento en forma embrionaria.

Para configurar el campo podría citar a Roig (1995), Cerutti Guldberg (1983) y Dussel (2000, 2001, 2007, 2010) entre los latinoamericanistas y por el otro lado a Dipesh Chakrabarty (2008), Bhabha (1994) y Spivak (2003), sólo para mencionar. Lo que me interesa es destacar que trabajan en diferentes registros, en los que se distancian y en los que se acercan, las dislocaciones de sentido operadas por la modernidad en los puntos neurálgicos de: historia, sujeto y nación.

“Lógicamente no estamos hablando de una crítica de las estructuras formales de la razón, sino de las estructuras históricas que adopta el discurso filosófico” (Roig 36). En este sentido, la Historia de las ideas Latinoamericanas (Roig 1995, Cerutti 1983) conserva la intención de asumir las complicaciones que significan formular “su” historia como una narrativa, sin caer en una filosofía de la historia sustancialista, ni tampoco en un atomismo posmoderno, frente al concepto

más o menos tradicional de historia de la filosofía -como una historia de todas las formas de objetivación en las que se han puesto en ejercicio actitudes críticas.

Me interesa tratar aquí el problema que implica la quiebra del concepto de “influencia” para analizar el calibre teórico que significa colocar en su lugar el de “escritura”, en los términos de los autores poscoloniales o el de una Historia de las ideas latinoamericana en los tiempos de la globalización. “Reconocemos así, en cierta manera, los inconvenientes teóricos que una perspectiva autorreferencial presenta, al mismo tiempo que postula un sujeto que constituye el sentido de la organización textual y su relación con la realidad” (Gramaglia 163-169).

En primer término cuestiono las definiciones que se sostienen en las relaciones entre “centro” y “periferia” en los términos de “original” y “copia” para evaluar, una formulación que comprenda los intersticios de la historia definida -ya no en los tiempos duales de la modernidad- sino en los tiempos del capitalismo globalizado de la actualidad (Dussel 2000), aquella que se define por la complejidad de dimensiones propuesta por I. Wallerstein (1996). que reconoce las interacciones entre capitalismo- colonialismo y modernidad. Dicha interpretación geopolítica representa una superación de la teoría binaria centro-periferia y nos obliga a re-pensar las modalidades en las que se constituyen los sujetos y las culturas. Como afirma Castro Gómez (1998) generan transformaciones no sólo cuantitativas en el ámbito de lo económico y de la racionalización técnica institucional, sino también cualitativos en el ámbito de la reproducción cultural. Desde este lugar teórico es posible afirmar que la condición periférica no puede ser entendida ya como *deficiencia*, o en términos de carencia, sino cómo se constituyen en una formulación propia, entendida como *escritura*, o como los registros propios de la cultura local. Aprender que se trata de un *trabajo* sobre una tradición de la que se participa y, al mismo tiempo, se la violenta permanentemente señalando aquellos desajustes “locales” como constitutivos de su mismo concepto (Palti 2004). Comprendidas estas lecturas desde el mismo paradigma de la crítica a la Filosofía de la historia hegeliana, en tanto mega- relato, que posibilita “leer” la conciencia histórica desde el prejuicio occidental-europeo por medio del cual se fundamenta el modelo europeo colonial.

La distinción que efectúa en este trabajo es que en el interior del campo latinoamericanista se presenta la perspectiva de Enrique Dussel como Transmodernidad, y que en relación a la pos-

colonialidad como crítica a la modernidad, considero que adquiere modalidades teóricas que me interesa señalar.

Mientras que para la perspectiva transmoderna (Dussel 2010) el sujeto es definido desde una exterioridad, la exterioridad del excluido, concebida en términos ético político, para los poscoloniales, no habría tal situación de exterioridad, ya que no se comprende desde la lógica binaria, sino más bien como una refracción de efectos de la misma *colonialidad moderna* descriptos ahora en la forma del capitalismo globalizado, devolviendo el descentramiento a la misma metrópoli en la figura del subalterno como momento eminentemente político.

Los anteriores intentos reconstructivos de la disciplina entendida como Historia de las Ideas (Roig 1995) se establecían a partir de un deslinde más o menos débil de una aceptación secularmente consagrada y arraigada en la historia de la filosofía, la versión propuesta por Dussel (2000) como *transmodernidad* trae consigo, sin embargo, algunas complicidades metafísicas que resultan por lo menos inconvenientes.

La Historia entendida en los términos de la *transmodernidad* sigue preocupada en dar cuenta de “una visión panorámica del conjunto humano” en su renovado intento de apresar la “esencia del pasado”. El empeño sigue siendo “incluir” en un contra-relato lineal y progresivo a un conjunto humano que necesita definir como excluido del relato mundial de la Historia como la referencialidad en la que se debería asentar. Las pretensiones esencialistas de las ciencias humanas que en el campo del conocimiento histórico, tuvieron expresión en el propósito científico de la historiografía moderna, si bien en forma moderada, continúa estando presente. He aquí un inconveniente importante para dialogar con los autores pos-coloniales. La *transmodernidad* definida por Enrique Dussel (2010) es la afirmación de una multiculturalidad excluida por la modernidad europea, que se realiza en un tiempo presente-futuro pero, siempre constituido desde una exterioridad.

El Otro, desde los términos propuestos por Levinas (1977), deviene en una eticidad que presupone el bien, cristalizado ahora en una experiencia de relación particular: el cara-a-cara. Es decir, se produce un movimiento que se distancia de aquél, ya que desde esta opción levinasiana, la eticidad es la “verdad” de la moralidad y es ella la que presupone a cualquier relación, ya que

ésta se vincula con aquélla como lo finito con lo infinito. Habría que re-pensar si la rehabilitación del Otro en estos términos, no menoscaba el potencial emancipatorio del sujeto agente.

A pesar de las distinciones en el interior del campo de los estudios poscoloniales, la consideración del sujeto está definida no por su posesión o desposesión, no por su virtud o su falta, sino por su posición en el campo del entramado complejo de relaciones sociales y políticas. El subalterno es una representación del sujeto en vistas a la contingente posicionalidad que ocupa, mostrando la dinamicidad que le es propia en tanto se encuentra en tensión dinámica entre lo particular y lo universal, reconociendo la autonomía y la novedad de la acción política de subalterno (Guha 1983).

Uno estaría tentado de advertir que, en alguna medida, las perspectivas latinoamericanistas o por lo menos la versión transmoderna que trabaja Dussel (2010) sigue manteniendo para la comprensión de “Latinoamérica” en su dimensión de la historia y del sujeto que trato hoy, categorías binarias de análisis: opresor/oprimido; víctima/culpable; exterioridad /interioridad/; imperio/nación. Al señalar que casi exclusivamente los efectos -de manera reducida- en los que la asimetría de las riquezas y el poder se manifiestan como pura dominación, para dar luego la explicación de una relación nuevamente binaria interior/exterior. Olvidando con ello, a nuestro entender, la dinamicidad de la forma refractaria que desplaza la comprensión dicotómica binaria de centro periferia al implosionar a la periferia en el mismo centro “...y desestabiliza las categorías tradicionales que se cuestionaba el flujo imperialista de los saberes de las metrópolis hacia las márgenes dependientes” (Maristany 213-216), refractando las relaciones y diluyendo de modo aún más complejo lo que tienen de aparentemente dicotómico.

Para Chakrabarty (2008) y Spivak (2003), (suponiendo una homogeneidad teórica) la crítica a la modernidad está asociada inevitablemente a los términos de la violencia ejercida en el momento político de constitución de los Estados nación en relación a un exterior (cuestión que compartirían con los latinoamericanistas), pero también en relación a un interior (construido por la propia intelectualidad), a la puesta en vigor de un sujeto agente transparente transformador de la historia que, inscripto en un mega-relato, sólo pudo darse por la inevitable fuerza de la violencia de la razón occidental en sus múltiples formas. Sostengo que, en este sentido, resulta potente la crítica de los poscoloniales a la racionalidad moderna y por ello no necesita “ser

salvada”, no por lo menos, en los términos de la *transmodernidad*. Es en este punto, que propongo precisamente re-pensar: sujeto-historia-nación.

Una re-invenición de las formas ancladas no precisamente en lo que tengan de universal y de uniforme en ninguna de las posibilidades éticas, políticas o epistemológicas, sino en la diferencia y la diversidad, pero tampoco en la forma de la multiculturalidad que tanto daño ha hecho, ya que nos devuelve el problema y disuelve las subjetividades en diferentes ciclos de violencia colonial como lo denomina la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010).

Habría que seguir reflexionando, si la perspectiva transmoderna sigue ocupada en reformular un sujeto crítico pero agente-contrainsurgente y si la poscolonialidad señala la imposibilidad de la tarea, en la opacidad de las relaciones de sujetos dislocados que describe en forma minuciosa a través de complejas deconstrucciones en vistas a la crítica a la modernidad-colonial.

La representación de un sujeto Otro en Enrique Dussel (1999), opera como un principio moral organizador de una ética, en una clara demostración de la importancia que el autor le otorga a la defensa de la razón occidental que funciona como un sujeto trascendental en esta otra contra-historia elaborada con las mismas coordenadas de la Historia Universal de Hegel.

Reconsiderar entonces el contexto de producción del conocimiento intelectual (Moreiras 2001) nos obliga a revisar por lo menos los efectos producidos en las mismas relaciones sociales, políticas o culturales que resulta, precisamente, el objeto de estudio de los mismos intelectuales. En ese sentido, los latinoamericanistas deberíamos revisar las complejidades que operan en la subjetivación diferencial de los latinoamericanos actuales, los movimientos sociales, los subalternos, etc. para, de esta manera, no reducir ni perder de vista la crítica al sujeto moderno que es necesariamente dinámica y que nos interpela a re-visitarse con nuevos elementos teóricos las consecuencias violentas de la modernidad, como lo señalaron en forma pionera en los años setenta del siglo XX en América Latina.

Otra cuestión a precisar es el alcance de lo que propone Chakrabarty (2008)⁶⁶ acerca de la producción de los saberes, para dar cuenta de un programa de investigación en el que se detienen a describir y explicitar en forma detallada la variedad y multiplicidad como la complejidad de relaciones y subjetivaciones en las que un sujeto “subalterno” se encuentra hoy en la India. Desde la intelectualidad subalterna, en la que también se posicionan, se niegan “a dar voz” a quienes sostienen, con todas las dificultades del caso, que tienen voz. No hay un Otro a quien dar servicio, como sostendría la perspectiva de Enrique Dussel.

Para considerar en la discusión, la *narración filosófica* dusseliana que consigue articular desde la colonia a la actualidad, la presenta como una colección detallada de sujetos autorreferenciales que responden a la consigna de una identidad latinoamericana que no termina de conciliar una síntesis, sino al precio de excluir, tanto las dislocaciones de sentido como las diferencias (Dussel 2001, 2007). El sujeto que presenta en esta colección de autores refiere a un relato de la historia de América en relación a un exterior demandante de una referencialidad binaria que necesita para su propia supervivencia, la representación de un sujeto que describe como incapacitado de su propia resignificación, sólo la de aquella forma que refleja la víctima inocente que determina en términos éticos su propia referencialidad.

Resumiendo, ¿cómo comprender entonces las particulares formas no asimiladas o yuxtapuestas por la cultura cristiana hegemónica en Latinoamérica? Si hablamos de síntesis, parece que se vuelve a plantear la idea de una superación, como idea de una historia en un tiempo en desarrollo, tiempo que progresa. Además, en ese escenario hay un exterior “¿heterogéneo?” que en lugar de impedir cerrarse en torno a las categorías internas del sistema (en este caso la *transmodernidad*- anteriormente la historia de América latina, para Dussel) para convertirse así en la posibilidad de fundamentarse en lo que Laclau (2008) señala como *inconcussum* de lo

⁶⁶ Chakrabarty coloca estos mismos términos de la cuestión en diálogo con historiadores e historiadoras bengalíes y con escritoras y escritores que han abordado la viudedad como problema. Simplemente el sujeto de la modernidad bengalí, señala Chakrabarty, “que *demuestra una voluntad de atestiguar y documentar la opresión es, pues, un sujeto inherentemente múltiple, cuya historia produce significativos puntos de resistencia e insolubilidad al ser abordada por un análisis secular que tiene sus orígenes en la comprensión de sí el sujeto de la modernidad europea*”. (Chakrabarty 2008, 202). Por ello, la pregunta por el sujeto no sólo le cabe a determinadas prácticas consideradas subalternas, sino a la posición-sujeto que piensa estas prácticas. Que las prácticas del yo que recorre Chakrabarty excedan la inteligibilidad de las tradiciones intelectuales europeas, que no puedan ser inmediatamente fijadas en algún campo de saber, que no puedan ser fácilmente disciplinadas implica, por lo tanto, que tienen algo que decir, algo que decir-nos, que decir de nosotros. En qué posición nos colocamos después de estas lecturas, se pregunta Chakrabarty.

social. Sin embargo, Enrique Dussel convierte a este exterior en sujeto de una sacralidad ética a partir de la configuración necesaria del momento pre-determinado originario del “cara a cara”.

Ahora bien: ¿esto no sería continuar con la mirada moderna que pretendía Enrique Dussel criticar? ¿Avanzar en esta comprensión no nos compromete en afirmarnos en una homogeneidad social y cultural, en alguna “homogeneidad popular” latinoamericana, olvidando y elidiendo las diferencias y distinciones?

Creo que lo que me sigue resultando relevante a pesar de algunas distancias teóricas – señaladas aquí- en estos dos paradigmas es que: siguen desafiando a lo que Sazbón (1998) caracterizaba como la “nueva filosofía de la historia” o, en términos coloquiales, la versión posmoderna “que abandona la *res gestae* a una suerte de dispersión atomista y refiere todo conato de síntesis intelectual a una organización textual cuya aptitud persuasiva queda librada al dictamen de un juicio estético que se expedirá sobre sus cualidades formales” (Sazbón 144).

Por lo tanto considero que las teorías poscoloniales debieran realizar un esfuerzo por no quedar atrapadas en una descripción erudita que sólo pudiera ubicarlos en la versión historiográfica de la descriptiva local. En tanto las perspectivas latinoamericanistas de “primer orden” (Moreiras 2001), especialmente la de Enrique Dussel, debieran hacer un esfuerzo por animarse a radicalizar sus posiciones de crítica a la modernidad desligadas del paradigma eticista, más propio de la modernidad colonial, para re-pensar nuevamente a la nación, al sujeto y a la historia.

Bibliografía

Bhabha, Homi. “Lo pos-colonial y lo pos-moderno”. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Selección Manantial, 1994: 211-241.

Castro Gómez Santiago, Eduardo Mendieta. *Teorías sin disciplina Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

Cerutti Guldberg Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: F.C.E. (1° ed.). 1983.

- Chakrabarty, Dipesh. “La poscolonialidad y el artificio de la historia.” *Al margen de Europa*. Barcelona: Tusquets, 2008: 145-165
- . *Al margen de Europa*. Barcelona España: Tusquets Editores, 2008.
- Dussel Enrique. “Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Posmodernidad a la Transmodernidad”. *A parte Rei. Revista de Filosofía*. N° 54.2007. Extraído el 2 de junio de 2010.
- . “Europa, modernidad y eurocentrismo”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Lander Edgardo (comp.). Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- . *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Descleé, 2001.
- . *Política de la liberación. Historia Mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- Gramaglia, Paola. “La filosofía de la Liberación en la encrucijada de la universalidad y la ética”. *Libertad, Solidaridad, Liberación*. Río Cuarto. VIII Jornadas Internacionales interdisciplinarias: Fundación ICALA, 2003: 93-97.
- . “La Historia de las ideas Latinoamericanas y el `autoritario discurso de las realidad.’”. *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*. N° 4. Asociación Iberoamericana de Filosofía Política. Sociedad de estudios culturales de nuestra América. México: SECNA, 2007:163-169.
- Guha Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi: Oxford University Press, 1983.
- Laclau Ernesto. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. México: F.C.E, 2008.
- Levinas Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme. 1977.
- Maristany José Javier “The Exhaustion of Difference-The politics of Latin American Cultural Studies”. Reseña de Moreiras Alberto *The Exhaustion of Difference-The politics of Latin American Cultural Studies*. Durham & London; Duke University Press, 2001. Anclajes VI. 6. Parte I. 2002: 213-216. Extraído Julio 2009.

Moreiras Alberto. *The exhaustion of difference. The politics of latin American cultural studies*. Durham: Duke University Press, 2001.

Palti Elías. *El problema de las `ideas fuera de lugar` revisitado. Más allá de la `historia de las ideas`*. México: CCYDEL.UNAM, 2004

Rivera Cusicanqui Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010: 5.

Roig Arturo. "Consideraciones sobre la metodología de la historia de las ideas". *Pensar desde América*. Dina Picotti (comp.) Buenos Aires: Catálogos, 1995.

Sazbón José. *Prismas. Revista de Historia intelectual*.N2. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1998: 144.

Solís Bello Ortiz, N, Zúñiga, J, Galindo, M y González Melchor, M. "La filosofía de la Liberación". *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*. Editores: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohorquéz: Siglo XXI, 2000.

Spivak Gayatri. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología*. N30. Extraído el 13 de mayo del 2010 desde http://caosmosis.acracia.net/wpcontent/uploads/2007/08/spivak_puede_hablar_lo_subalterno.pdf, 2003: 297-364.

Terán Oscar. "Algunas cosas que aprendí acerca de la historia intelectual". En *Pensamiento latinoamericano en la Universidad*. Liendo, Gramaglia, Barrionuevo, Salazar, Méndez (comp). Córdoba: Narvaja Editor, 2005: 71-76.

Wallerstein Immanuel. *Abrir las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI, 1996.

**Pensar e intervenir en la Cuestión Social: el Trabajo Social desde un enfoque
poscolonialista**

Maria Eugenia Hermida

UNMDP. UNR. CONICET

mariaeugeniahermida@yahoo.com.ar

Paula Meschini

UNMDP

pameschi@mdp.edu.ar

Resumen

En este trabajo se exploran las categorías de Modernidad y Cuestión Social, contextualizándolas en los diferentes tratamientos que les da la tradición europea y la latinoamericanista, y su impacto al interior del Trabajo Social Latinoamericano. Para el análisis se utilizan como herramientas los aportes del grupo modernidad/colonialidad (Dussel 2000, Mignolo 1995) y los de la Epistemología del Sur (De Souza Santos 2006). La hipótesis es que los esfuerzos teóricos por configurar un Trabajo Social Latinoamericano crítico han sustentado en gran medida sus aportes en teorías que desconocen el carácter colonialista del proyecto moderno en Latinoamérica (como es el caso de algunas versiones del marxismo que han impactado en esta profesión), reduciendo el problema del control social a la relación Trabajo Social-Estado, subsumiendo la Cuestión Social a la contradicción capital –trabajo y propendiendo a un Trabajo Social moderno “crítico-ilustrado”. Se confronta esta hipótesis con los textos y se precisan aportes de las teorías poscoloniales para la configuración de propuestas para la profesión de carácter latinoamericanista (Dussel 2000), popular (Laclau 2008) y emancipador (De Souza Santos 2006).

Palabras clave: Trabajo Social; Modernidad; Cuestión Social; Poscolonialismo

Introducción

Esta presentación se suma a los múltiples esfuerzos que se efectúan por re-pensar la Cuestión Social en América Latina a partir de la recuperación y puesta en valor de las diferentes corrientes de pensamiento que abrevaron la constitución del llamado pensamiento nacional y latinoamericano.

Es en este sentido que se exploran las categorías de Modernidad y Cuestión Social, contextualizándolas en los diferentes tratamientos que les dan la tradición europea y la latinoamericanista, y su impacto al interior del Trabajo Social Latinoamericano.

Para el análisis se utilizan como herramientas los aportes del grupo modernidad/colonialidad (Dussel 2000, Mignolo 1995) y de la Epistemología del Sur (De Souza Santos 2006).

La hipótesis es que los esfuerzos teóricos por configurar un Trabajo Social Latinoamericano crítico han sustentado en gran medida sus aportes en teorías que desconocen el carácter colonialista del proyecto moderno en Latinoamérica (como es el caso del marxismo ortodoxo⁶⁷), reduciendo el problema del control social a la relación Trabajo Social-Estado, subsumiendo la Cuestión Social a la contradicción capital –trabajo y propendiendo a un Trabajo Social moderno “crítico-ilustrado”. Se confronta esta hipótesis con los textos y se precisan aportes de las teorías poscoloniales para la configuración de propuestas para la profesión de carácter latinoamericanista (Dussel 2000), popular (Laclau 2008) y emancipador (De Souza Santos 2006).

⁶⁷ Entendemos por marxismo ortodoxo al conglomerado de ideas, procesos y experiencias que Gouldner (en Lander 2006) engloba en lo que denomina marxismo científico (eurocéntrico, determinista), al que contraponen un marxismo crítico. De todas formas los intentos por ordenar la obra de Marx en opuestos (el más conocido es el que Althusser propone entre un joven Marx idealista/filosófico y Marx maduro que supera el humanismo y se atiene a la científicidad) deben ser a nuestro entender analizadas cuidadosamente, evitando caer en simplificaciones o tomas de partido que empobrezcan las posibilidades interpretativas de las herramientas conceptuales del marxismo.

Modernidad y Cuestión Social: la tradición europea y su re-edición en el Trabajo Social Argentino

Modernidad y Cuestión social son categorías fundamentales para comprender el origen y la realidad actual del Trabajo Social. Con respecto a la Cuestión Social, Carballeda (2010) afirma que:

Las diferentes definiciones de **cuestión social**, pueden ser clasificadas en dos grandes grupos. Por un lado aquellas que la entienden como producto de determinantes sociales y por otro los que las explican desde condicionantes sociales. Ambas posturas muestran disímiles tratamientos del tema que se expresan en formas diferenciadas de analizarlo e intervenir sobre éste. (Carballeda 12).

Entrarían en el primer grupo los tratamientos de la Cuestión social vinculados al materialismo histórico y en el segundo los de la sociología francesa, cuyos exponentes más reconocidos en la temática son Rosanvallon (2007) y Castel (2004). Rozas Pagaza (2004) por su parte, también alude a estos dos tratamientos de dicha categoría, haciendo una crítica de la noción de *nueva Cuestión Social* propia de los autores de la tradición francesa y rescatando la definición de “contradicción capital/ trabajo” del marxismo:

Desde nuestra perspectiva teórica sobre la cuestión social nos parece necesario señalar que no existe vieja ni nueva cuestión social en tanto ella emerge como tal con el inicio del capitalismo y con las particularidades históricas que ella adquiere en cada formación social (Rozas Pagaza 225).

Ahora bien, los tratamientos sobre la cuestión social tienen una intrínseca relación con la concepción de Modernidad a la que se adhiere.

Así, encontramos que Parra (2001) propone un rescate de las nociones de Modernidad e Iluminismo, contraponiendo a éstas el proyecto del conservadurismo y el discurso de la posmodernidad en la actualidad. Define la Modernidad tomando los aportes de Rouanet, (en Parra 2001) para quien el proyecto civilizatorio moderno es solidario al del iluminismo y se caracteriza por tres categorías principales: universalidad, individualidad y autonomía. Tanto el

socialismo como el liberalismo son expresiones de esta Modernidad. Respecto de la primera característica, Parra afirma que:

La universalidad tiene un carácter *transnacional, superador de todas las fronteras, nacionalismos acerbados* y teniendo como objetivo los intereses de la *humanidad como un todo*; al mismo tiempo tiene un *carácter transcultural, si bien reconoce la variedad de culturas*, existe *uniformidad* dada por la *unidad de la naturaleza humana* y por tanto un carácter igualitario en relación a *sexo, raza o religión*, basado en la misma *condición humana de los individuos* (Parra 48)⁶⁸.

Podemos observar en esta cita el despliegue de un campo semántico (universalidad, transnacional, nacionalismos acerbados, humanidad como un todo, uniformidad, unidad de naturaleza humana, etc.) que confronta con las tradiciones situadas en el reconocimiento de lo Otro y con las lógicas de reconocimiento a la diversidad. Tal como afirma Dussel:

El etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la "universalidad-mundialidad". El "eurocentrismo" de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como "centro." (Dussel 5)

Parra (2001) precisa que el desarrollo presentado sobre la Modernidad y sus principales características “nos muestra claramente el carácter emancipador que la misma tiene para el hombre” (Parra 5). Sin embargo esta afirmación del autor puede ser cuestionada desde el poscolonialismo en tanto “la emancipación que las teorías postcoloniales promueven, es la emancipación de las categorías de conocimiento fabricadas y establecidas en Europa, las cuales forman parte de la modernidad y fueron construidas, parcialmente, en complicidad con la expansión colonial” (Mignolo 17).

La noción de Parra (así como de un conjunto de colegas que comparten su posicionamiento epistemológico) relativa a la Modernidad, se asocia a la definición eurocéntrica que Dussel (2000) describe:

⁶⁸ Las cursivas son nuestras.

[...] visión "eurocéntrica" porque indica como punto de partida de la "Modernidad" fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber -con su análisis sobre la "racionalización" y el "desencanto"- hasta Habermas). Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (Novum Organum, 1620) o Descartes (El discurso del método, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII (Dussel 4).

A esta visión el autor contrapone otra mirada:

Proponemos una segunda visión de la "Modernidad", en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) "centro" de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del "Sistema-mundo") (...) Esta Europa Moderna, desde 1492, "centro" de la Historia Mundial, constituye, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su 'periferia' (Dussel 4).

Respecto de la razón moderna y su relación con las ciencias sociales, Parra (50) afirma que "es a partir de la razón moderna que el hombre logra despojarse de la dependencia y el dogmatismo de concepciones religiosas y que se abren nuevas posibilidades de concebir el mundo". Podemos cuestionar esta afirmación, preguntándonos: ¿no hay nada de opresor en la razón moderna? Teniendo presente que los historiadores subrayan como hechos fundantes de la Modernidad la conquista de América y el mercantilismo, reconociendo que la universalidad propugnada por la Modernidad es una universalidad surgida del antropocentrismo europeo, reflexionando sobre la concepción de racionalidad moderna que enaltece el pensamiento iluminista en detrimento de otras racionalidades, entonces entendemos que es necesario complejizar esta relación directa entre Modernidad y emancipación.

Desde el siglo XV Latinoamérica sufrió la expoliación económica, la instauración y permanencia de regímenes coloniales extractivos, destructores de recursos naturales, padeció la ejecución de diversos sistemas de explotación laboral cuando no de aniquilación directa que concluyeron en verdaderos genocidios. Estas situaciones no han sido un mero efecto indeseable

producto de una “mala puesta en práctica” de los ideales modernos sino que fueron constitutivos del proyecto mismo de la Modernidad. Tal como lo observa Carballeda (2010) el optimismo moderno presenta una dificultad para reconocer que la Modernidad también generó desigualdad, manteniendo e incluso profundizando desigualdades sociales.

Desentrañadas las implicancias de la noción de Modernidad que abrevan la tradición del marxismo moderno, entendemos que la definición de la Cuestión Social de esta corriente de colegas vinculados al marxismo ortodoxo se asocia directamente. Así encontramos la definición de Netto (1992) quien entiende por Cuestión Social el conjunto de problemas políticos, sociales y económicos que el surgimiento de la clase obrera impuso en la constitución de la sociedad capitalista. En esta línea la Cuestión Social está vinculada fundamentalmente al conflicto entre capital y trabajo. Y en el mismo sentido Iamamoto afirma:

La “cuestión social” no es otra cosa que las expresiones del proceso de formación y desarrollo de la clase obrera y de su ingreso al escenario político de la sociedad, exigiendo su reconocimiento como clase por parte del empresariado y del Estado. Es la manifestación, en el cotidiano de la vida social, de la contradicción entre el proletariado y la burguesía (...) (Iamamoto 1984 citado en Carballeda 7).

Para Parra (2001) también la Cuestión Social aparece de manera clara y explícita a mediados del siglo XIX, es decir como expresión de la contradicción capital - trabajo. Enuncia en dos tramos de su obra que esta contradicción si bien es fundante no la agota (Ianni 1996), aludiendo a que también podemos hablar de una cuestión social feudal, colonial. En este aspecto se distancia de Iamamoto (1984) quien sitúa de forma tajante a la Cuestión Social como expresión de la contradicción entre el proletariado y la burguesía. Sin embargo, este desplazamiento no está, según nuestra visión, del todo claro, dado que las definiciones y explicaciones que introduce en relación a la Cuestión Social aluden una y otra vez al anclaje en “las contradicciones propias del desarrollo capitalista”. En este contexto, Parra (2001) sitúa el surgimiento del Trabajo Social y su profesionalización como una estrategia de desarme del potencial revolucionario del proletariado azotado por esta cuestión social. La profesión entonces se tiñe, desde sus orígenes, del tinte conservador que la hizo nacer, orientada a la regulación, el control, la asistencia desmovilizante, legitimada no por los sectores con quienes trabaja sino por

los sectores dominantes que instituyeron sus servicios: la Iglesia, la Burguesía y el Estado. La conclusión a la que arriba el autor es que:

[...] el Trabajo Social argentino, surgido dentro de la matriz del racionalismo higienista, como una de las formas de enfrentamiento a la cuestión social, estuvo signado por el predominio del pensamiento conservador reformista, apuntando al disciplinamiento de las fuerzas de trabajo, el control social (...) y *negando, por lo tanto, con su actividad, las posibilidades emancipadoras del proyecto de la modernidad*, su intervención no privilegió la ampliación de los derechos sociales, sino que legitimó un dado patrón de relaciones sociales (Parra 242)⁶⁹.

En síntesis, las definiciones de carácter determinista de la Cuestión Social, retomadas en la literatura del Trabajo Social por autores de la corriente marxista brasilera y argentina (Iamamoto 1984, Netto 1992, Parra 2001) rescatan la noción de Modernidad en su aspecto emancipador y entienden que los fracasos de nuestra profesión por lograr la ampliación de derechos sociales se vinculan con la deuda que ésta tiene con el proyecto moderno inacabado.

Modernidad y Cuestión Social: aportes de la genealogía y el poscolonialismo para un pensamiento emancipador des-europeizante

Partimos explicitando una serie de afirmaciones que se pondrán en debate:

- La Cuestión Social en América latina no configura una expresión del pasado sino que es una problemática constitutiva de las sociedades contemporáneas, que da cuenta de la necesidad planteada por Mouffe (2007) de repensar lo social en términos de conflicto.
- Abordar la Cuestión Social en América Latina desde una perspectiva genealógica requiere reconocer la cultura de los pueblos originarios. América Latina no constituía una “tabula rasa” al momento de la conquista; sino que estaba conformada por diferentes pueblos con sistemas organizativos, económicos y políticos distintos a los impuestos a fuerza de sangre y espada. Es necesario reconocer también la impronta que dejó la conquista y

⁶⁹ Las cursivas son nuestras.

colonización por parte del Imperio Español como parte de la instalación del capitalismo mercantilista modificando la relación sociedad – naturaleza e instaurando las bases de una Modernidad que, en la visión de Dussel (2000), se erige como tal sólo a partir de la instalación de un sistema-mundo, a partir de la conquista, donde lo “Otro” (América) se contraponen a lo “moderno”⁷⁰.

- El capitalismo industrialista de fines de siglo XIX y principios del XX, estableció en la división internacional del trabajo a la Argentina como proveedor de materias primas dentro de un modelo productivo agroexportador⁷¹, reconfigurando así la Cuestión Social en nuestro país.
- Las transformaciones ocurridas en la Argentina, luego de la llamada década infame, en las dos presidencias de Perón, dan cuenta de los esfuerzos inacabados por restituir la sociedad salarial y de pleno empleo propia del período de sustitución de las importaciones. La sociedad contemporánea argentina, herida aún por las nefastas consecuencias de su última dictadura cívico-militar y la década neoliberal que profundizó la miseria y la dependencia, es aún una sociedad dual atravesada por la economía mundial y polarizada, donde los ricos son cada vez más ricos y donde existen pobres que aun no han podido ser incluidos, a pesar de los múltiples esfuerzos realizados durante el ciclo de gobierno kirchnerista, a través de la educación y el trabajo digno.
- La persistencia de una distribución regresiva del ingreso, acompañada de porcentajes diferenciales de desocupación y precarización laboral por sector productivo y por región geográfica, que da como resultado el sostenimiento de la pobreza y la exclusión en grupos sociales que no son alcanzados por las políticas sociales distributivas que se implementan se combina con la aparición de nuevas formas de pobreza

Las apreciaciones arriba expuestas precisan que la Cuestión Social en nuestro territorio antecede a la emergencia de la clase proletaria y que a la fecha se manifiesta con altos grados de complejidad.

⁷⁰ Tal como afirma Cecchetto: “La llamada Argentina Moderna es producto de una serie de transformaciones profundas entre las que se encuentran la finalización de la Guerra contra el Paraguay, la “conquista” del Desierto, la erradicación de las últimas Montoneras y el asentamiento de la capital en Buenos Aires”. (Cecchetto16).

⁷¹ Esta idea ha sido ampliamente desarrollada por la Teoría de la Dependencia de Cardoso y Faletto (1969).

Es por esto que, así como hemos explorado en el apartado anterior la concepción de corte determinista de Cuestión Social como contradicción capital/trabajo, en este párrafo sintetizamos algunas reflexiones que, desde un enfoque poscolonial y latinoamericanista, surgen en relación con la Cuestión Social.

Entendemos que:

[...] la razón postcolonial sería aquella que desplaza el concepto de razón construido en la modernidad, reincorporando las cualidades secundarias (emociones, pasiones) y, a partir de ese gesto, intenta repensar la modernidad y postmodernidad desde la postcolonialidad (Mignolo 1).

De esta manera se constituye en una herramienta productora de inteligibilidad que permite acercarnos a nuestra historia y a nuestro presente mundo de teorías propias. La poscolonialidad remite a una situación (signada de prácticas emancipadoras de las ataduras coloniales) y a un discurso propio, que se rebela contra la división internacional del trabajo intelectual, donde el tercer mundo producía prácticas culturales, y el primer mundo las herramientas conceptuales conformadas por la razón moderna para poder investigar y explicar/comprender esas culturas marginales.

La razón postcolonial presenta lo contramoderno como un lugar de disputa desde el primer momento de la expansión Occidental (...), haciendo posible cuestionar el espacio intelectual de la modernidad y la inscripción del orden mundial en la cual el Occidente y el Oriente, el Yo y el Otro, el Civilizado y el Bárbaro, fueron inscritos como entidades naturales (Mignolo 1995, 2).

Creemos que la noción de Cuestión Social debe ser resemantizada, que la noción de Modernidad debe ser deconstruida para desmitificar su esencia progresista y emancipadora, reconociendo el disciplinamiento, la homogeneización cultural y la exclusión de lo Otro como diferente, en tanto constitutivas del proyecto moderno⁷². ¿Qué implicancias tiene entonces la

⁷² El proyecto de la Modernidad en nuestra América no se ha desarrollado de forma lineal y ordenada, sino que se ha encontrado en su devenir con experiencias de resistencias a las que podemos catalogar como poscoloniales: “La razón postcolonial precede y coexiste con las situaciones / condiciones poscoloniales. Por supuesto, el prefijo “post” está, semánticamente hablando, en contención con la idea de “precedencia”. Sin embargo, podría ser

Cuestión Social desde este enfoque? En principio queremos introducir dos categorías que nos ayudaron en este proceso de análisis de las implicancias conceptuales de la Cuestión Social entendida en términos poscoloniales:

- a) El rebasamiento de lo económico por lo político.
- b) La redefinición de los actores implicados en la Cuestión Social.

- a) El rebasamiento de lo económico por lo político:

Nos referimos aquí a una idea que ha sido ya ampliamente trabajada por autores neomarxistas y postestructuralistas (Laclau y Mouffe 1987) que retoman y resignifican la categoría gramsciana de hegemonía. Creemos que una crítica al determinismo económico marxista es solidaria con un repaso por la historia de las luchas latinoamericanas por la emancipación, tanto las pasadas como las presentes⁷³. En un proceso de alta complejidad, del que no podemos dar cuenta acabada en este trabajo, podemos sin embargo precisar algunas observaciones.

Nuestros países latinoamericanos que vienen recorriendo caminos de recupero de la soberanía, de ampliación de derechos, de salida de la dependencia feroz a los organismos internacionales, de construcción de su propia agenda, de redireccionamiento de la renta nacional, han podido lograr en gran medida estos avances en tanto la política ha resurgido como instancia de modificación de las situaciones materiales y simbólicas. En este sentido, la política ya no sería una manifestación superestructural de una base económica material. El movimiento de las clases sociales, su pasaje de ser clases en sí a ser clases para sí, no es un recorrido garantizado por la predestinación de la clase proletaria a ser sujeto histórico. Es una construcción discursiva y material propiciada por el resurgimiento del factor político, apuntalado por la participación

justificada en términos de condiciones poscoloniales, como utopía o como equivalente a la razón anticolonial (contramoderna), antes y después de la independencia política” (Mignolo 3).

⁷³ “[...] con las categorías de infraestructura y superestructura, y su articulación dentro de un modelo explicativo de determinación en última instancia de la superestructura por la infraestructura –especialmente en el marxismo soviético y en el trabajo de la escuela de Althusser–, se introduce un esquematismo simplificador que amputa severamente la posibilidad de explorar las múltiples determinaciones recíprocas entre diferentes ámbitos de la vida histórica social” (Lander 231).

popular, las expresiones de organización que precedieron al surgimiento de gobiernos populares y el movimiento instituyente donde aquello que se hacía de forma paralela o antagónica al Estado neoliberal, hoy, en muchos casos, se recupera e instituye como política pública.

En este marco la Cuestión Social forzosamente debe ser repensada. Si se agota en la contradicción capital trabajo, entonces se agota en el determinismo económico o, al menos, ve su única fuente y génesis ahí. Nosotras intentamos plantear otro recorrido que no elimina esta contradicción de la conceptualización sino que invierte los términos. En este punto queremos recordar las reflexiones de De Souza Santos (2006) en relación a la dicotomía estructura- acción propia de la sociología. Frente al problema respecto de qué es lo que funda la sociedad y sus problemas, y el peso específico que atribuimos a los factores estructurales o a los subjetivos, el autor remarca la necesidad de salir de ese círculo de pobre capacidad heurística para pensar la problemática actual latinoamericana y plantear el problema en términos de subjetividades rebeldes o subjetividades conformistas. Se puede priorizar el peso de la estructura económica-política-social o el carácter discursivo, simbólico, cultural e instituyente de los actores. Pero la diferencia central se apoya en la elección por propiciar subjetividades rebeldes: la capacidad instituyente, rebelde, abierta a la acción y a la transformación. Esto es, desde nuestro punto de vista, la inversión de los términos economía y política: no el desconocimiento de los factores estructurales sino el interés de ver, tanto en nuestra historia como en nuestro presente, cómo los movimientos liberacionistas y populares pudieron revertir situaciones estructurales haciendo uso de una tradición de rebeldía, de confrontación y de construcción, donde lo Otro, lo abyecto, lo dejado de lado se configura como actor político para definir su presente y su futuro.

b) La redefinición de los actores implicados en la Cuestión Social

El otro aspecto que decantó en las reflexiones que suscitaron este trabajo es el de los actores que participan de la conflictividad social y el de los sentidos y motivos que adquiere la disputa política entre los distintos actores involucrados.

Si entendemos la Cuestión Social en los términos tradicionales de contradicción capital/trabajo, podemos observar en principio que existen dos salidas: reforma o revolución. Y para algunas posturas una tercera que sería: reforma tendiente a la revolución. Tomemos la búsqueda

de soluciones a esta contradicción en términos de reforma, es decir, de ampliación de derechos (luchas por lograr que se legisle en términos de derechos laborales así como luchas por su cumplimiento efectivo). En este caso, los actores que participan son: los sindicatos, las cámaras empresariales y el Estado, a través del Ministerio de Trabajo, como órgano regulador del conflicto. Sin embargo, si observamos la historia y la actualidad de nuestro país, podemos afirmar que no siempre las burocracias sindicales “representan” los intereses de los trabajadores. E incluso podemos ir mas allá y afirmar que no todas las medidas de fuerza responden a una modificación de la situación de los trabajadores, sino que deben leerse en el contexto político. Las explicaciones lineales que asignan a cada actor un propósito predeterminado (por esencia de clase), no funcionan. En palabras de Lander (2006), luego de la caída del muro de Berlín:

Desaparece toda posibilidad de apelar a un sujeto ontológico trascendente. Se multiplican en forma abrumadora los temas y sujetos de la acción política, que durante más de un siglo estuvieron subordinados a la contradicción principal en la política socialista (género, cultura, identidad, ambiente, orientación sexual) (Lander 229).

Retomamos entonces nuestro planteo de preeminencia de lo político. Los diferentes sectores, no siempre en relación directa a su situación material, construyen identificaciones y alianzas mediadas por los discursos circulantes. Así, encontramos pequeños agricultores cortando rutas para defender los intereses de grandes terratenientes, docentes que trabajan en un sistema educativo que tiene hoy el mayor nivel de inversión de la historia añorando la vuelta a la ley federal de educación, etc. Es otra vez la política reorganizando posiciones, opiniones y acciones.

Son dos las ideas que estamos planteando aquí: la necesidad de problematizar los intereses de los actores, evitando lecturas lineales (donde las organizaciones gremiales siempre estarían a favor de los intereses proletarios y el Estado siempre respondería a los intereses de la burguesía) y reconociendo la emergencia de nuevos actores sociales que con su sola presencia en la agenda social hacen estallar la noción acotada de Cuestión Social como contradicción capital/trabajo. Es el caso entre otros de las organizaciones de género, las luchas por legislar y accionar en pos de la erradicación de la violencia contra la mujer, la trata de mujeres para explotación sexual, los derechos en el parto, etc. Por otra parte, los procesos desencadenados por las minorías sexuales y el logro de la sanción de la Ley de Matrimonio igualitario, nos muestran la emergencia de

organizaciones *trans* que disputan políticamente poder, en este caso poder de elección y de acceso a legislaciones que los contemplen. La lucha de los pueblos originarios tampoco puede agotarse en una lectura de clase, implica una serie de reconocimientos culturales ancestrales y cuestionamientos a las instituciones de la Modernidad y el Capitalismo, que rebasa por mucho los reclamos del proletariado. Las disputas y avances en materia de salud mental, los procesos de desmanicomialización que tienden a cuestionar el modelo médico hegemónico y propician una nueva perspectiva de entender la locura, la medicalización y la cotidianeidad de las personas con padecimiento psíquico, demuestran nuevamente la transversalidad de la Cuestión Social, donde la pertenencia a una clase no es el único indicador a tener en cuenta. “La fuerza de la teorización postcolonial (tanto como otras prácticas teóricas en el campo del discurso de las “minorías”) reside en su capacidad para una transformación epistemológica como también social y cultural” (Mignolo 18).

Mas allá del carácter de derecho liberal (legislación relativa al matrimonio igualitario, a la interrupción voluntaria del embarazo, etc.) o social (asignación universal por hijo, retención a las exportaciones) que se haya instituido como horizonte de estas luchas que configuran la Cuestión Social, un factor es común a todas: la herramienta de la política (entendida en sentido amplio, como espacio público de disputa donde se construye identidad, organización y se confronta en pos de instituir -o preservar- derechos y proteger intereses) como canal que modela y materializa, configurándose como forma y contenido de los fenómenos que expresan la Cuestión social.

Poscolonialidad, Cuestión Social y Trabajo Social

El Trabajo Social no encuentra su campo privilegiado de intervención en las mediaciones y conflictos entre la clase trabajadora y el sector empresarial (conflictos que expresan directamente la Cuestión Social como contradicción capital trabajo) en tanto los mecanismos institucionales y los de protesta social por los cuales se viabiliza esta lucha no están en general vinculados con los espacios de actuación profesional.

Si observamos los sujetos con los cuales el Trabajo Social actual interviene, nos encontramos con sectores excluidos del mundo del trabajo. Una porción importante de los mismos son alcanzados por políticas públicas de corte masivo (como la asignación universal por

hijo, la inclusión al sistema de salud y educativo, programas como conectar igualdad, y otros más acotados como programas habitacionales, programas para jóvenes, etc.). Más allá de su acceso a estos sistemas globales de solidaridad social, las condiciones de vida siguen alejadas de los cánones mínimos para un desarrollo pleno y digno. Este margen no cubierto es el suelo del que emergen gran parte de las intervenciones del Trabajo Social. Muchas de éstas implican una definición por parte de las instituciones del Estado que detectan una situación de vulneración (niños en situación de calle, jóvenes en conflicto con la ley, denuncias de maltrato, deserción escolar, etc.), es decir que no siempre es el sujeto que demanda nuestra intervención sino que, en una gran cantidad de casos, nuestra presencia no fue deseada ni solicitada por la familia en situación de exclusión. Ahora bien: ¿quiénes son estos sujetos que no disputan mejoras salariales, ni se asocian a colectivos que se identifican en pos de un derecho a reclamar (como eran los nuevos actores sociales)? ¿Tienen algo que ver con la Cuestión Social? Vemos entonces la desinteligencia de significar esta categoría de una forma que precisamente deja por fuera a una parte importante de los sujetos con los que trabajamos y que olvida, tal como lo precisa Carballada (2010), que la Modernidad configura los problemas sociales como fenómenos individuales, responsabilizando al sujeto por su presente y su futuro, des-historizando y des-culturizando los procesos de desintegración social y constitución de lo Otro.

Creemos nuevamente que aquí las categorías que permiten la salida a estas aporías son las de política e identidad. Política en tanto muchas de las políticas públicas masivas son definiciones políticas, de redireccionamiento de la renta, en donde los recursos del Estado son invertidos en mejorar la situación de determinados sectores sociales, favoreciendo a su vez un consumo interno que impacta en el sistema productivo. Esta situación que sustituye la largas colas de personas inscribiéndose para ser beneficiarias de programas enlatados, por familias que reconocen su derecho a un acceso básico a un ingreso mínimo, no implica “sacarle el trabajo a los Trabajadores Sociales”. Implica obligar al colectivo profesional a repensar su intervención, alejarse de las concepciones tradicionales de la actuación profesional como prestación de servicios para ajustar a desadaptados y entenderla en términos de participación activa en la política pública, en la configuración de subjetividades rebeldes⁷⁴. El campo de intervención

⁷⁴ El aporte de la profesión a la emergencia de actores colectivos y subjetividades rebeldes, permite pensar un futuro no alienizante, una posibilidad de accionar que no está determinada por la estructura: “Como argumenta Immanuel Wallerstein (1996), nada garantiza que el futuro será mejor; podría ser incluso mucho peor. El futuro es

profesional que se abre en relación a la articulación con movimientos sociales de diversa índole es un ejemplo de estas nuevas lógicas que tienden a una profesión que problematiza las nociones clásicas de Cuestión Social y Modernidad. En este sentido incluimos la categoría de identidad, entendida también en términos colectivos. La idea de Laclau (2008) de “significante vacío” como aglomerador de intereses particulares para configurar una demanda popular, cobra aquí un sentido especial. Según el autor cuando las instituciones del Estado no dan respuesta a una demanda institucional (agua para un barrio, apertura de una escuela, etc.) esta demanda puede convertirse en demanda popular. Esto implica que diversos actores, que no necesariamente se ubican en el mismo sector social, se sienten atraídos por un reclamo que los engloba y los interpela a organizarse y a hacer política. Esto es en Laclau (2008) la emergencia de Pueblo que, a su vez, necesita la clarificación de cuál es el espacio antagónico a los intereses populares. Este también puede ser nuestro horizonte de intervención en una Cuestión Social que se redefine en términos de preeminencia de lo político, del accionar de subjetividades rebeldes y que implica propiciar procesos instituyentes donde se logre convertir en política pública aquella demanda que estaba por fuera.

El Trabajo Social tiene el deber de repensar su intervención con los excluidos, quienes han quedado fuera del accionar del Estado y del Mercado, y que no demandan ni desean la intervención del mismo: familias en condiciones extremas de pobreza que no han asimilado en absoluto los imperativos culturales del progreso por medio de la educación y el trabajo (esto propiciado por los efectos devastadores del neoliberalismo), que en general están atravesadas por la violencia como código de comunicación, que no han podido construir horizontes simbólicos que los interpeleen a luchar por modificaciones en su situación vital. Estas familias nos presentan el desafío de la reconstrucción del lazo social. Una intervención previa y fundante, donde se ponga a prueba nuestra capacidad de escucha y de comprensión de lo Otro. Estas familias son la contracara del proyecto Moderno. Y entendemos que nuestra intervención no puede organizarse a través de los mandatos biopolíticos y funcionalistas de la normalización, el disciplinamiento, la re-socialización o la adaptación. El desafío es precisamente la construcción de vínculos, el

una construcción que depende de las acciones, luchas y fuerzas relativas de los seres humanos en el presente. Las herramientas teóricas heredadas del marxismo, en este contexto, todavía tienen mucho que aportarnos a la comprensión y crítica de las relaciones de producción capitalistas, pero poco nos pueden decir sobre el diseño del futuro” (Lander 229).

respeto a la diferencia y la preservación de una actuación cuyo límite y fundamento es la dignidad humana. No violentar ni desechar los códigos del otro, sino aprender a construir nuevos lenguajes⁷⁵ donde preservemos de la Modernidad lo que refiere a garantizar el derecho a vivir con dignidad pero cuestionando las lógicas hegemónicas que desoyen los recorridos de lo diferente, donde aprendamos junto con estos sectores nuevas formas y recorridos para construir subjetividad y dignidad.

Conclusiones

El debate sobre los alcances conceptuales de la Cuestión Social es imperativo para el Trabajo Social argentino actual, en tanto tiene una serie de implicancias prácticas que acotan o amplían la posibilidad de intervenciones transformadoras.

Entender la Cuestión Social en términos europeizantes, acotándola a la contradicción capital trabajo, no permite comprender ni transformar los procesos actuales, dejando por fuera de la categoría precisamente a los sectores con los cuales trabajamos.

Retomar como central y fundante las categorías de política, identidad, subjetividad rebelde, permite resemantizar el concepto de Cuestión Social, comprender los fenómenos, tanto los procesos históricos de liberación de nuestra Latinoamérica así como los procesos que en los últimos años se vienen dando en materia de ampliación de derechos en muchos de nuestros países de esta Patria Grande

El Trabajo Social debe, en este contexto, encontrarse con las tradiciones poscoloniales, que subrayan la centralidad de las identidades nacionales, americanistas, populares, para confrontar

⁷⁵ La idea de constituir nuevos lenguajes es solidaria con el planteo de Mignolo de entender el poscolonialismo como loci de enunciación diferenciado del colonialismo moderno. El esfuerzo es el de propiciar no sólo nuevos discursos sino nuevos lugares-sujetos de enunciación, que en este sentido serían tanto los sectores populares excluidos, como el Trabajo Social en tanto profesión subalterna asociada a la implementación de conocimientos y no a su producción: “la teorización postcolonial lucha por un desplazamiento del locus de enunciación del Primero al Tercer Mundo.(...) Los loci de enunciación no son dados, sino representados (...) aquellos para quienes las herencias coloniales son reales (ej. les duele) están más (lógica, histórica y emocionalmente) inclinados que otros a teorizar el pasado en términos de historias coloniales.(Mignolo 11)

con los proyectos de dominación y perpetuación de la dependencia. Esto implica volver a escuchar el llamado del Trabajo Social crítico, pero no para acotarlo al modelo del marxismo ortodoxo sino para abrirlo y refundarlo enriqueciéndolo con los aportes de las corrientes liberacionistas, poscoloniales y de la Epistemología del Sur.

A la versión del Trabajo Social crítico que afirma que la profesión en nuestro país mantuvo un carácter conservador y anti-Moderno, confrontar la otra versión de un Trabajo Social crítico de corte genealógico que afirma que lo que tuvimos y tenemos es un Trabajo Social Moderno, percibiendo los efectos constitutivos de la Modernidad en términos de disciplinamiento y control. La salida entonces no es más Modernidad para el Trabajo Social, sino un mayor compromiso por comprender y apostar a los procesos de poscolonialidad, soberanía popular y ampliación de derechos.

Bibliografía

- Althusser, Luis. *La revolución teórica de Marx*. Mexico: Siglo XXI editores, 2004, (1965)
- Carballeda, Alfredo. “La cuestión social como cuestión nacional. Una mirada genealógica.” *Revista Palobra*. Nro. 11, 2010: págs. 12-23. Extraído el 2 de junio desde: <http://132.248.9.1:8991/hevila/Palobra/2009-2010/no11/1.pdf>
- Cardoso, Fernando y Faletto, Enzo. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI, 1969
- Castel, Robert. *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial, 2004.
- Cecchetto, Sergio. *La Biología contra la democracia. Eugenesia, herencia y prejuicio en Argentina, 1880 -1940*. Mar del Plata: Eudem, UNMDP, 2008.
- De Souza Santos, Boaventura. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO, 2006
- Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. Lander, Edgardo (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*.

Buenos Aires: CLACSO, 2000. Págs: s/d Extraído el 2 de junio desde:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf>

Iamamoto, Marilda y Carvalho, Raul de. *Relaciones Sociales y Trabajo Social. Esbozo de una interpretación histórico- metodológica*. Lima: CELATS, 1984.

Ianni, Octavio. *A Idéia de Brasil Moderno*. Sao Paulo, Editora Brasiliense, 1996

Laclau, Ernesto. *La razón populista*. 1ra edición, 3ra reimpresión. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2008

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

Lander, Edgardo. “Marxismo, eurocentrismo y colonialismo”. Boron, Atilio et al (comp) *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006: págs. 209-243. Extraído el 5 de junio de 2012 de:

<http://www.tni.org/sites/www.tni.org/archives/archives/lander/marxismo.pdf>

Mignolo, Walter. “La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales”. *Revista chilena de literatura*. N° 47, 1995. Extraído el 10 de junio de 2012 desde:
<http://www.estudiosecologistas.org/docs/reflexion/imperialismo/postcolonial.pdf>

Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007

Netto, José Pablo. *Capitalismo Monopolista y Servicio Social*. Ed Cortez, Sao Paulo, Brasil, 1992

Parra, Gustavo *Antimodernidad y Trabajo Social. Orígenes y expansión del Trabajo Social Argentino*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2001

Rosanvallon, Pierre. *La nueva cuestión social: repensar el Estado providencia*. 1ra edición, 4ta reimpresión. Buenos Aires: Manantial, 2007

Rozas Pagaza, Margarita. *La intervención profesional en relación con la cuestión social. El caso del Trabajo Social*. 1ra reimpresión. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2004

Constructos sobre la identidad. Imaginarios femeninos y discurso colonial

María Elena Lucero

Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP)

Universidad Nacional de Rosario

elenaluce@hotmail.com

Resumen

Las identidades individuales o colectivas pueden ser leídas como construcciones simbólicas que se transforman a lo largo de la historia. En los imaginarios culturales establecidos sobre las mujeres Amazonas en América, se transcribió una tipificación desplegada en constructos visuales impulsados por el discurso colonial, derivando en percepciones atravesadas por el etnocentrismo. Asimismo, ciertas cualidades inherentes a estas féminas, enlazadas con la plenitud de sus cuerpos o su sexualidad, abrieron lecturas sesgadas que también contribuyeron a fomentar categorizaciones arbitrarias. Más tarde, la novela *Macunaíma* escrita por Mário de Andrade en 1926 y adaptada al cine por Joaquim Pedro de Andrade en 1969, instituyó una aguda relectura acerca de algunos mitos de la Amazonia. Entre sus protagonistas aparecía el personaje de *Ci*, una muchacha guerrillera que encarnaría el perfil beligerante de las Amazonas pero en épocas modernas, poseedora a su vez de un amuleto especial que era generalmente llevado por las *icamiabas*. En la década del '80 el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro publicaría *Utopía Salvaje*, cuyo primer capítulo está dedicado a estas opulentas mujeres. Considerando algunas contribuciones de la teoría decolonial se analizarán modalidades perceptivas provenientes tanto de los grabados europeos como del film brasileño o de la fábula de Ribeiro.

Palabras clave: Identidades; Poscolonial; Amazonas; América.

I.

Los abordajes críticos sobre el campo de la imagen o la narrativa, cobran otro perfil cuando se nutren de hilos teóricos que sostienen la reflexión interdisciplinar, de modo tal que puedan organizarse en una trama abierta y permeable a interpretaciones variadas. Antes de adentrarnos con precisión en esta esfera, es necesario desplegar herramientas pertinentes al tema en cuestión. Las circunstancias históricas que bordean esta investigación hacen plausible el recurso a ciertos conceptos provenientes de la teoría decolonial, no solo por detentar una posición analítica sino porque las manifestaciones culturales citadas son distintivas por un lado, de una etapa de conquista y colonización, por otro, de un escenario moderno sesgado por ensayos de internacionalización que conviven con acentos de localidad. Las preguntas acerca de la identidad desempeñaron un rol destacado en la década del '20 del siglo pasado, cuando muchos artistas y literatos latinoamericanos se pensaron desde un lugar propio y movilizador frente a una modernidad europea caracterizada por el cambio constante y la novedad. Una sucesión de vanguardismos -estridentismo, antropofagia, martinfierrismo, entre otros- en diferentes contextos locales dieron lugar a manifiestos y obras plásticas que se preocuparon por observar la escena foránea pero reivindicando simultáneamente el acervo regional. En esas polémicas muchas veces irrumpía el diálogo con el pasado, no un pasado decimonónico sino anterior a la llegada del europeo.

Con el correr del tiempo estos dilemas han cambiado. En el marco de los *cultural studies* Stuart Hall (2003) señala, en relación a los debates sobre la identidad, que la fuerza de la crítica deconstructiva ha intentado descomponer las aristas duras de un principio identitario totalizador. Y es ese mismo filo crítico el que supedita a 'borradura' los conceptos-clave fijados, permitiendo que se los siga decodificando. La identidad justamente trabaja 'bajo borradura': si bien la deconstrucción ha embestido su sentido unificador, existen disyuntivas actuales que no escapan de su alcance y consideración. La identidad se enlaza con las formas de sujeción a las prácticas discursivas, esto es, las articulaciones entre los propios sujetos y las prácticas. Íntimamente relacionada a ella, emerge la identificación, que es entendida como un constructo discursivo y contingente, es más bien una sutura. Hall expone un concepto de identidad estratégico y posicional, en el que las se constituyen desde los mismos discursos, de posiciones versátiles y atravesadas por una historicidad que las interpela. Por tanto, la identidad se vuelve un elemento activo e instituido a partir de su correspondencia con un-otro.

En este sentido, los enunciados culturales precisan nuevos elementos para la reflexión. Los aportes del enfoque decolonial contribuyen a un cambio considerable de perspectivas teóricas. A grandes rasgos, el pensamiento descolonizador conlleva a una revisión de la semiosis que ha travesado los imaginarios⁷⁶ culturales desde la génesis de la matriz colonial en adelante, procurando un desprendimiento de esos cánones estipulados. Este giro equivale a un “desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la Modernidad, el progreso y la gestión ‘democrática’ imperial” (Mignolo, 2007: 13). Las estampas coloniales en el campo visual o literario sobre América Latina, plasmadas a partir de configuraciones históricas de poder, forjaron modalidades de control desde distintos compartimentos, sean el político, social, económico, geográfico, racial o sexual. La posibilidad de desmontar esos mecanismos hegemónicos reside en la elaboración de un paradigma de pensamiento disidente y cuestionador, que nos permita anclar en otras historias, regiones, cuerpos, ideas, quizás antes neutralizadas por una retórica moderna occidentalizante y monocular. Este paradigma podría pensarse como una arquitectura teórica capaz de revisar los trazados de las señales dominantes, para estimular cartografías culturales que admitan voces subalternas, ocultas o encubiertas, voces fronterizas. Dicho enclave nos otorga una amplitud conceptual que permitirá penetrar en los móviles que sustentaron ciertas construcciones colectivas.

II.

Entre las imágenes inaugurales que cronistas y viajeros europeos plasmaron en relación al territorio americano, se encuentran aquellas referidas a las mujeres Amazonas. El mito de las Amazonas tuvo su origen en la escena griega, donde eran consideradas hijas del dios de la guerra Ares. En general, se les atribuía una conducta agresiva endurecida por su rechazo a convivir con hombres, y según algunas versiones sólo tenían acercamientos con ellos eventualmente. Si el fruto de ese contacto era un niño, supuestamente lo mataban, pero si era niña se integraba a esta sociedad de fuerte tono matriarcal. Las historias sobre estas féminas cruzaron las fronteras y rápidamente, surgieron paralelismos en América. Así, formaron parte de leyendas donde también

⁷⁶ El término “imaginario” posee aquí un tono coincidente con el modo en que lo entiende Miguel Rojas Mix, esto es, como un conjunto de íconos físicos o virtuales que promueven representaciones culturales y que pueden ser abordados y estudiados desde dimensiones visuales, literarias, históricas, políticas, antropológicas.

irrupían personajes deformes, atroces, inverosímiles, todos ellos pertenecientes a un cosmos desconocido para el conquistador, cuyas obsesiones engendraron “la revitalización de monstruos, la producción de variantes” en las cuáles “...les perturban los perfiles de lo humano con figuras dotadas de sexo voluminoso en el espacio del ombligo, seres hermafroditas, mujeres sensuales, guerreras, andróginas” (Pizarro, 2010: 64).

Las amazonas del Nuevo Mundo fueron caracterizadas como beligerantes y osadas pero a su vez sensuales y atractivas, acorde al canon típico del Renacimiento italiano. Raramente se advertía en ellas uno de los senos amputados, un atributo que podía aparecer en las europeas. A partir de los escritos del fray Gaspar de Carvajal (1500-1584) se advierten estas presencias femeninas en los relatos de viaje. El dominico había participado en la expedición iniciada por el conquistador español Francisco de Orellana, quién arribó al río Amazonas en 1542. En una etapa del itinerario, el grupo se segmentó y el Fray continuó por la rivera junto a Lope de Aguirre (quien más tarde intentaría desvincularse del mandato español)⁷⁷. De acuerdo a estas notas, las amazonas eran detalladas como mujeres blancas de cabellos largos que caminaban desnudas solo con arcos y flechas. Sus comunidades serían reflejos de las viviendas medievales, reiterándose las diferencias de clase y la estratificación social, y los desajustes entre riqueza y pobreza: unas portaban prendas de oro y otras de lana, unas, instrumentos de plata, otras de palo. El Fray Carvajal activó un discurso enteramente colonial que perpetró impresiones preliminares sobre el mundo amazónico, crónicas que se plasmaron desde “la imaginería europea sobre una realidad natural y humana que nada tiene que ver con ella y que el discurso trata de modelar: la sociedad medieval, la imaginería grecolatina, la descripción paradisíaca del clima de la zona tórrida” (2010: 66). Posteriormente en 1595, el inglés Sir Walter Raleigh navegaría hasta la Guayana española -actual Venezuela- atraído, como muchos otros viajeros, por la leyenda sobre “El Dorado”. El marino inglés situó a las amazonas en el lado sur del inmenso río, no lejos de la Guayana, alegando que se acercaban a los hombres una vez al año y que durante un mes, luego de haber elegido a un compañero eventual, danzaban y bebían para luego retirarse a sus poblados. Un dato fundamental es que Raleigh mencionó la existencia de planchas de oro que estas mujeres

⁷⁷ Lope de Aguirre fue un polémico explorador vasco que se enroló en una expedición hacia el Amazonas en 1560. El film de 1972 *Aguirre, la ira de Dios*, dirigido por el alemán Werner Herzog, describe no solo las vicisitudes que estaban dispuestos a pasar los españoles para encontrar el mítico sitio llamado “El Dorado”, sino los enfrentamientos internos, las ambiciones, las traiciones y un primer atisbo de independencia del mismo Aguirre hacia la Corona, luego de haber promovido el asesinato de Pedro de Urzúa.

trocaban con sus hombres a cambio de piedras verdes hijadas. Probablemente, estas piedras eran las conocidas *muiraquitãs*, amuletos que a veces ellas colocaban en los cuellos de los indígenas con quiénes habían tenido intercambios sexuales, lo cual les acreditaba la fidelidad de los mismos y la expulsión de todo maleficio.

III.

En 1926 el poeta Mário de Andrade escribió *Macunaíma, Herói sem nenhum caráter* en tan solo una semana. El 19 de diciembre del '26 De Andrade redactó el primer prefacio para *Macunaíma*, pero luego lanzaría un segundo en 1928 (Gelado, 2008). En dicho año Oswald de Andrade publicaría el *Manifiesto Antropófago* en la *1ª Revista de Antropofagia*, un texto que subrayó la apropiación de “la estética imperante para subvertirla, dando forma a un horizonte de vida y de experiencia marcado por la *lejanía*, noción que no denota acá un disvalor sino que emerge desde un horizonte de valores diferente” (Palermo, 2009: 21). Mário y Oswald habían participado de la Semana de Arte Moderno de 1922 en el Teatro Municipal de San Pablo, un hito altamente significativo que renovó fuerzas y marcó un itinerario proyectado hacia la vanguardia artística. Mário introdujo una rotunda transformación en el terreno literario con *Macunaíma*, una novela que resumió en un mismo cuerpo cosmopolitismo y nacionalismo⁷⁸, práctica social y trabajo escritural. En uno de los capítulos, él le escribió una carta a las *icamiabas*⁷⁹, dirigiéndose con respeto, hablándoles como “muy queridas señoras nuestras, señoras Amazonas”. Les dijo que en San Pablo la gente no las conocía como *icamiabas* sino con el nombre de Amazonas, “tocadas por la platina respetable de la tradición y la pureza antigua”, conservando así los atributos de las mujeres de la Hélade Clásica. Contó, entre otros detalles, que una noche cayó la desdicha para ellos cuando perdieron la *muiraquitã*, un vocablo “familiar para sus trompas de Eustaquio”. Pero fue a través de un sueño que un arcángel le reveló a *Macunaíma* quién tenía esa piedra, nada menos que *Venceslau Pietro Pietra*, un hombre temible en cuyo hogar yacían “monstruos comestibles y encantados”. Sin duda, la obra de Mário condensó una serie de mitos referidos al

⁷⁸ Ese binomio le resultaría a Mário sumamente eficaz para consumir una resultante local a partir de las tensiones entre centro y periferia. Como afirma Mary Louise Pratt (2011): “De Andrade no duda, en un sentido literal, de ser brasileño (...). Si para trabajar sólo cuenta con los discursos europeos heredados, sólo puede crear algo auténticamente brasileño usando esos discursos en forma conscientemente irónica e inauténtica”.

⁷⁹ Peñuela Cañizal y Caetano (2004), además de considerar la retórica de esta carta como previa al modernismo por su forma clásica, diferenciaron el uso terminológico que hace Mário el emplear la palabra *icamiabas* (de origen indígena) en vez de Amazonas (devenida del griego), si bien ambos vocablos remiten a las mujeres guerreras de la Amazonia.

área amazónica y la mención del amuleto que llevaban las mujeres se vinculaba con la propia historia de Brasil. Años antes, en 1923, y como producto de su experiencia parisina, el artista pernambucano Vicente do Rego Monteiro ilustró el libro *Légendes, croyances et talismans des indiens de l'Amazonie*. El texto, editado luego por Jorge Schwartz (2005), posee claras referencias a las *icamiabas* y a la *muiraquitã*. Según estas leyendas las *icamiabas* fueron perseguidas por los hombres y luego de días y días de caminata, se detuvieron al llegar al monte *Iaci Taperê* (ruinas de la Luna). Pactaron una tregua pero con determinadas condiciones, una de ellas era que los hombres debían adorar a los hijos nacidos de esas uniones sexuales. Como recompensa, cada hombre recibiría la preciada *muiraquitã*, amuleto de la suerte y garantía de toda felicidad. En aquellas ceremonias, las Amazonas invocaban a la madre de *Muiraquitã*, quien les otorgaba el talismán desde el fondo del agua: de acuerdo a los deseos, el objeto aún en el agua podía asumir la forma que se pidiese antes de tornarse una piedra verde y sólida.

En 1969 *Macunaíma* fue llevada al cine de la mano de Joaquim Pedro de Andrade. La dictadura militar brasileña había comenzado en 1964 y perduró hasta 1985. En ese clima, se produce esta película, enlazada con la estética sesentista del *Cinema Novo*. En el film pueden detectarse ciertas estrategias que colisionan con la censura de la época. Por ejemplo, la aparición de reiterados juegos eróticos entre *Macunaíma* y las mujeres (*Sofará* e *Iriquí* -esposas de Jigué-, *Ci*, *Suzi*, *Princesa*), la primacía del humor, la burla y el sarcasmo, el rito *umbanda*, el travestismo. Nuestro héroe nació en plena selva con cuerpo de adulto y piel negra, y recién emitió palabra cuando cumplió más de seis años, exclamando: “¡Qué pereza!”. Su constante picardía lo llevó a burlar a su madre y hermanos en diversas situaciones: acaparando alimento, llorando y holgazaneando cada día o intentando contactos amorosos con sus cuñadas. Extraviado en plena foresta durante una semana, se encontraría con un caníbal de barbas rojas que quiso deglutirlo, pero él escapó.

Con el tiempo, se trasladó con sus hermanos a San Pablo⁸⁰. En medio de un tiroteo con maleantes conoció a *Ci*, quien deambulaba por la ciudad consumando actos de terrorismo o robando bancos. *Macunaíma* se enredó sexualmente con *Ci*. En una de las escenas, él le pide la *muiraquitã* que llevaba en el cuello, pero ella se niega rotundamente. Luego de morir *Ci* en una

⁸⁰ Cuando arribó a la metrópolis paulista, *Macunaíma*, según la voz relatora del film se mantuvo una semana sin comer ni ‘brincar’ pensando en las “máquinas”. Es esta una excelente metáfora de la pujante modernidad cultural, de la conmoción y extrañeza que provocaba el paso de la selva a la ciudad, del campo a la urbe.

explosión, la piedra terminaría en manos del gigante comedor de gente *Venceslau Pietro Pietra*. A partir de ese momento, el protagonista intentará todo tipo de artilugios para recuperar la extraña piedra. Al culminar el film, *Macunaíma* se lanzó al agua seducido por una mujer antropófaga que nadaba en aquel sitio, siendo devorado por la misma. Culmina así una ficción que, persistentemente se proyectaba a partir de tradiciones y costumbres insertas en la cultura brasileña.

IV.

El antropólogo Darcy Ribeiro editó en 1981 *Utopía Salvaje. Nostalgias de la inocencia perdida. Una fábula*, donde describía la vida de *Pitum* -que proviene del término tupí *pi'tú*, cáscara oscura- un muchacho negro combatiente en un ejército que guerreaba en la frontera norte de Brasil. El libro, que relata las andanzas o desventuras de su protagonista, se inscribe de alguna forma en la línea narrativa de *Macunaíma*. Ribeiro tituló al primer capítulo “Icamiabas”, aclarando que la palabra es la voz indígena de las Amazonas. El personaje central, que ha sido raptado por ellas, las describe sorprendido: “Es costumbre de esas mujeres andar siempre desnudas, licenciosas (...) Su vestimenta principal es andar pintadas con tinturas negras o coloradas, con las que se rayan como cebras o se cuadriculan como tablero de ajedrez. Sus joyas son coloridos arreglos de plumas” (Ribeiro, 1995 [1981]: 11). Ante el inquietante predominio femenino, *Pitum* creía que los hombres se habían ido al ejército. “Soy su fornicador -fue descubriendo- Para eso me alimentan, me lavan, me adornan, me cuidan. Este es mi oficio: preñador (...) No necesitan del hombre para nada que no sea para aquello, esto que, mal que mal, el negro hace diariamente, al menos para una de ellas: la elegida de cada noche” (1995 [1981]: 12).

Si bien dialoga con las descripciones del siglo XVI, el autor incluye un tono irónico que etiqueta al hombre como meramente destinado a preñar mujeres, sin un rol demasiado substancial y además una tarea que podía resultar agotadora. Las *icamiabas* administraban su vida, lo trasladaban al río para el baño diario, lo alimentaban, lo depilaban, trataban de alisarle el pelo para quitarle las motas de su cabello, le colocaban plumas de papagayo⁸¹. En cierto paraje,

⁸¹ Si bien *Pitum* se quejaba asiduamente de su sufrimiento y aislamiento en medio de una sociedad puramente formada por mujeres, con el tiempo veía la posibilidad de recabar información sobre un famoso lugar conocido por la abundancia del oro. La referencia podía ser al sitio “El Dorado”, buscado por numerosos conquistadores.

Ribeiro cambia el tono dialógico y se dirige al lector, informando que las Amazonas existen, y que los relatos provenientes de Carvajal, de Acuña y da Nóbrega podrían haber sido explicaciones dudosas sobre una misma historia. Este recurso literario abre nuevamente el juego histórico con las crónicas pasadas, con la diferencia de que el hilo narrativo de Ribeiro incorpora a lo largo de su texto, nombres y expresiones sincrónicas y diacrónicas: Calibán y Próspero, Shakespeare y Tomás Moro, el incesto, la xenofobia, Chico Buarque, el Servicio de Inteligencia, la KGB y la CIA, el Televisor Ecuménico, TV Globo, Fidel, Amapá Multinacional, la Utopía Burguesa Multinacional y Glauber Rocha.

V.

Los tres casos que hemos mencionado responden a móviles estéticos diferentes. Tomamos como ejes de análisis las diversas construcciones identitarias que han rodeado a dichas expresiones culturales, y cómo esas identidades han sido percibidas.

a. En primer lugar, los grabados que acompañaron las descripciones de los viajeros en América, se adecuaron a un esquema visual asociado al surgimiento de la cartografía y de los circuitos comerciales del Atlántico. Como señala Mignolo: “...los monstruos se tradujeron en bárbaros y caníbales y ya no se ubicaban en el espacio desconocido del planeta, sino en el Nuevo Mundo o *Las Indias Occidentales*” (2011: 80). Estas imágenes consagraron una óptica según la cual las mujeres vivían en un paraíso extravagante e incomprensible al colonizador. Por ende, la misma identidad femenina despertaba fantasías ligadas a lo desconocido y oscuro, en ocasiones imputándoles un odio temible hacia el género masculino. De hecho, en una de las ilustraciones realizadas por el grabador holandés Philips Galle (1537-1612)⁸², mostraba a “América” como una mujer llevando consigo una cabeza humana, recientemente seccionada. Con una larga cabellera, vello púbico, corona de plumas y muñida de arco y flecha, exhibía una mirada lejana y contemplativa, lo que desmarcaba la actitud personal de la acción recientemente consumada, esto es, el asesinato de un hombre. Los módulos corporales son típicos del canon renacentista, una modalidad icónica que se repetiría en otras ilustraciones. Luego de los escritos de Raleigh, el flamenco Levinus Hulsius (1546-1606) nacido en Ghent, Bélgica, retrató a las Amazonas en diversas imágenes. A veces aparecen en diversas posturas, en actitudes eróticas con sus parejas

⁸² Nacido en Haarlem, Países Bajos, se formó con Dirck Volckertszoon Coornhert, luego trabajó en el taller en Amberes de Hieronymus Cock.

masculinas y manteniendo encuentros amorios ocasionales que posiblemente, serían a corto plazo: las crónicas precisaban que una vez al año, ellas tenían contacto sexual con hombres, pero luego se alejaban completamente. En otros gráficos, las amazonas se exhiben de pie a la par de personajes bestiales como el gastrocéfalo y el acéfalo. El acercamiento conceptual de una dama sugestiva con íconos monstruosos, suscitara una analogía de lo femenino con lo perverso.



Grabado de Levinus Hulsius a partir de las crónicas de Walter Raleigh.

Cabe señalar que, promediando el siglo XVI, en Europa creció la denominada “caza de brujas”. Estas persecuciones llegaron a su punto máximo entre los años 1580 y 1630, una etapa relacionada con la transición capitalista en la economía europea. Se popularizó el acoso, la tortura y quema en las hogueras de mujeres consideradas herejes y blasfemas o que portaban espíritus malignos en su cuerpo. La desconfianza hacia las campesinas abrió las puertas a la misoginia, un flagelo justificado por sectores eclesiásticos ortodoxos que acontecía de forma paralela al exterminio indígena y a la esclavitud forzada en América. El nefasto porvenir que hermanaba a las europeas culpadas de brujería y a los nativos americanos y africanos a lo largo del siglo XVI era la acusación de adoración demoníaca⁸³, muchas veces vinculada con la adjudicación de una sexualidad descontrolada. Esto conllevaría a que “la definición de negritud y de feminidad como marcas de bestialidad e irracionalidad se correspondía con la exclusión de las mujeres en Europa, así como de las mujeres y los hombres de las colonias, del contrato social implícito en el salario...” (Federici, 2010: 308), justificando la explotación.

⁸³ En algunas pinturas de mediados del siglo XVI la figura del diablo aparece representada con piel negra. Para más detalles, véase el trabajo de Roger Bartra (1997) sobre la noción de ‘salvaje artificial’ y los diversos modos de mutaciones silvestres.

Las identidades femeninas fueron formateadas de acuerdo al discurso colonial y percibidas como tales. El velo de excentricidad que las cubría neutralizó su rol social, confinándolas al mismo agrupamiento de seres de apariencia curiosa o espeluznante cuyo denominador común era la anomalía. Pero a su vez la ambivalencia del significante colonial -que en los imaginarios coloniales es concluyente- deja entrever a su antagonista. El mensaje colonial genera respuestas de doble sentido:

1. Se propone desde el eurocentrismo e intenta sofocar la otredad (fijándola) ya que el temor que produce esa otredad se intenta contrarrestar con la descalificación o el descrédito.

2. Ese postulado se hizo carne en la iconografía circulante, pero al delatarse su proyección ideológica es descorrido y reconocido.

La gráfica colonial mantuvo un rol funcional a la conquista mediante el cual las identidades femeninas equivalían a una otredad amenazante. En contrapunto, el tiempo poscolonial polemiza sobre las tradiciones teleológicas y ‘evolucionistas’ tejidas entre pasado y presente, procurando una desarticulación crítica que nos permite extraer nuevos fundamentos de valor.

- b. El film *Macunaíma* asumió el desafío de poner en marcha un relectura de la identidad de Brasil como un país ‘sin carácter’ que, más allá de los numerosos mestizajes, se compendia en la frase “¡Ay, qué pereza!”, las primeras palabras que el héroe pronunció cuando comenzó a hablar. A través de diversas alusiones, el cineasta De Andrade subrayó convergencias y analogías con las propias tradiciones amazónicas que ya estaban estipuladas en el libro de Mário. Compone el papel de una amazona en el personaje de *Ci*, poseedora del preciado amuleto de la suerte, la *muiraquitã*. Cabe recordar que en la novela de Mário de Andrade, *Ci* era nombrada como *Mãe do Mato*, Madre del Matorral, y era una *icamiaba*.

La identidad femenina se trasunta desde un filo corrosivo, recreando una mujer guerrillera de la modernidad paulista que exhibía características de una *icamiaba*: belicosa, audaz y temeraria, portaba siempre armas y se enfrentaba violentamente con sus contrincantes. También abastecía económicamente a su compañero *Macunaíma* mientras él descansaba pacientemente en el hogar, sin mucha eficiencia doméstica. Si ella lo deseaba carnalmente y él se mostraba fatigado, quedaba al descubierto la apetencia femenina y su libertad en el plano sexual. A grandes rasgos, el estereotipo exotista sobre la feminidad se politiza y adquiere un semblante dinámico.

Abre nuevas percepciones sobre el género femenino, utilizando códigos estéticos que rayaban lo bizarro o grotesco.



Escena del film *Macunaíma* (1969) de Joaquim Pedro de Andrade, en la cual el protagonista le pide a *Ci* -tras algunos juegos eróticos- la *muiraquitã*, piedra verde hijada.

Pensemos en ciertos símbolos que se han arraigado en el campo latinoamericano durante siglos, como estas mujeres nativas que en el Brasil son llamadas de acuerdo a la voz indígena *icamiabas*. El mismo mito fue traducido desde otro contexto, y si en el relato colonial la percepción se fijaba en la negatividad, en la modernidad brasileña se reconvierte en su antípoda. Adopta una modalidad activa que intercepta el peso de subjetividades neutralizadas por episodios de conquista y ofrece una retórica efectiva para un pensamiento que se desprende del canon eurocentrado. El gran aporte, tanto de Mário como de Joaquim Pedro de Andrade, ha sido la reelaboración paródica de ciertas narrativas anquilosadas en las cuáles las identidades femeninas perdían una presencia vigorosa en la sociedad, quedando reducidas a un papel caprichoso y versátil.

c. Por último, en *Utopía Salvaje* su autor recupera la presencia de las amazonas como parte de la historia brasileña desde una perspectiva socarrona, al desarrollar las peripecias de un teniente que se pierde en un poblado de puras mujeres. La identidad femenina de la cual nos habla Ribeiro forma parte de una sociedad que es fuertemente matriarcal. Es una comunidad que rechaza el dominio androcéntrico, y que refuerza la potestad femenina. Hay una serie de expresiones que descubren estos significados. Por ejemplo, el personaje reconoce que desempeña

el oficio de un hombre semental en medio de mujeres autónomas y autárquicas. Cuando mantiene vínculos sexuales con una de ellas, experimentada y fornida, no se comporta como un macho dominador sino que, al contrario, se siente apareado por la fémina. También reivindicó la tradición antropófaga al conmemorar el suceso vivido por Hans Staden cuando cayó prisionero de los *Tupí* en Brasil y fue salvado de ser deglutido por demostrar cobardía -una actitud deleznable para los indios-. Pero en este escenario todo es diferente, *Pitum* piensa que no hay santo que lo salve.

ver, de cerca, a las mujeres marchando garbosas cada mañana.

En la caza de los macacos usan cerbatanas. Arma maravillosa. Basta el berrido de una banda de guaribás en el monte para que una de ellas salga corriendo con su larga caña y el carcaj de flechas.

—Allá va, a buscar mi comida —sabe él. La mujer corre por debajo de los árboles con los ojos clavados allá arriba, buscando, hasta encontrar al capitán de la banda. Allí, sin detenerse apunta y sopla. El dardo vuela y vuelve, de inmediato, con el gran mono flechado que cae en el suelo, paralizado: muerto.

Pitum sólo se pregunta, desconfiado, ¿porqué será que ellas no comen guaribá, por qué solamente le dan a él la carne de guaribá? El único uso que dan a los restos de los monos es entregarles a las niñas, como juego, la nuez de Adán con la que aullan.

Cada día Pitum come su mono. Ellas mismas lo pelan, lo descueran, limpian los menudos y lo estacan con tres varas. Una, abriendo los brazos. Otra, abriendo las piernas. La tercera, de la boca a la punta del rabo. Asado en la parrilla, sin el cuero y sin los pelos, parece una criatura. Al principio eso perturbaba bastante a Pitum.

—Como porque el hambre obliga. —Pero comía resentido, pensando que estaba masticando una nenita. Gustar, claro que le gusta. El guaribá es una comida fina. Buenísima. Los pies y las manitas, las costillitas, así como los huesitos crujientes, untados en la amarilla manteca de guaribá: una delicia.

No hay mejor asado en este mundo. La maldición para el teniente es comer sin sal. Condimenta sólo con pimienta. ¿Qué hacer? Ayuda un poco la sudeidad de cenizas y de la carne medio chamuscada con la que viene. Antes, como un tonto, él sacaba toda esta sudeidad del animal, pero limpiándola demasiado sólo sentía lo edulcorado de la carne.

**Sección de *Utopía Salvaje* (1981) de Darcy Ribeiro.
Aquí Pitum describe las acciones de las *icamiabas*.**

Retornando de a ratos su diálogo con el público, el autor determinaba que estas mujeres “son nada más y nada menos, que las primeras revolucionarias de la historia. Son las pioneras de la revolución feminista permanente: trotskistas”. En resumidas palabras, según Ribeiro en los trópicos el enorme crecimiento de las fuerzas de producción derivó en una nueva estructura económico-social cuya expresión sería el matriarcado. Allí las mujeres consolidaron su supremacía, pero luego aparecería una contrarrevolución machista que afianzaría el carácter sacro de la hegemonía masculina, ante lo cual “estas trotskas silvestres” no se dejaron “...aterrorizar por las compulsiones fisiológicas (...) enfrentaron a sus machos rebelados, los mataron y los comieron a todos para fortalecerse física y espiritualmente...” (Ribeiro, 1995 [1981]: 36-38).

Las percepciones que se desprenden de esta fábula se desvían del mito paradisiaco de centurias atrás porque:

1. Desregula la ilusión de una vida pacífica o celestial entre las icamiabas al construir una especie de “prehistoria del mundo mujeril”, de acuerdo al propio Ribeiro.
2. Admite a las amazonas como agentes de un feminismo incipiente.
3. Aclara que la narrativa de los relatores de segunda mano “son versiones dudosas”, a diferencia del relato de Pitum es testigo directo. Además incorpora la antropofagia, un dato no contemplado en las notas de Carvajal o Raleigh.

La cultura visual y literaria constituye un ámbito palpable donde se debaten y problematizan las subjetividades, las que, conjuntamente con la esfera del conocimiento, “son el terreno en el cual operan los proyectos de desprendimiento en torno a las identidades (sexuales, genéricas, éticas, religiosas no-cristianas) (Mignolo, 2006: 13). Las subjetividades femeninas que emanan de la obra de Ribeiro nos hablan de un desprendimiento epistémico acerca de categorías conceptuales previas. Denuncian la existencia de un orden social anterior al imperio masculino que había iniciado una real innovación de la vida social, que resiste aquí en la existencia de estas féminas amazónicas.

VI.

De acuerdo a Mignolo (2007) una de las secuelas ineluctables de la modernidad/colonialidad en su expansión territorial ha sido propiciar el surgimiento de un pensamiento fronterizo. Dicho pensamiento floreció en nuestra zona andina -y en otras partes del mundo franqueadas por los flujos migratorios- bajo el nombre de interculturalidad, una expresión que involucra la pervivencia de la otredad y que implica un proyecto ideológico de resistencia. En los casos expuestos, es evidente que el primero queda adherido enteramente al discurso colonial, y los otros lo agitan y desbaratan, auspiciando visiones decoloniales o argumentos interculturales sobre las identidades femeninas. La diferencia temporal, de siglos, también denota un giro conceptual que desarticula las herencias coloniales. En la amazona ilustrada bajo los efectos de la conquista el sujeto subalterno es sencillamente nulo, está opacado por una dicción hegemónica que trazó y perfiló en el siglo XVI los caracteres étnicos y éticos de los habitantes americanos, al punto tal que homogeneizó a la alteridad, encasillada en su conjunto, clasificada y archivada de la misma manera. La colonialidad, pensada como una matriz histórica de poder, atribuyó matices negativos a una otredad periférica que no accedió a los enunciados circulantes. En relación a las formulaciones culturales del siglo XX, advertimos el ingreso de voces que revisitan los saberes y

las tradiciones vernáculas, forjando nuevos espacios para la subalternidad. La parodia de Joaquim imprime una visión lúdica y libertaria sobre estereotipos mancillados en centurias atrás, y la retórica de Ribeiro nos alerta sobre la existencia una comunidad feminista que desautoriza al patriarcado imperial. Si las historias locales producen giros y desvíos en relación a los diseños globales, es probable que a partir de los intersticios generados por esas dislocaciones, se despliegue una heterogeneidad de problemas teóricos, un hecho que supone nuevos desafíos e interpretaciones posibles. Representan, en síntesis, preguntas o inquietudes surgidas del agrietamiento del canon moderno/colonial.

Para cerrar este trabajo, las atinadas palabras de Darcy Ribeiro condensan una idea acabada de las proyecciones coloniales y de los complejos procesos que implicó el asumir identidades en América Latina:

Los que permanecieron allá, encantados con las noticias que leían de nuestra sana y gentil salvajería que se extinguía, empezaron a componer con nosotros sus utopías novomundescas (...) Agotados y disgustados por el esfuerzo de simular ser quienes no somos, aprendimos, al final, a lavarnos los ojos y componer espejos para vernos (Ribeiro, 1995 [1981]: 30).

Bibliografía

- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón, 2010.
- Gelado, Viviana. *Poéticas de la Transgresión. Vanguardia y Cultura Popular en los Años Veinte en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Corregidor, 2008.
- Hall, Stuart. “1. Introducción: ¿Quién necesita identidad?”. En Hall, Stuart y du Gay, Paul (comps.): *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003, pp. 13-39.
- Mignolo, Walter. “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”. En Walsh, Catherine et al: *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006, pp. 9-20.
- . *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

- . *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2011.
- Palermo, Zulma (comp.). *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009.
- Peñuela Cañizal, Eduardo y Kati Eliana Caetano. *O olhar à deriva: mídia, significação e cultura*. Brasil: Annablume, 2004.
- Pizarro, Ana. *Amazonía. El río tiene voces*. Fondo de Cultura Económica: Santiago, Chile, 2010.
- Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Ribeiro, Darcy. *Utopía Salvaje. Nostalgias de una inocencia perdida. Una fábula*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1995.
- Schwartz, Jorge (org.). *Do Amazonas a Paris. As lendas de Vicente Rego Monteiro*. Brasil: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

¿Es posible pensar un sujeto colectivo emancipador?

Roberto Daniel Maruenda

Universidad Nacional de Córdoba

rdmaruenda@gmail.com

Resumen

En el presente ensayo nos ocuparemos, tal como lo sugerimos en el título, de generar algunas hipótesis alrededor de la problemática que nos convoca y que es la de pensar las posibilidades existenciales de un sujeto latinoamericano cuyas cualidades estuvieran encabezadas por su acción política y que la misma cumpliera con la función de ser emancipadora, y que obviamente su configuración subjetiva fuera la de un sujeto emancipado. Para esa configuración subjetiva, los perfiles que entendemos como básicos, estarían proyectados por lo menos en dos planos, el individual y el colectivo. En cuanto a las cualidades de “emancipador” o “emancipado”, deberían responder a un significado equivalente, dado que el emancipador debería previamente ser emancipado. En cuanto a la pregunta obvia ¿emancipado de qué?, trataremos de contestarla mediante las teorías y las prácticas que hoy están en el debate latinoamericano.

Palabras clave: Capitalismo; Emancipación; Subjetividad

Introducción

En el presente ensayo nos ocuparemos, tal como lo sugerimos en el título, de generar algunas hipótesis alrededor de la problemática que nos convoca y que es la de pensar las posibilidades existenciales de un sujeto latinoamericano cuyas cualidades estuvieran encabezadas por su capacidad de acción política y que la misma, cumpliera con la función de ser emancipadora,

cuestión que obviamente implicaría que su configuración subjetiva fuera la de un sujeto emancipado. Para esa configuración subjetiva, los perfiles que demanda como básicos se establecen mediante dos planos, el individual y el colectivo. En cuanto a la cualidad de “emancipador” o “emancipado”, deberían responder a un significado obviamente equivalente, dado que el emancipador debería previamente ser emancipado. En cuanto a la pregunta obvia ¿emancipado de qué?, será la cuestión que trataremos de contestarla con el auxilio de las teorías y las prácticas que hoy están en el debate latinoamericano y de algunas ideas que podamos aportar.

Los planos necesariamente tomados para esta investigación, como ya lo dijimos, cubren tanto lo individual como lo colectivo, que aunque son categorías de origen sociológico o bien de psicología social, no pretendemos que quede allí. Nuestro objetivo es que no queden sólo en un proyecto organizativo de lo social o en un modelo sociológico sino que el interés fundamental es explorar también las posibilidades alrededor de la cuestión política, es decir, nuestro sujeto objetivo en el presente ensayo es el sujeto político, su entorno y sus interrelaciones mediante las que configura su condiciones de existencia y de las que se derivan los pormenores de esas cualidades relativas a la emancipación.

Para tratar de cumplir con dicho fin, apelaremos a trabajos de investigación teórica y a aplicaciones de campo realizados en Venezuela y en Brasil, los cuales consideramos que no están cerrados a límites políticos zonales, sino que pueden ser aprovechados desde otros lugares de la región. Esto es así, porque muchos de ellos encuentran referentes en los pensamientos de Paulo Freyre y de Ignacio Martín-Baró, de manera no excluyente, pero si valorando su pensamiento comunitario. Asimismo, utilizaremos algunas categorías de análisis desarrolladas dentro de lo que son los estudios críticos contenidos por ese título abarcador que no es otro que el de los debates desde la poscolonialidad, con los que tenemos en común la problemática derivada del colonialismo y sus ulterioridades. Por último, y dado que estaremos trabajando con el sujeto individual y colectivo, apelaremos a las investigaciones que ha realizado Edgar Morin (2006), en su calidad de antropólogo y sociólogo, que mediante su exhaustiva publicación denominada “El Método” nos enriquece con los nuevos descubrimientos en las neurociencias para entender mejor la complejidad humana de la subjetividad.

Contexto de desenvolvimiento del sujeto individual y del colectivo

En la perspectiva de los debates generados desde posiciones como la pos-colonialidad, se inscriben los estudios culturales, las teorías de la identidad y las teorías críticas de la raza. En el centro de estos debates está precisamente el sujeto individual y el sujeto colectivo. Para Stuart Hall (2011) esta condición del sujeto sólo es posible mediante el encuentro o sutura, la que se produce por sobredeterminación y nunca por subsunción, algo que remite a un reconocimiento de una cierta autodeterminación casi obligatoria a la hora de hablar de subjetividad no clasificada. Cabe además acotar que Hall (2011) sostiene que de no existir esta sobredeterminación, el sujeto se mantiene como individuo. La sobredeterminación, implica sin duda identificación, y este es el momento en el cual se hace necesario atar a la palabra “identidad” con otra tan fuerte que es “diferencia” y que *per se* agrega la condicionalidad de exclusión y un “afuera constitutivo” que, tal lo anticipa Butler (1993), por lo general no sólo no beneficia a lo social, sino que lo perjudica.

Esta contingencia Hall (2011) la salva a partir de considerar que la identidad tiene valor estratégico y de posicionalidad, convirtiendo a ambas condiciones en herramientas políticas que implican tomar la cuestión de la identidad como un medio que cumple funciones de agrupamiento pero que no implica fusión o subsunción de algún tipo que no sea otro que sumar voluntades en momentos de definiciones colectivas que pueden o no ser correctas.

Desde Latinoamérica hay preocupaciones similares. Se está pensando la posibilidad de una subjetivación diferenciada en función de los espacios sociales, políticos, económicos y culturales en donde el sujeto realmente se subjetiviza. El objetivo se plantea en relación con la formulación de una unidad teórica que permita comprender a estos procesos de configuración de estas subjetividades de las personas de manera diferenciada, según sus propios espacios sociales. En este sentido González Rey afirma su preocupación en estas palabras:

La incertidumbre, la dispersión, la falta de vínculos, la despersonalización de lo cotidiano, lo efímero de cualquier condición social, son elementos que facilitan sentidos subjetivos asociados a la soledad, el vacío, la desconfianza y el miedo que con frecuencia son dominantes en los vínculos con el otro, y que representan una condición patogénica de la organización actual del capitalismo global, donde la norma ha perdido su relación con los valores, pasando las relaciones a estar regidas por el dinero, lo que

trae infinitas consecuencias que van desde la corrupción hasta la dispersión social que hace inviable cualquier consenso (González Rey 119).

Por lo expuesto, se puede presumir que las maneras en que se arriba a la construcción de identidad en los colectivos remite a discursos, prácticas, posiciones diversas, muchas veces antagónicas, como resultado de la intervención de antecedentes históricos, la lengua, la cultura y del devenir propio del cambio de situaciones que año a año, decenio tras decenio se producen tanto en lo local como en lo regional e incluso en lo internacional. La cuestión de la sobredeterminación actuante en la construcción de las identidades, pone en juego formas de interpretación de la realidad que hoy reciben un alto impacto debido al uso que se realiza de los medios de comunicación, en especial la televisión, y la forma en que ellos llegan con facilidad a los individuos y sus procesos de subjetivación. Por ello hacemos mención a la opinión de Hall (2011) que nos parece relevante, en tanto afirma que el punto de sutura o encuentro, se produce cuando el individuo encuentra coincidencia entre su sentido subjetivo y el de los discursos y las prácticas del emisor de los mensajes.

Hasta aquí, podríamos presuponer que el juego político de la transmisión de mensajes planteado puede considerarse absolutamente lícito pero Hall (2011) pone reparos en tanto en estos mensajes se recurre a mecanismos de la mente. Pone, por ejemplo, la imagen especular lacaniana (Szyaniak. 45-46) y la identificación alienante que, en 1914 en su libro *El malestar en la cultura*, Freud había denominado desamparo en alusión a las “debilidades” del inconsciente.

Más específicamente Maritza Montero (2006) nos recuerda, en este sentido los trabajos del psicólogo panameño Escovar (1979 y 1980), uno de los pioneros en psicología comunitaria latinoamericana que, a partir de la década del setenta, planteaba su modelo psicológico-social del desarrollo, haciéndolo a partir de la necesidad de superar los efectos, quizás no deseados de procesos psicológicos no siempre espontáneos. En pie de página ampliamos las referencias de Montero (2006) mostrando los significados de cada uno de estos procesos psicológicos, tales como, la desesperanza aprendida (Seligman 1975)⁸⁴, el locus de control externo (Rotter 1966)⁸⁵, el

⁸⁴La expresión "learned helplessness" acuñada por Seligman ha sido traducida al español de diversas maneras: "desesperanza aprendida", "desamparo aprendido", "indefensión aprendida", la última refleja mejor (o menos mal) el fenómeno nombrado.

⁸⁵ El constructo autoeficacia inicialmente se originó de la teoría del aprendizaje social de Rotter (1966) y de la teoría sociocognitiva de Bandura (1986). Las creencias de autoeficacia se refieren a los juicios que cada individuo hace

bloqueo de la autoeficacia (Bandura 1959), la alienación en sus diferentes expresiones (Seeman 1959)⁸⁶, revelan la preocupación sobre las formas en que el modo de producción y la forma de organización social resultante condiciona al sujeto individual y al colectivo en lo social y lo político.

Estas referencias no persiguen ningún efecto de escándalo moral, pero si están destinadas a marcar las limitaciones y peligros, tanto para el sujeto individual como para el sujeto colectivo, como hacedores de sentidos subjetivos propios que le sean beneficiosos para sí y para su comunidad y que refuerzan la visión de Hall (2011), abriendo interrogantes en relación a las formas de sobredeterminación y la calidad comunitaria de sus contenidos.

Vehículos metodológicos para la emancipación

En otro de los aportes tomados por nosotros, están los análisis de Lawrence Grossberg (2011) en los que encontramos excelentes herramientas de análisis. Este investigador presta atención a la oposición entre una lógica de la modernidad, la de la cultura dominante, a la que contrasta con una lógica de antimodernidad que vendría a representar una cultura emancipadora. La lógica de la modernidad está simbolizada en su discurso mediante tres características que se podrían considerar como paradigmáticas: la diferencia; la individuación; la temporalidad. Estas tres características parecen sintetizar con toda precisión la concepción eurocéntrica de autoafirmación de un sujeto de la historia que se proyecta como modelo indiscutible para el resto de la humanidad. Esto que inicialmente fue así, luego sumó al tándem conflictivo configurado con los estadounidenses, que se mostraron y se muestran como lo superior, como los hacedores de un mundo que sin ellos no sería tal. Las tres características se corresponden con los modelos básicos

acerca de sus capacidades para llevar a cabo una tarea. Bandura plantea que los individuos poseen un sistema interno que les permite ejercer control sobre sus propias acciones, conductas y pensamientos, siendo este sistema un componente fundamental de influencia en el logro de las metas que cada quien se propone. Al respecto, Bandura (1997) expresa: “Las creencias de autoeficacia constituyen un factor decisivo en el logro de metas y tareas de un individuo. Si las personas creen que no tienen poder para producir resultados, no harán el intento para hacer que esto suceda”.

⁸⁶ Melvin Seeman y Robert Blauner, para focalizar los significados no siempre precisos, asignaron cinco dimensiones al concepto de alienación: carencia de poder, ausencia de normas, falta de significado, aislamiento y autoextrañamiento.

de la modernidad. El Estado-nación como la forma de organización institucional, sin discusión. La democracia, como la única forma de gobierno racional y el capitalismo como la mejor forma de producción y administración de los bienes terrenales. En fin, la historia del hombre escrito por ellos como un continuum, cuya plenificación, curiosamente, encuentra su vértice en ellos mismos y derrama sus “virtudes” sobre los otros, los “subalternos”.

A esta lógica, le opone una lógica que denomina de la antimodernidad. En principio, este tipo de definición por la negación, suele ser muy peligroso. No obstante ello, extrajimos lo que consideramos que sirve para pensar las posibilidades de un sujeto emancipador. En este caso, la caracterización opositora que pudimos intuir, estaría compuesta por: la otredad, la subjetivación y la espacialidad. En este contexto conceptual de la antimodernidad, la otredad se manifiesta como lo contrario a la identidad. Esta identidad, en el sentido moderno, se define en función de la concepción de Estado-nación, capitalismo y democracia, i.e., todo lo que es igual a eso “es” y todo lo que no es igual “no es”, parafraseando a Aristóteles. Por ello, la otredad puede considerarse dentro de lo que genéricamente sería la aceptación o lo que sería lo mismo que decir, la existencia humana es diversa tanto en sus orígenes como en sus historias, razones más que suficientes para deducir que con fines no necesariamente coincidentes, aunque supuestamente “convivenciales”, pero no por ello necesariamente no conflictivos, existe la posibilidad de desarrollo de subjetividades.

La siguiente característica, que es la subjetividad propiamente dicha, agrega la sustancial consideración de la complejidad. La modernidad recurrentemente ha apelado a la homogeneidad, de la que podemos tomar como el ejemplo más monstruoso, lo que se denomina genéricamente la globalización de la economía. Por el contrario la valoración de la subjetividad como proceso de construcción del sujeto remite, tal como ya lo anticipamos, a un proceso mediador a través del cual el sujeto deviene en sujeto singular y su “racionalidad” se va armando como configuración de sentidos subjetivos que son costumbres, valores, intereses, gustos, etc. a los que el sujeto les asigna prioridades para sí y en función “de”. Esta subjetivación es un proceso incesante que se registra en el transcurso en el que el sujeto madura en edad y experiencia, cuestión que le va requiriendo asignarle valor a su propia historicidad. Este sujeto individual, al cual nos estamos refiriendo, se conjuga con el sujeto colectivo. Este último en su interrelación o vida social, apelando a los conceptos de Stuart Hall (2011), el sujeto agrega a sus configuraciones de sentido

subjetivo individual, los sentidos subjetivos mediante el encuentro o sutura que se producen por sobredeterminación o coincidencia con el colectivo, o dicho en conceptos de E. Laclau (2005), los puntos de confluencia universal compuestos por los vacíos de las necesidades o aspiraciones insatisfechas y que este último denomina “los significantes vacíos”, en donde el sujeto encuentra los sentidos subjetivos colectivos que hace propio lo compartido.

La Psicología Comunitaria y la psicología social crítica en Latinoamérica

Maritza Montero (2006), entre otros importantes pensadores que fueron directores del Instituto de Psicología de la Universidad Central de Venezuela, manifiesta con claridad el hecho de que el desarrollo y transformación de las comunidades, depende de la:

Organización de sus miembros y en su desarrollo, insistiendo en la necesidad de la participación de las personas, en el apoyo a sus cualidades positivas y en el fomento de sus capacidades, es decir, en el fortalecimiento de esos individuos y grupos para que logren por sí mismos transformaciones positivas que mejoren en su calidad de vida y su acceso a bienes y servicios de la sociedad a la cual pertenecen (Montero 2006, 59).

Pero sin duda, lo más notable de esta disciplina es que se define como: “la psicología comunitaria es aquella que trata de la comunidad y que es realizada por la comunidad” (Montero 2007, 67). En una definición más amplia, se abarca la relación entre el individuo y el medio ambiente resultando de ello el doble plano de interés de lo microsocio y de lo macrosocio en el que son objeto de estudio todos los fenómenos psicosociales de carácter comunitario, contextualizados cultural y ecológicamente, dado que el sujeto individual y social es considerado como un agente activo y constructor de la realidad que vive, incluyendo la relación con el medio ambiente. Por último, pone el acento sobre la condición política con sus colaterales necesarios de formación de ciudadanía y fortalecimiento de la sociedad civil.

Relativo a esto último, en una obra anterior de la autora y en relación con la cita anterior, realiza un análisis profundo sobre la cuestión del poder de la comunidad en el que manifiesta que:

El poder atraviesa todas las relaciones humanas. De uno u otro modo está siempre presente en ellas, bajo múltiples formas, a veces más sutiles, otras más explícitas. Como su uso abusivo suele tener efectos más dramáticos que su empleo con fines benéficos, es éste el rostro que con más frecuencia suele ser visto. Pero en el poder hay aspectos tanto positivos como negativos y ambos deben ser considerados cuando se trata de procesos comunitarios (Montero 2006, 31).

A partir de ello es que, como refiere la autora, se despliegan las herramientas políticas:

Lo que se plantea la psicología social comunitaria se manifiesta no sólo a través de acciones y verbalizaciones, sino que además entra en el campo de la conciencia. Entonces, un grupo o comunidad con conciencia crítica respecto de sus condiciones materiales de vida puede asumir la conducción de su destino y de las acciones concomitantes, logrando sus objetivos (...) (Montero 2007, 272).

Son, en este sentido, valiosos los aportes que se pueden agregar a los trabajos de Castoriadis (1997) con su *Imaginario Social Instituyente* o de Moscovici (1988) con su *Teoría de las representaciones sociales*, tanto del instituyente social del primero como de las representaciones sociales del segundo, mencionados sólo a modo de antecedente. Este es un camino.

Otro camino, entendemos, lo protagonizan Fernando González Rey (2008) y otros autores que, desde la psicología individual crítica, han tomado algunos conceptos básicos de Martín-Baró, quien, como nos recuerda González Rey (2008, 32), “fue siempre consciente de que una psicología de la liberación tenía un serio compromiso en el orden del replanteamiento teórico, epistemológico y metodológico de la psicología”.

González Rey (2009) conjuga en su teoría la categoría de sentido de Vygotski con el objeto de mostrar a la psique humana como generadora de nuevos fenómenos psicológicos y sociales. Este autor suscribe estos descubrimientos y de entre ellos extrae el de la categoría de sentido, para transformarla en la categoría de sentido subjetivo como expresión compleja de toda la subjetividad del sujeto y de los contextos en que actúa.

Bajo esta nueva categoría de análisis se deja de lado lo que tradicionalmente se manejaba en la psicología, en relación a que las conductas estaban causadas por elementos o dinámicas comunes a los diferentes sujetos, haciendo que se crearan universales de comportamientos humanos. Por el contrario, hoy se está pensando en la posibilidad de que las subjetivaciones son diferenciadas en función de los espacios sociales, políticos, económicos y culturales en donde el sujeto realmente se subjetiviza. El objetivo se plantea en relación con la formulación de una unidad teórica que permita comprender a estos procesos de configuración de estas subjetividades de las personas de manera diferenciada, según sus propios espacios sociales. Cabe acotar además, como anticipamos en el inicio, que la subjetividad contempla los planos tanto individual como colectivo en permanente interacción y retroalimentación.

Como podemos apreciar hasta aquí, existe una línea teórica conceptual casi unánime entre los distintos investigadores que hemos repasado, si bien cada uno de ellos mantiene la imagen desde su disciplina. En línea con estos trabajos, entendemos que se puede tomar como un aporte muy significativo los planteos teóricos de Morin (2006), en especial, lo que el aborda en su obra “El Método” y que, en el volumen tres, denomina “antropología del conocimiento”. Allí sobre el esquema conceptual de computación-cogitación, en tanto organización del conocimiento y pensamiento para comprender y resolver los problemas que impone la realidad, desenvuelve la complejidad del ser humano en su condición:

Que va a permitirnos concebir en su naturaleza viviente y vital la noción de sujeto. ¿Qué es ser sujeto? Es correlativamente: 1) situarse en el centro del propio mundo para computar a este mundo y computarse a sí mismo; 2) realizar una distinción ontológica entre Sí y no-Sí; 3) realizar la auto-afirmación y auto-trascendentalización de Sí. De este modo se constituye e instituye el auto-ego-centrismo, es decir, el carácter primario y fundamental de la subjetividad (Morin 53-54).

Para el autor este sujeto establece una dialéctica exterior/interior. Lo que ha hecho que el aparato neurocerebral a la vez sea tan íntimamente subjetivo y esté tan objetivamente abierto al mundo (Morin 2006). Agregamos una cita más de este autor, del que rescatamos un párrafo que nos parece fundamental para entender la problemática que estamos tratando:

La cultura es indispensable para la emergencia del espíritu y para el pleno desarrollo del cerebro, los cuales son ellos mismos indispensables para la cultura y para la sociedad humana, las cuales no adquieren existencia y consistencia más que en y por las interacciones entre los espíritus/cerebros de los individuos (Morin 84).

Cabe acotar que cuando habla de ‘cerebro’ está refiriéndose a la actividad nerviosa encefálica y reserva el término ‘espíritu’ para la actividad psíquica, aunque acota que ambas actividades “son a la vez idénticas, equivalentes y diferentes y distintas” (Morin 99).

Reflexiones finales

Hemos tratado de movernos hacia una aproximación en la consideración, no sólo en función del sujeto individual sino también del sujeto colectivo y balbucear algunas hipótesis sobre la configuración de la capacidad política emancipadora y los caminos a recorrer para provocarla, desarrollarla. Entendemos que en este sentido, nos resulta de gran utilidad recurrir a una cita de Morin (2006), que tras hacer abundantes consideraciones sobre los descubrimientos de las neurociencias y describiendo las formas de funcionamiento del sistema nervioso central, nos aporta pistas de cómo funciona un proceso de cambio de sentido subjetivo, como lo intuyen otros desde la psicología o desde la sociología:

(...) no se puede encerrar este problema dentro de un cráneo cerrado, hay que hacer que la determinación sociocultural intervenga en el interior del cerebro, ya que desde el nacimiento y durante los años de plasticidad del joven cerebro, la familia y la cultura imponen un papel masculino y un papel femenino bajo formas que varían precisamente según las familias y las culturas. . .la sobredeterminación cultural, al mismo tiempo que los papeles sociales de lo masculino y lo femenino, aporta un tipo de educación dominante para cada sexo. . .inscribiendo con esto su marca profunda en el funcionamiento íntimo de la inteligencia y del conocimiento (Morin 101).

Creemos que sin duda esta es una de las claves para pensarnos hacia el futuro, ya que nuestras realidades sociales son sumamente complejas. En principio, nos atreveríamos a afirmar que las vías de pensamiento que hemos mencionado, podrían o deberían ser complementarias y

concurrentes para arrojar alguna luz sobre los grandes interrogantes que nos interpelan. Como hemos visto, los investigadores que trabajan en la práctica de la psicología social comunitaria intentan no hacer básicamente teoría sino que, por el contrario, tratan de que ésta última se vuelque lo más directamente posible hacia la práctica.

Por todo ello, nos atrevemos a decir que, si bien sólo hemos tratado de mostrar algunas piezas del rompecabezas, estamos cada vez más convencidos de que la complejidad terminológica en los debates latinoamericanos a los que se agrega la problemática de la subalternidad, puede arrojarnos en un terreno peligroso que no es otro que el de las universalizaciones, manía tan moderna como despreciable. Es esperable que la diversidad y la aceptación del otro como riqueza y no como diferencia, mejore las posibilidades de pensar en nuevas formas de organización social.

A modo casi de colofón, diríamos que mucha terminología podría ponerse en cuestión. Quizás podríamos arriesgarnos a poner en duda algunos términos, como afirmar que el colonialismo no tiene diferencias con el capitalismo sino que, por el contrario, es una de sus formas más brutales, que aún hoy se ejercen. Que el capitalismo actual en uno de sus modos más avanzados se denomina colonialidad o dicho en otras palabras, el cómo se gerencia lo que, en algún momento, fue un lugar ocupado militarmente, es decir, la colonia y que hoy está ocupada económica y tecnológicamente. Otro, el capitalismo no es un modo de producción sino un modo de dominación. Por ello, creemos que será necesario pensar la emancipación de un modo distinto, tratando de eliminar lo que provoca ruido y confusión y dirigirnos hacia una remisión al sujeto individual y al sujeto colectivo respondiendo a la espacialidad física y cultural que lo contiene, promoviendo de esa manera procesos de subjetivización que respondan a las necesidades individuales y colectivas. La colonia y sus ulterioridades no pueden ser superadas desde concepciones que conciben un antes y un después de la colonia, porque el capitalismo está más presente que nunca y porque sólo mencionando la mega minería bastaría para ejemplificar que la cruz y la espada están tan presentes como en el siglo XV.

Bibliografía

- Butler, Judith. *El género en disputa*. México: Paidós, 2003.
- Freire, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Argentina: Siglo XXI, 2008.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1992.
- González Rey, Fernando. “Subjetividad y psicología crítica”. Jiménez-Domínguez, Bernardo (comp.) *Subjetividad, Participación e Intervención*. Argentina: Paidós, 2008
- . *Psicoterapia, subjetividad y postmodernidad*. Argentina: Noveduc, 2009.
- Grossberg Lawrence. “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?” Hall, Stuart y Du Gay, Paul (comp.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Hall, Stuart. “¿Quién necesita identidad?” Hall, Stuart y Du Gay, Paul (comp.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Martín-Baró, Ignacio. *Hacia una psicología de la liberación*” en Blanco, A. , *Psicología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1998.
- Montero, Maritza. *Teoría y Práctica de la Psicología Comunitaria*. Argentina: Paidós, 2006.
- . *Introducción a la Psicología Comunitaria*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Morin, Edgar. *El Método 3. Conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra, 2006.
- Szniak, David. *Discursos del cuerpo*. Argentina: Lugar Editorial, 1999.

Postoccidentalismo, una relectura desde la historicidad rioplatense

Aixa Noemí Mega
UADER-FHAYCS
aixatour@hotmail.com

Mariela Satto
UADER-FHAYCS
sattomariela@gmail.com

Resumen

Nuestro interés en este trabajo es retomar el concepto de postoccidentalismo propuesto por Walter Mignolo para el análisis teórico de lo poscolonial y lo posmoderno, observado como “un locus de enunciación diferencial”, respecto a las categorías antes mencionadas, como situación y como teoría, instando a la reflexión individual o colectiva sobre este concepto clave que se articula a los discursos de descolonización intelectual del pensamiento latinoamericano, que a su vez nos permite cuestionarnos ¿cómo podemos vincularlo al espacio rioplatense entre las décadas de 1850 – 1880, en tanto lugar de enunciación e indagación teórica, como entidad geocultural construida a partir de enunciados devenidos de la tradición eurocéntrica? Para ello partiremos del supuesto de que, si bien la construcción de este espacio, en todos sus ámbitos, fue abordado desde el siglo XIX hasta fines del siglo XX desde disímiles y divergentes ópticas teóricas e historiográficas, la matriz eurocéntrica permanece subyacente. Evidenciado de este modo que la descolonización académica no se ha puesto totalmente en práctica en los ámbitos universitarios. Para realizar este análisis observaremos cómo se ha construido la idea de Estado-Nación en la historiografía argentina.

Palabras claves: Postoccidentalismo; Descolonización intelectual; Espacios de enunciación; Discursos rioplatenses.

Introducción

Es de destacar el rol que desde la década de 1980 las Ciencias Sociales y la Historia en particular, han otorgado al análisis de la construcción del estado argentino durante la segunda mitad del Siglo XIX.

Si bien hay que tener en cuenta que dichos abordajes, bajo la influencia del neoliberalismo y la de los medios de comunicación que lo promueven, la modernidad y la modernización junto con el retorno y los intentos de consolidación del sistema democrático de gobierno, se plantean como análisis innovadores devenidos de tradiciones teóricas de izquierda, marxistas, funcionalistas y con fuerte influencia gramsciana.(Oszlack, 1980; Ansaldi/Moreno, 1987/89; Buchbinder, 2004, Miguez/Bragoni, 2010); que mantienen debates que giran en torno al principio de hegemonía y dominio como fuerza vital de esta fase formativa. Reduciendo la idea de un ámbito estatal supeditado al control militar, la intervención y la dependencia económica.

En las mencionadas perspectivas, la mayoría de los trabajos coinciden en denotar las asimetrías existentes entre Buenos Aires y la Confederación Argentina 1852 – 1861. Dotando este lapso particular de nuestra historia institucional de una significación que raya en las fronteras de la excepcionalidad y / o invisibilidad a la participación del interior en la construcción estatal en su aspecto institucional

Las visiones expuestas, parten de captar el proceso *ex pos*, sin detenerse en observar la heterogeneidad y complejidad del mismo, apelando a una conclusión ya legitimada desde los ámbitos académicos, la Confederación Argentina 1852 – 1861 un “proyecto frustrado de estado / nación”, derivado de la separación voluntaria de Buenos Aires. La institucionalidad de la Confederación Argentina queda reducida solamente al texto Constitucional que, supuestamente, no tuvo vigencia efectiva debido a la pugna de las provincias con el naciente poder central. La conclusión es que no se obtuvo el centralismo político, militar, económico y administrativo en cuanto atributo primordial de estatidad, por lo cual plantean que no se puede hablar del Estado Nación hasta la década de 1860 y el proyecto encarado desde Buenos Aires.

El argumento propuesto nos conduce a cuestionar el macrodiscurso configurado desde la Historiografía nacional, sobre el lapso formativo del *Estado nación argentino* respecto su propia identidad.

Con este objeto partiremos de la noción de *post –occidentalismo* propuesta por Walter Mignolo (2002a) como una categoría geocultural relacionada a su vez con el conocimiento y el poder, la que nos permitirá indagar en las construcciones discursivas que dotan de significación a la conformación del *Estado / nación argentino* desde su especificidad rioplatense e intentar efectuar una reflexión crítica de la situación de este territorio a mitad del Siglo XIX.

Reflexionando desde las fronteras

Con el fin de reflexionar en torno a las concepciones historiográficas que han tenido como objeto de análisis el lapso formativo del Estado / nación argentino en la segunda mitad del Siglo XIX, partiremos del planteo propuesto por Mignolo:

El espacio entre el sí mismo y el otro se concibió encerrando a las culturas de forma homogénea en territorios nacionales intentando delimitarlas a partir de las regularidades impuestas por los discursos legitimados en ámbitos institucionales. (Mignolo, 2002a)

Visto desde esta perspectiva, la matriz colonial de poder es una estructura compleja utilizada a favor de los discursos nacionales que la instrumentalizan según sus propias necesidades en un determinado momento histórico, de niveles entrelazados el conocer (epistemología), el comprender (hermenéutica) y el sentir (aesthesis), tres categorías que convergen en la construcción y control de espacios de poder y autoridad, tanto político como económico, en la teoría y en la práctica que tendrán su principal arraigo a través de su difusión a partir de la legitimación discursiva que avalen los ámbitos institucionales (Mignolo, 2010b, p11).

El discurso sobre la identidad del Estado / Nación Argentino no será ajeno a la influencia europeizante que delineó la idea de su surgimiento y posterior consolidación.

La línea de demarcación impuesta desde la historiografía nacional para referir al período 1850 – 1860 y el posterior proyecto con eje en Buenos Aires, construyó una significación para la Confederación Argentina desde la renovación historiográfica de 1960 hasta nuestros días: la visión del *estado nación* con Sede en Paraná como la de un proyecto frustrado sin ulteriores consecuencias (Botana 1977; Oszlack, 1980; Halperín Donghi 1980).

Este discurso netamente europeizante, tiende a reducir la complejidad del lapso formativo de nuestro *Estado*, dejando de lado las especificidades y heterogeneidades subyacentes en su disposición territorial, poblacional y cultural. Reduciendo las mismas a una homogeneización imaginada desde Buenos Aires en el que la centralización del poder y la autoridad, la integración territorial y de mercado, como la imagen de una nación blanca y europea, no ha sido cuestionada. Estableciendo un corte abrupto entre el lapso formativo del *estado nación* con capital en Paraná y el encarado desde Buenos Aires, dejando de lado las continuidades que se manifiestan en el proyecto porteño.

En estas representaciones del pasado argentino, se presupone una visión del lapso formativo del estado/ nación a partir de 1860, como un bloque homogéneo, un espacio compacto susceptible de ser representado en modalidades discursivas cuyo tratamiento del tiempo y las formas en que éste se manifiesta se dan por sentado, un tiempo universal, totalizante y a su vez excluyente en su totalidad (Rufer 2010). El que nos invita a cuestionar la paradoja que subyace en dichas representaciones, preguntándonos: ¿qué nociones nos son necesarias de aplicación en un contexto de decolonialidad latinoamericana y rioplatense en particular, con el fin de rescatar de la invisibilidad un lapso en que los discursos hegemónicos a partir de categorías eurocéntricas ocultaron en la opacidad de las debilidades que lo sustentan? ¿Qué relaciones existen entre las concepciones del tiempo, las articulaciones modernas de la conformación de los estados / nación y los ordenamientos políticos de la experiencia?

Consideramos la noción de “postoccidentalismo” tal como la presenta Mignolo (2002a) para reflexionar críticamente sobre la situación histórica de América Latina que emerge durante el Siglo XIX, cuando se van redefiniendo los espacios y sus relaciones con Europa en simultaneidad a la gestación de los discursos sobre las identidades nacionales, pasando por el ingreso de Estados Unidos hasta la actualidad. Este término, ya utilizado por Fernández Retamar (Mignolo, 2002a), hoy nos permite efectuar una relectura de ciertos conceptos impuestos por la modernidad, el neoliberalismo y la globalización, que ponen en tela de juicio categorías que permitían fijar gente y entes abstractos, de forma homogéneas y en cierta forma atemporales.

La cosificación del concepto de cultura y la simultánea construcción de los discursos nacionales, aún hoy son parte integral de la idea de “occidentalismo”, de la construcción de occidente como el sí mismo y el resto del planeta como la otredad (Mignolo, 2002a, pp 2-3).

En síntesis, este proceso de occidentalización que crea la imagen de una entidad geocultural situada al margen del “occidentalismo”, creada por los diseños imperiales, que se va configurando a sí misma a partir de categorías impuestas de forma conflictiva por este proceso de occidentalización. El que construye encrucijadas y crea fronteras, entre lo que se considera propio y lo que se considera ajeno en la que los intelectuales latinoamericanos y rioplatenses han reflexionado de forma crítica, desde las independencias del Siglo XIX.

De ahí que nuestro interés es situarnos en una de estas encrucijadas con el fin de llevar a cabo una relectura de cómo la historiografía argentina construyó el discurso que legitima la identidad del estado / nación.

La Confederación Argentina (1852 – 1861) en el discurso republicano

A partir de lo expuesto, nuestra propuesta es que, en la medida que el término República Argentina sirvió como una categoría que negó poder de conocimiento a la Confederación Argentina 1852 –1861, la incorporación de la misma en los términos negados desde la república es lo que permite trascenderla, no reivindicando su opuesto, sino la fuerza de la frontera que crea la posibilidad de reivindicarse a sí misma como posibilidad desde su otredad, de negarse a sí misma en la idea de barbarie en que la mismidad de la república la ocultó.

Tal como mencionamos anteriormente, el discurso sobre la identidad del Estado / Nación Argentino no será ajeno a la influencia europeizante que delineó la idea de su surgimiento y posterior consolidación.

En los mencionados enfoques, lo destacable es que las formulaciones giran en torno a aspectos de la formación del *Estado Nacional* apelando al modelo jurídico institucional de la soberanía, tomando como eje de análisis la creación de una voluntad única y la delegación de la soberanía por parte de los pueblos o ciudadanos, como operadores de síntesis que intentan establecer la supremacía del *estado* o la *nación*.

Este modelo trata de mostrar cómo un poder puede constituirse según una cierta legitimidad fundamental, presentándonos una analítica de un poder homogéneo, que alude a

que la cuestión del *Estado Nacional* y de la *soberanía* resultando los principios que articulan el cuerpo social, pero también, contemplan en esta trama a la militarización y la guerra como elemento de *tensión / cohesión*, e instrumento de dominación política (Sesto, 2006).

Para comenzar tomaremos de las visiones clásicas que guiaron las miradas en torno a la constitución de una idea de estado y de nación, destacando en primer lugar que en éstas el término era prácticamente indivisible, formado por tres elementos constitutivos el pueblo, el territorio y la soberanía.

Según el análisis realizado por Esperanza Durand (2007), el pueblo ha jugado un papel muy importante en la elaboración de dos teorías disímiles sobre el fundamento de la cohesión social en lo que posteriormente serán los estados y naciones modernas: una enfatiza los aspectos culturales como unificadores de una sociedad dada; otra enfatiza la función de las instituciones políticas en la creación de una comunidad genuina. La una considera la identidad de un pueblo expresada a través del lenguaje, las tradiciones culturales e históricas, mientras que la otra sintetiza estos elementos y los ve materializados en las instituciones políticas. Un expositor clásico de la primera teoría es Herder, mientras que Rousseau puede ser considerado como el defensor *par excellence* de la segunda. (Durand, 2007, págs. 3 a 5).

Será Hegel, quién será el que posteriormente reúna estas dos tradiciones teóricas, en las que entran en juego como elementos motores de la historia las fuerzas morales y las fuerzas materiales que animan y estimulan el progreso de las sociedades aseverando que los individuos no pueden convertirse en una parte genuina del todo político si están aislados de una organización mayor en la que se integren todos los intereses particulares.

La concepción de Hegel del estado la podemos subdividir en tres dimensiones principales. En primer término se encuentra la sociedad civil, es la red de autoridades autónomas que promueven los intereses privados de los individuos, protegiendo sus derechos de propiedad, contrato, etc. En segundo lugar, el estado político, la autoridad política suprema, es el sistema de organismos encargados de asuntos de interés general tales como defensa interna o externa contra, amenazas que puedan poner en peligro la existencia del sistema político, o las relaciones internacionales. Finalmente, tenemos el estado ético, el cual funde a un pueblo, una sociedad civil y un estado político en un todo orgánico, y así sintetiza dialécticamente a los dos tipos de estado antes mencionados; es de acuerdo con esta concepción del estado ético, en que el pueblo forma una parte integral de la unidad política.

Esto será fundamental para que un pueblo políticamente organizado, que sus vínculos excedan la unión cultural (nación), sino también políticos pueda participar en el desarrollo histórico, o en el desarrollo hacia la libertad.

De modo que Hegel, indagando en lo que Montesquieu denominó el espíritu de una nación, captó de Herder la importancia de los factores culturales que moldean el carácter y unifican a los pueblos, mientras que de Rousseau tomó que la dimensión política no se podía excluir del retrato veraz del espíritu de una nación o de una época, de modo que intentará descubrir las fuerzas que unifican y caracterizan a una multitud transformándola en una nación y posteriormente en un estado, considera a la historia como expresiones de un ente colectivo que le da al pueblo su peculiaridad, arte, lenguaje, religión y leyes.

Sin embargo una comunidad que esté desarticulada culturalmente sólo podrá unificarse mediante los vínculos forjados por sus instituciones. De ahí que desde esta visión el estado supone una comunidad unida por una autoridad civil, política y militar, en la que cada átomo posee funciones particulares que sólo pueden existir dentro de un gobierno legal y constitucional.

En esta visión la soberanía da unidad a cada esfera constitutiva del estado otorgando un carácter unitario a la autoridad pública y es gracias a esto que cada esfera no es independiente ni autosuficiente, cada acción está determinada por los objetivos de la totalidad. (Durand, 2007 págs. 3-5)

Consideramos que los teóricos de los nacientes estados rioplatenses de mediados del siglo XIX basaron en parte sus concepciones sobre qué tipo de estado querían construir en el último punto que nos presenta la visión hegeliana, atendiendo a la heterogeneidad y multiplicidad de costumbres y hábitos culturales arraigados en los territorios que una vez fueron las Provincias Unidas del Río de la Plata. Si bien hay que tener en cuenta que Alberdi en sus escritos de los años 1880, alerta sobre el peligro que puede causar la omnipotencia del estado/nación en lo que a garantías individuales respecta, tomando el ejemplo de los países latinoamericanos que siguieron las ideas propuestas por Moreno de la soberanía del pueblo que en la práctica no constituyó más que en dar lugar a las manifestaciones de omnipotencia a los estados y sus gobernantes, tal como ocurrió con el caso paraguayo y con los autoritarismos europeos en la época analizada (Alberdi, 1880).

Lo expuesto nos permite inferir que las visiones mencionadas guiaron las formas de abordar los estados/nación, ya sea desde las obras de Alberdi y Mitre, continuando por la Nueva Escuela Histórica – Revisionismo hasta la renovación propuesta en la década del 1960. Tendrán como correlato fundamental la visión de un estado / nación formulada para dar respuesta a interrogantes que surgieron de la situación existente en países europeos y se trasladaron a las problemáticas latinoamericanas, con sus características peculiares.

Comenzaremos con la propuesta de que en la formación del estado/nación Argentino el principal punto de ruptura e inflexión lo encontramos cuando una coalición de gobernadores de provincia sustentan el ascenso de un entrerriano como Director Provisorio de las catorce provincias Confederadas, previo a la separación de Buenos Aires y al ascenso del grupo liderado por Urquiza a la primera magistratura de la Confederación Argentina, desplazando el eje de acción desde la provincia de Buenos Aires a la de Entre Ríos.

A partir de esta cuestión las posturas en torno al lapso formativo del estado argentino se han tornado prácticamente irreconciliables, muestras de éstas son los discursos que devienen de las historiografías provinciales y las nacionales o porteñocéntricas, tales son los casos de Martín Ruiz Moreno, quien desplaza el eje de la acción y construcción de la “Organización nacional definitiva” a la provincia de Entre Ríos. Tesis que será punto de partida de toda una tradición historiográfica nacional y regional y que reconocerá tempranamente el carácter fundacional de la Confederación Argentina. La obra de Ruiz Moreno, nos presenta la imagen de una nación preexistente, pero que se va perfeccionando en la interacción recíproca del hombre con sus instituciones y de éstas sobre los hombres, que dará como resultado el perfeccionamiento institucional y el perfeccionamiento del hombre mismo (Ruiz Moreno, 1905-1908). Desde este enfoque, el análisis del proceso gira en torno a Justo José de Urquiza y su obra de organización institucional de la nación. Siendo el concepto vertebrador de la misma, *revolución*; en contraposición al de “pronunciamiento” planteado por Adolfo Saldías.

La Confederación Argentina como proyecto fallido o frustrado de estado/nación es legitimado por la Renovación historiográfica de los años '60 a partir de concebir un estado ex pos a través de categorías analíticas devenidas del marxismo. Sin embargo la principal base que sustenta esta concepción es gramsciana, donde la noción de dominación y hegemonía están presentes en todos los abordajes. Esta historiografía partirá del análisis de las bases

materiales, económicas y financieras sobre las que se construyó el estado en la segunda mitad del siglo XIX, destacando la pluralidad de sujetos y de posiciones, subrayando la dependencia financiera con respecto a un sistema fiscal regresivo y generando una indagación en torno a los orígenes del estado en el que se privilegian los aspectos económicos y sociales que caracterizan su surgimiento (Buchbinder, 2004 pp 16- 17).

Las estrategias llevadas a cabo por una clase dominante que construye y se reconstruye dentro y a través del estado, es enfatizado por Allub (Ansaldi y Moreno, 1989), minimizando el papel de la institucionalización. El reflejo institucional de los intereses de clases es abordado por María del Carmen Angueira desde los movimientos orgánicos y coyunturales que se dan a partir de la Constitución de 1853, analizando cómo se expresaron los intereses de los diversos sectores sociales regionales y los proyectos intelectuales que les dieron sustento. Asimismo se refiere a los planes económicos que la nutrieron, el de Mariano Fraguero y el de Alberdi, que conjuntamente con el análisis de las relaciones de fuerzas políticas, opinión pública, fuerzas sociales y militares, intenta captar los cambios operados entre 1852-1862 que facilitaron, en los veinte años posteriores, la conformación de un bloque hegemónico que construirá la nación (Ansaldi y Moreno, 1989).

Resulta interesante destacar que estos enfoques nos presentarán una nueva forma de ver el estado. Rescatando la dimensión política en torno al concepto de cambio, a través de la pluralidad de agentes, nos permiten comenzar a reflexionar sobre los límites entre lo público y lo estatal. En este contexto, será Oscar Oszlak -desde la Sociología- quien recupere la complejidad de lo que es la formación del Estado Nacional, desde su institucionalidad, privilegiando el plano material en dicho análisis y definiendo los elementos que suponen la adquisición de la estatidad. Cabe mencionar que este autor atribuye el carácter fallido de la Confederación a la incapacidad de ejercer la dominación política y económica del territorio mediante un sistema institucional de carácter nacional, y no a la falta de vocación hegemónica de la burguesía litoraleña (Oszlack, 1982).

De modo que nos interesa destacar que desde las perspectivas de los discursos normalizados, muchas cuestiones quedan fuera del proceso de formación estatal que se implantó desde la Confederación Argentina en Paraná. ya que las mismas se centran exclusivamente en el proceso de reducción a la unidad y centralización del estado implantado desde Buenos Aires, sin percatarse que en éste proceso influenciaron no sólo los conflictos

inherentes a su organización interna, sino también los que irán delineando sus relaciones externas. Por otro lado, no hay que perder de vista que en el periodo analizado, el surgimiento de una clase burguesa nacional es paralela a la formación de este estado (Mejías, 2008).

Conclusión

En primer lugar señalaremos que el proceso de objetivar el estado no fue mecánico, que Caseros no significó el fin de los hábitos arraigados desde la colonia y reforzados durante las guerras de independencia, como lo fue el Caudillismo y la militarización de los puestos de la administración pública. Dicha coexistencia de tradiciones la podemos captar en la Provincia de Entre Ríos, la que mientras intentaba desplegar desde Paraná la influencia del *estado nación* hacia el resto de las provincias confederadas a través de la concreción de un poder administrativo que ejerza las funciones de recaudación, comunicación, relevamiento de información, entre otras (Mega, 2010). El resto de la provincia que fue federalizada en su totalidad hasta 1858 pasó a fundirse prácticamente con el *estado/nación*, recuperando su autonomía en la década de 1860 con la tardía sanción de la Constitución provincial.

Observamos la paradoja que mientras desde Paraná se trabajaba por concretar la división de poderes con una representación activa de todas las provincias, en Entre Ríos se afianzó el poder de Urquiza sobre todo el territorio (Mega, 2010).

En segundo lugar, nos es menester destacar que si bien la conformación del *estado nación* visto desde la perspectiva gramsciana nos deja captar las debilidades y carencias que tuvo que afrontar el nuevo estado, tanto hacia el interior como al exterior, la mayoría en estrecha relación con la debilidad económica y las dificultades de obtener una fuente estable de extracción de recursos. Hecho que visualizamos en las estrategias puestas en prácticas con el fin de cubrir dicha necesidad, como lo serán la creación del Puerto de Rosario, los intentos de atraer capitales extranjeros que inviertan en el país, al no contar con capitales propios, los proyectos de canalización de los ríos Salado y Dulce que constituirían un fuerte impulso a la producción y circulación de las provincias interiores, el establecimiento del Museo de la Confederación en Paraná que tenía como principal objetivo recolectar muestras de la minería y producción de todas las provincias con el fin de promocionarlas en Europa.

El trabajo fue arduo teniendo en cuenta el vasto territorio y la escasez de capitales y mano de obra. Sin embargo la institucionalidad de la Confederación, sentó las bases del *estado nación* argentino (Rossi, 2004; Buchbinder, 2004).

En cuanto a los mecanismos de control y dominación se encontraban en proceso de formación, el gobierno de la Confederación tuvo que construir desde la nada las estrategias de dominación e integración tanto territorial como de mercado.

La nueva forma de gubernamentalidad propuesta desde Paraná inédita hasta ese momento, tuvo que crearlo todo, de modo que consideramos que las categorías tradicionales no nos permiten captar la especificidad del proceso abordado en toda su complejidad, ya que desde las diversas perspectivas plantean al Estado o la Sociedad como una instancia superior y determinista, con mente propia, que tiene como motor principal la coacción física, ideológica o económica.

En síntesis, estos modelos permiten analizar un tipo de estado ya conformado en sus diversos aspectos, el *estado-nación* desde una perspectiva determinada, ya sea la constitución de la clase hegemónica, de la esfera pública, integración territorial y de mercado y/o la construcción de una identidad nacional. Sin embargo, no la ven como un sistema donde todos y cada uno de estos aspectos están en proceso de formación, en los que además de la coacción y dominación la cooptación, negociación y consenso serán las claves para dar viabilidad y perdurabilidad a dicha empresa.

En este contexto, el discurso de la Confederación Argentina en cuanto a su propia identidad nacional, construida por extranjeros como Du Graty; de Moussy; Tomas Page u hombres como Alberdi, no tuvo la fuerza suficiente para convertirse en el discurso hegemónico de la *nación*, ya que el interés de los mismos fue realizar un análisis de este espacio, no observándolo como espacio productor de sentidos políticos, económicos y sociales sino que la forma de percibir o denotar el mismo fue planteada desde un lugar en el que la historia natural y el jusnaturalismo desplazaron a los grandes metarrelatos de la construcción de la *nación* y sus constructores. He aquí que el discurso creado desde Buenos Aires con los héroes nacionales fue más verosímil que el de la Confederación, ya que surgía en un período en el que el imperialismo intelectual eurocéntrico y estadounidense posteriormente instauró como el ideal de nación. La Confederación Argentina constituirá lo primitivo, lo inconcluso, lo frustrado en el imaginario colectivo de lo nacional.

Las divergencias entre el discurso puesto en práctica por el estado confederal y posteriormente el porteño, radican principalmente en la intencionalidad de los mismos, el primero pretendió crear una imagen hacia el exterior y el otro, fue crear símbolos y prácticas hacia el interior.

La transformación de Confederación Argentina a República Argentina ¿tuvo que ver en la idea de que la Confederación sólo fue un proyecto frustrado de estado nación? Tal vez el quiebre impuesto a las tradiciones caudillistas del interior impulsaron los esfuerzos civilizadores, un discurso creado desde el centro político-económico- administrativo y militar que es Buenos Aires, relegó el discurso de la periferia provincial y con ese relegamiento también se cubrió con un velo los esfuerzos puestos en práctica con la finalidad de construir y afianzar un estado/ nación desde el interior.

Como se puede observar, el itinerario realizado considera las interpretaciones clásicas que parten del análisis centrado en la preexistencia de la nación, realizando abordajes político/ institucionales a los estudios macros que renovarían la forma de hacer historia. De este modo, se desplaza el eje de análisis a las ideas, sociedades o al mercado, que por casi tres décadas dominaron las interpretaciones respecto a la construcción del estado/nación argentino. Posteriormente, los nuevos itinerarios propuestos por las historiografías provinciales desde mediados de la década de 1980, denotan los avances en las indagaciones de las realidades provinciales del período 1852-1860.

Sin embargo, consideramos que aún en la actualidad los estudios sobre el lapso formativo del estado/nación argentino carece de estudios integrales que excedan los análisis sustentados en la hegemonía y dominio del poder, hecho que denota las debilidades en la reflexión teórica respecto a este momento histórico. En el que las heterogeneidades y pluralismos étnicos culturales y espaciales, como así también en las divergencias de concebir el poder, autoridad y depositar lealtades fueron los elementos que primaron. Un momento histórico en el que el entrecruzamiento y tensión de tradiciones resultaron exponenciales a la hora de unificar acciones y decisiones tanto políticas como económicas.

Bibliografía

- Alberdi, Juan Bautista. “La Omnipotencia del Estado” en: Discurso pronunciado en el acto de graduación de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 24 de mayo de 1880, desde <http://www.panarchy.org/alberdi/estado.1880.html>
- Alberdi, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina*, Buenos Aires: Lancelot, 2009.
- Ansaldi, Waldo y Moreno, José Luis (Comp.), *Estado y Sociedad en el pensamiento Nacional*, Buenos Aires: Cántaro, 1987 / 1989.
- Bohoslavsky, Ernesto y Godoy, Milton, *Construcción estatal, orden oligárquico y respuestas sociales Argentina y Chile, 1840-1930*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010.
- Botana, Natalio, *El orden conservador*, Buenos Aires: Sudamericana, 1998.
- Bragoni, Beatriz, *Microanálisis. Ensayos de historiografía Argentina*, Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- Buchbinder, Pablo, *Caudillos de pluma y hombres de acción*, Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- Durand, Esperanza, “Nación y Estado el concepto de Pueblo en Hegel”. 2007 desde <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/viewarticle.php?id=139>
- Halperin Dongui, Tulio, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires: centro editor de América Latina, 1982.
- Mega, Aixa, “La Confederación Argentina 1852-1861 ¿Un proyecto Institucional trunco?”, avance de tesina Lic. Historia, director Pablo Buchbinder. En: Revista *Hablemos de Historia*, N°6, Instituto de Historia FHaYCS UADER, edit. de Entre Ríos, Paraná, 2010, pp. 195 - 207.
- Mejías, Alicia. “Modernización y problemas Regionales, Santa Fe 1850 – 1860”, Jornadas de historia política de la periferia al centro, Mendoza Universidad Nacional de Cuyo, 3 al 5 de Julio de 2008.
- Mignolo, Walter D. “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área”. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVIII, Núm. 200, Julio-Septiembre 2002, 847-864
- . *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo: 2010.

- Miguez, Eduardo y Bragoni, Beatriz, *Un nuevo orden político: provincias y estado nacional 1852- 1880*, Buenos Aires: Biblos, 2010.
- Oszlak, Oscar, *La Formación del Estado Argentino*, Buenos Aires, Edit. Belgrano: 1982
- Rossi, María Cecilia. “Exploraciones y estudios sobre los nuevos espacios económicos durante el Siglo XXI, Santiago del Estero 1850 – 1875”. *Mundo Agrario. Revista de estudios rurales*, vol. 5, nº 9, segundo semestre de 2004.
- Rufer, Mario. "La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales". *Memoria y Sociedad* 14, no. 28 (2010): 11-31
- Ruiz Moreno, Martín. *La Revolución Contra la tiranía y la Organización Nacional. La Capital: Rosario, (1905- 1908)*.
- Sesto, Carmen. “Un Abordaje Foucaultiano a los mecanismos de dominación colonial/poscolonial”. 1º Encuentro de ADHILAC Argentina - América 1804-2004 A doscientos años de las luchas por la independencia. Buenos Aires, 2006.

Colonialidad y pensamiento disruptivo

Gorr Virginia

Filosofía UNR Fac. de Psicología

virginiagorr@yahoo.com.ar

Nogués Gabriela

Filosofía UNR Fac. de Psicología

gabrielanogues@yahoo.com.ar

Resumen

Las nociones acerca del mundo que hemos heredado conllevan múltiples y profundas huellas etnocéntricas; estas huellas están signadas por relaciones de dominio: fuimos mirados como lo otro a dominar y miramos mediatizados por los efectos histórico-sociales de la colonización europea. ¿Qué efectos de sentido tiene el legado de un sujeto/subjetividad que miró, conquistó y perdura aún en el horizonte teórico de los sistemas de ideas y en nuestras prácticas cotidianas? ¿Cómo pensar la subjetividad resultado del encuentro/desencuentro entre occidente y Latinoamérica? América Latina es una consecuencia y un producto de la “geopolítica del conocimiento” (W. Mignolo) que imposibilita pensar nuestra realidad por fuera de las categorías de la modernidad. Por esto indagaremos los procesos de constitución de los conceptos-categorías que producen al sujeto colonizado. El paradigma cartesiano requirió de un sujeto que conoce, que incorpora una subjetividad clara y distinta -regla de la evidencia-, postulando un “yo pienso” que formula las reglas del conocer-poder (ciencia). El yo, como “yo pienso” es el fundamento del “yo conquisto”. Proponemos analizar (“decolonizar”) la idea de este sujeto cartesiano sustancializado, subjetividad que postula un alma descorporalizada, cuya función es esencialmente cognitiva. La vida humana se torna vulnerable cuando el dualismo cartesiano desestima la corporeidad de un

sujeto viviente (E.Dussel). Al hombre se lo identifica con el alma y el cuerpo es mera máquina. El “yo pienso”, es una categoría etnocéntrica que produce relaciones de subalternidad y éstas relaciones desafían pensar la alteridad como problema.

Palabras claves: Sujeto cartesiano; Decolonización; Pensamiento disruptivo

La filosofía occidental dominante se orientó tradicionalmente hacia la búsqueda de un fundamento sólido y sustancial, del que se pudiese derivar la multiplicidad de los fenómenos y en el que éstos pudieran sustentarse. Este fundamento sólido es el sujeto-sustancia que empieza a desvanecerse hacia fines del siglo XIX: con el anuncio de Nietzsche “Dios ha muerto” se dice que no hay verdadera realidad y es cuestionado el sujeto-fundamento. Sólo queda una multiplicidad de apariencias, de fenómenos efímeros que no pueden reducirse a la unidad. El sujeto-sustancia se revela ahora como una ficción, una apariencia, una no realidad.

Desde un pensamiento otro, disruptivo (que se genera en y desde lugares de historia, memoria, dolor, lenguas y saberes diversos), cuestionamos este proceso de desustancialización. Walter Mignolo y Enrique Dussel proponen que no se debe olvidar la razón por la cual los conceptos fueron inventados: así como la colonialidad fue la cara oculta del proyecto de la ilustración europea (sujeto cartesiano, yo pienso, yo trascendental) en nuestros días se presentan nuevas formas de colonización, pero ahora bajo la supuesta necesidad de modernización propia del proyecto hegemónico (sujeto débil, aligerado, que vive en un permanente presente, desligado de toda conexión con el pasado).

La filosofía es el resultado de una invención de occidente, ha instalado un lenguaje cuya lógica ha marcado la cultura occidental durante siglos. De este modo, se reduce lo otro a lo mismo, se suprime la diferencia, y la alteridad se somete a la lengua, al tiempo que ésta se impone el modelo dominante. El reconocimiento de que este lenguaje filosófico -el que dice la verdad universal- no es esencial, permite incluir la alteridad nulificada por la filosofía. Por lo tanto, es posible a partir de esa lógica-otra revisar lo impensado de la episteme clásica, abriendo de este modo un nuevo campo de saberes y de prácticas; este campo lleva a reflexionar acerca de

las sombras (lo que interpela desde la exterioridad), lo desconocido por el pensamiento hegemónico.

La idea de sujeto

El advenimiento de la modernidad como época, remite a procesos, fenómenos y acontecimientos que desde el siglo XVI tuvieron a Europa como protagonista: conformación del capitalismo, industrialización, urbanización y movimientos de masa, una democracia que amplía el campo de la ciudadanía y sus derechos; la Ilustración despliega un proceso de secularización hacia la constitución de la Razón instrumental que extiende su manto director sobre todo el orbe. En este contexto, el paradigma cartesiano requiere de un sujeto autoconciente, subjetividad clara y distinta que postula un “yo pienso” y formula las reglas del conocer-poder (ciencia); el yo, como “yo pienso” se constituye en fundamento del “yo conquisto”: categoría etnocéntrica que produce relaciones de subalternidad y que desafían pensar la alteridad como problema.

Para el idealismo moderno -Hegel-, el avance hacia la subjetividad humana entraña la comprensión del carácter intersubjetivo de esa autoconciencia, pues la conciencia sólo puede afirmarse a sí misma estando en conexión con otras. Para que esto suceda, se da entre ambas un enfrentamiento, una lucha, cuyo resultado va a ser el triunfo de una de ellas. Por esto, uno de los adversarios abandonará el deseo de reconocimiento para satisfacer el deseo del otro, a quien va a reconocer como amo, mientras él se convierte en esclavo. Para el idealismo la historia de la humanidad es concebida como la historia de la dialéctica del amo y el esclavo; la finalidad de la lucha es la supresión dialéctica, es decir, dejar al adversario la vida y la conciencia pero suprimir su autonomía.

La cuestión del sujeto en Heidegger que interpreta desde el existencialismo a la fenomenología de Husserl, no se mantiene fiel al viejo paradigma moderno del sujeto. Heidegger ha mostrado que la índole originaria del Dasein es la temporalidad, de este modo es el tiempo el que proporciona el horizonte trascendental para la pregunta por el ser. Por otro lado, se refiere al Dasein como ser-ahí, un ser-en-el-mundo cuya existencia es una trama de relaciones sin soporte, no considera al espacio como espacio geopolítico. El Dasein está arrojado, no hay sujeto-sustancia dueño del propio ser porque nunca está en “su propio lugar”, es proyecto, pura

existencia arrojada; solamente alcanza este lugar propio en la experiencia de la muerte. El sujeto-sustancia se revela entonces desustancializado, es apariencia, es decir, fenómeno.

En este breve recorrido para caracterizar la Modernidad y la Posmodernidad no está todo dicho, ciertamente ha desaparecido el sujeto-sustancia para dar lugar a un sujeto débil pero persiste la idea hegemónica de un sujeto universal cognoscente que rechaza la alteridad y no se responsabiliza por la “dignidad del expulsado” (Dussel, 2011: 239). En este proceso determinadas prácticas sociales se volvieron convencionales y se instauraron relaciones asimétricas, relaciones que se manifiestan en un sistema mundo desarrollado hasta hoy durante 500 años.

La idea de otredad

Este sistema/mundo del que hablamos se impone y toma formas diversas: razón cínico, gestora y administradora mundial del capitalismo (sistema económico), del liberalismo (sistema político), del eurocentrismo (ideología), del régimen masculino (en la erótica), de la primacía de la raza blanca (racismo), de la destrucción de la naturaleza (ecología) y del yo pienso (sujeto del conocimiento). Durante siglos, el sistema/mundo ha generado una mirada etnocéntrica, esto implica la necesidad de una conciencia crítica que explicita el problema de la producción de un sujeto colonizado, una conciencia atenta al horizonte del Otro colonial, del bárbaro, de las culturas asimétricas dominadas, para precisamente, cambiar esa mirada y modificar el sistema.

Esa otredad produce, según Alfredo Carballada, espanto y temor, lo que lleva a que se la denomine “salvaje”. Al mismo tiempo esa otredad es territorio por conquistar, inexplorado y desconocido, territorio que se relaciona con lo demoníaco por un lado y con la infancia por el otro, y que por ello necesita ser dominado y cultivado. Así, la idea de emancipación y de liberación desde la perspectiva eurocéntrica, conlleva la de coerción.

Walter Mignolo sitúa su teoría crítica en el contexto del “paradigma de conocimiento decolonial” con el fin de decolonizar la idea de América Latina; Mignolo llama “constructos imperiales” a esta perspectiva de la modernidad que pasa por alto el proceso de conquista, colonización y dominio imperial europeo y de Estados Unidos. Se propone construir una visión

no europea que considere la memoria del trato y de la explotación de esclavos con las consecuencias psicológicas, históricas, éticas y teóricas. Los mapas trazados y las historias contadas se han construido sin apartarse de la mirada europea y universal. “...ven a esos pueblos y a los continentes en que habitan como ‘objetos’, no como sujetos, y en cierta medida los dejan fuera de la historia...” (2007: 17)

Por otro lado, la crítica de Dussel, recuerda que en la modernidad hispánica del siglo XVI, se había formulado la pregunta acerca del derecho que tiene el europeo de ocupar, dominar y gestionar las culturas recientemente descubiertas -en la reflexión de Bartolomé de las Casas-. Esta pregunta, “olvidada” una y otra vez, es anulada definitivamente en la filosofía de la modernidad que se enmarca en la no superación del horizonte eurocéntrico. El mundo de la periferia es pensado con una historia a cumplir, una meta preestablecida: las “nuevas” no-culturas deben ser modernizadas por “premodernas” y deben ser civilizadas por “bárbaras”.

A este respecto el análisis de Todorov, asevera que:

...los autores españoles hablan bien *de* los indios; pero, salvo casos excepcionales, nunca hablan *a* los indios. Ahora bien, sólo cuando hablo con el otro (no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él) le reconozco una calidad de *sujeto*, comparable con el sujeto que yo soy. (...) si el comprender no va acompañado de un reconocimiento pleno del otro como sujeto, entonces esa comprensión corre el riesgo de ser utilizada para fines de explotación, de “tomar”; el saber quedará subordinado al poder. (2003:143)

Indagar los discursos fundantes, preguntarnos por aquellas miradas que “ordenaron”, no es sino remitirnos a los juegos que regulan la constitución de una cultura, de una historia inscrita en un proceso expansionista, de anexión y colonización, supresión de lo otro, exclusión de las diferencias, hegemonía de la identidad. En definitiva estos juegos se han presentado en la historia sosteniendo, o bien que pensar es crear conceptos, referirse a una realidad inteligible ajena a lo sensible: sujeto- sustancia modelo; o bien, que pensar es pensar “el ser arrojado”, la nada, y entonces admitir no tener una voz propia que pueda decir el ser: sujeto desustancializado, fragmentado e insatisfecho. ¿Es posible presentar alternativas a la dualidad expresada por el pensamiento hegemónico?

Entendemos que sí, desde la perspectiva de una lógica otra, disruptiva (que cuestiona la propia lógica mediante la cual la modernidad se pensó y se sigue pensando como modernidad y posmodernidad), se parte de un “pensamiento otro” (pensamiento no hegemónico) que da acceso al mundo, desde otro sujeto, desde otro lugar que es periférico, colonizado, marginado.

Acudimos para ello a Dussel quien sostiene que el proceso epistémico occidental (la ciencia) parte del hecho en cuanto fenómeno, lo que implica no ocuparse del hecho en cuanto tal sino de la explicación del mismo o de la búsqueda del por qué, referenciándose siempre en una teoría previa, un marco teórico que está propuesto a priori.

Si la ciencia es explicación a partir de una teoría, para tomar otro camino debemos internarnos en un ámbito metodológico que no es apodíctico o epistemático sino mostrativo o deíctico, que no parte de nada anterior (apó), de ningún a priori (eidos o nada) tomado como inmutable y absolutamente verdadero. Puede utilizarse el procedimiento dialéctico en sentido de diá (medio), que permite atravesar diversos horizontes ópticos, constituyéndose en un pensar que parte de opiniones cotidianas. El pensar se inicia desde el mundo vital, en sus distintos niveles. La exterioridad es el nivel en que se sitúa este procedimiento, al que Dussel denomina *analéctico* indicando que es el ámbito donde todo hombre, grupo o pueblo se sitúa más allá, por encima (aná) de la totalidad. Su principio no es el de la identidad sino el de la dis-tinción (2011: 239).

Tener en cuenta las tradiciones, las emociones y la cultura de los pueblos olvidados, hace posible contrarrestar su nulificación, recomenzar el proceso de valoración cultural una vez más: así las voces de los subalternos vienen del pasado para repensar el presente. Esta dimensión permite crear otros caminos ni científicos ni teóricos, cuyo punto de partida sea una decisión ética y una práctica histórica concreta. Este método práctico es el de la política, pero también el de la erótica, de la economía, de la pedagogía.

Bibliografía

Carballeda, Alfredo. *Los cuerpos fragmentados*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.

Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta, 2005.

Fullat, Octavi. *El siglo posmoderno*. Crítica: España, 2002.

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. eevv.

Heidegger, Martin. *Acerca del Evento*. Buenos Aires: Almagesto, 1989.

Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. eevv

Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

Liotard, Jean Francois. *La fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1989.

Mignolo, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.

Nietzsche, Friedrich. *El ocaso de los ídolos*. eevv.

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. eevv

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

Vattimo, Gianni. *La aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península, 1985.

Weischedel, Wilhelm. *Los filósofos entre bambalinas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972

Pensamiento Decolonial en el arte y la literatura.

La Improvisación teatral como acontecimiento pluritópico

Una lectura de la Performance: “NK 603: Acción para Performer & e-maíz”

Norma Noemí Pellegrino

Universidad Nacional de Córdoba

nonopel@yahoo.com.ar

Resumen

En el arte de hoy es insoslayable el impacto de las estéticas decoloniales. Desde ellas se afirma que el arte y la estética fueron instrumentos de colonización de la subjetividad, tal como lo plantea, el movimiento Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad. La descolonización de la estética para liberar la *aesthesis* es un aspecto fundamental de los procesos de Decolonialidad. El giro performático de las artes desde los años 60' forma parte de esa liberación. Una “hermenéutica pluritópica”, propuesta por Walter Mignolo (1995: 228) que teoriza desde diferentes “locus” espaciales y temporales más allá de la hermenéutica darwiniana, donde “el otro” se valora negativamente en relación a Occidente y a los pueblos amerindios no alfabéticos se los considera como carentes de historia, me servirá para referirme al Teatro contemporáneo. Más precisamente, a *la improvisación teatral*, aquella técnica de actuación, “invención gestual y verbal total sin modelo y que va contra toda invención o regla”, (Pavis, 1980:271), como un “acontecimiento pluritópico”, un híbrido que se pliega entre los intersticios de diferentes lenguajes y se abre a polisemias adecuadas, para promover una reflexión crítica, colectiva e interdisciplinaria sobre el teatro y la teoría poscolonial latinoamericana. Me serviré del Video, editado por Gray Wertzier (2009) “NK 603: Acción para Performer & e-maíz”, del Grupo “*La Pocha Nostra*”, vinculado al movimiento chicano de Estados Unidos, acerca del tema de los agronegocios, los transgénicos (OGM) y los agroquímicos.

Palabras clave: Teatro; Estética decolonial; Improvisación teatral.

Presentación

Agradezco al Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, la oportunidad de exponer en el 1º Coloquio: “Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices definiciones” prestigiado por la presencia de tantos y tan destacados especialistas, en la Facultad de Humanidades y Artes, de la Universidad Nacional de Rosario. Desde las expresiones artísticas, particularmente el teatro, de donde vengo, como actriz y titiritera, ahora desde la investigación en artes, la crítica teatral, y la formación académica, me parece pertinente difundir construcciones y conceptos que desde la Decolonialidad del teatro y del arte, de la historia y de la crítica, se despliegan hacia la liberación de la *aesthesis*, como veremos. Este trabajo forma parte de una investigación en proceso, en torno a la Improvisación teatral en las producciones escénicas contemporáneas, para el Doctorado en Artes con especialidad en Teatro de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Me siento muy honrada por vuestra atención, y los invito a analizar algunos materiales audiovisuales.

Introducción

El 28 de agosto del año 2009 Violeta Luna, (2009), actriz performática mexicana/ norteamericana asociada al emblemático grupo “La Pocha Nostra”⁸⁷ presentó: “*NK603: Acción para Performer & e-maíz*”, con la colaboración del músico David Molina, el videoasta Mickey Tachibana y el director teatral Roberto Gutiérrez Varea, en el Museo de Arte, Universidad Nacional de Colombia durante el VII Encuentro Hemisférico del Museo de Arte de Bogotá, Colombia.⁸⁸

Con un video del mismo, editado por Gray Wertzier, (2009) además de fotografías, reportajes, críticas y comentarios del mismo, quiero indagar, por un lado, las *Estéticas Decoloniales*⁸⁹ que surgen de los trabajos del Movimiento

⁸⁷ La Pocha Nostra es un grupo vinculado al Movimiento Chicano de Estados Unidos. Excede a este trabajo indagar sus orígenes y antecedentes. Ver su Página Web: Pocha Nostra (acceso 31 de mayo 2012)

⁸⁸ El Instituto Hemisférico de Performance y Política es un consorcio multilingüe e interdisciplinario que trabaja en colaboración con instituciones, artistas, académicos y activistas en las Américas. Ver su Página Web: Instituto Hemisférico de Performance y Política. (Acceso 30 de mayo 2012)

⁸⁹ Estéticas decoloniales tal como la entiende el movimiento Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad, se refieren a “proyectos artísticos actuales que responde y se desprenden del lado oscuro de la globalización imperial. La Estética

Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad, desde el año 1998 y por otro lado, las prácticas de la *Improvisación Teatral*, técnica del teatro contemporáneo, expresión del giro performático de las artes desde la década de los 60s', donde el cuerpo ocupa un lugar central y tal como afirma Schechner “se han acercado y borroneado las fronteras entre arte y vida” (Schechner,13) o más precisamente donde se produce cada vez más “sobreidentificación” (Grzinić: 52)⁹⁰

Obviamente fotos y videos no es verlo en vivo. Son lenguajes distintos, que “*conservan información incompleta, parcial, sobre un acontecimiento teatral perdido, irrecuperable, irrepitable, que por su naturaleza temporal y viviente no puede conservarse de ninguna manera*”, (Dubatti: 62).⁹¹ Sin embargo, me permitirá una aproximación a lo que quiero exponer, sobre lo que sigue:

Improvisación Teatral y Aesthesis Decolonial

En su libro *The Darker Side of Renaissance. Literacy, territoriality & Colonization*, el filósofo Walter Mignolo (1995:228), a partir de una hermenéutica⁹² que propone revalorar, releer y ampliar la tradición occidental, incorpora modos de conocimiento y tradiciones colonizadas que han sido sistemáticamente marginadas, subalternizadas, sumergidas. W. Mignolo propone aquí lo que llama “hermenéutica pluritópica”, es decir un nuevo modo de conocimiento descentrado que teoriza desde diferentes “locus” espaciales y temporales. Esta nueva hermenéutica va más allá de la hermenéutica darwiniana, donde “el otro” se valora negativamente en relación a Occidente, y a los pueblos amerindios no alfabéticos se los considera como carecientes de historia.

decolonial busca reconocer y abrir opciones para la liberación de los sentidos. Este es el terreno donde artistas de todo el mundo están contestando al legado de la modernidad y su reencarnación en la estética postmoderna y altermoderna” Consultar: Alanna Lockward, Rolando Vásquez, Teresa María Díaz Nerio, Marina Grzinić, Michelle Eistrup, Tanja Ostojic, Dalida María Benfield, Raúl Moarquench Ferrera Balanquet, Pedro Lasch, Nelson Maldonado Torres, Ovidiu Tichindeleanu, Miguel Rojas Sotelo, Walter Mignolo. (2011). Manifiesto Estéticas Decoloniales.

⁹⁰ Sobreidentificación: según lo entiende Marina Grzinić (2008) sobre la obra de los años 90' de Tanja Ostojic: “Cuadrado negro sobre fondo blanco”.

⁹¹ Según Jorge Dubatti. (2010: 62) el teatro, en tanto acontecimiento convivial, está sometido a las leyes de la cultura viviente: es efímero y “no puede ser conservado, en tanto experiencia viviente teatral, a través de un soporte *in vitro*”.

⁹² El término hermenéutica, según el diccionario, proviene del verbo griego ἑρμηνεύειν (*hermeneueien*) que significa *interpretar, declarar, anunciar, esclarecer* y, por último, *traducir*. Significa que alguna cosa es vuelta *comprensible o llevada a la comprensión*. En este caso, el término refiere a la Decolonialidad del ser y del saber, a la interculturalidad oculta por el lado oscuro de la Modernidad: la Colonialidad.

Desde esta hermenéutica quiero referirme a la *Improvisación* en el Teatro Contemporáneo: “técnica de actuación donde el actor representa algo imprevisto, no preparado de antemano e ‘inventado’ al calor de la acción (...) invención gestual y verbal total sin modelo y que va contra toda invención o regla, (...) deconstrucción verbal y búsqueda de un nuevo lenguaje físico” (Pavis, 1980: 271).- Y además la improvisación teatral como instrumento de investigación de nuevas tendencias escénicas⁹³ que cuestionan a las técnicas de actuación en el teatro,⁹⁴ rompiendo con la lógica del discurso teatral, sobre todo a partir del siglo XX, particularmente desde la antropología teatral, con los conceptos de: “dramaturgia del actor”, “dramaturgia del director” y “dramaturgia de la escena” del director teatral Eugenio Barba, (2010: 53: 80)

Pero es desde la “hermenéutica pluritópica” mencionada anteriormente que quiero referirme ahora a la improvisación teatral. Desde esa hermenéutica Walter Mignolo, ((Iñigo Clavo y Sánchez Mateos Paniagua, 12) basándose en Humberto Maturana, (2004:159) distingue el concepto de “*enacción*”: “entre todo decir, y en el decir de las ciencias y el arte hay creencias que sostienen dos esferas diversas y complejas de entender el mundo”. A la una la llama “*objetividad sin paréntesis*” y a la otra “*objetividad entre paréntesis*”:

En la primera se asume una co-relación, cuasi uno a uno, entre el decir y lo dicho, entre la enunciación y lo enunciado. En la segunda, en cambio, se asume que la correlación entre la enunciación y el enunciado es válida en el límite de las premisas del sujeto dicente. La primera opción conduce a la creencia en la uni-versalidad. Y cuando hay competencia entre varios proyectos en el ámbito de la objetividad sin paréntesis, la opción es destruir la opción distinta a la mía. En cambio, en la segunda, en la objetividad entre paréntesis, se asume que aunque no comparta el decir de un enunciante B ó C, la objetividad de mi mundo es consistente con las premisas a partir de las cuales lo concibo. El primer ámbito -objetividad sin paréntesis- es el mundo de la ‘representación’, de la de-notación, de la mimesis. El segundo, es el mundo de la enacción, del hacer pensando y del pensar haciendo. O mejor, simplemente del “ser”, no en el

⁹³ Nuevas tendencias escénicas como: “la diversidad de poéticas, la fragmentación de sentidos, el trabajo consciente sobre la polifonía de voces, la valoración por el trabajo corporal, el privilegio de lo no verbal, la aparición de lo oculto y lo siniestro, la parodia y la ironía como modo de crítica frente a un teatro más convencional, y la materialidad del espectáculo que se pone en evidencia al igual que las convenciones que enmarcan la recepción”. Ver: Argüello Pitt, 2006: 19.-

⁹⁴ Técnicas actuales de actuación que “se complejizan con ciertos usos dramáticos del cuerpo, que rompen la idea de representación mimética de la realidad”. Ver: Cipriano Argüello Pitt. 2006: 20.-

sentido Heidegeriano ni tampoco Levinasiano, sino en el ‘ser que es haciendo’ y para el cual no se trata de “representación” ni de conflicto de representaciones, (...) sino un cambio de terreno en el sentir y en el pensar.⁹⁵ Nos preguntamos entonces por las “enacciones” (no digo performance por sus relaciones con la representación y la teatralidad como representación) sobre el cambio de terreno y los cambios de los términos de la conversación que se desprende (en la exterioridad) de la tiranía de la representación (Iñigo Clavo y Sánchez Mateos Paniagua, 12)⁹⁶

La improvisación teatral, por tanto, como técnica escénica, es “acontecimiento que es haciendo”, ella misma es “enacción” en el sentido “del ser que es haciendo”.

Precisamente es desde el ‘ser que es haciendo’ y desde “un cambio de terreno en el sentir y en el pensar” es que W. Mignolo (Iñigo Clavo y Sánchez Mateos Paniagua: 12) propone la pregunta: *¿Qué sería una imagen (fotográfica, pictórica, escultórica, teatral) esto es, una sensación de formas distintas a la escritura alfabética o cirílica o sígnica que nos conduzca a una representación otra?* Precisamente, a mi ver, “una representación otra” es lo que aparece en la improvisación teatral y que “implica asumir la potencialidad de lo imprevisto del cuerpo en vida en la escena” (Sequeira, Martín: 3). Esta “representación otra” permitiría indagar en la producción teatral como investigación teórica y en los procedimientos poéticos de construcción de esa producción. Sin separar artificialmente teoría y práctica, importa preguntar más allá de meras autorreferencias lejanas a la misma práctica creativa ¿Para quién? y ¿Para qué de la teoría? Además, desde el giro decolonial preguntar: ¿Qué tipo de conocimiento/comprensión necesitamos para una Estética Decolonial de la improvisación teatral? ¿Quién lo hace/produce? Todo lo cual nos remite -entre otros- al concepto de Estética en relación a la Modernidad, a su lado más oscuro: la Colonialidad y al concepto de Descolonización.

⁹⁵ El subrayado es mío. Para ampliar estos conceptos, basados en H. Maturana, consultar: Denise Najmanovich:191

⁹⁶ Iñigo Clavo y Sánchez Mateos Paniagua, (2007) basándose en *Historias locales/diseños globales* de W. Mignolo, (2003) le hacen una extensa entrevista dividida en dos partes: en la primera sobre su libro y sobre “pensamiento fronterizo” y en la segunda sobre la posibilidad de una “representación otra” para abordar la alteridad, de descolonizar la representación como táctica de visibilización social.

A partir del año 1998,⁹⁷ dos conceptos introducidos por el grupo Modernidad/Colonialidad: *Decolonialidad del conocer y del ser*, se despliegan hacia la Decolonialidad de la “Estética”, y a su vez de la *Aesthesis*. Esta última está relacionada a “sensación”, “proceso de percepción”, “sensación visual”, “sensación gustativa” o “sensación auditiva”, conceptos que se restringen a partir del siglo XVII, y pasarán, en adelante, a significar “apreciación de lo bello”, “teoría filosófica acerca de lo que es la belleza como investigación racional sobre la existencia, el conocimiento y la ética”.⁹⁸ (...) Nace así -vinculada a la Modernidad- la *estética* como teoría, y el concepto de *arte* como práctica. Esta operación cognitiva constituyó, nada más y nada menos que la colonización de la *Aesthesis* por la estética; puesto que si *aesthesis* está vinculada a la percepción, un fenómeno común a todos los organismos vivientes con sistema nervioso, la *estética* es una versión o teoría particular de tales sensaciones relacionadas con la belleza. (...) Y no hay ninguna ley universal que haga necesaria la relación entre *aesthesis* y *belleza*. (Mignolo, 2010: 14)

De modo que, por un lado, el Arte y la Estética de la Modernidad fueron instrumentos de colonización de la subjetividad y por otro, la descolonización de la estética para liberar la *aesthesis* es un aspecto fundamental de los procesos de Decolonialidad.

De manera semejante, la improvisación teatral, en el cruce de diferentes discursos del arte contemporáneo, es un “acontecimiento pluritópico”, un híbrido que se pliega entre los intersticios de diferentes lenguajes, que libera la *aesthesis* y se abre a pluricemias escénicas que circula en los bordes, tal como las prácticas estéticas decoloniales circulan en el interior, en las márgenes, en los bordes del sistema-mundo moderno colonial.-

En esta mirada de la Improvisación teatral, se trata de indagar la idea de “representación” y de “mímesis teatral”, de “redescubrir un espacio transfronterizo, previo a todo coloniaje, (...) un lugar acotado por la no-frontera, que rompa radicalmente con las formas más acomodadas y digeribles del arte” (Borja Ruiz, 2009: 10).-

“NK603: Acción para performer & maíz” de Violeta Luna.

⁹⁷ Para una breve reseña históricas sobre las Estéticas Decoloniales y sus vínculos socio-históricos ver: A. Lockward, 2012.

⁹⁸ Para una explicación sobre *Aesthesis* y Estética más detallada consultar: Alanna Lockward, et al., 2011. Además consultar: Pedro Pablo Gómez / Walter Mignolo, 2012.- Ver nota 3.-

El espectáculo: “NK603: *Acción para Performer & e-maíz*” a través del video mencionado, de su representación durante el VII Encuentro Hemisférico del Museo de Arte de Bogotá, Colombia, en agosto del año 2009, pone en la “esfera pública”.⁹⁹

...una reflexión sobre la realidad del maíz transgénico, producidos por la empresa Monsanto y sus desastrosas consecuencias para la vida, tanto de las especies naturales originales, como para los pueblos que desarrollaron el cultivo del maíz desde tiempos antiguos, con rituales y celebraciones comunitarias, desde el suroeste norteamericano hasta el mundo andino de Sudamérica. Esta performance interactiva cuestiona a los gobiernos que firman acuerdos de libre comercio y comprometen e hipotecan el futuro de sus países, dejando a la economía campesina desprotegida frente a la avalancha de las grandes empresas expoliadoras. (Susana Nicolaide, Vincent Kershbaul, en la WEB: 2012)

“NK603” es la etiqueta con que Monsanto clasifica al maíz genéticamente modificado (resistente al glifosato) en México, que produce la destrucción del maíz nativo. “Esto implica alteraciones negativas e irreversibles, tanto a nivel económico (por la dependencia que crea de las multinacionales que lo producen) como en lo referente a una fractura violenta en los modos de vivir y entender la propia cultura” (Marín: 198). Violeta Luna y su Grupo, investigaron sobre entrevistas hechas durante movilizaciones campesinas en México para la defensa del maíz como las de “*Sin maíz no hay país*”. Además, indagaron en los testimonios de campesinos que tuvieron que migrar y de campesinos de EEUU sobre los efectos destructivos de los maíces producidos por Monsanto y en las opiniones de científicos sobre los productos transgénicos. La autora utiliza la improvisación teatral, en el sentido que la hemos transcripto como “acontecimiento pluritópico” en la preparación de la puesta y en su presentación, como asimismo en la investigación teórica y en los procedimientos poéticos de su construcción. Asimilando la performance a la improvisación teatral que he definido como “acontecimiento pluritópico”, la misma autora crea: “un espacio multidimensional donde se dan cita diferentes elementos -música, danza, video, ritual, espacios públicos, etc.- para la creación de nuevas narrativas y realidades alternativas”, (Marín, 197).

Produce imágenes impactantes y de gran belleza plástica, sobre esa realidad y cuestiona los límites de mimesis y representación. Resalta una realidad que no es difundida y tiende a ser

⁹⁹ En el sentido que Rosalyn Deutsche (2007) le da a la palabra: “esfera pública” en la cual se valora la aparición de los otros.

silenciada. Y en fin, apunta al problema fundamental de la vida contemporánea latinoamericana: el capitalismo sin fronteras que arrasa con la vida de todo lo que se mueve en esta tierra incluyendo la soberanía política y económica de los pueblos. El espectáculo termina con una voz en off a modo de grabación que se va volviendo discordante y más lenta a modo de disco rayado que repite, en inglés, “Monsanto”.... “Violeta Luna apunta hacia la exclusión social y la aniquilación cultural encarnadas en la alteración genética del maíz”, (Marín: 200).¹⁰⁰ Su obra se puede interpretar desde la postmodernidad, (teatro postmoderno) la estética relacional (arte altermoderno), u otras, en co-existencia, pero al resaltar la opresión y la negación, principales aspectos de la lógica de la colonialidad, la obra de Violeta Luna en cruce de lenguajes y discursos diversos, analizados desde la Transmodernidad, propone aspectos fundamentales de descolonización de la Estética y liberación de la Aesthesis¹⁰¹

En este sentido, “las estéticas decoloniales no serán una nueva forma de colonización de la estética sino que, al liberar la aesthesis, promueven la formación de subjetividades desobedientes a los principios del discurso filosófico-estético. Es así que las estéticas decoloniales son un aspecto de los procesos de Decolonialidad en todas las esferas del orden social”. (Gómez, Mignolo: 04)

En conclusión, he tratado de aproximarme -de manera necesariamente acotada- a técnicas y procedimientos escénicos contemporáneos desde las estéticas decoloniales, que liberan la aesthesis, según la propuesta del Movimiento Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad, “no como catarsis o refinamiento del gusto, sino como liberación de los seres humanos de los diseños imperiales en sus variados rostros” (Gómez, Mignolo: 15).

Desde la Transmodernidad he intentado abrir preguntas y cuestionamientos para promover una reflexión crítica, colectiva e interdisciplinaria sobre la crítica del teatro y la teoría poscolonial latinoamericana.

¹⁰⁰ Para ver más sobre el trabajo individual de Violeta Luna, consultar en la WEB: Violeta Luna. 2010

¹⁰¹ Para más información sobre Postmodernidad, Altermodernidad y Transmodernidad, ver: Alanna Lockward, et al. 2011. Op. Cit. Ver nota 3 ad. supra

Bibliografía

- Arguello Pitt, Cipriano. *Nuevas Tendencias Escénicas. Teatralidad y cuerpo en el teatro de Paco Giménez*. Córdoba, Argentina: Ediciones DocumentA/Escénica, 2006.
- Barba, Eugenio. *Quemar la casa. Orígenes de un director*. Buenos Aires: Editorial Catálogos, 2010.
- Dubatti, Jorge. “Filosofía del Teatro: fundamentos y corolarios” Revista *Gestos*. Año 25, N° 50, noviembre 2010.
- Deutsche, Rosalyn. “Público”. Conferencia del Curso: *Ideas Recibidas. Un vocabulario para la cultura artística contemporánea*, Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA), 19 de noviembre 2007.
- Gómez, Pedro Pablo / Mignolo, Walter. “Estéticas Decoloniales”. Recurso Electrónico, Bogotá: Universidad de Caldas, 2012. Extraído el 18 de mayo de 2012 desde: http://issuu.com/paulusgo/docs/est_ticasdecoloniales_gm
- Grzinic, Marina. “Processes of embodiment at borders: Tanja Ostojic’ and the minimal difference” En: *Zehar: revista de Arteleku-ko aldizkaria*, ISSN 1133-844X, N° 64, 2008, pp. 146-157. Extraído el 18 de junio 2012 desde: http://www.arteleku.net/zehar/wp-content/uploads/2009/01/grzinic_en_es.pdf
- Instituto Hemisférico de Performance y Política. Extraído el 30 de mayo de 2012 desde: <http://hemi.nyu.edu/esp/about/index.shtml>
- Iñigo Clavo y Sánchez Mateos Paniagua. Entrevista a Walter Mignolo. En Revista Bilboquet N° 8 Octubre 2007. Extraído el 3 de abril de 2012 desde: <http://bilboquet.es/B8/DOC/EntrevistaWALTER.MIGNOLO.Bilboquet8BARBARO.pdf>
- Lockward Alanna, Vásquez Rolando, Díaz Nerio María Teresa, Grzinic, Marina, Eistrup Michelle, Ostojic Tanja, Benfield Dalida María, Ferrera Balanquet Raúl Moarquench, Lasch, Pedro, Maldonado Torres Nelson, Tichindeleanu Ovidiu, Rojas Sotelo Miguel Mignolo Walter. “Manifiesto Estética Decolonial”. En: *TDI/Transnacional Decolonial Institute*, 2011. Extraído el 16 de junio 2012, desde: <http://transnationaldecolonialinstitute.wordpress.com/decolonial-aesthetics/>

- Lockward Alanna. “Con la música por dentro, una lectura decolonial de la 26a bienal nacional de artes visuales de Santo Domingo” En *Caribe y Centroamérica en Arte por Excelencias*. Número 14. 2º Trimestre 2012. Extraído el 13 de agosto de 2010 desde:
<http://www.revistasculturales.com/revistas/147/arte-por-excelencias/num/14/>
- Luna, Violeta. “NK603: *Acción para Performer & e-maíz*”. Instituto Hemisférico de Performance y Política, 2009. Extraído el 30 de mayo de 2012 desde:
<http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/performances/item/100-09-violeta-luna>
- Luna, Violeta. “Cuerpo en Acción: cartografías para un performance socialmente comprometido” en *Revista de Teatralidades y cultura visual: Karpa 3.2*, Verano 2010, Universidad de Los Ángeles. California, 2010. Extraído el 21 de julio 2012 desde:
<http://www.calstatela.edu/misc/karpa//Karpa3.2/Site%20Folder/violeta.html>
- Marín, Paola. “Performance e hibridez: NK603 de Violeta Luna”. En Revista *Gestos*, año 25, N° 50. Madrid, 2010.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis. La organización de lo vivo*. Argentina: Editorial Lumen Humanitas, 2004.
- Mignolo, Walter. *The darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. The University of Michigan Press: USA, 1995.
- . *Historias locales/Diseños globales*. Buenos Aires: Akal, 2003.
- . “Aiesthesis Decolonial”. *Revista I4*, N° 4, volumen 4, enero-junio, 2010, pp. 10-25.
- Najmanovich Denise. “La objetividad entre paréntesis. Entrevista a Humberto Maturana”. En *Mirar con nuevos ojos: nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Nicolaide, Susana y Kershbaul, Vincent. Violeta Luna 2011 “NK603: *Acción para Performer & e-maíz*”. Fundación Mandrágora, 2012. Extraído el 10 de agosto 2012 desde:
http://www.mandragateatro.org/index.php?option=com_content&view=article&id=222%3Ank-603-accion-para-performer-a-e-maiz&catid=53%3Aviii-encuentro-de-mujeres-en-escena&Itemid=64
- Pavis, Patrice. *Diccionario de Teatro. Dramaturgia, estética, semiología*. Buenos Aires: Paidós, 1980.
- Pocha Nostra. Extraído el 31 de mayo de 2012 desde: <http://www.pochanostra.com>

Ruiz, Borja. “Prólogo a Arce, José Luis”. En: *La máquina Border*. Bilbao, 2009.

Schechner, Richard. *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas, 2000.

Sequeira, Jazmín y Martín, Daniela. “Representación y Performance en tensión poética y política”. Actas de las *1ª Jornadas de Estudio de la Performance*, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad Nacional de Córdoba, 3 y 4 de mayo de 2012.

Wertzier, Gray. Instituto Hemisférico de Performance y Política. Video “*NK603: Acción para Performer & e-maíz*”, 2009. Extraído el 10 de mayo de 2012 desde:
<http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/performances/item/100-09-violeta-luna>

La participación de los sectores populares contemporáneos en el proceso de construcción de una idea de lo nacional

Jorgelina Loza

IIGG-UBA-CONICET

Resumen

La idea de nación ha permanecido como eje de debates intelectuales y políticos durante siglos. La pregunta por los fundamentos que originan y sostienen a la nación se mantiene a pesar de la anunciada desaparición de ésta y otras filiaciones comunitaria en tiempos de Globalización comunicativa. Es que la nación ha demostrado continuar siendo una categoría de identificación de los sujetos, donde las imágenes y representaciones contenidas en esa idea permean las relaciones que entre ellos se establecen. En esta ponencia nos proponemos recorrer los principales aportes teóricos al concepto de nación, para preguntarnos especialmente por los actores que intervienen en la construcción y diseminación de una idea de la nación. Desde este trabajo, pretendemos retornar a un debate fundamental, acerca de la intervención de discursos y prácticas diversas en la contemporaneidad de las comunidades imaginadas, especialmente latinoamericanas. A partir de un trabajo de investigación en sectores populares latinoamericanos, volveremos sobre las propuestas teóricas que buscaron definir la participación del Estado y los sectores subalternos en la construcción de las ideas de nación de América Latina.

Palabras clave: (Idea de) Nación – representación social – América Latina

Ideas sobre la nación

Mucho se ha discutido ya acerca de la perdurabilidad de las identidades nacionales en tiempos de comunicaciones veloces e intercambios globalizados. Actualmente, los estudios que recorren las representaciones contemporáneas sobre las comunidades nacionales, sostienen que no es posible anunciar su desaparición como marcos interpretativos para la vida de los sujetos (Grimson 2007, Vernik y otros 2008). Sin lugar a dudas, el amor a la patria, la identificación con una comunidad política y la construcción de significados en torno a la misma resultan aún hoy una fuente de

luchas, adhesiones, estrategias y lecturas sobre el mundo. De allí la importancia de seguir pensando a esa construcción tan escurridiza como persistente.

Desde la Modernidad, la idea de nación ha sido caracterizada como una comunidad que basa sus orígenes en alguno de sus elementos reconocibles (la lengua, el territorio, las costumbres, la historia, etc.), los cuales han sido sostenidos como fundamentos de la misma con distintos énfasis. La pregunta por sus orígenes, por las estrategias de difusión y recepción de sus componentes así como por la participación de sus distintos integrantes ha ocupado a pensadores de los últimos siglos. En las distintas construcciones nacionales, sus intelectuales atravesaron el urgente ejercicio de preguntarse por los fundamentos de sus propias naciones, en vistas a la construcción de bases sustentables para sociedades homogéneas.

Más adelante, en el siglo XX, los teóricos de la nación comienzan a preguntarse por la ficcionalidad de esta idea, por su peso sobre las construcciones simbólicas de sus integrantes y por su relevancia, ante un sistema mundial desigual que evidenciaba que una misma construcción no adquiere formas idénticas en distintos rincones del globo. Ello implicó asumir que en regiones como Latinoamérica, por ejemplo, la nación adquiriría formas específicas que excedían a aquellas referidas por los teóricos europeos, en las que las naciones aparecían como construcciones ligadas al desarrollo de una burguesía moderna y a la construcción de un Estado autónomo basado en un fuerte componente cultural.

Las teorías sobre la Globalización, a su vez, pusieron en duda la relevancia de la idea de nación en momentos en que las fronteras nacionales parecían difumarse. Sin embargo, esta invisibilización de las divisiones fronterizas, a partir de los nuevos tratados económicos y los avances comunicacionales, pronto demostró no atenuar el peso simbólico de las fronteras nacionales para la cotidianeidad de los sujetos. Así es que se reafirmó la relevancia contemporánea de la nación como categoría identitaria y surgieron nuevos interrogantes en los que subyace la pregunta acerca de si es posible construir una descripción teórica que dé cuenta de las particularidades de todos los casos nacionales. Las nuevas preguntas a los procesos de construcción de las naciones hacen evidente la necesidad de repensar tanto sus orígenes como sus objetivos y sus protagonistas.

Es decir, es innegable que hoy siguen teniendo peso las categorías argentino, uruguayo, mexicano o francés pero ¿En qué se fundamenta esa adscripción identitaria contemporánea? ¿Quiénes son los actores sociales con capacidad para construir discursos legítimos sobre la

nación? ¿Cuál es la relación de esa construcción simbólica con los Estados y los gobiernos? A lo largo de estas páginas, nos proponemos poner en discusión y diálogo a las principales conceptualizaciones sobre la nación que se enfrentaron a interrogantes como esos, para luego preguntarnos por su pertinencia en el presente, especialmente en América Latina.

La nación en el siglo XX

Durante el siglo XX, las naciones comenzarán a ser cuestionadas en tanto artefactos. Su carácter ficcional es destacado por pensadores constructivistas, que se proponen desandar el camino de grandes entramados simbólicos y arraigados relatos históricos sobre la nación. De acuerdo con esa línea de pensamiento la nación no existe desde siempre sino que es una realidad histórica contingente que aparece en escena de manera estable en el siglo XVIII. El nacionalismo resulta aquí prioritario con respecto a la nación - entendida como colectividad estable y como realidad histórica objetiva – dado que es el nacionalismo el que crea a la nación. Como exponentes de esta corriente, pueden mencionarse a Ernest Gellner (1994), Benedict Anderson (1991) y Eric Hobsbawn (1992), quienes intentan rastrear los elementos que permitieron el nacimiento del nacionalismo y la consiguiente invención de una tradición e identidad nacionales. Se destaca también el conocido trabajo de Benedict Anderson (1991), quien establecerá a la nación como una “comunidad política imaginada”: los sujetos imaginan al resto de los integrantes como condición para formar parte de ella, constituyendo una comunidad horizontal. Para aceptar la existencia de pluralismo al interior de la misma y permitir la convivencia, la nación se imagina soberana. Los contenidos simbólicos de la nación son difundidos desde el aparato estatal hacia sus integrantes, favorecido por el surgimiento de la imprenta y los medios de comunicación modernos. Si bien estas ideas confirman la condición ficcional de las naciones, no deja ver el carácter conflictivo de su constitución, proceso en el que amplios grupos de sujetos quedan excluidos.

Al iniciar su crítica al trabajo de Anderson, Renato Rosaldo (1992) se pregunta si la categoría de nación en sí misma no se ha vuelto obsoleta en un mundo que muestra a gritos las diferencias entre incluidos y excluidos. La duda que recorre su digresión es acerca del modo en que puede resolverse la discusión intelectual sobre el concepto de nación para que considere en su interior a identidades desiguales y en permanente conflicto. Afirma que es necesario tener en cuenta que las comunidades de filiación identitaria y las naciones como tales, están en

permanente reconsideración y sus límites no están definitivamente resueltos. Las cuestiones relativas a las identidades nacionales aparecen como ficcionales, pero al mismo tiempo como ámbitos de negociación, lucha por el poder simbólico y conflicto. La pregunta que subyace a estas críticas a un texto ya clásico de la teoría sobre nación, es sobre la posibilidad de ser ciudadano de una nación, aun siendo diferente al todo que la nación promueve y reproduce. Esta pregunta refiere más profundamente a los márgenes de acción de los sujetos frente a nacionalismos que son construidos en procesos históricos de los que no han formado parte. Los sujetos que se identifican como excluidos construyen estrategias de (re)definición de sus filiaciones a un todo nacional, estrategias que se hallan en constante negociación con las ficciones “oficiales”, por así decirlo. Concluye Rosaldo: “La filiación a las comunidades nacionales imaginadas parece ser un contrato que requiere constante renegociación. Vale la pena preguntar quién fue invitado a la fiesta y quién no” (1992: 201).

Es en las últimas décadas del siglo XX que la nación se convierte en un objeto de análisis científico relevante y emergen distintas corrientes que resultan de difícil categorización. Además de la tendencia constructivista que detallamos, sobresale actualmente en el campo de los estudios sobre nación la corriente etnosimbólica. Aun cuando sus aportes sean claramente significativos, la perspectiva constructivista no explica por qué los hombres tienden a reconocerse con tanta fuerza con la nación, siendo ésta una construcción histórica. La corriente etnosimbólica sostiene que, por más artificiales que las naciones sean consideradas, para su arraigo deben estructurarse sobre un patrimonio sólido y compartido de mitos, relaciones, valores y símbolos, típico de una comunidad que esté asentada en un territorio. Encontramos aquí a los escritos de Anthony Smith, quien afirma que la aparición de las comunidades políticas nacionales es posterior a la existencia de comunidades étnicas de base territorial, con identidades colectivas sostenidas en complejos simbólicos (en Campi 2006).

La nación en el presente

Las preguntas sobre la sostenibilidad de las grandes ideas nacionales, aun revelada su ficcionalidad, adquiere mayor fuerza frente a conflictos raciales y étnicos contemporáneos. Son los pensadores poscolonialistas, especialmente aquellos que tratan con contextos violentos, los que lanzan a la arena teórica la pregunta acerca de los actores intervinientes en la construcción de esas ideas y la posibilidad de la existencia de representaciones contrapuestas frente a símbolos

que se evidencian ambiguos y excluyentes. Es en ese sentido que Chatterjee relatará los procesos de conformación de los Estados Nación modernos como procesos en los que discursos diferentes compiten entre sí, hasta que un discurso elitista logra dominar una alianza nacional que lo asumirá como tarea histórica, excluyendo a movimientos subalternos de esa coalición de poder. Así, afirma la posibilidad de que existan nacionalismos anticoloniales capaces de construir “espacios de soberanía” en el campo espiritual, por fuera de la batalla política (Chatterjee 2008, 93).

Esta postulación se inserta en la misma línea de la propuesta teórica que sostiene Eugenia Mallón (2003) en sus estudios sobre la conformación de sentimientos nacionalistas en los campesinados peruano y mexicano. Desde allí, postula que es posible analizar manifestaciones nacionalistas por fuera del Estado, que deberán entenderse como analíticamente diferentes pero históricamente conectadas. Asumir que no existe una sola versión “real” del nacionalismo implica ampliar la mirada a manifestaciones que exceden los proyectos burgueses y que negocian constantemente con los mismos, bajo la premisa de una ciudadanía inclusiva, asumiendo que los sectores subalternos participan activamente en la construcción de las ideas nacionales (Achugar 2001, Mallón 2003).

En América Latina, ya constituye un consenso afirmar que los Estados modernos de la región emergen de un proyecto comunitario a partir de la existencia de sociedades pre-nacionales, es decir, grupos con algún grado de similitud cultural, pero baja significación política. Los Estados articulan particularismos, localismos y relatos históricos para construir un nuevo mundo social y simbólico compartido por un pueblo que se identificará con ese imaginario (Valenzuela Arce 1992). Sin embargo, en la actualidad resulta urgente preguntarse por los actores que forman parte de dicha construcción y los efectos de la recepción de aquellos del discurso nacional promovido por el Estado. Así es que podemos partir de entender que la identidad nacional remite a la dimensión ideológica de la pertenencia a una nación, en tanto grupos sociales diferenciados comparten una idea de organización social que es primariamente transmitida por la clase dominante. Sin embargo, es importante no perder de vista que las identidades preexistentes que queden entonces incluidas dentro del nuevo marco nacional promovido por el Estado y sus intelectuales orgánicos, construirán una representación de un nosotros que luego cobrará diversas formas de acuerdo a cómo lo asimilen y expresen los distintos grupos sociales y territoriales. Ese proceso de encuentro de elementos pertenecientes a varias identidades culturales, definidas por

las clases dominantes pero interiorizadas por los demás grupos sociales, es el que podrá dar lugar a la existencia de una cultura nacional (Valenzuela Arce 1992). Esta última ha sido y será el centro de las apelaciones del Estado nacional, en la búsqueda de consensos, así como de las diversas expresiones nacionalistas que propongan mecanismos de resistencia y transformación social. Luego de este recorrido teórico queda expuesto que la identidad nacional, aun vigente, no puede seguir siendo pensada como la expresión de una sola cultura homogénea y coherente.

La pregunta acerca de los actores intervinientes en el (nunca acabado) proceso de construcción nacional y en el de su transmisión parece ser el aporte principal de los pensadores que Grimson (2007) llamó *experiencialistas*. Éstos destacan la sedimentación de los procesos históricos que los constructivistas señalan en la configuración de elementos culturales que los sujetos comparten. La nación deja de ser aquí un proceso puramente simbólico, para ser entendida como un producto del proceso social total (Williams, 1980). Este proceso social muestra, a la luz de esta perspectiva, que existe en su interior cierta heterogeneidad ideológica, que de todos modos desarrolla un campo de lo posible, una lógica de interrelación entre grupos internos y con grupos externos, un lenguaje común y otros elementos culturales compartidos (Grimson, 2007). Este conjunto de personas desiguales comparte una serie de experiencias históricas que son constitutivas de los modos de acción, cognición, imaginación y sentimiento que desarrollan. Es decir que la discusión sobre la nación se ha corrido de cuáles serían los elementos que fundamentarían su existencia, para centrarse en el proceso histórico de su construcción, transmisión, recepción y sostenibilidad.

La nación para los latinoamericanos

Estas indagaciones teóricas son las que enmarcaron un trabajo de investigación extenso que implicó una investigación sobre la idea de nación contemporánea en sectores populares de Argentina, Uruguay y México. Entre 2008 y 2011 se realizaron entrevistas semi-estructuradas, en profundidad y especialmente grupales a integrantes de movimientos de lucha por la vivienda y el acceso a la ciudad en Buenos Aires, Montevideo y Ciudad de México. Se seleccionaron casos de organizaciones de alcance nacional, que a su vez agrupan cooperativas o proyectos de vivienda más pequeños. En Argentina, visitamos el Movimiento de Ocupantes e Inquilinos; en Uruguay la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua y en México la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata. La preocupación central de esta indagación era por la

idea de región y de nación que circulan en el presente. Nos preguntamos por la idea de nación que se imprime en las prácticas cotidianas de los sujetos que habitan y construyen esta comunidad nacional. Si bien no expondremos en este trabajo los resultados de esa indagación empírica, era necesario mencionar los usos de los recorridos teóricos que aquí planteamos.

La construcción de esa información primaria a partir de los discursos recogidos en las locaciones mencionadas precisaba de un marco teórico que condujera las preguntas y permitiera pensar las distintas dimensiones que contiene una representación. Una primera reflexión sobre las discusiones teóricas sobre la nación es que se han ocupado mayoritariamente de definir los elementos que legitiman la existencia de las comunidades nacionales y, con mayor énfasis, su sostenimiento en el tiempo. Estas reflexiones usualmente ubicaron al Estado en un rol central en el proceso histórico de construcción de la nación. El Estado era el encargado de construir una idea de lo nacional que estuviera ligada al proyecto político que ocupaba el gobierno en ese momento, a la vez que era quien podía difundir esas ideas desde las instituciones oficiales. El esfuerzo homogeneizador de ese Estado, o que al menos lograba adaptar la diversidad a una idea hegemónica de lo nacional invisibilizando las diferencias, era todo lo que se entendía por proceso de construcción de una nación.

Sin embargo, es con los poscolonialistas que mencionamos en la sección anterior que la mirada sobre la nación se corre del accionar del Estado para preguntarse por la participación de diversos sectores en la construcción de la nación. Y asimismo, cómo es que se sostiene la nación desde la cotidianeidad: cómo se constituye esta serie de creencias, representaciones y prácticas que circulan entre los sujetos más allá del momento fundacional de cada Estado-nación.

La pregunta por la cotidianeidad de las representaciones apunta a indagar en cómo se mantiene la nación y cómo ese proceso incluye una negociación constante entre los sujetos que la integran y, especialmente, con aquellos que no han sido incorporados al imaginario nacional pero pugnan por proponer discursos basados en premisas distintas. Michael Billig (1998) incorpora a esta discusión el concepto de “nacionalismo banal” para llamar la atención sobre las formas que el nacionalismo va adoptando en nuestra vida cotidiana y que son sutiles y difíciles de observar, pero que reproducen el cuerpo de ideas que sostienen a la nación tal cual fue pensada. Esta observación es relevante para la discusión que planteamos anteriormente, dado que si estamos proponiendo ampliar la mirada hacia representaciones sobre la nación que exceden el ámbito de lo estatal, será importante reflexionar sobre los contenidos ideológicos de las representaciones

que vivimos todos los días que, de tan banales y rutinarias que nos resultan, parecen invisibilizar sus posicionamientos políticos.

Los sujetos reproducen las ideas hegemónicas difundidas por el aparato estatal y las sostienen en el tiempo, a partir de la adhesión a una comunidad nacional pensada sobre premisas particulares. Este trasfondo pareciera pasar inadvertido para todos esos esfuerzos intelectuales que observan la construcción de la nación desde los *grandes* proyectos políticos. Sin embargo, nuestra investigación postula que los sujetos que habitan los sectores populares de América Latina y que interpelan a sus Estados exigiendo el cumplimiento de derechos y la garantización de la inclusión, están participando del plebiscito que mencionaba Renan (2001) en su clásica intervención. La incorporación de esos discursos y esas apelaciones a la idea de lo nacional nos permitirá avanzar en la construcción de conceptos inclusivos y menos reduccionistas. Sería fundamental pensar que el olvido que proponía Renan tiene que ver no solamente con dejar atrás la violencia del pasado, sino con no visibilizar las diferencias del presente nacional.

Nuestro recorrido permitió explorar la existencia de representaciones vigentes sobre la nación y la región. Frente a un contexto teórico global en el que se puso en cuestión la permanencia de representaciones nacionales, el acceso a sujetos que construyen y revisitan estas representaciones cotidianamente nos permitió alejarnos de este (usual) error o desvío sociológico. Las predicciones teóricas de desaparición de fronteras mostraron ser apresuradas en sectores en los que las pertenencias nacionales son discutidas, pero no descartadas. Además, encontramos que los sujetos que encaran acciones colectivas en el presente, en los países que visitamos, sostienen a la nación y también a la región latinoamericana como escala de acción y aspiración a la vez.

En el presente, las ideas de nación y de región permanecen interrelacionadas, en una vinculación de acercamiento y alejamiento que varía de acuerdo con el devenir histórico. En los casos que visitamos, observamos que la red transnacional de intercambios y experiencias que las organizaciones construyen se configura desde las constricciones y oportunidades que brindan los distintos contextos nacionales. En el ámbito de lo subalterno, las regiones también son ámbitos de participación de los Estados Nación, afirmando la existencia de puntos comunes sobre las diferencias que establecen las particularidades nacionales, que no sólo no desaparecen sino que se ven reforzadas. En ese sentido, la identidad nacional continua siendo el eje de la organización de las redes de movilización transnacional y el criterio de representación en las organizaciones

internacionales, en tanto funciona como marco simbólico para las experiencias que los sujetos atraviesan dentro de las redes mencionadas. Cuando los sujetos se encuentran en organizaciones transnacionales representan a organizaciones que se enmarcan en una nación, no se produce un borramiento de las identidades nacionales.

Nuevamente, subrayamos que las representaciones que exploramos se entrecruzan con la experiencia. Las configuraciones culturales que exploramos en el presente, la nación (argentina, uruguay y mexicana, por ahora) y la región (latinoamericana) son construcciones, imaginarias en el sentido que Anderson postula, pero no por ello ficcionales. Los alcances geográficos de las ideas de región responden a aquello que los sujetos que pocas veces han salido de sus propias ciudades o barrios logren construir con su imaginación. Sin embargo, en la construcción de representaciones comunitarias que realizan los sujetos de sectores subalternos pareciera quedar poco lugar para la “imaginación”, ya que los elementos en los que esa idea se sustenta, son reales, así como los efectos de esa representación. Es decir, aquí estamos desglosando y tratando de comprender los elementos de construcciones simbólicas, que refieren a las pertenencias, pero que se fundan en experiencias concretas y cuyos resultados serán a su vez prácticas reales. Las ideas que sostienen las prácticas colectivas refieren a ficciones construidas históricamente, pero que no pierden peso real por ser productos de procesos históricos.

Esta ligazón de las construcciones simbólicas con la experiencia es lo que nos hizo pensar los casos de acción colectiva urbana seleccionados en constante vinculación con el contexto social e histórico que las contiene y las precede. Para los sujetos que participan de las organizaciones sociales comprendidas en esta investigación, la pobreza y la desigualdad en América Latina son palpables y cotidianas. Se convive con ellas y no forman parte de un fenómeno coyuntural sino que son percibidas como rasgos característicos de la región, en un recorrido histórico que nunca estuvo librado de ellos. Así quedan plasmadas estas condiciones en las representaciones que exploramos.

Reflexiones en proceso...

Una nación no puede nunca ser considerada como algo dado, como algo que permanecerá fijo en el tiempo. Para comprender su funcionamiento y, más aun, su gestación, es fundamental una teoría social que tenga en cuenta su carácter de artefacto cultural, su temporalidad, pero a la vez la influencia de las luchas internas y externas que la constituyen como tal y la acompañan a través

del tiempo. Los esfuerzos teóricos deconstruccionistas han puesto un quizás excesivo énfasis en desandar el camino de formación de identidades nacionales, anunciando la desaparición de las fronteras geopolíticas. Esta hermandad esencializada en la que muchas veces se apoyan los proyectos políticos integracionistas impide comprender la importancia cognitiva, política, económica y cultural de los Estados-Nación (Grimson 2000).

Actualmente, ante la modificación de los mapas simbólicos históricos y los esfuerzos revisionistas por desnaturalizar esas integraciones nacionalistas, las configuraciones identitarias nacionales siguen teniendo sentido aun cuando exceden a las fronteras políticas. Las tradiciones culturales de las naciones latinoamericanas se resignifican, pero se refuerzan a la vez, ante el panorama globalizador. Las naciones latinoamericanas ya no pueden dejar de enfrentar, en este sentido, la pregunta acerca de los sectores sociales realmente incluidos en la construcción de esas identidades. Estos sectores, muchas veces agrupados en movimientos sociales, plantean búsquedas relacionadas con la autogestión que implican la necesidad de repensar las identidades tradicionales de modo que incluyan la complejidad sociocultural contemporánea (García Canclini 2002).

Aun cuando los relatos históricos sobre la pertenencia se están poniendo en cuestión, continuamente, en el marco del reclamo y reflexión sobre los derechos ciudadanos, los discursos de los diferentes sectores sociales latinoamericanos no parecieran apuntar a la demolición de la nación y de las adscripciones regionales, sino al reclamo por la reconstrucción de esas referencias sobre nuevas premisas. Ello da cuenta de que la nación continúa siendo decisiva en la estructuración de los marcos interpretativos de los sujetos, permaneciendo como objeto de un debate urgente para las ciencias sociales, que deberá dar cuenta de esfuerzos en pos de ampliar el bagaje conceptual sobre la nación y sus identificaciones.

Bibliografía

- Achúgar, Hugo. “Ensayo sobre la nación a comienzos del siglo XXI” en Martín-Barbero, J. (coord.) *Imaginarios de nación: pensar en medio de la tormenta*. Cuadernos de Nación. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2001. 75 a 92.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. México: FCE, 1991.
- Balibar, Étienne. “La forma nación: historia e ideología” en Wallerstein, I. y Balibar, E., *Raza, nación y clase*. Madrid: ICALPE, 1991. 86-106.

- Billig, Michael. “El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 60, N°1 (Enero – Marzo 1998): 37-57.
- Campi, Alessandro. *Nación. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- Chatterjee, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: CLACSO/Siglo XXI, 2008.
- García Canclini, Néstor. *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismos*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1994.
- Grimson, Alejandro. “Introducción” en Grimson, A. (compilador) *Pasiones nacionales. Política y cultura en Brasil y Argentina*. Buenos Aires: Edhasa, 2007. 8-35.
- . “El puente que separó dos orillas. Notas para una crítica del esencialismo de la hermandad” en Grimson, A. (compilador) *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: La Crujía. 2000. 201-31.
- Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona, Crítica, 1992
- Mallón, Florencia. *mpesino y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. México: CIESAS/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán, 2003.
- Renan, E. “¿Qué es una nación?” en Fernández Bravo, A. (compilador), *La invención de la nación*. Buenos Aires: Manantial, 2001
- Rosaldo, Renato. “Reimaginando las comunidades nacionales” en Valenzuela Arce, J. (coordinador) *Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 1992. 191-202.
- Valenzuela Arce, José. “Identidades culturales: comunidades imaginarias y contingentes” en Valenzuela Arce, J. (coordinador) *Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte. 1992. 49-66.
- Vernik, E., Salvi, V. y Loza, J. “Imágenes de la nación y la globalización. La posibilidad de explorar representaciones de la nación desde la recepción de discursos televisivos”. Ponencia presentada en V Jornadas de Sociología de la UNLP y I Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales. La Plata, diciembre 2008.
- Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 1980.

Identificaciones subalternas: reflexiones teóricas sobre el uso del hijab a partir de un estudio de caso en la Ciudad Buenos Aires¹⁰²

Juan Pablo Puentes

IDAES-UNSAM/ UBA-CONICET

juanpuentes1@hotmail.com

Angélica Carrizo Bonetto

IDAES-UNSAM/UNC

angelicacarrizob@gmail.com

Resumen

El objetivo general de nuestro artículo, será problematizar acerca de las identificaciones subalternas y su relación con el uso del hijab en mujeres islámicas en la ciudad de Buenos Aires en la actualidad. A su vez, nos proponemos discutir las genealogías de los usos del velo en occidente y su relación con la agencia subalterna, poniendo en cuestión los discursos feministas hegemónicos. Asimismo, indagaremos acerca de la relación entre las prácticas político-religiosas y el hijab y su vínculo con las formas de agenciamiento político. Abordaremos la temática a partir de los aportes clásicos teóricos de Frantz Fanon en su libro *Sociología de la Liberación*. Además, trabajaremos con autoras contemporáneas feministas como Saba Mahmood, Lila Abu-Lughod, Inderpal Grewal, Gayatri Chakravorty Spivak; y Stuart Hall. Esto nos permitirá realizar un recorrido teórico para poder aprehender las lógicas de la utilización del hijab en mujeres islámicas porteñas.

Palabras claves: Mujeres subalternas; Hijab; Feminismos; Identificaciones.

¹⁰² El siguiente trabajo forma parte de un proyecto de investigación más amplio y en curso denominado “*Colonialismo, colonialidad e imperialismo. Conflictos territoriales, políticas antimigratorias, guerras difusas*”, con sede en el Instituto de Altos Estudios en Ciencias Sociales – Universidad Nacional de San Martín y de un proyecto ubacyt titulado “*Mujeres interpeladas en su diversidad. Feminismos contra-hegemónicos del Tercer Mundo*”, con sede en la cátedra “La Sociología y los estudios poscoloniales. Género, etnia y sujetos subalternos” (FAC-SOC/UBA). Ambos dirigidos por la Dra. Karina Bidaseca.

Introducción

Los debates teóricos acerca de las identidades y las identificaciones subalternas, lejos de estar concluidos, se encuentran en constante re-definición. Ello se debe (creemos) a los significantes políticos complejos que tienen *identificar(se)*, *nombrar(se)*, *auto-reconocer(se)*, *re-presentar(se)* como, digamos; mujer, campesino/a, negro/a, judío/a, musulmán/a (o intersección de éstas), sólo para mencionar las “etiquetas” comunes y frecuentes que encontramos en las reflexiones teóricas de los y las estudiosos/as. Al respecto, nos interesa retomar sólo un aspecto del debate, sintetizado en las posturas de Stuart Hall y Gayatri Chakravorty Spivak, para ligarlo posteriormente a la cuestión de la utilización del hijab por jóvenes musulmanas argentinas, residentes en Buenos Aires.

La cuestión de la identidad en relación a las modernas formas de movilización política y su relación con las políticas identitarias, es abordada por Hall (2003) desde una teoría de las prácticas discursivas. Entiende a la identificación como un proceso de articulación que marca límites simbólicos y produce efectos de frontera. Es decir que el exterior, le es necesariamente constitutivo a la interioridad que es de-limitada. Las identidades no se unifican y se construyen a través de discursos y prácticas que pueden ser antagónicas. Tienen que ver con la utilización de los recursos de la historia, la cultura y la lengua en el proceso de devenir y no de ser (Hall; 2003: 17-18). Las identidades construyen una homogeneidad interna, que tratan como fundacional, como forma construida de cierre. Es por ello que, necesariamente, toda identidad necesita aquello que le falta. Por lo tanto, las identidades son puntos de encuentro, de sutura, entre los discursos y prácticas que nos interpelan y nos ubican como sujetos de discursos particulares; y los procesos que producen subjetividades, que nos constituyen como sujetos susceptibles de decirse (Hall; 2003: 20).

Si para Hall el concepto de identidad no es esencialista, sino estratégico y posicional (Hall, 2003: 17), autoras como Spivak (1987), se han manifestado a favor de un esencialismo estratégico o de un uso estratégico del esencialismo de las identidades. Sostienen que vale la pena correr los riesgos de los esencialismos, si ello se hace desde el lugar de una posición de sujeto dominado. Como lo plantea Avtar Brah (2004) creemos que la propuesta de Spivak se torna problemática, en tanto que puede ayudar a suplantar una situación de sometimiento por otra. En este sentido, Inderpal Grewal sostiene que:

En general, las teorías de la identificación de Stuart Hall como ‘puntos de sutura temporal’ en el proceso de articulación son más convincentes para pensar en el problema del nacionalismo que el uso de lo que ha sido llamado ‘esencialismo estratégico’. Desde que las identidades son siempre ‘estratégicas’, necesitamos examinar cómo el ‘esencialismo estratégico’ dirige el problema del esencialismo o las operaciones de poder sobre los sujetos; además no es claro qué niveles de autoconciencia son necesarios para hacer estratégico el esencialismo y cuáles no y, si asumiendo una conciencia ‘estratégica’ sobre la identidad, es la única forma en la que el poder puede ser negociado. [...] A pesar de que todas las identidades están formadas por esencialismos estratégicos, no son ni estables ni ahistóricas. Existen para poner en escena formas específicas de agencia en el ejercicio del poder (Grewal; 2005: 13-14. Traducción nuestra).

En relación a las identidades e identificaciones nacionales, una de nuestras entrevistadas nos decía:

Somos argentinos, pero digamos que somos libaneses porque somos todos del Líbano. Nos consideramos así. O sea, yo me considero argentina, como que soy mitad argentina y mitad libanesa, porque conservamos mucho la cultura árabe. O sea: está la cultura árabe y la cultura islámica que son dos cosas totalmente distintas. La islámica es la religiosa y la árabe es la cultural, la del país. Tienen cosas en común, porque el árabe es más conservador que el occidental. Entonces es como que yo me considero por parte libanesa o árabe porque hay muchas diferencias con el argentino en sí. Más que nada las chicas o los jóvenes hay muchas diferencias, entonces me considero parte libanesa.

La cita anterior es un ejemplo palmario de cómo las identidades se constituyen desde la discursividad, utilizando recursos de la cultura y de la historia y, fundamentalmente, se ve a la identidad como *punto de sutura* en articulación con un *afuera* constitutivo.

Si las identidades están provistas de símbolos, el hijab resulta en uno de los más problemáticos y difíciles de comprender (por lo menos en occidente) para la política y para la teoría feminista occidentalmente hegemónica en general y éste debate se extiende particularmente hasta la Argentina (Bidaseca; 2010) donde existe una importante población de religión islámica. El pañuelo se vuelve signo ideológico definiéndose materialmente mediante la comunicación

social (Volóshinov; 2009), por lo tanto, para una mejor comprensión de sus significantes complejos veamos, brevemente, las últimas polémicas en torno a él.

La cuestión del velo en (o para) Occidente

Tanto el film *La batalla de Argelia* de Gilo Pontecorvo como el texto de Frantz Fanon *Argelia se quita el velo*, explican el rol que juega el hijab de las mujeres islámicas en Argelia durante la revolución anticolonial. El autor de *Los condenados de la tierra* cuenta que las tropas coloniales francesas estaban obsesionadas por convencer a las mujeres de que se quitaran el velo, esgrimiendo todos los argumentos que la diosa razón y la buena filosofía enciclopedista le habían enseñado a la humanidad. Pero tras las humanitarias intenciones de las fuerzas de ocupación se encontraba, según Fanon, el hecho de que en la situación colonial, el velo es *signo* de resistencia cultural: la mujer argelina puede mirar a sus colonizadores, sin que éstos puedan mirarlas. Hay una parte del cuerpo de las mujeres que se vuelve *impenetrable* hacia la prepotencia violadora del colonizador. Posteriormente, por órdenes del Frente de Liberación Nacional, las mujeres se quitan el velo para hacerse invisibles frente a los enemigos, circular con armas y panfletos para la resistencia. De esta forma, la iconografía del velo islámico *se vuelve plenamente política* (Grüner; 2010: 38).

El hijab no solo está presente bajo el colonialismo Francés, sino que (al menos) desde 1989, el país de Napoleón es escenario de polémicas en torno al pañuelo. En 1994 el Gobierno francés dejó a criterio de las autoridades escolares decidir si aceptar o rechazar el uso del velo. Incluso cuando las autoridades decidieron la expulsión, su decisión fue revocada por la Corte Constitucional sobre la base de que, en la medida que el uso del *hijab* no constituía proselitismo, el derecho de las jóvenes a la educación debía prevalecer. Pero a partir de este último caso, el gobierno constituyó un comité (la Comisión Stasi), que trabajó durante el otoño y el invierno de 2003 para estudiar la viabilidad acerca de la posibilidad de una legislación que dejara fuera de la ley el uso de todo signo religioso visible en las escuelas y en la administración pública (Delphy; 2010: 59). Posteriormente, a mediados de septiembre de 2010, en un contexto marcado por las críticas a la política migratoria del presidente Sarkozy, y la condena de la Unión Europea a la deportación de población gitana fuera de las fronteras francesas, el Senado de ese país aprobó la ley que prohibió a partir de 2011 el uso del velo islámico integral en los espacios públicos.

Es dable destacar, que una destacada académica feminista de “izquierda” como Julia Kristeva, justificó y promovió, en nombre de los derechos de las mujeres y en contra del patriarcado, la prohibición de la utilización del hijab. Sin embargo, algunas autoras sostienen que este tipo de legislación es parte del racismo de la sociedad francesa y consecuencia de la política colonial (Delphy; 2010), otras distinguen entre la elección propia y autónoma de las mujeres acerca de la utilización del hijab y de la obligatoriedad en algunos países de utilizarlos y defienden la elección de las mujeres, la agencia femenina, de usar o no el pañuelo (Botton, Puigvert y Taleb; 2008). Así, podemos distinguir entre el *velo político*, que hace referencia a un hijab utilizado como instrumento político, que no pretende considerar la opinión y la conciencia de la mujer, y el *velo personal*; que hace referencia al hijab utilizado por mujeres silenciadas como experiencia transformadora y producto de la libre elección o reflexión sobre sí mismas (Botton, Puigvert y Taleb; 2008: 105).

Si bien Francia, (entre otras cuestiones) por su reciente pasado colonial, ha sido uno de los países que más ha debatido el tema, no ha sido el único. Por ejemplo, recientemente en España, el 6 de Septiembre de 2011, en el ayuntamiento de Sa Pobla, ubicado en la Isla de Mallorca, perteneciente a la Comunidad Autónoma de las Islas Baleares, se prohibió el uso del velo “integral” en nombre de la “seguridad ciudadana” y de la “dignidad de la mujer”. La normativa prohíbe “acceder y/o permanecer en los espacios o locales destinados al uso o servicio público a las personas que porten velo integral, pasamontañas, casco integral y/u otras vestimentas y/o accesorios que impidan la identificación y/o comunicación visual de las personas (...)” (*Terra Noticias*, Europa Press, 2011, 9 de julio. Cit. En Vázquez Loba; 2012). Dicha localidad alberga una gran cantidad de mujeres, hombres y familias de origen magrebí, entre otras colectividades y etnias africanas que han llegado al territorio atraídos por el trabajo que genera la producción de patatas en los campos agrícolas. Muchos de ellxs profesan la religión musulmana (Vázquez Loba; 2012).

Algunas feministas españolas tuvieron una postura crítica sobre la medida y denunciaron que la misma produciría no sólo mayor fragmentación social y discriminación hacia el colectivo musulmán sino, fundamentalmente, que “contribuirá a que las mujeres no salgan a la calle” (Diputada del Partido Socialista de Mallorca; *Diario de Mallorca*, 2011, 6 de septiembre). Otras voces femeninas aparecieron con una posición totalmente contraria. La Secretaria de Igualdad del Partido Socialista de las Islas Baleares sostuvo que el tema del velo es “complejo y que debe ser

objeto de una reflexión estatal”, y afirmó que el “burka” es “una vestimenta discriminatoria que va en contra de la dignidad de la mujer y de nuestros valores democráticos”, además de ser “una prenda de sumisión” (*Diario de Mallorca*, 2011, 6 de septiembre. Cit. en Vazquez Laba; 2012).

Tal como observa Vazquez Laba (2012), y de forma similar al caso francés que mencionábamos con anterioridad; hay (al menos) dos posiciones del feminismo frente al mismo hecho. El segundo discurso se muestra a la defensiva y tratando de preservar lo que Verena Stolcke (1990) ha denominado el “habitus nacional europeo”, amenazado por la diversidad cultural y en particular por las identidades culturales religiosas, y principalmente por la islámica. Este discurso, evidencia el resurgimiento de una no tan nueva retórica de exclusión del viejo demonio del racismo sobre los y las inmigrantes; con características diferentes pero con un mismo objetivo: la marginalización y la exclusión de los colectivos de inmigrantes provenientes de diferentes países del llamado “tercer mundo” (Stolcke, 1990). Aparece aquí el *racismo diferencial* del que habla Stolcke (1999).

Por su parte, la feminista islámica Lila Abu Lughod sostiene que hay que situar socio-políticamente la acción y el significado del uso del hijab. Hoy en día, afirma la autora, coexisten varias posiciones que van desde las posturas más radicales islamistas -que reivindican su utilización junto a otros valores que se les impone a las mujeres-, a otras posiciones más “progresistas” y laicas -que ven al velo como un signo de atraso. En el medio existen importantes matices. Distintos significados y usos políticos ha tenido la decisión de adoptar el hijab para las mujeres, desde finales de la década del 70 del siglo pasado, su reivindicación ha estado relacionada con diferentes sectores sociales y objetivos específicos: por un lado, como forma de acción política por parte de mujeres universitarias frente a los regimenes conservadores; más tarde fue adoptado por las mujeres trabajadoras de las clases medias-bajas en las revueltas y huelgas; y también como actitud rebelde de las adolescentes de la clase media alta. Ergo; el uso del velo ha tenido, y sigue teniendo en la actualidad, varios significados en contextos que deben ser precisados (Abu Lughod; 2002. Cit. en Vazquez Laba; 2012).

Ahora bien; la mayoría de las reflexiones realizadas hasta aquí, se basan fundamentalmente en la experiencia europea, veamos ahora qué nos dicen nuestras entrevistadas sobre lo que sucede en Buenos Aires.

El hijab en Buenos Aires, voces bajas e identificaciones subalternas

En el marco de nuestra investigación sobre mujeres islámicas en Buenos Aires, tuvimos la oportunidad de entrevistar a mujeres jóvenes que decidieron ponerse el hijab: *A*¹⁰³, decidió hace unos años ponerse el pañuelo, milita en una conocida organización política árabe-musulmana y es una de las referentes del sector juvenil de la agrupación. Estudia Relaciones Internacionales y da charlas sobre religión en distintos lugares del país. *B* tiene 26 años, también utiliza el hijab, es madre de un nene de seis meses. Estudió cine, trabaja en un programa de televisión ligado a la Unión de Mujeres Musulmanas Argentinas, en el que muestra la vida de las mujeres que profesan el Corán en el país, se encuentra trabajando en el armado de otro programa periodístico-político y también trabaja en un programa social del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Aquí presentamos un registro de sus voces, en relación a ciertas categorías y temas que nos interesan debatir en relación al hijab en Buenos Aires. Tomamos sus casos, con un carácter heurístico, a fin de ejemplificar y relacionar las cuestiones teóricas mencionadas más arriba, fundamentalmente las relacionadas a las identidades y la agencia subalterna.

Para las culturas islámicas, la separación entre ciencia, religión, vida privada y pública, economía, política, etc., difiere de la occidental y judeo-cristiana. Desde una perspectiva antropológica, Montenegro (2007) plantea que el Islam se define como un *Din* (sistema) que engloba dimensiones yuxtapuestas que son al mismo tiempo e igualmente económicas, legales, religiosas y políticas y, puede entenderse, como lo que Marcel Mauss denominó *hecho social total*. Es decir; la religión no está separada de las demás actividades/esferas de la vida cotidiana. Como nos dijo una de nuestras entrevistadas:

La religión es política, porque uno tiene una forma y todo se relaciona con la política. Uno tiene que hacer sus acciones en base a algo y por ejemplo si este gobierno haría (sic) las cosas en base a algo y lo relacionas gobierno-política-religión, en sí todo es lo mismo. Para mí todo se relaciona.

Nos preguntamos entonces cuál es el significado que tiene el velo para las jóvenes mujeres musulmanas y porteñas.

¹⁰³ Los nombres han sido reemplazados por las letras *A* y *B* con el objetivo de mantener anónimas las identidades de las entrevistadas.

Voz 1 - Está la parte que es como hacer algo más por la religión. Como que el musulmán siempre tiene en mente, todo el tiempo está pensando en sumar puntos para la otra vida. Eso es la vida del musulmán. Nosotros hacemos cosas en esta vida que son beneficios y protección para esta vida y sirven para la otra vida digamos. Como sumar puntos para ascender al mejor lugar en el paraíso, que para nosotros es otro mundo. No es que estamos ahí estancados ni nada de eso. Está esa parte y también la protección sobre la mujer. Yo cuando me puse el velo empecé a sentir que estaba protegida, y lo siento todo el tiempo. Que si hago algo frente a la gente, como te puedo decir...”.

Voz 2 - Significa que si vos no me veías con el pañuelo, no sabías que yo era musulmana. ¿Te das cuenta? No te das cuenta. Significa también como un pudor, como alguien que me está cuidando, que me está protegiendo. El pañuelo me cubre, me cuida, es una protección que llevo dentro de mí. Era para mí lo que me faltaba para completar mi vestimenta, si bien ahora busco más eh... Ahora busco el otro taparme, el llevar más largo la ropa. No shador, acá sería mucho, pero sí una túnica más larga, por las rodillas. Ahora cada vez busco más. Uso pañuelo pero no me estoy tapando hasta las rodillas. Uso pañuelo pero hay algo que me sigue faltando.

De estas últimas voces podemos analizar la relación entre identificación y subjetividad. Si bien ambas mujeres comparten la identificación musulmana, tienen concepciones diferentes acerca de para qué utilizan el hijab. Mientras que para la voz 1, el pañuelo tiene que ver con la protección que éste le brinda en su vida diaria y futura, para la voz 2 el pañuelo tiene que ver especialmente con la identificación de su *ego hic et nunc* frente a una alteridad no musulmana.

Cuando le preguntábamos de qué la protegía el velo, sus respuestas eran:

Voz 1 - No pasás a ser un objeto. Una mujer-objeto. Esta cosa que hay acá todo el tiempo que para tener un trabajo te tenés que vestir de tal manera, Mostar tal parte del cuerpo. Yo veo a las chicas de 13, 14 años que empiezan a trabajar de promotoras y se tienen que poner ropa super ajustada, o polleras super cortas o escote. Y no las toman porque son chicas que son inteligentes o porque tienen la habilidad de trabajar en lo que fuere, sino por la parte sexual de la mujer. Entonces el velo lo que hace es cubrirte de todas esas cosas. Obviamente que llamás la atención, pero vos misma estás tratando de hacer todo lo

posible para que tu cuerpo pase en segundo plano y seas vos persona, ¿entendés lo que digo? Y también en el caso de una chica que usa velo y está comprometida con un chico, o casada, también está bueno, porque vos nada más te mostrás para tu marido. Y eso no es machismo. Porque ahora está eso que todo el mundo puede conocer a una mujer como si nada, la mujer no tiene respeto. Entonces el Islam, como todas las religiones, pero yo voy a hablar de la mía que es la que más sé. Lo que hace es proteger a la mujer en ese sentido. Vos no tenés por qué mostrarte ante todos los hombres. Lo más lindo es ser reservada para uno y lo va a valorar mucho más. Porque yo veo que la humanidad en sí, los hombres, ya están como cansados de que la mujer sea tan fácil. Igualmente el velo no tiene nada que ver. El velo vestimenta. El velo, que en árabe es hijab; uno de sus significados es protección. Que no solamente tiene que ver con el cubrirse sino con las actitudes que tiene la mujer. Esa cosa que hay tan liberal de la mujer con el hombre y demás, bueno si vos eso lo evitás, eso es usar el velo, usar el hijab, porque te estás protegiendo; hay límites...

El hijab entonces, es también un signo frente a la mujer occidental, a la cual consideran oprimida.

Voz 2 - La mujer occidental está oprimida porque está obligada a seguir una moda. Obligada a que le gusten los demás. Obligada a usar unos zapatos. Obligada a pesar 50 kilos. Está a eso oprimida. Yo no me veo oprimida por taparme. Yo me veo que estoy siguiendo una religión. Yo opté seguir una religión. Mi religión dice “taparme” entonces me tapo. Pero que yo sepa, las mujeres ahora dicen “no, no, no te voy a comer esa masita porque engorda 150 gramos o 150 calorías y no me entra el jean que me compré en tal moda”, o mismo en los desfiles que son todas mujeres que no digo que son feas, son hermosas, pero están siguiendo un estereotipo de mujer. A eso digo que son oprimidas y que siguen a un modelo, no son ellas mismas. No se cuidan por ellas. Si yo te digo que yo tengo 10 kilos de más y por mi salud hago dieta, estás en todo tu derecho. Yo después de parir al nene me quedé con 10 kilos más. Me trato de cuidar por esos diez kilos que tengo de sobre peso. Pero si yo tengo un peso normal, que encima está perfecto mi altura y mi peso, pero el estereotipo de mujer me dice que tengo que usar un jean número 35, ahí digo que esa mujer es oprimida.

En relación a la cuestión generacional y el hijab expresaban:

Voz 1 - El velo la mujer lo debe usar a partir de los nueve años lunares, que son ocho años y diez meses. Porque los musulmanes nos regimos por calendario lunar. Esto facilita a la humanidad en general, porque no siempre los acontecimientos pasan en la misma época del año, que ahora eso te lo voy a explicar mejor. Yo igual no uso el velo desde los nueve años. Hace dos años y pico que me puse el velo. Me lo puse mucho después, porque me costaba, porque mis amigas no lo usaban. Entonces era como difícil, digamos, no. Pero siempre tuve esa intención y esa decisión que yo decía “yo voy a usar el velo, yo voy a usar el velo”, pero es difícil salir a la calle. Hay gente que no tiene la menor idea que sos musulmán. Piensan que lo usas porque estás enfermo, te molesta el sol, venís de la peluquería. Entonces ya no pasás a ser una identidad, cultura de un país. Ponele que no de un país, el país no tiene nada que ver. Entonces era difícil. Yo cuando me quería poner el velo, pensaba en todas las cosas negativas y no veía lo positivo, que es que como que por una cosa así de chiquitita del “qué dirá” de la gente, todo el beneficio que tengo espiritualmente, porque de eso se trata mi religión. De vivir en esta vida, para ganar cosas para la vida eterna... Lo que pasa es que el hijab acá en Argentina es reciente. O sea; reciente hace 20 años. Ponele, hace 20 años atrás habían nada más dos chicas en toda la Argentina con el hijab. Quizás eran chicas que trabajaban todo el día en la Mesquita o en alguna entidad islámica, entonces era como que estaban rodeadas todo el tiempo de eso. No digo que esté mal. También es algo meritorio, obviamente. Es lo mismo. Pero es más difícil cuando estás en un ambiente...o sea; yo toda mi vida estuve en un ambiente islámico y árabe y cuando recién comienzo la universidad ahí empiezo a tener mi núcleo. Vos lo ves acá¹⁰⁴, yo soy la única musulmana. No se si en toda la universidad, pero en el curso. Y es como que ya me olvido que tengo el velo, ni me doy cuenta que soy distinta a ellos. Entonces es como que, para una mujer que cuando era joven, esa idea del velo no estaba acá en Argentina. Porque también la idea del velo vino acá después de la Revolución Islámica de Irán. Después de la Revolución Islámica es como que vino esa cosa de acá en Argentina; empezar a usar el velo. Si vos te fijás, donde más vas a ver

¹⁰⁴ Se refiere a la Facultad en la que estudia y en la que fue realizada la entrevista.

chicas con velo en Argentina, son las chicas, obviamente yo soy musulmana, pero de la escuela shía, que es la escuela que soy yo. Porque no sé, acá en Argentina se dio así. Quizás hay distintos motivos, pero acá en Argentina se dio así. Este miedo se va a ir yendo en la medida en que más chicas se pongan el velo. A medida que seamos más y que mostremos que podemos estar dentro de una sociedad ahí se va a ir el miedo y quizás haya gente grande que se ponga el velo. Pero me parece, si no me equivoco; que es más las chicas jóvenes, porque están más cancheras, no sé. Y también las chicas que se convierten al Islam. Es Islam es una religión que puedes abrazar el Islam. Puedes ser musulmán. No hace falta que seas de cuna. Y hay muchas chicas que a los 18 años empezaron a estudiar la religión, entonces quisieron ser musulmanas y se pusieron el velo, directamente. En el momento en que se hicieron musulmanas, ellas al saber: “bueno, soy musulmana; estas son mis obligaciones: rezar cinco veces al día, no consumir alcohol, no comer carne de cerdo, cumplir con tantas obligaciones, y dentro de esas obligaciones, usar el velo”. Como que ya ellas se lo pusieron en su vida, desde que se hicieron musulmanas. Hay muchísimas chicas, que se hicieron musulmanas y directamente se pusieron el velo. Hoy en día, creo que hay ejemplos de musulmanes que abrazaron el Islam que es espectacular las cosas que hacen en el mundo. Hay mucha gente que abraza al Islam.

En este caso es la voz 1 quien habla acerca de las identificaciones. Tal como Stuart Hall expone, “si la ideología es eficaz, se debe a que actúa *a la vez* “en los niveles más rudimentarios de la identidad psíquica y las pulsiones” y en el nivel de la formación y las prácticas discursivas constituyentes del campo social(...)” (Hall, 2003: 22) pero que si bien son constitutivos no son idénticos. Así, el relato de la entrevistada produce una historicidad de su identidad musulmana, marcando hitos como la Revolución Islámica los cuales performan transformaciones en las identificaciones actuales en relación a cuáles son los sentidos de la utilización del hijab por parte de mujeres jóvenes en la actualidad.

Reflexiones finales: Narrar a Oriente desde el Oriente en Occidente.

Quizás uno de los principales legados de la obra del intelectual palestino Edward Said haya sido que, a partir de *Orientalismo* (1978), *Cubriendo el Islam* (1981) y *Cultura e Imperialismo* (1993), la relación de Occidente y Oriente ya no pueda ser vista desde una dimensión de diferencia

esencial radical. Said (2004, 2008) plantea que el orientalismo es un discurso que construye e instituye un oriente –estereotipado e inferiorizado- produciendo un doble efecto: habilitar la representación de oriente y constituir unos sujetos otros sobre los cuales se construye y proyecta Occidente a sí mismo.

Como discurso el orientalismo produce performativamente a Oriente, permitiendo la colonización europea moderna (desde finales del siglo XVIII), y la acción imperialista de Estados Unidos desde mediados de siglo XX y sobre todo después del 11 de septiembre de 2001 en nombre del universalismo –superior- occidental.

El feminismo hegemónico tampoco ha sabido escapar al discurso orientalista. Por un lado ha anulado las diferencias de clases, étnicas, religiosas e históricas en nombre de la “subordinación universal de las mujeres” y por el otro, ha cristalizado estas “omisiones” adhiriendo a los discursos salvacionistas de Occidente (Bidaseca; 2010) y avalando las guerras e invasiones de Estados Unidos y la OTAN después del 11/S en pos de la “liberación” de las mujeres orientales. A su vez, este feminismo, como hemos visto en los apartados anteriores, ha propiciado en muchos casos, las políticas de “desvelar” a las mujeres islámicas en los países europeos, bajo el mismo argumento.

Cuando nos propusimos pensar el uso del hijab por parte de las jóvenes islámicas en Buenos Aires, lo hicimos siguiendo la propuesta de Chandra Mohanty en su potente trabajo “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discurso colonial” (2008): por un lado realizar un proceso de deconstrucción del discurso feminista hegemónico y por el otro, abordar la cuestión desde una perspectiva histórica que no caiga en determinaciones simples ni esencialistas de la identidad. En ese sentido, las voces de estas jóvenes se producen en un espacio intersticial: ser musulmanas en un país mayoritariamente católico, ser descendientes árabes en una nación que se ha autodefinido como blanca y europea, ser mujeres en una sociedad occidentalmente patriarcal. De sus voces han surgido identificaciones con lo árabe y con lo islámico, en un esfuerzo permanente de diferenciar ambas identidades. Lo árabe ha sido asociado a lo cultural, a los países desde donde migraron sus descendientes mientras que lo islámico se asoció más a la subjetividad en su aspecto religioso. Sin embargo, ni el mundo árabe ni la religión islámica pueden ser limitados a pertenencias nacionales ni sentidos homogéneos de la cultura o la religión. En este aspecto, es donde podemos apreciar la fortaleza de la categoría de identificación como la desarrolló Stuart Hall, en tanto las identidades

aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad (...) tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos (Hall; 2003: 17-18).

Quizás lo que queda irresuelto en el discurso de nuestras entrevistadas, es *el en qué podríamos convertirnos y el cómo podríamos representarnos* a los que alude Hall como horizontes de las identificaciones. ¿Es el uso del hijab una forma de (re)agenciamiento?, ¿es una resistencia al régimen falogocéntrico occidental?, ¿cómo se resignifica en el discurso del Islam?, ¿qué transformaciones produce en las relaciones de género de las identidades árabes y musulmanas? O, ¿cuáles son las conexiones históricas y políticas del uso *político* del velo con los nacionalismos árabes-islámicos?, ¿cómo el uso *personal* del velo como protección puede evitar la reificación de otras formas de opresión de las mujeres en las sociedades poscoloniales?

Y en un plano analítico más general, a partir de las contribuciones de autores/as como Edward Said, Lila Abu-Lughod, Chandra Monhanty por mencionar a los referidos en este trabajo, ¿podemos seguir pensando con categorías como Oriente y Occidente?, el uso irreflexivo de estas categorías aun en los campos críticos de las ciencias sociales como las teorías poscoloniales y decoloniales ¿no anula los horizontes de posibilidad de un pensamiento crítico histórica y políticamente situado?

Bibliografía

Abu- Lughod, Lila. “*Feminismo y modernidad en Oriente próximo*”. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002.

Bidaseca, Karina. “Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina”. Buenos Aires: Editorial SB, 2010.

- Brah, Avtar. “Diferencia, diversidad y diferenciación” en “Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras”. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.
- De Botton, Lena; Puigvert, Lidia; Taleb, Fátima. “*El velo elegido*”. Barcelona: Editorial El Roure, 2008.
- Delphy, Christine. “Género, Raza y Racismo: La prohibición del velo islámico (hijab) en Francia”, en Heim, Daniela y Bodelón González, Encarna coordinadoras. *Derecho, género e igualdad. Cambios en las estructuras jurídicas androcéntricas*. Volumen 1. Barcelona: Grupo Antígona UAB Editorial, 2010.
- Grewal, Inderpal. *Transnational America. Feminisms, Diasporas, Neoliberalisms*. Duke University Press, 2005.
- Grüner, Eduardo. “De íconos y contorciones. Hacia una política “warburgiana” en la antropología del arte”. Trabajo presentado en el congreso Artes en Cruce, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, septiembre de 2010. Texto disponible en: <http://revolucoes.org.br/v1/seminario/eduardo-gruner/%C3%ADconos-contorsiones>
- Hall, Stuart y Du Gay, Paul compiladores. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003.
- Mahmood, Sabba. “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto” en Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída editoras. *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.
- Mohanty, Chandra Talpalade. “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discurso colonial”, en Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída editoras. *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.
- Montenegro, Silvia. “Antropologías del Islam y Antropología islámica”, *Etnografías contemporáneas*, Universidad Nacional General San Martín, Año 3/3 (2007) 87-113.
- Said, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2004.
- , Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Ediciones De Bolsillo, 2008.
- Spivak, Gayatri. *In other Worlds. Essays in cultural politics*. NY: Routledge, 1988.
- Stolcke, Verena. “La nueva retórica de la exclusión en Europa”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 159, 1990.

Vazquez Laba, Vanesa. *Signos religiosos y libertad de elección. La cuestión del velo en mujeres musulmanas inmigrantes en España*. 2012. Mimeo.

Volóshinov, Valentin. *El Marxismo y la Filosofía del Lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009.

Colonialismo y neobarroco. Revisión de los ensayos críticos de Severo Sarduy

Silvana Santucci

Ciffyh-Universidad Nacional de Córdoba- Conicet

silvanasantucci@gmail.com

Resumen

Los *Ensayos* de Severo Sarduy sobre el neobarroco surgen en el interior de la universidad francesa en la década de 1960 generando una influencia notoria e indiscutible para la crítica y los desarrollos teóricos del campo de la literatura latinoamericana posterior a 1980. Sus concepciones teóricas acerca del arte y la literatura llevan su trabajo epistémico hacia los cauces de la crítica cultural. La propuesta sarduyana construye un anacronismo para pensar la modernidad, revisando, para ello, la relación colonial del barroco histórico europeo del siglo XVII, con el barroco sincretista latinoamericano del mismo período. Al preguntarse por la potencia étnica de lo cubano en la literatura, Sarduy reescribe el origen del arte en el continente americano antes definido por los “Origenistas” (Lezama Lima, Cintio Vitier). En consecuencia, este trabajo explora al neobarroco como clave teórica del arte “latinoamericanista” del siglo XX, en cruce con reflexiones de la teoría poscolonial dedicadas a la representación.

Palabras Claves: Severo Sarduy; Neobarroco; Colonialismo

Los *Ensayos* de Severo Sarduy surgen en el interior de la universidad francesa, en la década de 1960 y se expanden por Latinoamérica, generando una influencia notoria e indiscutible para la crítica y los desarrollos teóricos del campo de la literatura latinoamericana posterior a 1980. La pretensiones teóricas de Sarduy en torno a la literatura y las artes plásticas, moldeadas desde sus estudios sobre el signo en los seminarios dictados por Barthes y Lacan en la *École pratique des hautes études* entre 1965 y 1970¹⁰⁵, volcaron su trabajo crítico hacia los cauces de la crítica cultural, donde transitó la *interrogatio* de la existencia de un arte latinoamericano. Sin embargo, sus preocupaciones sobre la “latinoamericanidad” del arte lo condujeron a discutir sobre los modos de representación del arte de la Revolución (Santucci, 2012 5) y ya instalado París, sobre la potencia del estilo barroco como posibilitador de un discurso continental superador de la noción de mestizaje.

En el marco de la historia del barroco en América Latina cabe considerarse un episodio célebre en torno al sentido que José Lezama Lima supo construirle: cuando Haroldo de Campos propone a *lo transbarroco* (2002) como pariente de la antropofagia cultural cifra en la lectura de Oswald de Andrade (1953) y de Lezama Lima (1957) el origen del poder contra-cultural del estilo en este continente. En consecuencia, hace de la propuesta emergente en Cuba un marco de resistencia epistémica y un punto de partida, puesto que José Lezama Lima, parafraseando a Weisbach, fue quien desplazó al barroco de su exclusividad europea, asumiéndolo americano. Para Lezama en nuestras tierras el barroco no es:

un estilo degenerescente sino plenario, que (...) representa adquisiciones de lenguaje, tal vez únicas en el mundo, muebles para la vivienda, formas de vida y de curiosidad (...) que exhalan un vivir completo, refinado, misterioso, teocrático y ensimismado, errante en la forma y arraigadísimo en sus esencias (Lezama Lima, 1988 123)

En suma, el barroco se vuelve un arte esencial de la contra-conquista. Sin embargo, la “herencia” intelectual Lezamiana reviste una disputa de derroteros irreconciliables entre las propuestas de Cintio Vitier y de Severo Sarduy, cuyas ópticas difieren en los planos políticos y

¹⁰⁵ Tal como reconstruye Edgardo Dobry (2009) Barthes había dictado un seminario sobre retórica clásica en la École en 1965 y Lacan se había referido ya al barroco en su Seminario XVII, dictado entre 1969 y 1970. Allí Lacan pone al Barroco “en el origen de la visión del mundo que nos corresponde” (2009:11).

epistemológicos. De acuerdo a la visión que -sobre este punto con coherencia- sostiene Guerrero (2011 2) los dos harían una lectura “sesgada” de la herencia Lezamiana (2011 2). Por un lado, Vitier propondría una lectura política que ignora los últimos años “incómodos” que Lezama pasó en Cuba, dentro de lo que puede considerarse un “exilio interno” bajo los parámetros de la Revolución. Y por el otro, Sarduy ignoraría o trataría de esconder la raíz católica y conservadora que subyace a casi todos los textos de Lezama. Por lo tanto, el legado intelectual, como toda construcción, ha obrado en reflejo de lo que ambos han querido arrojar como dominio de la literatura.

En el marco de los textos que Sarduy dedica a Lezama, en 1988 escribe “El Heredero”, un ensayo aprovechado tanto para establecer sus filiaciones con la escritura de este último, como para fijar específicamente lo que entiende como “la fundación textual del primer barroco” (1999:1406).

Es destacable que en su ensayo clásico sobre el tema: “Barroco y Neobarroco” (1972) había rastreado la aparición del término en diversos textos portugueses y españoles del siglo XVI¹⁰⁶. No obstante, en esta oportunidad fija el origen textual del barroco¹⁰⁷ en torno a la Contrarreforma eclesial católica, específicamente, como un emergente de las propuestas transformadoras que se desprenden de la séptima sesión Concilio de Trento. El reporte del inicio de la semiología barroca

¹⁰⁶ Víctor Lucián Tapié (1961) apunta que el término se usó por primera vez en el *Dictionnaire de Furetière* de 1690 donde la palabra es consignada en francés “como un término de joyería que sólo se dice de perlas que no son perfectamente redondas” (Tapié, 1961: 5; Malcuzyński, 1994:22). Sin embargo en 1563, barroco era ya un vocablo portugués que también se usaba para designar una piedra irregular. Este uso data del *Coloquios dos Simples e Drogas da India de García da Orta* (1563) y a principios de siglo XVII en *El tesoro de la lengua Castellana* (1611) se introduce al español como término técnico que distingue los dos usos referenciados por Sarduy: *Barrueco* usado para designar una “perla irregular” y *berrueco* usado para designar una “roca granítica”. (Tapié, 1961:6-10). Por su parte, Pierre Malcuzyński en “El campo conceptual del (neo)barroco. Recorrido histórico y etimológico” (1994) revisa el término “barroco” y considera que el mismo fue utilizado para definir un período artístico que comienza a aparecer alrededor de la segunda mitad del siglo XIX, habiendo remitido recién a finales de ese siglo de manera precisa a fenómenos arquitectónicos y estéticos.

¹⁰⁷ El Barroco es un término originalmente de la plástica y la arquitectura utilizado por primera vez a fines del siglo XVIII en el *Dizionario delle Belle arti del disegno* (1797) para denominar aquellos fenómenos del arte que, conforme al equilibrio y la moderación exigida por los programas clasicistas de entonces, eran “sentidos” como desmesurados, confusos y extravagantes. Este punto de vista caracteriza los primeros trabajos sobre el concepto en el ámbito de la historia del arte. En especial, los de J. Winckelmann (*Historia del arte en la Antigüedad*, 1764), G. Lessing (*Laocoonte o sobre los límites en la pintura y poesía*, 1766), J. W. Goethe (*Sobre Laocoonte*, 1798) y J. Burckhardt (*La cultura del Renacimiento en Italia*, 1860). No fue hasta el aporte de Heinrich Wölfflin que el concepto se traslada a la literatura. En 1888, mediante una comparación entre *Orlando Furioso* de Ariosto (1516) y *Gerusalemme liberata* de Torquato Tasso (1584), Wölfflin distingue características de la escritura “barroca” y la “renacentista”.

se establece como resultado de las disposiciones escritas en dichos textos sagrados, puesto que en ellos comienza a definirse una enunciación “distinta” (Sarduy, 1988 1405) de los fenómenos que componen la “naturalidad” de la iconografía cristiana. Así, el barroco se origina junto con el inicio de la producción de una “nueva historia religiosa”, regida bajo la idea de “signo eficaz”. En otras palabras, la Contrarreforma daba fundamento al inicio textual del barroco, en la medida en que convenía el valor de los signos rituales y escenográficos de los sacramentos alejados de cualquier tipo de representación mimética y eran convenidos por actuación y performatividad, es decir, “por el hecho mismo de su ejecución” (1988 1406):

al rechazar, por ejemplo, la concepción de que el pecado original es la disposición al mal y al considerar que la naturaleza en sí misma no es pecaminosa, operan una verdadera subversión con respecto a los textos de base de la Iglesia; también lo hacen al autentificar la “Vulgata” y al admitir que su uso teológico, dándole rango de texto oficial y suficiente capaz de fundar un dogma (...) se instituyen los lectores en santas escrituras, se obliga la prédica y sobre todo, se otorga a los obispos el derecho de control sobre los predicadores, aún si estos pertenecen a un orden religioso, se vigila incluso el lugar donde viven los monjes, terminando así con los “giróvagos”, que llevaban una vida errante, casi nómada. (Sarduy, 1988 1496)

De este modo, el arte barroco y la exaltación del espíritu religioso de la Contrarreforma, cuyo impacto inaugura a partir del Concilio de Trento una nueva y efectiva funcionalidad de las imágenes sacras, reviste un matiz “revolucionario” para Severo Sarduy, en la medida en que subvierte los términos y usos de la representación.

Sin embargo, Werner Weisbach -antecedente ineludible de las propuestas mencionadas- en su famoso ensayo titulado *El barroco como arte de la Contrarreforma* (1921), afirma que el didactismo que comportó este barroco lo convertía, por el contrario, en un arte “antirrevolucionario y represivo” (2008:45). Sin embargo, el carácter “revolucionario” del barroco en la lectura sarduyana¹⁰⁸, encuentra su correlato con uno de los principales aspectos

¹⁰⁸ Severo Sarduy se interesa por la diferencia entre “literatura barroca” y “economía capitalista”. En su comparación encuentra al barroco como un estilo estético que representa un ataque contra la economía burguesa, basada en una administración «racional» —para él *tacaña*— de los bienes. En contraste con ello, la literatura barroca se presenta como una práctica cuyo funcionamiento es entendido como *no económico*, dado que se aleja de

clave del barroco colonial: el uso político de las imágenes sacras. En el mismo año en que Sarduy escribe “El Heredero”, Serge Gruzinski publica en francés *La guerra de Las imágenes. De Cristóbal Colon a Blade Runner* (1988) y presenta un capítulo llamado “Los efectos admirables de la Imagen Barroca”. Allí describe cómo a mediados del siglo XVI la iglesia hace más tolerante su política de la imagen en un mundo americano que no es el de la Conquista, sino que cuenta ya con miles de españoles, mulatos y mestizos. Para Gruzinski esta “flexibilización” de la Corona tiene el objetivo de intensificar su dominio sobre el clero americano, sometiendo y controlando lo religioso a la jerarquía, en otras palabras, ajustar a los obispos a la tradición:

Se trataba de una práctica que había sido estrictamente limitada – huelga decirlo- por los guardianes de la ortodoxia, pero suficiente a ojos de los indios, para facilitar su acceso al cristianismo (1988 [1994 102]).

De esta manera, estudia, entre otros, el caso de la virgen de Guadalupe en Tepeyac en 1556, concluyendo que constituyó el reemplazo de un santuario “pagano” dedicado a la “Madre de Dios”, la diosa Toci-Tonantzin que se mandó a reemplazar. Tal decisión no sólo difundirían las versiones contrarreformadas del culto católico, sino que instalan su reterritorialización, anclando sólidamente a la Iglesia bajo parámetros de “control funcional del mestizaje” (1994 104-106).

En consecuencia, se asume que la escritura tuvo un rol subsidiario en el proceso de conquista y colonización de América Latina y que la supremacía la tuvo el rol de la imagen religiosa que fue una imagen barroca y cuyos usos políticos se vieron modificados por las disposiciones iniciales de la Contrarreforma (1994:112-160).

Luego de ser evangelizadora la imagen barroca se volvió, en términos de Gruzinski, “integradora” (1994:159). Es decir, luego de imponer un orden visual exótico, la imagen barroca en la colonia iniciaba una nueva etapa que se empeñaba en explotar “otras potencialidades”. En

la generación de una renta. En este sentido afirma que el lenguaje barroco “contrariamente a su uso doméstico no se encuentra en función de información, sino en función de placer” (Sarduy, 1981:1299). De ahí que establece una asociación entre barroco y erotismo que propone al cuerpo humano como una «máquina barroca revolucionaria» que produce “deseo inútil”, en oposición a la sexualidad entendida como lo “natural”.

el interior mismo de la sociedad colonial se ejercía no ya una guerra de imágenes de los religiosos contra los indios, sino una segunda etapa, que tendía (y a la vez se proponía) borrar las divisiones de la inmensa mayoría de una población de orígenes mezclados.

En correspondencia con estas ideas, Severo Sarduy encuentra en la experiencia cubana un mito creado por los intelectuales que acompañaron a José Lezama Lima en la revista *Orígenes* que intenta explicar la configuración identitaria de América Latina desde un foco que no es el español. Sin embargo, como apunta Adolfo Colombres en su *Teoría transcultural del arte*,

todo intento de alcanzar una autodeterminación estética deberá tomar distancia del idealismo que en occidente ha exalta al individuo para negar o menoscabar la base social de la producción simbólica, cuya mayor expresión ha sido en la corriente del arte por el arte y la expresión a teoría del genio. (...) Lo opuesto a la subjetividad en el terreno del arte no sería la objetividad sino la comunidad (2005:329).

Por lo tanto, para la comunidad de los Origenistas, América Latina no emerge como “el dorado” o como el territorio “ideal” sino que, desde una óptica mítica en la que recuperarían el componente simbólico que da fundamento a la cultura, (Colombres, 2005:21), América se configura como “una confirmación”:

“Los origenistas insistieron siempre en la existencia de unas profecías, como si la isla no fuera una revelación sino una «confirmación». Julián Orbon, Cintio Vitier y el propio Lezama fundaron toda una entidad, toda una teleología insular alrededor de estas premoniciones” (Sarduy, 1999 1416).

Según Sarduy, estas premoniciones eran dos. La primera:

“La de Séneca, que Colón traduce en el Libro de las profecías y dice: «verán los tardos años del mundo ciertos tiempos en los cuales el mar océano aflojará los atamientos de las cosas y un nuevo marinero, como aquel que fue guía de Jasón, nombre honorable Thiphis, descubrirá un mundo nuevo, ya entonces no será isla tulle la postrera de las islas», Medea, acto II.

La segunda: “si, ciertamente, a mí esperarán las islas» Isaías 60.9”. Paradójicamente va a marcar Sarduy:

este versículo que nos sirvió de sostén moral durante años, no figura al menos en lo que refiere a las islas, en la última y muy acreditada traducción de la biblia al francés, la del canónigo Osty, quien elimina la alusión y en una nota considera que la noción es totalmente halógena y no tiene razón de ser (1999:1417).

El neobarroco Sarduyano retoma la visión mítico-profética de Latinoamérica, para asumirla como un problema de selección del pasado y reconstrucción de la memoria. Siguiendo a Roberto Echavarren (2003) podemos afirmar que aun sigue sin resolverse la paradoja Lezamiana según la cual: “como la verdadera naturaleza americana parece haberse perdido, había que inventar una sobrenaturaleza” (2003: 6).

Algunos críticos y poetas como el cubano José Kozer explican la proliferación semántica, la diseminación y la diáspora del sentido barroco en el marco de la violencia y el desconcierto de la Antigüedad frente al descubrimiento del Nuevo Mundo¹⁰⁹. Desde esta visión se entiende al barroco como una “reacción del lenguaje” ante los límites del lenguaje del imperio. Desde esta perspectiva, el barroco europeo constituye una reacción frente al Renacimiento y el barroco colonial una reacción frente al desconocimiento y la decadencia en el segundo de ellos. En ambos casos la pretensión teórica se sienta en fundar un lenguaje nuevo que permita decir de manera distinta una realidad que, superadora, marca la precariedad del lenguaje frente una realidad para la cual sus recursos no alcanzan.

¹⁰⁹ “Imagino el asombro del hombre medio, del ciudadano de a pie (como se suele decir) ante la noticia del Nuevo Mundo: aquellas pieles, aquellos adornos, aquellas culturas, aquellos dioses; [...] Y no sólo eso: asimismo el asombro ante el hecho de que los propios valores no eran únicos, de que la tierra conocida no era la única [...]. ¿Cómo, ahora, ante esta diversificación de la verdad, este aumento de la percepción, decir las cosas? ¿A qué lenguaje recurrir para enfrentar este espacio nuevo, gigantesco, enmarañado, complejísimo, que surgía? [...] De nada le sirve el abolengo ante la desnudez, de nada le sirve el lugar común del lenguaje en un sitio donde la base de ese lenguaje ni siquiera existe[...]El lenguaje de los siglos XVI y XVII se tiene que haber sentido amenazado, existencialmente desesperado. Las referencias, la información, los datos que llegaban eran inconmensurables, sobrepasaban la deletérea y desbordada imaginación medieval (...). Aquel lenguaje, confrontado con sus propias limitaciones busca revelar nuevas cosas mediante el acto rebelde de la múltiple participación: es un lenguaje sierpe, un lenguaje que se retuerce dentro de sí mismo, se ovilla y se distiende, se lanza en mil direcciones simultáneas para tratar de captar la multidimensionalidad que de pronto le presenta la nueva realidad. Ese retorcimiento, que es búsqueda, no es superficial ornato, sino que es auténtica manera: intento de captar la voluta, lo espiral, el estallido, las diversas esquirlas que salen disparadas en todas las direcciones, aparente azar, asombro, desconocimiento. ¿Cómo conocer? Es decir, ¿cómo decir? ¿Cómo re-entender la verdad? Es decir, ¿cómo rededir?. Y, muy importante, ¿cómo abarcar?. [...]Hace falta un lenguaje especial, abierto, intrépido, desterritorializador, para decir lo inconmensurable”. (Kozer, 2002:33)

Para José Kozer es consecuencia de esto que el neobarroco se haya constituido como un “terreno privilegiado” por un gran número de artistas para preguntarse acerca de la *latinoamericanidad* (2002:32). Es decir: “forma y esencia del ser latinoamericano” objeto de reflexión y discusión a través del cual se dirime “no sólo cómo debe expresarse nuestro arte sino quiénes y cómo somos, cuál es nuestro lugar y cuál el que en verdad ocupamos”. (Kozer, 2002:34).

Severo Sarduy, al respecto, propone una visión diferente al planteo, por ejemplo, que hace Walter Mignolo en torno a la negritud en el Caribe, especialmente en el Caribe anglo donde asume al negro como “el mas bajo en la jerarquía dentro la clasificación social” (Mignolo, 2000:5). Sarduy en torno a la estructura cultural cubana que presenta en su primera novela dice:

Cuba aparece como una superposición de tres culturas; la española, la africana y la china. (...) durante muchos siglos en Cuba se ejerció abiertamente un prejuicio racial muy grave contra los negros. Pero no nos dábamos cuenta de que había al mismo tiempo otro, tan grave como el primero, contra los chinos. Los chinos han sido muy importantes en cuba porque, aparte de su influencia en el orden cultural, están en la concepción del mundo cubano (...) Llegaron después de los negros, durante la esclavitud. Hay dos hechos quizás arbitrarios pero significativos de ese tipo de hechos que revelan por su estructura toda la concepción del mundo de un pueblo. La orquesta cubana, que es quizás el caso único de síntesis total de las tres culturas, está centrada por una flauta de origen chino. (...) Y por otro lado está el sentido del azar cubano. Debo decir que en mi país el azar llegó a proporciones diabólicas, puesto que había entre diez y ocho loterías diarias (...) La charada o lotería y el sentido aleatorio de la vida que se manifiesta en Cuba, son chinos. Y creo que el azar ha sido muy importante en la historia de Cuba (...) Mi novela entonces, esta dividida en tres partes que corresponden a estos tres estratos de cultura, es decir, de símbolos. Pero en cada uno he querido también mostrar la presencia de los dos (1977, [1999:1800])

Partiendo del origen ex-céntrico y de la no univocidad de América Latina ni de Cuba, Sarduy da forma al neobarroco, mediados del siglo XX, como una síntesis epistémica asimilable, hoy, con una poética de la modernidad. En el mismo momento, la crítica poscolonial emerge también producto de la crisis epistemológica intentando establecer una historización de la

modernidad, observando en el colonialismo ultramarino¹¹⁰ y en el establecimiento del circuito económico abierto por la navegación, el dispositivo colonial que diferencia¹¹¹ las culturas. Esta lógica imperial organizaría en torno al conocimiento (la ciencia positiva y la Ilustración como sus principales ejes) las estructuras de poder/saber que fijarían en sus tipos particulares de subjetividades, su propio régimen de verdad. En términos de la constitución en signos, Sarduy se ocupa de los fenómenos que transforman los sentidos sociales revistiendo un cuestionamiento de los límites genéricos, ocupándose de obras plásticas y literarias que presentan posiciones subjetivas trasvasadas, permeadas, de “entre-lugares” (Antelo, 2008: 13).

En este sentido, la escritura barroca, tal como la concibe Sarduy, se enfrenta a la idea de la representación imitativa y a los orígenes dados que establecen puntos de partida y extiende dicha definición hacia la existencia de una praxis barroca que presenta la posibilidad de construir sentidos, de forzarlos y forzarse, si es preciso, para construirlos¹¹². Es por ello que se considera que Sarduy tiende sobre el neobarroco una red que lo autodetermina como un arte emancipatorio (Santucci, 2011: 7).

Siguiendo a Anke Binkermaier (2002) esto se puede interpretar de dos maneras. En primer lugar, en una perspectiva deconstruccionista, es decir, “llevando a Saussure a su última consecuencia, se postula una cadena interminable de significados, cuyo *origen*, el referente,

¹¹⁰ “Dejando de lado las connotaciones particularistas y triunfalistas que el párrafo pueda evocar, y de discutir si hubiera habido o no economía capitalista mundial sin las riquezas de las minas y de las plantaciones, el hecho es que la economía capitalista cambió de rumbo y aceleró el proceso con la emergencia del circuito comercial del Atlántico, la transformación de la concepción aristotélica de la esclavitud exigida tanto por las nuevas condiciones históricas como por el tipo humano (e.g. negro, africano) que se identificó a partir de ese momento con la esclavitud y estableció nuevas relaciones entre raza y trabajo. A partir de ese momento, del momento de emergencia y consolidación del circuito comercial del Atlántico, ya no es posible concebir la modernidad sin la colonialidad, el lado silenciado por la imagen reflexiva que la modernidad [...] construyó de sí misma y que el discurso postmoderno criticó desde la interioridad de la modernidad como autoimagen del poder” (Mignolo, 2003: 58). Más allá de la explicación de Mignolo, este punto es abierto por Bhabha (2002 [1993]: 175-239, 285-306) en 1993.

¹¹¹ Bhabha (1994) retoma el término “diferencia” de Derrida, lo actualiza para pensar la cultura como un proceso similar al de escritura: mueve la “diversidad” cultural, hacia la diferencia, y destruye su clasificación y homologación poblacional o étnica, y antes que pura la vuelve híbrida. Walter Mignolo (2003) plantea la *diferencia colonial* no exactamente en los mismo términos que Bhabha.

¹¹² Dice Sarduy: “Al principio, cuando me vi ante una estatua Flavia en el Louvre, pensé que todo eso no tenía el menor sentido, que un cubano no tenía nada que hacer con un arte tan distante de él, de su historia, luego entendí que toda la historia nos pertenece y que las esculturas ni nada en la vida tiene un sentido previo, que nada lo tiene en definitiva y, que la misión del hombre es precisamente soplarle sentido a la vida, imponérselo, forzar el sentido: ese es el único sentido”. (1999:1817)

siempre se sustrae”. En segundo lugar, representaría “la obsesión sarduyana del origen inalcanzable, su vínculo con la madre patria perdida”, (la *matria*) (2002: 5). Desde esta perspectiva, el barroco sarduyano “representa en un movimiento dialéctico la cultura *oficial* europea y al mismo tiempo su variante *furiosa*, la americana donde el barroco latinoamericano usa las formas heredadas del Renacimiento español para reducirlas al puro artificio, y vaciarlas de sentido” (2002:5). Es en este punto donde Sarduy inscribe el nuevo “origen” del barroco latinoamericano: en el sentido vacío (que no es sin sentido), en la nada previa que no es sino espíritu, en el “caos de la vida, que no se genera más que en la violencia y en la inestabilidad” (Sarduy, 1993:1837).

Cabe destacarse, tal como apunta Peter Hulme (1996), el hecho de que muchos autores caribeños se registren entre los precursores de la teoría poscolonial, ya que a raíz del exterminio de la población se masiva en la zona, resultó favorable la construcción de conceptos híbridos y procesos de la lectura de identidades transversales. Tal el caso de propuestas como las de Fernando Ortiz y Fernández Retamar¹¹³, cuyos trabajos teóricos construyeron categorías que rechazan la unidimensionalidad de las representaciones europeas.

Por lo tanto, concluimos que –aun con las tensiones registrables con el régimen castrista- la propuesta Sarduyana en torno al Barroco podría considerarse como una lectura poscolonial del mismo *avant la lettre*, puesto que enfrenta al eurocentrismo exclusivo, rediseñando una de las categorías más relevantes y productivas sobre el arte latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX, que pregunta por su identidad y potencia sin reducirlo a la imitación (Santucci, 2012 6).

¹¹³ Peter Hulme vincula la noción de contrapunteo y la teoría postcolonial: "Contrapunto tiene obviamente una larga historia en la terminología musical, pero dentro de la teoría poscolonial tiene un origen preciso en el libro de Fernando Ortiz publicado en 1940 *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco*. Allí aparece también el término ‘transculturación’" (1996: 7)

Bibliografía

Antelo, Raúl. *Crítica Acéfala*. Buenos Aires: Editorial Grumo, 2008

Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. [1994]. Bs. As: Ediciones Manantial, 2002.

Colombres, Adolfo. *Teoría transcultural del arte*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2005

Dobry, Edgardo. “Barroco y modernidad: de Maravall a Lezama Lima”. *Orbis Tertius* 15, 2009: 1-8. Extraído el 07 de mayo de 2012 desde:

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4190/pr.4190.pdf

Echavarren, Roberto. “Prólogo” a *Néstor Perlongher, Poemas Completos*. Buenos Aires: Seix Barral, 2003.

Guerrero, Gustavo. “Lezama Lima. Una posteridad disputada. Rectificaciones. Neobarroquismos y neobarrosismos”. *Letras Libres* 2011. Extraído el 29 de Junio de 2012 desde:

<http://www.letraslibres.com/revista/libros/lezama-lima-una-posteridad-disputada?page=full>

Hulme, Peter. “La teoría poscolonial y la representación de la cultura en las Américas”, en *Casa de las Américas* 202, 1996. *Revista de la Casa de las Américas* 202, 1996: 3-8

Mignolo, Walter, “Matriz colonial de poder: Entrevista a Walter Mignolo” Realizada por La Tronkal, 2000. Extraído el 8 de abril de 2012 desde:

http://estudiosdefrontera.blogspot.com.ar/2012/02/matriz-colonial-de-poder-entrevista_19.html

---. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires: CLACSO, 2000. Extraído el 12 de octubre de 2011 desde: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/mignolo.rtf>

Kozer, José. “Letra votiva”. Entrevista por Josely Vianna Baptista, *Revista Tsé-Tsé*- Nº 9/10, 2002: 132-150.

Binkenmaier, Anke. “Travestismo latinoamericano: Sor Juana y Sarduy”. *Ciberletras 7 Homenaje al centenario de la independencia de Cuba*, 2002: 1-9 Extraído el 07 de mayo de 2012 desde: <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v07/birkenmaier.html>

Lezama Lima, José. *La expresión Americana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Santucci, Silvana. “Sarduy y el Neobarroco. Interpretaciones sobre lo político en el arte”. *Recial. Revista del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades Área Letras* 2, 2011: 1 – 14

Santucci, Silvana. “Los poemas cubanos de Severo Sarduy”, *Revista La Ventana*. Secretaria de Cultura de la Universidad Nacional del Litoral, 2012. En prensa.

Sarduy, Severo. *Obras Completas, tomo I*. México: FCE, 1999

Sarduy, Severo. *Obras Completas, tomo II* México: FCE, 1999

Weisbach, Werner. *El Barroco, arte de la Contrarreforma*, Madrid: Espasa Calpe, 1942 (1921).

Exhibiciones latinoamericanas y propaganda panamericanista. El desplazamiento de América latina en el reordenamiento del mundo moderno/colonial

Fabiana Serviddio

CONICET - Instituto de Teoría e Historia del Arte “Julio E. Payró” - UBA

fserviddio@gmail.com

Resumen

En la antesala de su ingreso a la segunda Guerra Mundial, el gobierno de los Estados Unidos implementó un programa de promoción de intercambios comerciales y culturales con Latinoamérica tendiente a proteger sus intereses en América y a contrarrestar la influencia ejercida por el Eje. La agencia responsable de esta misión fue la Oficina del Coordinador de Asuntos Interamericanos, dirigida por Nelson Rockefeller. En el área de artes visuales, la principal incumbencia de la OCIAA fue la organización y circulación de exhibiciones artísticas por el país y Latinoamérica. De esta política cultural estatal se hicieron eco también algunas instituciones y empresas privadas, que buscando proteger sus intereses y mantener su hegemonía acompañaron las tácticas de diplomacia cultural del gobierno sumando principalmente la organización de concursos y aún, como en el caso de la IBM, la creación de una colección de arte hemisférico. Mientras que las exhibiciones de arte latinoamericano operaron haciendo uso de la ya consolidada noción de *latinidad* y organizando el conocimiento de las artes de acuerdo a sus patrones diferenciales, las exhibiciones de arte hemisférico buscaron fortalecer la idea de un hemisferio occidental y una pertenencia cultural común. Ambas tipologías sin embargo dan cuenta de los procesos de racialización de los vínculos culturales con Latinoamérica, y de la rearticulación del mundo moderno/colonial que desplazó la producción artística latinoamericana a un lugar subalterno.

Palabras clave: Hemisferio Occidental; Latinidad; Panamericanismo; Exhibición; Racialización.

La inquietud e interés por la teoría poscolonial latinoamericana surgió a partir de algunos obstáculos y aparentes contradicciones que encontré en un proyecto en el que vengo trabajando de unos años a esta parte, donde me dedico a estudiar la política cultural instrumentada por el gobierno de Estados Unidos durante la Segunda Guerra para atraer hacia su órbita de influencia a Latinoamérica, centrándome específicamente en ciertos programas y proyectos de exhibición de artes visuales latinoamericanas organizados como parte de la promoción de las buenas relaciones políticas, económicas, culturales y científicas con Latinoamérica para frenar la expansión del nazismo en la región.

Los objetivos implícitos en los programas panamericanos eran afianzar la noción de *hemisferio occidental* y *hermandad americana*, establecer una plataforma común de tradiciones americanas, pero también demostrar respeto y reconocimiento por la diversidad cultural de *América latina*, una noción ya plenamente instalada y asumida por las élites criollas.

Esta investigación se sirve de las categorías que brindan los estudios curatoriales, que conciben a las exhibiciones de arte como objeto de estudio, en tanto narraciones que utilizan los proyectos artísticos para articular a través de un guión representaciones identitarias, aprovechando tanto su calidad estética como su valor documental. El análisis de las exhibiciones de este período permite detectar representaciones complejas y plurisignificantes: aquellas en las que se rastreaban procesos, prácticas y movimientos comunes entre Latinoamérica y Estados Unidos, y otras en las que se destacaban las particularidades raciales y costumbristas del arte allí producido. En este oscilar Latinoamérica aparecía como algo exterior y a la vez algo propio al mundo moderno/colonial, y la idea de América Latina como algo que intentaba explotarse y al mismo tiempo desdibujarse dentro de la rearticulación de la diferencia colonial bajo el concepto *hemisferio occidental*. Es para dar cuenta de estos aspectos en apariencia contradictorios que me resultó provechoso explorar el funcionamiento de algunas categorías de la teoría poscolonial latinoamericana en el área de los estudios curatoriales, en tanto ponen como fundamento del análisis la matriz colonial de poder inherente a la lógica clasificatoria que también opera en el campo artístico, y el problema de la doble conciencia criolla o colonialidad del ser.

En agosto de 1940 se creó la llamada Oficina del Coordinador de Asuntos Interamericanos

(OCIAA), una agencia gubernamental que buscaba complementar y reforzar el trabajo realizado por el Departamento de Estado en el área de relaciones interamericanas.¹¹⁴ Su departamento de arte se dedicó principalmente a la organización y circulación de un ambicioso programa de exhibiciones artísticas entre EEUU y América latina. Una vez que EEUU ingresó formalmente a la guerra, algunas iniciativas debieron ser limitadas, modificadas o abandonadas debido a la escasez de recursos, los problemas de transporte y las deficiencias de comunicación y coordinación con instituciones latinoamericanas. Al no poder concretarse un intercambio fluido entre norte y sur, fue que se ideó una solución de compromiso para las exhibiciones regionales: el montaje de exposiciones de arte latinoamericano con el patrimonio ya existente en los Estados Unidos.

En 1941, teniendo como base las colecciones del Museo de Arte de San Francisco y el Museo de Brooklyn, se organizaron nueve exposiciones (tres de contemporáneo, tres de colonial y tres de precolombino), que itineraron por la costa oeste, este y región central de los Estados Unidos bajo la coordinación del MoMA.

Ante un desconocimiento generalizado de las características de la geografía, población y costumbres en Latinoamérica, la idea original del proyecto de exposiciones latinoamericanas fue generar un interés cultural por esta región entre la población de pequeños centros urbanos, enviando estas exhibiciones no a los grandes museos de arte que normalmente eran anfitriones de este tipo de muestras, sino a clubes, escuelas secundarias y terciarias, universidades pequeñas y museos de menor envergadura donde las obras de arte originales eran escasas y poco vistas, más aún tratándose de arte latinoamericano. No se realizaron catálogos de estas muestras, y sólo los pequeños periódicos locales cubrieron la noticia del evento, del que en cambio no quedaron registros en las revistas especializadas en arte.¹¹⁵

Cada conjunto, si bien no muy numeroso (27 obras por circuito en el que itineraba), contaba con obras de excelente calidad, y era clara la preponderancia de la temática indígena y el

¹¹⁴ Para una historia de la Oficina del Coordinador de Asuntos Interamericanos, véase Rowland (1947). Una revisión más actual puede encontrarse en Prutsch y Cramer (2006).

¹¹⁵ Para la reconstrucción de los procesos de preparación y circulación de estas exhibiciones, se consultaron los archivos curatoriales del Museo de Arte Moderno de San Francisco, California.

paisaje en cada uno de ellos. Para la curadora en jefe de este proyecto –Grace Morley, directora del Museo de Arte de San Francisco- el propósito era producir un fuerte impacto visual, impacto que buscaba lograrse a través de las específicas particularidades étnicas, geográficas y sociales destacadas en las obras latinoamericanas seleccionadas. El conjunto era compacto, coherente y distintivo, y el montaje privilegiaba claramente una versión figurativa y costumbrista del arte y, transitivamente, de la vida cotidiana en América latina. Para ilustrar el carácter de cada uno de los conjuntos exhibidos, mencionemos a modo de ejemplo que la exposición que circuló por el centro-oeste de los EE.UU. incluyó los óleos *Retrato de un granjero*, de Ernesto Scotti, *Cabeza de líder*, de Roberto Berdecio, *Niña india con collar de coral*, de Diego Rivera, *India colla*, de Julia Codesido, *Paisaje uruguayo*, de Nicolás Urta, *Niño, caballo y paisaje sombrío* de Luis Alberto Acuña, *Madre e hija*, de Eduardo Kingman, *Naturaleza muerta*, de Amelia Peláez, las acuarelas *Chola*, de Antonio Sotomayor, *Plantación cubana de tabaco*, de Felipe Orlando, *Sombreros*, de Fermín Revueltas, *Cabeza abstracta*, de Wifredo Lam, y *Hombres talando árboles*, de Alfredo Zalce, la monocopia *Hombre ciego y su hijo*, de Cándido Portinari, la xilografía *Para el funeral*, de Eduardo Kingman, la litografía *Soldados mexicanos*, de José Clemente Orozco.



Eduardo Kingman, *Madre e hija*

El “libro de estudio” –material didáctico que circulaba con la muestra- buscó suplir la

deficiencia del relato que organizaban los objetos. En la introducción se dejaba en claro que los movimientos artísticos indigenistas eran indagados con mayor detalle y con más cantidad de ejemplos puesto que, para la perspectiva norteamericana, resultaban más exóticos y por lo tanto más interesantes y enriquecedores. También, porque constituían la contribución original de Latinoamérica al arte contemporáneo internacional. Los movimientos derivados en cambio de Europa no diferían radicalmente de los desarrollados en Estados Unidos, y por lo tanto eran fácilmente comprensibles estableciendo referencias con los europeos, “a los que seguían o iban en paralelo.”¹¹⁶

¿Cuál era la ascendencia de estos presupuestos? La invención de la idea de América latina se remontaba a un siglo anterior, cuando funcionarios e intelectuales franceses utilizaron el concepto de “latinidad” para enfrentarse a la continua expansión de Estados Unidos hacia el sur. De acuerdo a Arturo Ardao (1993), la idea de América latina surgió a partir del movimiento de orientación de las élites criollas hacia el cobijo de Francia, cuando España perdió el tren de la modernidad y Francia pasó a ser su nuevo modelo. Mignolo (2007) señala que, desde que surgió como concepto en el siglo XIX, la “latinidad” fue una categorización ideológica para la colonización del ser. Para el imaginario del imperio, las élites criollas latinoamericanas eran básicamente europeos de segunda clase.

La decisión curatorial de dar mayor presencia a las obras vinculadas al indigenismo y los ambientes rurales buscaba equilibrarse a través de una apoyatura textual que abarcaba todas las regiones latinoamericanas. Sin embargo, en esta distancia entre exhibición y material didáctico – dos modos de narración-, el propósito de “dar una idea de la variedad, las diferencias, y las características de las regiones y países de Latinoamérica, expresadas en su arte, como fundamento para una mejor comprensión de estos países y sus gentes”¹¹⁷ dio una perspectiva confusa de sus juicios estéticos, puesto que siempre lo exhibido implica una valorización superior a lo que ha sido excluido. Como observa Bruce Ferguson (1996), una exhibición, en tanto puesta o montaje, nunca es leída sólo en los términos pretendidos por el curador, sino en múltiples –y

¹¹⁶ San Francisco Museum of Art, *Study Book. Contemporary Latin American Art*, p. 3. Box C, Folder 3, Exhibition Records, San Francisco Museum of Modern Art Archives.

¹¹⁷ *Ibidem*.

aún contradictorios- sentidos.

Lo que se esperaba de las obras de arte exhibidas era, antes que nada, el cumplimiento de un propósito documental: brindar una descripción visual pormenorizada de las costumbres locales rurales. Durante el período en que fueron exhibidas, en efecto, se realizaron visitas guiadas que se centraban en los hábitos de trabajo y características ecológicas de cada uno de los países representados en las muestras, y se utilizaban las obras como forma de ilustrar las descripciones. Sólo después de estos panoramas era que se ponía particular atención en la calidad estética de las piezas. ¿Pero qué implicancias tenía una selección de obras que privilegiaba la diferencia racial inscrita en ellas (obras del Indigenismo Peruano, el Muralismo Mexicano y de otras áreas andinas)? Las exhibiciones construyeron nociones de grupo e identidad colectiva en base a criterios civilizatorios, y al dar prioridad a determinadas obras, plantearon una mirada sobre el vínculo entre Estados Unidos y Latinoamérica en términos de lo que Mignolo (2007) define como la rearticulación de la diferencia colonial entre Norte y Sudamérica: Estados Unidos se constituía en el único heredero legítimo del progreso civilizatorio de la modernidad/colonialidad, también en el campo de las artes. Su devenir pensado desde una noción temporal de progreso incesante y lineal no admitía producciones artísticas formalmente afines más que como simples derivados de los modelos creados en Europa. La decisión curatorial detrás de estas exposiciones dio cuenta de los procesos de racialización implícitos en los vínculos con Latinoamérica.

Una vez disueltos los regímenes coloniales, la conciencia crítica y subalterna criolla fue reemplazada por la conciencia condescendiente de las elites criollas poscoloniales. Se disolvió el colonialismo externo y surgió el colonialismo interno, con regímenes nacionales y autoridades criollas. (Mignolo, 2007) Las variadas formas de doble conciencia que fueron consecuencia y legado del mundo moderno/colonial quedaron plasmadas en la lectura que se hizo de la producción artística latinoamericana. Las exhibiciones no solo mostraron creaciones visuales; también exhibieron la mirada imperial presente en las representaciones de América latina.

La idea de un Hemisferio Occidental, es decir, que los pueblos de ese hemisferio guardan una relación especial entre sí, una armonía de intereses que los sitúa aparte del resto del mundo, se sustentaba en los supuestos lazos de unidad fundados en la experiencia histórica de haber sido

colonias dependientes de potencias europeas que pelearon por su independencia y adherían al ideal de democracia representativa y la forma republicana de gobierno. El sistema interamericano fue un instrumento importante a través del cual Estados Unidos buscó proteger sus intereses, limitar la influencia extracontinental en las Américas y ejercer su hegemonía sobre Sudamérica.

De acuerdo a Mignolo (2000), la emergencia del “hemisferio occidental”, como idea, fue un momento de transformación del imaginario nacido en y con el circuito comercial del Atlántico. Surgió con las independencias de los criollos anglos y latinos, pero se consolidó después de la guerra hispano-americana y durante la presidencia de Theodor Roosevelt, en los albores del siglo XX. La particularidad de la imagen de “hemisferio occidental” fue la de marcar la inserción de los criollos descendientes de europeos, en ambas Américas, en el mundo moderno/colonial. Esta inserción fue, al mismo tiempo, la de la consolidación de la doble conciencia criolla que fue forjándose en el proceso mismo de colonización.

Mignolo señala cómo la idea de “hemisferio occidental” (que sólo aparece mencionada como tal en la cartografía a partir de finales del siglo XVIII), establece ya una posición ambigua. América es la diferencia, pero al mismo tiempo la mismidad. Es otro hemisferio, pero es occidental. Es distinto de Europa, pero está ligado a ella. Es distinto, sin embargo, a África y Asia, continentes y culturas que no forman parte de la definición del hemisferio occidental. Pero ¿quién define tal hemisferio? ¿Para quién es importante y necesario definir un lugar de pertenencia y de diferencia?, se pregunta el historiador.

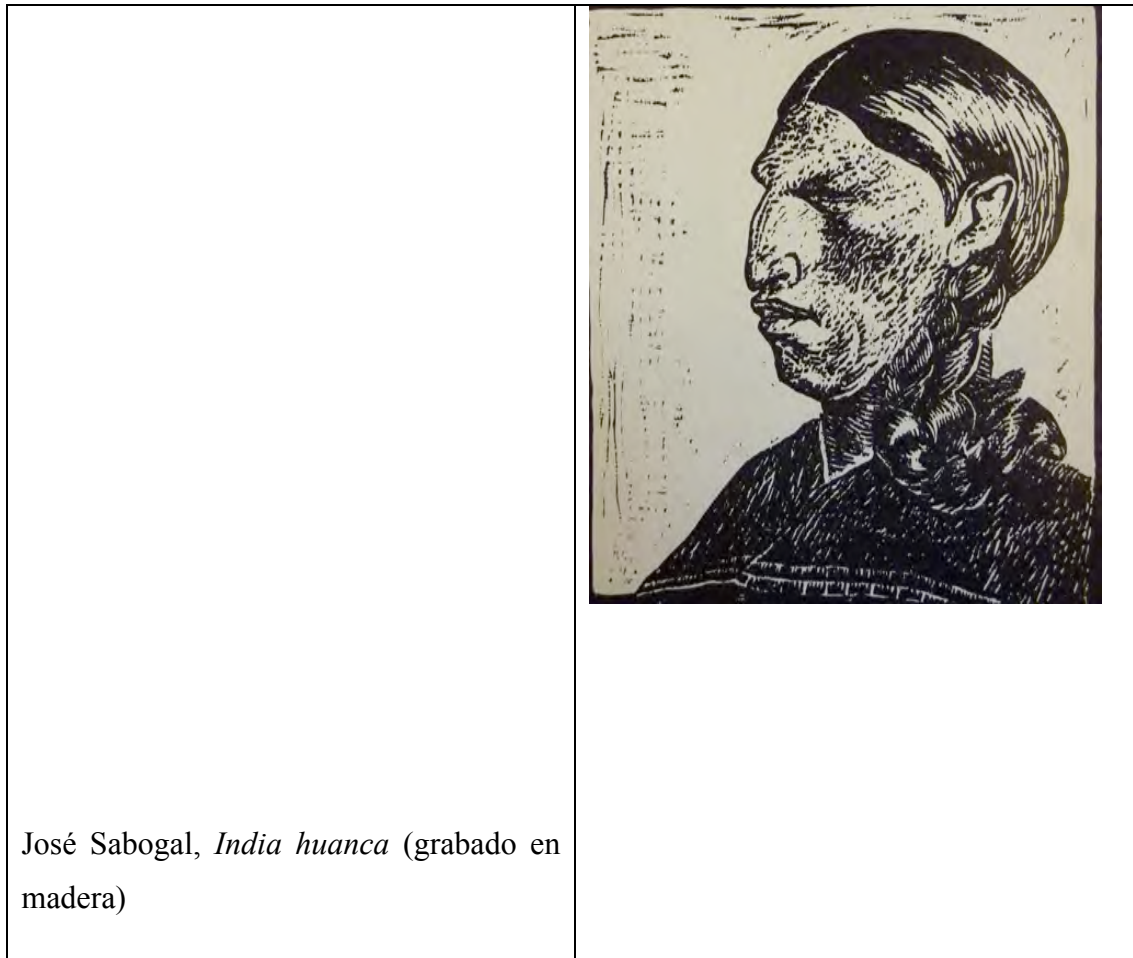
La re-orientación del nuevo orden mundial, en la que se consolida el ascenso de un país neo-colonial o post-colonial en el grupo de los Estados-naciones imperiales, culmina durante la Segunda Guerra mundial, motivo por el cual este período constituye para nosotros un interesante momento de transición, cuyas características tienen su costado visible también en el área cultural.

En el ámbito de las artes visuales, y a los fines de la propaganda panamericanista, este es un período en el que comienza a hablarse de *arte hemisférico*. Sin embargo la invención de la categoría *arte hemisférico* no se debió a la propuesta curatorial de alguna institución artística a través de una exhibición, sino a la formación de una colección: la colección de grabado, escultura y pintura de la multinacional norteamericana IBM. Su presidente, Thomas John Watson, había decidido formar desde 1937 una primera colección de arte contemporáneo internacional para

acompañar la participación de la empresa en su presentación a la Exposición Internacional *Golden Gate* de San Francisco en 1939, con la idea de que la pintura se constituyera en un medio de promoción de los intercambios comerciales a nivel global. En aquella ocasión, se había seleccionado una pintura de cada uno de los países en donde IBM tenía representación, y se propuso el lema del arte como medio propicio para estimular el mejor entendimiento entre los pueblos de la tierra: estas pinturas permitirían reconocer a través de distintas formas de expresión, características comunes a todos los hombres que “unen a la humanidad junta en parentesco universal”. (International Business Machines Corporation, 1939). En 1941, acompañando la política de buena vecindad del presidente Roosevelt, Watson decidió circunscribir aquella idea primigenia y adaptarla a los nuevos tiempos de guerra y defensa continental, avanzando sobre todos los frentes de las disciplinas artísticas y otorgando encargos a distintas personalidades del campo para constituir nuevas colecciones de pintura, escultura y grabado, esta vez del *Hemisferio Occidental*, bajo los auspicios de la IBM. Estas colecciones circularon por instituciones artísticas en distintas ciudades de los Estados Unidos y América latina, y tuvieron importante repercusión en la prensa periódica local. (*Saber Vivir*, 1941)

El grabado latinoamericano fue una de las disciplinas más elogiadas por la prensa especializada. Los grabadores tenían a juicio de *Art News* la particularidad de no tomar en préstamo las tradiciones europeas como sí en cambio lo hacían los pintores y escultores. Aún cuando a veces cada país era representado por dos o tres grabados, ellos daban la llave para percibir el carácter nacional. La talla en madera se consideraba el mejor medio que se adaptaba al temperamento de los países latinoamericanos.

Nuestros propios grabadores en madera e impresores de bloque podrían estudiar a los artistas del sur para encontrar inspiración fresca. [...] La variedad de tratamiento, en sí misma, desafía la atención y la emulación. La misma falta de consistencia técnica deviene en una virtud. Sus litografías parecen haber sido talladas con cuchillo o burin sin consideración por nada más que la idea o concepto a ser expresado. Hombres como Audivert y Rebuffo de Argentina, Goeldi de Brasil, Hermosilla Alvarez de Chile, Trujillo de Colombia, Norgueira de Cuba, Tejada de Ecuador, Sabogal de Peru, y Gonzalez de Uruguay han hecho cada uno contribuciones destacables en el uso del bloque impreso. (Kistler, 1941)



En el campo del grabado, por lo tanto, existía a juicio del articulista “una autoconfianza coloreada pocas veces con manierismos de los modernos franceses”. (Kistler, 1941)

La selección de escultura de todo el continente recurrió a los vínculos e influencia de la lítica precolombina para establecer una tradición común entre norte y Sudamérica, apropiándose discursivamente de ella como una tradición de todos los americanos. Las fuertes estilizaciones de la escultura precolombina eran fáciles de asimilar a la escultura moderna y así establecer una tradición formal común a todas las regiones de América.

El crítico argentino Julio Rinaldini desde la revista *Saber Vivir* reseñó la exposición de pintura de la colección hemisférica, analizando el origen de la actividad pictórica en los Estados Unidos, y estableciendo estrechos paralelismos con el arte latinoamericano. A su juicio, el arte de las

repúblicas independientes de la colonia, tanto en EE.UU. como en Hispanoamérica, florecía y adquiría caracteres locales en tanto arte documental, al representar los principales acontecimientos históricos y sus protagonistas. La originalidad se lograba a partir de la paulatina localización de los temas. El crítico observaba que el continente tenía ya capitales como Río, México, Buenos Aires, Nueva York y Washington, grandes centros americanos que generaban un ambiente propicio para el desarrollo de los individuos y del arte. (Rinaldini, 1942) De algún modo se hacía cargo del carácter neocolonial de la producción cultural americana, pero evaluándola en términos de iguales.

Las exhibiciones, como sostiene Ivan Karp (1991:375), son ámbitos privilegiados para presentar imágenes del ser y del otro, y lo que está en definitiva en la base de las luchas por el control de los objetos y la forma de exhibirlos es la articulación de las identidades. Este tipo de muestras buscaba poner en circulación, a través de objetos artísticos, un relato unificado del pasado de América, de modo tal de generar la percepción de una pertenencia común al Hemisferio occidental y construir así una identidad cultural continental. “Hemisferio occidental” y “nuestra América” fueron figuras fundamentales del imaginario criollo, sajón e ibérico (Mignolo, 2000).

Por un lado, las élites anglocriollas buscaron subrayar la pertenencia hemisférica, por razones de consolidación del poder, siendo la Segunda Guerra Mundial un período de afianzamiento de la hegemonía imperial norteamericana en América. En este sentido, buscaron desprender a las élites criollas de América del Sur de su admiración hacia los logros culturales franceses (dependencia en la que se basaba la idea de una América latina) en pos de la construcción de una identidad hemisférica occidental mediante el reconocimiento sólo de aquella producción artística que, a su juicio, no fuera mera copia de los movimientos modernos franceses. A mi entender en este proceso, más allá de la aparente revalorización de la producción latinoamericana, también es posible percibir la matriz colonial de poder operando; esta lógica civilizatoria marcaba las relaciones asimétricas de poder, desde la mirada de la doble conciencia criolla blanca y sajona. La conformación del imaginario anglocriollo poscolonial se apoyó, entre otras estrategias discursivas, en su auto determinación como herederos y líderes legítimos del mundo moderno/colonial en territorio americano. Y buscó redefinir la “latinidad artística” a partir de la diferencia racial inscrita en las imágenes. Los artistas que no daban cuenta de la diferencia

geopolítica y racial que implicaba su origen eran descalificados como meros seguidores de las innovaciones francesas en el campo de las artes.¹¹⁸

Por eso, si nos detenemos en el análisis de los obras que eran seleccionadas para montar las exhibiciones de las colecciones de arte hemisférico, no sorprende descubrir los mismos procesos de racialización de los vínculos culturales antes mencionados. Abundaban las piezas de fuerte tono costumbrista e indigenista; Guayasamín, Portinari, Sabogal y Rivera se contaban entre los artistas predilectos. Tanto los concursos de arte hemisférico organizados por el Museo de Arte Moderno de Nueva York como las colecciones de la IBM mantenían las subdivisiones internas entre arte de Estados Unidos, Canadá y Alaska por un lado, y arte de Centro y Sudamérica por el otro. No obstante los discursos crítico/políticos que enaltecían los valores de hermandad continental y subrayaban procesos culturales similares, la mirada imperial ya pensaba a Sudamérica mucho más en los términos de *otro continente*, de acuerdo a la lógica colonial de la subdivisión geopolítica contemporánea propuesta por Samuel Huntington -señalada por Mignolo (2000)-, que como parte integrante de un hipotético hemisferio occidental.

En este período ambas ideas sobre América Central y del Sur –como parte del hemisferio occidental, o como América latina- se manipulan y superponen en persecución de distintos fines de colonización epistémica. Por un corto período, y debido al interés por fomentar las buenas relaciones entre Norte y Sudamérica, los intercambios culturales parecieron otorgar un lugar privilegiado a la producción latinoamericana, que como vimos era juzgada tan o aún más creativa y valiosa que aquella producida en Estados Unidos y Europa; no obstante ello, la teoría poscolonial latinoamericana nos permite profundizar en los procesos de racialización que estos procedimientos curatoriales ya estaban organizando y en los paulatinos reordenamientos epistémicos de la mirada imperial.

Si “hemisferio occidental” fue la necesaria marca distintiva del imaginario de la conciencia criolla (blanca), post-independencia, y del colonialismo interno frente a la población amerindia y afro-americana, entonces podríamos pensar también que la desvalorización de la producción artística que no tuviera rasgos diferenciales (tanto raciales como ecológicos) fue un proceso que preparó los posteriores acontecimientos de balcanización en la escena artística, que

¹¹⁸ Para ejemplificar este problema puede verse un artículo de mi autoría (2004).

llevaron a que el arte latinoamericano fuera exhibido sólo en espacios específicos para éste – como la Unión Panamericana en Washington.¹¹⁹ El final de la guerra y el triunfo de los Aliados precipitó rápidamente el desplazamiento epistémico de la producción latinoamericana a una situación subalterna –como versión derivada a posteriori–; el ascenso de Estados Unidos en el grupo de los Estados-naciones imperiales, con el poder para ejercer, en el terreno de la cultura, las operaciones lógicas de clasificación de “lo auténtico latinoamericano”; y una rearticulación de la diferencia colonial en la que Sudamérica quedó en una situación degradada dentro del nuevo mapa geopolítico y cultural poscolonial.

Bibliografía

- Ángel, Félix. “The Latin American Presence”. En *The Latin American Spirit: Art and Artists in the United States, 1920-1970*. Nueva York: Museo de Artes del Bronx-Harry N. Abrams, 1989, 222-283.
- Ardao, Arturo. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Romulo Gallegos (CELARG), 1993.
- Cockcroft, Eva. “The United States and Socially Concerned Latin American Art”. En *The Latin American Spirit: Art and Artists in the United States, 1920-1970*. Nueva York: Museo de Artes del Bronx-Harry N. Abrams, 1989, 184-221.
- Ferguson, Bruce. “Exhibition Rhetorics: material speech and utter sense”, en Greenberg, Reesa; Ferguson, Bruce; Nairne, Sandy (eds.), *Thinking about Exhibitions*. Nueva York: Routledge, 1996.
- International Business Machines Corporation, *Contemporary art of seventy nine countries : the International Business Machines Corporation collection. Cat. Exp.*, Gallery of Science and Art; Golden Gate International Exposition. San Francisco: International Business

¹¹⁹ Para este tema, véase Eva Cockcroft (1988) y Félix Ángel (1988).

- Machines Corporation, 1939. Archivo Fundación Espigas.
- Karp, Ivan. "Cultures in Museum Perspective", en Ivan Karp, Ivan; Lavine, Steve (eds.), *Exhibiting cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington DC y Londres: Smithsonian Institution Press, 1991.
- Kistler, Aline. "The Best So Far from Latin America is Prints". *Art News*, vol. XL, no. 13, Nueva York, octubre 5-31, 1941: 10-12.
- Mignolo, Walter. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad," en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLASCO, 2000.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Prutsch, Ursula; Cramer, Gisela. "Nelson A. Rockefeller's Office of Inter-American Affairs". *Hispanic American Historical Review*, vol. 86, no.4, noviembre 2006: 785-806.
- Rinaldini, Julio. "Itinerario de Ida y Vuelta en el arte de América". *Saber Vivir*, vol. 3, no. 21, abril 1942: 12-16.
- Rowland, Donald. *History of the Office of the Coordinator of Inter-American Affairs. Historical Reports on War Administration*. Washington: United States Government Printing Office, 1947.
- Serviddio, Fabiana. "Intercambios culturales panamericanos durante la Segunda Guerra Mundial. El viaje de Pettoruti a los EE.UU.". En María Amalia García, Luisa Fabiana Serviddio y María Cristina Rossi, *Arte Argentino y Latinoamericano del Siglo XX: sus interrelaciones*. Buenos Aires: Fundación Telefónica de Argentina, Fundación Espigas y El Fondo para la Investigación del Arte Argentino (FIAAR), 2004: 55-82.
- S/f, "Arte contemporáneo del Hemisferio Occidental", *Saber Vivir*, Buenos Aires, vol. 2, no. 13, agosto 1941: 50-51.

Diferencia cultural, tiempo y espacio: notas de y para una investigación en torno a la alteridad indígena

Sofía Soria

Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS) CONICET Universidad
Nacional de Córdoba (UNC)
a.sofia.soria@gmail.com

Resumen

Este artículo resulta de una investigación centrada en procesos de alterización vinculados a lo indígena en contextos escolares de la ciudad Córdoba (Argentina). Partiendo de las construcciones conceptuales derivadas de dicha investigación, se busca exponer y complejizar la relación entre alteridad indígena, significación, tiempo y espacio. Para ello, en primer lugar, se recuperan los planteos de Jacques Derrida sobre el lenguaje con el objeto de valorar sus aportes para discutir la institución de diferencias culturales y delinear sus implicancias en relación a supuestos de investigación e interpretación de casos empíricos. En segundo lugar, se presenta un análisis de material empírico en vistas de problematizar el modo en que la alteridad indígena se construye y jerarquiza desde dos lugares: el tiempo y el espacio.

Palabras clave: Alteridad indígena; Significación; Tiempo; Espacio; Derrida.

Introducción

Este trabajo presenta parte de los resultados de una investigación sobre procesos de construcción de la diferencia cultural en general e indígena en particular, basada en un enfoque teórico-metodológico que implicó un trabajo de campo en dos escuelas de nivel primario de la ciudad de Córdoba (Argentina) durante el período 2008-2010¹²⁰. El recorrido analítico estuvo centrado en la

¹²⁰ Se trata del proyecto de investigación que resultó en la tesis doctoral *Ser "otro" en la escuela. Un análisis sobre interculturalidad en Córdoba*, Doctorado en Ciencia Política, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba (CEA-UNC), financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

dimensión significativa del problema de la diferencia cultural, es decir, el modo en que la alteridad se instituye mediante dinámicas de significación que resultan en formas específicas de relaciones sociales. Esto resultó en una serie de construcciones conceptuales que permitieron, por un lado, enmarcar la discusión de la cuestión indígena en el vínculo *nosotros-otros* y, por otro lado, articular este problema con las nociones de *tiempo* y *espacio*. Cuestión que nos condujo a sugerir el modo en que dinámicas de nación-alteridad suponen jerarquizaciones a partir de significantes temporalizados y espacializados.

A partir de lo anterior, este trabajo retoma parte del camino analítico transitado para mostrar algunas aristas del problema de la alteridad indígena. Para ello, la propuesta es avanzar en dos direcciones. Primero, recuperar los planteos de Jacques Derrida sobre el problema del lenguaje con el fin de mostrar cómo sus indicaciones nos permiten abordar la dimensión significativa de la cuestión indígena, repensar supuestos de investigación y complejizar formas de interpretación de configuraciones empíricas. Segundo, en base al material de campo disponible, se busca mostrar cómo el tiempo y el espacio constituyen significantes que trabajan en la configuración de construcciones de sentido en torno a la alteridad indígena.

Significación e institución de fronteras: la oposición naturaleza-cultura

¿Por qué asumir que los planteos derridianos constituyen un buen punto de partida para problematizar el vínculo entre alteridad indígena y procesos de significación? Reconociendo la centralidad de la dimensión significativa en la constitución de las relaciones sociales, la cuestión que aquí interesa señalar es la crítica que Derrida emprendió contra los planteos estructuralistas sobre el lenguaje y lo que ella supo sugerir respecto de la oposición naturaleza-cultura.

En *De la Gramatología* (1998), el pensador francés logró desarticular los presupuestos del estructuralismo mediante un trabajo analítico sobre los desarrollos de Saussure y Lévi-Strauss. En relación a los planteos saussurianos, su advertencia se dirigió centralmente a la separación entre un adentro y un afuera de la que resultaba una concepción del lenguaje como derivación, exterioridad y representación que violentaría una esencia, una inocencia y una autenticidad cuyo ser podría ser enunciado con un significante último¹²¹. Asimismo, en la lectura de Lévi-Strauss,

¹²¹ La crítica a la separación entre el afuera y el adentro reenvía directamente a la diferencia habla/lengua, voz/escritura, lenguaje hablado/lenguaje escrito. Son las distintas formas de esta diferencia sobre las que trabajará Derrida en su pretensión de mostrar que el habla, la voz o el lenguaje hablado entendidos como la unidad entre

mostró cómo los desarrollos del antropólogo se asentaban en una interpretación que identificaba a los pueblos sin escritura con inocencia, verdad, esencia y no-violencia, al tiempo que establecía una equivalencia entre mundo occidental, escritura, exterioridad y violencia.

Fue entonces a partir de la noción de archi-escritura que Derrida insistió en el hecho de que hay una violencia originaria del lenguaje y que, incluso donde parece haber naturaleza o algo cercano a ella, trabaja un proceso significación que la ha instituido como tal. La institución de un límite con lo que sería su afuera —la cultura— es ya un momento de institución de una diferencia, cuestión que nos muestra el carácter no derivado del lenguaje: su carácter constitutivo¹²². Así, este modo de plantear el problema discute de un modo radical la idea de que existe una realidad cuya autenticidad vendría dictaminada por su distancia con el lenguaje o, lo que es lo mismo, una realidad que estaría próxima a su verdad gracias a la ausencia de la mediación del lenguaje. Es entonces una idea de realidad como *presencia* el problema central que se pone bajo la lupa, puesto que asumir que la ausencia de la mediación del lenguaje supone la posibilidad de una realidad próxima consigo misma constituye asumirla como esencia y como verdad.

Desde esta perspectiva, ya no será posible pensar el lenguaje como artificialidad que violentaría una realidad auto-transparente. El lenguaje como violencia originaria, como momento que en su carácter constitutivo es una forma de violencia, es lo interesante de esta lectura. Y ello porque nos invita a pensar todo lo que se juega en el momento en que se instituye una frontera a partir de una forma de nombrar y significar, lo que un significante significa, incluye y excluye. Es por esto que sostener un límite entre naturaleza y cultura no es sino una de las formas en que el lenguaje funciona como proceso de diferenciación, ya que presuponer la oposición entre inocencia y corrupción da cuenta de cómo el proceso de significación se ha fijado históricamente.

Ahora bien, ¿en qué sentido esta lectura puede ser un aporte para pensar el problema de la diferencia cultural en general e indígena en particular? Digamos, por ahora, que esta lectura nos advierte sobre una cuestión: no interpretar las diferencias culturales como presencia. Pero nos referimos a un sentido específico de la noción de presencia que nos exige resituar la discusión en

sentido y sonido —unidad dada por el vínculo natural entre significado (sentido) y significante fónico (sonido)— se asientan en una concepción dispuesta a aceptar la idea de naturaleza.

¹²² A partir de esta reconceptualización se advierte la imposibilidad de establecer la separación entre habla/lengua, voz/escritura, lenguaje hablado/lenguaje escrito. El desplazamiento consiste, pues, en hacer de esas separaciones formas o expresiones de la diferencia instituida por el lenguaje o la archi-escritura.

un aspecto clave: la posibilidad de explicar una diferencia cultural a partir de referentes últimos que mantendrían una relación transparente con los nombres que la enuncian. Creemos que esta precaución es válida al menos en dos niveles: en el nivel de nuestros supuestos de investigación y en el nivel de interpretación de las configuraciones empíricas que intentamos explicar. En el primer caso, se trata de evitar que la formulación de un problema relacionado a la diferencia cultural encuentre su justificación en mandatos éticos de reconocimiento que pueden resultar ya sea en la aceptación de que existen referentes últimos capaces de dictarnos la verdad de lo que la diferencia cultural es o debería ser, ya sea en la borradura de nuestro propio etnocentrismo: ¿no es, por ejemplo, asumiendo el carácter apropiado del adjetivo “originarios” cuando estamos más cerca de ubicarnos por fuera del proceso de significación que ha constituido un “ellos” como alteridad, pasado y origen?, ¿no es acaso en la naturalización del nombre “originario” como expresión de proximidad y autenticidad cuando corremos el riesgo de reinscribir teórica y políticamente la oposición naturaleza-cultura?¹²³. En el segundo caso, se trata de complejizar el proceso de interpretación sobre los datos empíricos con los que trabajamos, de modo tal que ello redunde en la problematización de las formas singulares en que se (re)inscribe la oposición naturaleza-cultura.

Alteridad indígena: la huella del tiempo y el espacio

Desde el planteo derridiano, el proceso de significación funciona como *différance* en tanto supone institución e inscripción de diferencias pero, al mismo tiempo, desplazamientos que impiden pensar en fijaciones estables y absolutas de significado. Se trata, tal como lo supo indicar el propio Derrida en *Márgenes de la Filosofía* (1989), de un modo de funcionamiento que actúa como espaciamiento y temporización: por un lado, el lenguaje supone un momento de inscripción, el trazado de una alteración como diferencia, de una alteridad, de un espaciamiento; por otro lado, el espaciamiento no puede pensarse por fuera de la temporización que supone una demora, un desplazamiento temporal, un retraso, un diferimiento.

Estamos ante un modo de concebir la dinámica de la significación en su fuerza instituyente pero también en su carácter constitutivamente inestable, lo cual no implica asumir

¹²³ Esta observación surge de una situación que se dio en oportunidad de unas jornadas de teoría política en el año 2010. Al exponer algunos aspectos sobre la constitución discursiva de la alteridad indígena aludimos al término “pueblos indígenas”, ante lo cual una colega nos lanzó una especie de advertencia: “¡hablemos correctamente por favor, son pueblos originarios!”.

necesariamente que esa inestabilidad pueda ser interpretada como simple azar. Es por esto que, en este contexto, adquiere relevancia la noción de *huella* en tanto ella condensa los aspectos centrales en torno a la significación, pues si hemos avanzado en la consideración del carácter constitutivo del lenguaje que inscribe un significante como diferencia y hace de él una presencia nunca plena, es porque él mismo funciona como huella en tanto está marcado por otros significantes que le otorgan su sí mismo. Esta lectura nos invita a pensar en haces de huellas en un sentido específico, ya que no se trata de buscar y encontrar un origen último que está en otro lugar, sino de configurar una lectura de la huella (Bennington, 1994).

En este marco, la instancia de la *huella instituida* permite complejizar la comprensión sobre el funcionamiento de la significación al cuestionar la posibilidad de establecer un vínculo natural entre significante y significado. Sin embargo, no debemos olvidar aquello que el mismo Derrida nos advierte y que tiene que ver con lo que podríamos enunciar como vínculo no caprichoso dentro del proceso de significación, ya que en la dinámica de la huella ocurren “posibilidades genéticas y estructurales” (Derrida, 1998: 61) que, aquí y en un tono de lectura arriesgado, interpretamos como *lo sedimentado* que (im)posibilita toda articulación significante¹²⁴. Esta idea, creemos, nos permite no sólo desnaturalizar todo vínculo entre significante y significado, sino también pensar cómo ciertas tramas significantes pueden trabajar más que otras en la estructuración del sentido de determinadas configuraciones empíricas.

Ahora bien: ¿cuál es la fecundidad del enfoque de la *différance* (y la huella) para problematizar la alteridad indígena?, ¿qué nos permite decir sobre su inscripción en el vínculo nosotros-otros?, ¿cómo nos ayuda a discutir su relación con la problemática del tiempo y el espacio? Podemos decir que un enfoque como este posibilita la complejización del vínculo nosotros-otros al constituir un desplazamiento que hace del otro un otro(s) y de la diferencia

¹²⁴ Para clarificar este punto resulta interesante evocar un pasaje en el que Derrida reflexiona sobre la prohibición del empleo de los nombres propios entre los indios nambikwara que analizara Lévi-Strauss. Retomando parte del trabajo analítico que el antropólogo llevara a cabo sobre la dinámica social de ese grupo que, entre otras cosas, suponía la prohibición de los nombres propios y la utilización de seudónimos, Derrida advierte: “[P]orque el nombre propio nunca ha sido, como apelación única reservada a la presencia de un ser único, más que el mito de origen de una legibilidad transparente y presente bajo la obliteración; porque el nombre propio nunca ha sido posible sino por su funcionamiento en *una* clasificación y por ende dentro de *un* sistema de diferencias, dentro de *una* escritura que retiene las huellas de diferencia, ha sido posible la prohibición, *ha podido jugar*, y eventualmente ser transgredida, como vamos a verlo” (Derrida, 1998: 142. Las cursivas son nuestras). Es este pasaje el que nos permite ilustrar lo que queremos decir con condiciones de (im)posibilidad de toda articulación significante, pues nos habilita a tomar nota sobre cómo dentro de “un” sistema de clasificación y diferencias, de “una” escritura, es posible “jugar” y “eventualmente transgredir”. En efecto, será un modo singular de organización de las clasificaciones y diferencias lo que hará (im)posible el juego.

diferencia(s), permitiéndonos evitar el riesgo de entender ese vínculo como simple oposición binaria (Briones, 2007) y conceptualizar los límites que lo constituyen como un continuo reposicionamiento en relación a diversos puntos de referencia y aspectos, en diferentes tiempos y lugares (Hall, 2010a y 2010b). Asimismo, permite abordar las fronteras culturales como condensación de haces huellas que pueden actuar como condiciones de (im)posibilidad de articulaciones significantes.

Entonces, centrando la mirada en las modalidades específicas que adquieren esas condiciones de (im)posibilidad en ciertos contextos y en relación a determinadas problemáticas, intentaremos delinear desde nuestro material de campo cómo la alteridad indígena se inscribe en —y significa desde— ciertas configuraciones significantes que llevan impresa la huella del tiempo y el espacio. Tiempo y espacio que entendemos como significantes que actúan en la articulación de otros significantes y que conforman sentidos sobre esa alteridad en términos de oposición naturaleza-cultura. Para avanzar en esto, presentaremos el contexto de análisis y retomaremos dos escenas que nos permitan mostrar algunas problematizaciones sobre la relación entre alteridad indígena, tiempo y espacio¹²⁵.

Las escuelas

Transitar las escuelas nos llevó a intentar comprender qué noción de diversidad circulaba por ellas y qué tipo de otros cobraba relevancia según el contexto de interacción. En relación a ello, pudimos observar que a pesar de ciertos discursos circulantes en torno a una población escolar no identificable con la diversidad cultural, algunas ideas de alteridad estaban presentes, ya sea en referencia a características de la población escolar que había que reforzar o cambiar, ya sea bajo la preocupación por formar sujetos sensibles a valores y prácticas vinculados a la noción de diferencia cultural¹²⁶. Las preocupaciones, percepciones, iniciativas y prácticas reconstruidas analíticamente permitieron dar cuenta del modo en que las escuelas estudiadas estaban interpeladas por la cuestión de la diversidad cultural y, al mismo tiempo, atravesadas por

¹²⁵ Por razones de espacio, y asumiendo el riesgo de la simplificación y descontextualización, presentaremos sólo dos escenas analizadas durante nuestro trabajo de campo. Con esto, esperamos al menos presentar algunos problemas e interrogantes que emergieron en el proceso interpretativo.

¹²⁶ Estas preocupaciones no pueden desvincularse de las transformaciones que a fines de siglo XX fueron dando lugar a la valoración de la diversidad cultural como premisa de una creciente consolidación democrática. Ello resultó en que diversos niveles de gestión estatal diseñaran políticas públicas en clave de inclusión y reconocimiento de grupos enmarcados en lo diverso/diferente, dando lugar a diferenciales maneras de inscribirlos en la dinámica de los espacios nacionales.

sedimentaciones de sentido que funcionaban en ciertas circunstancias como coordinadas organizadoras de alterizaciones.

Todo aquello que circulaba como significativo en las escuelas nos llevó a señalar la presencia de mandatos sobre la relación educación-diversidad que eran actualizados bajo diferentes valores, entre ellos, el respeto y la solidaridad. El interés por hacer de estos valores una referencia significativa dentro de los procesos educativos sugería que esas escuelas estaban atravesadas por una narrativa social conformada por un ideal de convivencia, integración y respeto de las diferencias. Como parte de esta dinámica, señalamos el modo en que la categoría indígena era significada e inscripta en tejidos de significación que daban cuenta de singulares matrices de nación-alteridad (Segato, 1999; Briones, 2005). En este marco, tanto el espacio del aula como el escenario de los actos escolares fueron propicios para observar cómo el tiempo y el espacio instituían las fronteras de una alteridad indígena y, con ello, una singular actualización de la oposición naturaleza-cultura.

Primera escena: lo indígena en las aulas

Avanzar en las preguntas en torno a los procesos de significación vinculados a lo indígena supuso abordar algunas propuestas de conocimiento desarrolladas en el espacio del aula. Allí, conocer a ese tipo de otros se hacía posible a partir de estrategias de contrastes y dicotomías que marcaban la oposición con un nosotros y delineaban coordenadas que definían un *ser aborígen*. De hecho, tales coordenadas se encontraban articuladas a un parámetro capaz de definir una autenticidad indígena: la *permanencia de usos y prácticas*¹²⁷.

A partir de esto, pudimos indicar cómo la persistencia y estabilidad de rasgos físicos, valores, tipos de vivienda, formas de vivir y subsistir, ceremonias y fiestas, ritmos y lógicas de vida, operaban como líneas demarcatorias entre un ser y un no ser aborígen. Durante

¹²⁷ Este aspecto se inscribe en una discusión sobre los procesos hegemónicos que resultan en la institución de parámetros de autenticidad según contextos socio-históricos. En este sentido, desde la noción de *aboriginalidad*, Briones (1998) ha sugerido el abordaje de concepciones sociales como una dimensión de análisis central, en tanto allí se juegan luchas por categorías y significados que van instituyendo maneras de concebir y encuadrar las pertenencias identitarias que redundan en la constitución de arenas de disputa organizadas alrededor de ciertos signos, siendo una de ellas los parámetros con los cuales medir la autoctonía de los colectivos encuadrados en lo indígena, nativo y/o aborígen. En línea similar, la noción de *indigeneidad* trabajada por De la Cadena y Starn (2009) constituye una herramienta conceptual para comprender las nuevas formas que adquieren los procesos de construcción de mismidad y diferencia en el contexto de las llamadas sociedades multiculturales, ya que éstas visibilizan nuevas lógicas en función de las cuales se configuran las expectativas y demandas de verdad en torno a lo que es y debe ser una alteridad indígena.

conversaciones mantenidas con una maestra en ocasión de la visita de un cacique mapuche que fue promovida como actividad de un proyecto vinculado a la temática indígena, estas fueron sus valoraciones:

Vale la pena, si vos vieras, viene vestido como los de antes, con plumas, su traje, debe ser uno de los pocos que quedan, de los de antes. Es importante que cuente todo, para que no nos olvidemos de nuestros orígenes, de lo auténtico, de lo original (NC¹²⁸: 24-04-09).

Habló del respeto a los ancianos, a los abuelos, al respeto que no debemos perder, a mirarnos a los ojos, tenemos que mirarnos a los ojos para poder ver adentro, eso es lo que él nos mostró, fue muy importante que él estuviera acá, porque es uno de los pocos que quedan en Argentina (NC: 04-05-09).

El cacique, uno “de los de antes” y “de los pocos que quedan”, era valorado como una presencia viva de otro tiempo en tanto encarnaba la permanencia de prácticas y usos como indicios de “lo auténtico” y “lo original”. Escenas como éstas nos permitieron avanzar en observaciones que intentaban ir más allá de la mera afirmación de la construcción de las identidades como esencia, ya que nos interesaba problematizar lo que sugería esa idea de permanencia: ¿un *siempre así* de la alteridad indígena? Si bien este interrogante orientó el proceso de interpretación al ofrecer la posibilidad de comprender cómo ciertas coordenadas de constitución de una pertenencia indígena promueven significaciones vinculadas a la estabilidad y la pureza, no interesaba tanto mostrar la operatoria de un esencialismo en las prácticas de significación como sí dar cuenta de sus formas y tensiones constitutivas. Precisamente, lo paradójico de este tipo de significaciones es que encontraban su base en el mandato de reconocimiento de las diferencias, de allí que ese *siempre así* que sugería pensar la alteridad indígena como *presencia*, es decir, como pasible de ser enunciada desde significantes sustraídos del proceso de significación, sólo cobrara sentido a partir de ese imperativo moral socialmente construido.

En efecto, significaciones como estas sugerían pensar algo más que la simple esencialización de lo indígena, porque no se trataba tanto de señalar esa operación como de

¹²⁸ NC: Notas de Campo.

ofrecer elementos para comprenderla en su singularidad. Fue así que planteamos el problema en relación al significante *tiempo*, pues el *siempre así* convocaba una idea según la cual sería posible pensar un tiempo sin tiempo, un momento inalterable dentro de una línea temporal que reconciliaría a los indios con su especificidad, particularidad e indivisibilidad. Momento asociado a su vez con un estado evolutivo identificado con la ausencia de violencia, cuestión que nos llevó a sugerir la (re)inscripción de la oposición naturaleza-cultura. Sin embargo, el tiempo no era el único significante que operaba en la construcción de oposiciones en términos de naturaleza-cultura, el *espacio* también configuraba un aparecer significativo cuando las fronteras entre el nosotros y los otros se construían en base a determinadas prácticas, valores y ritmos de vida. De tal modo, la referencia a prácticas, valores y ritmos de vida que distribuían pertenencias del lado de la naturaleza o de la cultura según el caso, encontraba en el espacio un significante estructurante de sentidos. Esta era la intervención de una maestra en el salón de clases cuando intentaba introducir a sus alumnos en esta problemática:

Esto es lo más importante, en Santiago del Estero, en Salta, encontramos árboles llamados *takho*, que eran muy importantes para los aborígenes, pero la mano del hombre ¿qué hizo?, el hombre descuidó los *takhos*. ¿Qué hizo el empresario?, taló los algarrobos, taló tantos *takhos* y por eso el aborígen tanto sufrió [...] Nosotros que vivimos en la ciudad creemos que una planta es igual a otra, pero ellos valoran el *takho*. Nuestros aborígenes nos enseñan el respeto por la *quilla* [luna] y el *inti* [sol]. ¿Vieron que la cruz tiene cuatro puntas?, las cruces vienen de los incas y no de los jesuitas, cada punta significa un elemento que los aborígenes adoraban: sol, agua, tierra, luna. El miércoles estuve en el congreso del aborígen y una aborígen guaraní dijo «nosotros trabajamos cuando trabaja la tierra y descansamos cuando la tierra descansa». En cambio, nosotros no cumplimos esto, siempre andamos a mil, a las apuradas, que el trabajo, que la escuela... (NC: 20-04-09).

En este tipo de intervenciones, los otros indígenas eran significados a partir de determinadas prácticas y valores —el conocimiento, cuidado y respeto de los elementos de la naturaleza—, como así también de ciertos ritmos y lógicas —aquellos que acompañan, y no violentan, los ciclos de la tierra—. Esto nos permitió avanzar en la reconstrucción de algunas

dicotomías que actuaban en la modalidad de constitución de fronteras culturales, ya que referir a prácticas, valores y ritmos de vida ligados al acceso privilegiado a la naturaleza delineaba de algún modo la oposición entre, por un lado, *contaminación, progreso tecnológico y pérdida de cultura*, y, por otro lado, *pureza, simplicidad y conservación de cultura*. La reflexión en torno a estas dicotomías nos permitió pensar cómo esta forma de construir fronteras suponía la resonancia de la huella del espacio, en tanto esas prácticas, valores y ritmos de vida parecían encontrar su condición de posibilidad en un hábitat alejado de la lógica de la vida moderna y citadina.

Segunda escena: lo indígena en los actos escolares

En las escuelas analizadas había tiempos y lugares precisos para tematizar la alteridad indígena. Si bien este tipo de alteridad estaba presente en diversos espacios y formatos, el calendario escolar indicaba el día en que ella cobraba una relevancia especial al convertirse en protagonista principal de un acontecimiento digno de contar: la llegada de los europeos a esta parte del mundo. Esta era, en efecto, otra de las formas de reconocer a los otros indígenas e incorporarlos como parte de una historia que merecía ser contada y revisada, una oportunidad para que tuvieran su lugar dentro de los espacios escolares.

Si hay algo que los actos escolares del 12 de Octubre escenificaban era la importancia de recordar a los otros indígenas como parte de los tiempos de 1492, tiempos que marcaron la ruptura con un momento previo representado como sin conflictos. Esos actos escolares enunciaban un quiebre temporal sobre el cual era necesario decir algo, un quiebre que marcaba la oposición entre un antes y un después que otorgaba relevancia al hecho relatado. En este marco, en tanto protagonista de los momentos previos a la conquista, la alteridad indígena se instituía como parte de un *tiempo pasado*. Aunque con matices propios según la escuela, esta articulación entre lo indígena y el pasado se enraizaba en tramas significativas similares en torno a lo que había que decir sobre el momento previo a la conquista: una vida buena interrumpida. Estas fueron algunas de las formas de presentar y narrar los hechos:

Diversos hechos históricos marcaron y continúan marcando la humanidad, especialmente los referidos a los descubrimientos, sean en pos de salud, de la comunicación o bien en lo arqueológico, o como tantos otros que nos permiten abrazar en nuestra cultura educación,

bienestar, etcétera. Pero existen otros que producen un quiebre, una ruptura profunda, que resultan un tanto imposible tomar como un descubrimiento. Este descubrimiento al que hago mención es realizado allá por 1492 con la llegada de un navegante genovés llamado Cristóbal Colón, a partir de ese momento violentos vientos de cambio sucumbieron en América, la América que el cantante Nino Bravo la definía como el edén, un edén que poseía sus culturas, con creencias y rituales, una forma de gobierno propia y muchos ideales que conformaban a este pueblo indio, así como lo llamó Cristóbal Colón. Estos fueron hombres y mujeres que se vieron invadidos y despojados por otros provenientes de culturas diferentes, que fueron marcando a fuego sus costumbres, idiomas, formas de pensar y sus creencias. Por eso es de recordar el descubrimiento de América, o encuentro de dos mundos, o encuentro de dos culturas como lo llaman, para ello debemos hacerlo con una mirada distinta, en donde prime el respeto y por sobre todo el sentido de hermandad de parte nuestra hacia los primeros habitantes, que son y serán nuestras raíces (AE¹²⁹: 13-10-09).

Hubo un tiempo en el que todo era bueno, un tiempo feliz en el que nuestros dioses velaban por nosotros. No había enfermedad entonces, no había pecado entonces, no había dolores de huesos, no había fiebres, no había viruela, no había ardor de pecho, no había enflaquecimiento, sanos vivíamos, nuestros cuerpos estaban entonces rectamente erguidos. Pero ese tiempo terminó, desde que ellos llegaron con ese odio pestilente y su nuevo dios, y sus horrorosos perros cazadores, sus sanguinarios perros de guerra de ojos extrañamente amarillos, sus perros asesinos. Bajaron de sus barcos de hierro: sus cuerpos envueltos por todas partes, y sus caras blancas, y el cabello amarillo, y la ambición, y el engaño, y la traición, y nuestro dolor de siglos reflejado en sus ojos inquietos, nada quedo en pie,

¹²⁹ AE: Acto Escolar.

todo lo arrasaron, lo quemaron, lo aplastaron, lo torturaron, lo mataron
(AE: 14-10-09).

Las referencias al “edén” y al “tiempo feliz” anunciaban ese mundo previo en el que el desenvolvimiento de los hechos se daba libre de conflictos o, al menos, libre de una lógica del “despojo”, el “odio”, la “ambición”, el “engaño” y la “traición”; mundo donde las creencias, rituales, ideales y formas de gobierno conformaban un modo de vida que se vio afectado cuando “violentos vientos de cambio sucumbieron en América”. Estas referencias y modos de narrar nos llevó a señalar cómo un trabajo de significación, al articular un relato sobre el conflicto, lo hacía desde la construcción de la alteridad indígena como expresión particular de un tiempo y un espacio: representando un tiempo que al ser adjetivado como “feliz” rememoraba desde la imagen de *armonía*; formando parte de un espacio que al ser nombrado como “edén” recapitulaba desde la imagen de *pureza*.

Al mismo tiempo, este trabajo de significación planteaba una tensión en relación a la problemática del tiempo al habilitar la construcción de los otros indígenas como *momento iniciático* de un devenir histórico y, a su vez, como formando parte de la *exterioridad* de ese devenir. El “edén” y al “tiempo feliz” mostraban precisamente esa tensión entre interioridad y exterioridad, puesto que lo indígena se articulaba, por un lado, como *origen* de una historia propia —“primeros habitantes, que son y serán nuestras raíces”— y, por otro lado, como una *instancia sustraída* de la dinámica violenta de la historia —“un tiempo en el que todo era bueno”—. Esto nos permitió señalar cómo, en el relato de un hecho y en la tematización del conflicto como elemento de un discurso de reconocimiento, la alteridad indígena era significada como parte de un tiempo *originario* y como parte de un tiempo interpretado como el *afuera* de la historia.

Sin embargo, tales referencias no sólo llevaban impresa la marca del tiempo sino que, en su particular enunciación, llevaban también la marca del espacio en tanto aludían a un espacio de vida singular dislocado por la violencia de los hechos de 1492. Pues, no sólo se trataba de un tiempo, sino de un espacio en el que era posible un tipo de temporalidad, cuestión que pudimos problematizar en una doble dirección: la espacialización del tiempo y la temporalización del espacio. Lo primero indica que, al ser situada en un tiempo “feliz”, la alteridad indígena era también espacializada al ser reenviada a un *más atrás* de la topografía social y a un *más allá* de la

historia; lo segundo señala que, al ser remitida a un “edén”, era temporalizada a partir del uso de una categoría espacial, puesto que el “edén” es un espacio que habla del tiempo.

Estas construcciones no dejaron de estar atravesadas por la valoración positiva de esa singularidad cultural descrita y que, por ese mismo hecho, se constituía como expresión de una *genuina identidad*. Ello permitió avanzar en nuestro proceso de interpretación, dado que esas construcciones de sentido no sólo se inscribían en un mandato de valoración y reconocimiento de las diferencias, sino que resultaba aleccionador para quienes se encontraran fuera de los límites de una pertenencia identitaria indígena. De allí que, en la recuperación de los rasgos de una genuina identidad y en la enunciación de los otros indígenas como huella de una autenticidad perdida en tiempos invadidos por el desinterés, se encontraran las bases para recuperar valores y encontrar una raíz común:

Muchas veces prendemos la televisión, vemos y cantamos canciones en inglés, y no prestamos atención a lo nuestro, no valoramos lo nuestro (AE: 10-11-08).

Cuando ustedes sean más grandes y puedan comprender lo que significan las raíces, van a llegar a entender que ese depender de la raíz nos va a llevar a nosotros como argentinos a poder identificarnos y defender más nuestra historia, porque si seguimos así como estamos hoy, dispersos, pensando en lo que queremos, es muy difícil que vayamos construyendo desde chicos ese sentido de lo propio, de mi raíz, de mi identidad, que nos falta muuucho todavía a los argentinos [...] Hoy son sólo preguntas, pero que deben dejarnos una gran reflexión en América, la del crisol de razas, la mayor parte de las comunidades indígenas sufren aún el proceso de marginación cultural, territorial y social, estos grupos originarios son por naturaleza los dueños del mundo aborigen y merecen que sea respetada su identidad, y se reconozcan las verdaderas raíces de este continente (AE: 14-10-09).

La recuperación de lo *genuino* y de las *raíces* como cimientos para la construcción de lo propio erigía lo indígena como valor. Así, su conformación no sólo era resultado de una operación de esencialización mediante evocaciones vinculadas a la estabilidad y a lo botánico — “las verdaderas raíces de este continente”—, sino que devenía valor por proceder de una

particularidad cultural opuesta a un modo de vida permeado por otras lógicas —“la televisión”, las “canciones en inglés”, “dispersos”, “pensando en lo que queremos”—. Estas formas de significar constituyeron interesantes vías para pensar el modo en que los actos escolares analizados inscribían lo indígena en la oposición naturaleza-cultura, ya que en la trama inaugurada por las apelaciones a las raíces y lo verdadero esa oposición resonaba en la posibilidad de imaginar ese tipo de alteridad como lo depurado de una lógica de vida caracterizada por la falta de valoración de “lo nuestro”, del “sentido de lo propio”, de “mi raíz”, de “mi identidad”. De allí que una especie de cercanía de lo indígena con la raíz de una identidad nos permitiera dar cuenta, por un lado, de la huella del tiempo en la tematización de esa alteridad como *anterioridad* de una genealogía cultural, por otro lado, de la huella del espacio en su remisión a un *más atrás* como lugar de origen de esa genealogía.

A modo de cierre

Las notas trazadas aquí nos permitieron exponer algunos lugares conceptuales desde los cuales interpretar la construcción y jerarquización de la alteridad indígena, al tiempo que presentar algunas interpretaciones derivadas de un trabajo de campo en contextos escolares. En tal sentido, pretendimos no sólo mostrar la importancia de los procesos de significación en la institución de ese tipo de diferencia, sino también dar cuenta del modo en que discursos de reconocimiento de lo indígena llevan impresa la huella del tiempo y el espacio que (re)inscriben por momentos la oposición naturaleza-cultura. De todo lo dicho, y sabiendo que lo expuesto abre múltiples discusiones, dos cuestiones nos interesa destacar.

En primer lugar, la fecundidad de articular una discusión que vincule significación, alteridad y oposición naturaleza-cultura. Formular permanentes preguntas sobre cómo se da este vínculo tanto a nivel conceptual como empírico, nos advierte sobre las implicancias de asumir un adentro y un afuera del lenguaje y nos habilita un campo para la deconstrucción de concepciones asentadas en la idea de naturaleza dispuestas a interpretar una diferencia cultural a partir de referentes últimos sustraídos del proceso de significación. Asimismo, esto nos exige la vigilancia de nuestros propios mandatos éticos que muchas veces parecen dictarnos lo que un tipo de diferencia es o debería ser. Tal como hemos podido señalar, cuando la cuestión es delinear un objeto de estudio vinculado a alteridades que han sido históricamente negadas, se trata de situar la sospecha antes que en un afuera en nosotros/as mismos/as, ya que en el solapamiento entre

referente empírico, objeto de investigación y mandatos éticos puede alojarse el riesgo de tomar como dado aquello que en verdad interesa discutir: los significantes que se erigen como prueba última de un ser indígena, aborígen u originario. Esto no implica alentar un objetivismo y un conocimiento neutral, sino que pretende ser una (auto)advertencia sobre las formas de construir y explicar ciertos problemas. De ello depende, en parte, que estemos (re)inscribiendo la oposición naturaleza-cultura como matriz estructurante del vínculo nosotros-otros.

En segundo lugar, la importancia de problematizar la alteridad en general e indígena en particular desde coordenadas témporo-espaciales como una forma (entre otras) de abordar analíticamente dinámicas de construcción nacional. Si bien la consideración del tiempo y el espacio como significantes que operan como huellas en la estructuración del sentido de diferentes alteridades depende de las configuraciones empíricas que analicemos, lo que interesa destacar es la importancia de tematizar la inscripción de la alteridad en los ejes de tiempo y espacio aun en contextos en los que se auspicia su reconocimiento. Y ello porque nos permite avanzar en preguntas en torno a las matrices sedimentadas —huellas instituidas— que operan como marcos condicionantes, aunque no determinantes, de los sentidos de la alteridad. Marcos que, en nuestro caso, permitieron dar cuenta de configuraciones de nación-alteridad que insisten en la institución de fronteras culturales que arrojan a *unos* y *otros* de un lado u otro de la oposición naturaleza-cultura. En términos más específicos, mediante la reconstrucción analítica de discursos que apelaban a la permanencia de prácticas y usos, la pureza, la simplicidad y la ausencia de tecnología, dimos cuenta de indicios que funcionaban como fronteras entre un nosotros y un otros que, sobreimprimiéndose en los ejes de tiempo y espacio, nos permitieron sugerir la (re)inscripción de la alteridad indígena en la oposición naturaleza-cultura.

Entonces, por todo esto, abrimos unas últimas preguntas: ¿cómo entender el reconocimiento de la alteridad que desde los últimos treinta años viene articulando renovados sentidos en torno a una “apertura democrática” y “espacios nacionales multi/interculturales”?, ¿qué decir sobre las nuevas modalidades de inclusión que hoy estructuran el perfil de diversas configuraciones nacionales? Sobre esto, claro está, no hay respuestas definitivas. En este sentido, creemos, lo interesante es avanzar en análisis concretos que den cuenta de las múltiples formas de constitución un campo social —sus procedimientos, sus fracturas, sus huellas, sus aporías— para, desde allí, ir más allá de la crítica (siempre necesaria) de procesos de esencialización y

mostrar(nos) esa tensión constitutiva que hace de la inclusión una forma de la exclusión, del reconocimiento una forma de la violencia.

Bibliografía

- Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra, 1994 [1991].
- Briones, Claudia. *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Del Sol, 1998.
- Briones, Claudia. "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". Briones, C. (ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, 2005.
- Briones, Claudia. "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías". *Tabula Rasa*, N° 5, 2007: 55-83.
- De la Cadena, Marisol y Starn, Orin. "Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio". *Tabula Rasa*, N° 19, 2009: 191-223.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989 [1968].
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 1998 [1967].
- Hall, Stuart. "Etnicidad: identidad y diferencia". Restrepo, E.; Walsh, C. y Vich, V. (eds.) *Stuart Hall. Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Instituto Pensar; IEP; Universidad Andina Simón Bolívar; Enviñón editores, 2010a [1989].
- Hall, Stuart. "Identidad cultural y diáspora". Restrepo, E.; Walsh, C. y Vich, V. (eds.) *Stuart Hall. Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Instituto Pensar; IEP; Universidad Andina Simón Bolívar; Enviñón editores, 2010b [1990].
- Segato, Rita. "Identidades políticas/alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global". *Anuario Antropológico/97*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- Soria, Sofía. *Ser "otro" en la escuela. Un análisis sobre interculturalidad en Córdoba*. Tesis de Doctorado. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Mimeo, 2011.

Matrices coloniales: de Lucía Miranda al “encuentro de Cajamarca”

Silvia Tieffemberg

UBA - CONICET

silvia.tieffemberg@gmail.com

Resumen

Este trabajo propone el análisis de la *Argentina* de Ruy Díaz de Guzmán (c.1612), del film *Babel* de Alejandro González Iñárritu (2006), de *El viaje a Nicaragua* de Rubén Darío (1908) y de *Cajamarca* de Claude Demarigny (1979) desde la perspectiva de una herramienta teórica en elaboración que permite la lectura de algunos pasajes de estos textos como estructuras de superficie que visibilizan estructuras profundas, a las que denomino *matrices narrativas coloniales*. Estas matrices pueden reconocerse desde la expansión de Europa sobre nuestro continente pero perviven hasta la actualidad, y su funcionalidad consiste en generar un discurso justificador que refuerza la lógica de la colonialidad.

Palabras clave: Matrices; Narrativas; Colonialidad

Lo que me interesa discutir con esta presentación es una herramienta teórica en elaboración, surgida después de muchos años de trabajar con textos coloniales del área andina y rioplatense de los siglos XVI y XVII. Me estoy refiriendo a lo que denomino *matriz narrativa colonial* aludiendo a estructuras profundas que se visibilizan mediante estructuras de superficie que varían a través del tiempo, y que, en América Latina, nacen producto de la expansión de occidente sobre nuestro continente. Y están, por lo tanto, fuertemente implicadas en las operaciones de construcción/invencción geopolítica de aquellos espacios que se desea anexar, aún cuando perviven mucho más allá de ese momento inicial.

Si bien reconocemos, con relativa facilidad, macro discursos que sostienen y ocultan la colonialidad –sin lugar a dudas el más importante de ellos es el de la modernidad como evolución deseable para cualquier pueblo del mundo-, existen también micro relatos, no tan fácilmente detectables como los anteriores pero con la misma función, que son la cara visible de estas estructuras profundas, que denomino *matrices narrativas coloniales*. Estas surgen cuando se consolida un conjunto de discursos que legitiman un lugar de enunciación cohesionado por la condición de súbditos de la Corona española –suma del poder político y religioso-, y se diferencian en el mismo sentido, de aquellos a los que se considera enemigos de la Corona. Así, el proceso de expansión cristaliza mediante estas estructuras como la “anexión de la diferencia o exterioridad”¹³⁰ y transforma dichas diferencias en jerarquías¹³¹, de lo cual resulta una dicotomización de las miradas sobre el mundo que determina geopolíticamente un todo discursivo que refiere “lo nuestro” contrapuesto a una alteridad entendida como diferente dentro de la mismidad occidental y, en consecuencia, jerárquicamente menor. Ahora bien, las matrices narrativas coloniales perpetúan la diferencia colonial y, aún cuando nacen en el período de la expansión, pueden reconocerse hasta la actualidad puesto que no pertenecen a la colonia sino a la colonialidad.¹³²

Me voy a referir a dos micro relatos que visibilizan una matriz colonial oculta. Se trata de dos narraciones presentes en textos coloniales tempranos de la conquista en el área rioplatense y en el área andina: el episodio de Lucía Miranda y el cacique Mangoré, y el llamado “encuentro de Cajamarca”.

¹³⁰ “A partir del siglo XVI, con la concurrencia triple de la derrota de los moros, la expulsión de los judíos y la expansión por el Atlántico, moros, judíos y amerindios (y con el tiempo también los esclavos africanos), todos ellos pasaron a configurarse, en el imaginario occidental cristiano, como la diferencia (exterioridad) en el interior del imaginario. Hacia finales del siglo XVI, las misiones jesuíticas en China agregaron una nueva dimensión de “exterioridad”, el afuera que está dentro porque contribuye a la definición de la mismidad.” (Mignolo 2000, 56)

¹³¹ El occidentalismo, dice Coronil, es un “conjunto de prácticas representacionales que participan en la producción de concepciones del mundo que 1) dividen los componentes del mundo en unidades aisladas; 2) desagregan sus historias de relaciones; 3) convierten la diferencia en jerarquía; 4) naturalizan esas representaciones; y 5) intervienen, aunque sea de forma inconsciente, en la reproducción de las actuales relaciones asimétricas de poder.” (2000, 89-90)

¹³² “La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza [...] Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico.” (Quijano 2000, 201)

I.

En la primera *Historia* del río de la Plata, escrita alrededor de 1612, por Ruy Díaz de Guzmán, encontramos un pasaje donde se narra lo ocurrido entre Lucía Miranda y el cacique Mangoré, cuando éste, enamorado de la mujer, asalta la fortificación española para apoderarse de ella.

En este relato, Ruy Díaz horizontaliza el espacio de la conquista pues en él conviven pacíficamente indígenas y españoles: si bien ambos grupos se encuentran delimitados y cada uno se nuclea alrededor de una fortificación, no existe una situación de sojuzgamiento sino de fraternal colaboración. La decisión de penetrar el espacio del otro es indígena -y no española- y se toma previendo una futura sujeción, peligro inexistente según el autor, siendo el amor por Lucía el verdadero móvil del asalto. Así, el movimiento colonizador de la expansión sobre América se invierte: son los indígenas los que irrumpen a sangre y fuego en el espacio blanco, traicionando a los ingenuos españoles, y son los blancos, Lucía y Sebastián –esposo de Lucía-, quienes se convierten en esclavos y mueren, sin oponer resistencia. El relato –que se sitúa en el fuerte de Sancti Spiritu y se fija cronológicamente en 1532-, ocupa el “Capítulo siete” del *Libro Primero* del texto de Ruy Díaz. En la secuencia narrativa, lo antecede el capítulo donde se refiere el regreso de Gaboto a España, para dar cuenta a los reyes de la conveniencia de la expansión sobre la región rioplatense, hecho que determinará la llegada del primer adelantado, Pedro de Mendoza. Es decir, el relato de Lucía Miranda precede el comienzo de la ocupación efectiva del territorio con la fundación de la primera Buenos Aires y tiene como escenario el fuerte fundado por Gaboto. Sancti Spiritu fue el primer asentamiento español en el Río de la Plata y, pese a haber sido destruido por los indígenas muy tempranamente, siguió apareciendo en los mapas de la región, y aún hoy en el imaginario nacional, se lo recuerda como el lugar del país donde el trigo germinó por primera vez.

Cuatrocientos años después, *-mutatis mutandi-* el microrelato de Lucía y Mangoré vuelve a contarse en el film *Babel* (2006), de Alejandro González Iñárritu¹³³. Una pareja de

¹³³ Trabajo especialmente el tópico del amor desordenado en estas dos obras en Tieffemberg (2009).

norteamericanos, Richard y Susan, se encuentran realizando un tour por Marruecos¹³⁴ tratando de reencontrar el equilibrio familiar tras la muerte de Sam, tercer hijo del matrimonio. Un niño pastor marroquí probando el alcance de un rifle, hiere a Susan; el rifle, vendido al padre del niño, había sido regalado a otro pastor por un empresario japonés, aficionado a la caza. Mientras Susan es operada, sus hijos, que han quedado al cuidado de una niñera mexicana, cruzan con su nana la frontera para asistir a la boda del hijo de la mujer pero, descubierta la condición de ilegal de esta en Estados Unidos, es deportada a México.

Marruecos, Japón y México muestran en el film un “desorden” en las relaciones familiares que ecualiza y barbariza estos espacios a un mismo tiempo. En primer lugar, se trata en los tres casos de familias uniparentales, ya sea porque la madre ha muerto o no tiene participación en las decisiones grupales, ya sea por la ausencia y borramiento del padre, y en consecuencia, las decisiones son asumidas por un solo miembro y nacen de la impulsividad antes que de la prudencia. Además, la nana mexicana “olvida” a los niños que debe cuidar para tener relaciones sexuales con un desconocido en la boda de su propio hijo, la hija del empresario japonés deambula por la ciudad intentando mitigar la soledad con el sexo ocasional, y el hermano mayor de la familia marroquí acusa al menor ante el padre y la hermana –la madre, como dije, es una figura ausente- de haber herido a la mujer blanca y de espiar el baño de su hermana con el consentimiento de ella, equiparando ambas acusaciones en un todo delictual. Bárbaro, como nos recuerda Spurr, no era solamente aquel incapaz de “hablar en el lenguaje de la humanidad civilizada”, sino, además, aquel que “ligaba a su falta de leyes y de hogar”, “su incapacidad para controlar los instintos y las pasiones de los cuerpos” (1993, 102-103)¹³⁵.

Sin embargo, la ley, el hogar y los instintos controlados que comportan la civilización, encuentran su realización en la pareja de norteamericanos. La vida sexual ni siquiera se insinúa y el lazo marital no es otro que el amor por los hijos y el dolor por la pérdida, y la figura de la mujer es la que lleva tanto el peso de la organización familiar por haber sostenido el entorno frente a la muerte del hijo, cuanto el peso dramático por convertirse en la víctima inocente de la

¹³⁴ Si bien conviven una cantidad importante de etnias en Marruecos, el noventa y cuatro por ciento de la población practica la religión islámica (sunní) y los idiomas oficiales son el árabe clásico y el bereber, aunque la lengua cotidiana es el árabe marroquí, dialecto del árabe clásico.

¹³⁵ David Spurr., *The Rethoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*. Durham-Londres, Duke University Press, citado por De Oto (1996, 49).

irresponsabilidad del jefe de familia árabe. El reencuentro afectivo entre los esposos se concreta cuando el hombre blanco –que había abandonado a la familia ante la muerte del hijo, reconoce su irresponsabilidad y promete no repetirlo, mientras se une con su esposa en un beso que sacraliza este amor legítimo pues se produce mientras él la sostiene y ella, pálida, herida y transida por el dolor, evacúa en un orinal.

En la primera *Historia* del Río de la Plata, la narración sobre Lucía Miranda invierte los términos y la expansión sobre América deviene expansión indígena sobre territorio español: el único móvil para la acción son las pasiones desenfrenadas de los individuos, que llevan al cautiverio, sufrimiento y muerte de la pareja blanca cuyos nombres nos recuerdan a los mártires Santa Lucía y San Sebastián. En *Babel* el matrimonio norteamericano llega a territorio marroquí únicamente con propósitos turísticos e, indefensos, son atacados por los árabes, quienes finalmente mueren o son capturados por la policía de su propio país, mientras la voz en off de un noticiero televisivo sitúa lo ocurrido en el marco de un ataque terrorista. La matriz narrativa colonial se constituye, entonces, en otro relato de superficie, justificatorio ahora de actos coloniales del presente, ecualizando la otredad no-blanca y así, Marruecos, México y Japón – espacios sin historias locales y geopolíticamente inarticulados-, adquieren entidad e identidad únicamente en tanto producen un desequilibrio en el espacio blanco, y los conflictos se reducen a relaciones pasionales entre individuos.

II.

El episodio de Cajamarca se encuentra documentado desde las primeras crónicas del área andina a comienzos del siglo XVI y básicamente es un microrelato que, con variantes (en algunos casos aparece la figura de un *lengua* o traductor indígena), escenifica el momento en que fray Vicente de Valverde, en representación de Francisco Pizarro, se encuentra con Atahualpa y lo insta a someterse al rey de España como vasallo, aceptando al dios cristiano, único dios verdadero. Para lo cual y a modo de prueba irrefutable, Valverde ofrece una Biblia, que es rechazada por Atahualpa, tras lo cual se declara la guerra.

Esta secuencia organiza el discurso de la irreconciliable división entre los “cristianos” y los “enemigos perros”, al invertir la asimetría de la relación. La hueste indiana de españoles, acaudillada por Francisco Pizarro, que ataca a un imperio indoamericano sin otro motivo que la

esperanza de un botín en metales preciosos, obtenido como recompensa de sus trabajos de guerra, se reorganiza en un discurso en que la indiferencia del Inca ante la prueba de la verdad revelada, el “libro”, se convierte en ofensa a la religión católica y gesta la idea de guerra justa [...] (Guérin 1994,61-62)

Al igual que los relatos de Lucía Miranda y *Babel*, encontramos una matriz narrativa colonial que se visibiliza en la superficie en relatos justificatorios del hecho colonial, invirtiendo la carga de los componentes, de lo cual resulta que los atacantes se convierten en atacados, los ofensores en ofendidos, el espacio invadido en espacio a recuperar.

Ahora bien, a comienzos del siglo XX nos encontramos inesperadamente con una nueva versión del encuentro de Cajamarca referida en *El viaje a Nicaragua*, un texto poco frecuentado de Rubén Darío. Después de quince años fuera de Nicaragua, Darío regresa a su país en 1907 para una visita de relativa brevedad, tras lo cual retorna a Madrid como ministro ante el rey de España. Fruto de este viaje nacen once crónicas que se convertirán posteriormente en libro. En el capítulo III, cuando refiere la llegada de los españoles a la región, relata –citando como fuente a Francisco López de Gómara– el encuentro del cacique indígena Nicaragua o Nicarao y el conquistador Gil González Avila, quien, dice, había tomado posesión de aquellas tierras y bautizado la bahía de Fonseca con ese nombre en recuerdo del obispo de Burgos (Darío 2003: 69). González de Avila le envía una embajada “que sumariamente contenía fuese su amigo, pues no iba por le hacer mal; servidor del emperador que monarca del mundo era, y cristiano que mucho le cumplía, e si no que le haría la guerra.” (70) En la embajada va un fraile mercedario para predicar la nueva fe, al que Nicarao “como el peruano Atabaliba con el P. Valverde, [...] arguyó varios puntos de religión.” (70) El cacique, que había adelantado que aceptaría la nueva fe si esta era tan buena como se la “loaban” (70) manifiesta su conversión desplegando una serie de razonamientos del más puro cartesianismo, a punto tal que maravilla a los conquistadores.

De esta manera, en el relato opera nuevamente la inversión de las asimetrías, justificatoria del hecho colonial: los invasores se convierten en pacificadores/ civilizadores y la violencia de la conquista se difumina tras las nieblas de la conversión razonada. La versión dariana del encuentro de Cajamarca no permanece aséptica a las turbulencias políticas de la región: en ese momento Nicaragua entraba en guerra con Honduras y el presidente José Santos Zelaya negaba la autorización para el asentamiento de una base naval en el golfo de Fonseca. Finalmente, la puja

encendida por la construcción del canal interoceánico y el derrocamiento de Zelaya bajo la intervención del gobierno norteamericano no aparecen como hechos aislados e independientes de una disputa mayor por el control de espacios marítimos privilegiados.

Por otro lado, en 1978 se estrenaba en Argentina la obra *Cajamarca* del escritor y diplomático francés Claude Demarigny¹³⁶. Si bien Demarigny era en ese momento el agregado cultural de Francia en nuestro país y como diplomático recibió a la representante de *Amnesty International* y la acompañó a entrevistarse con representantes de la junta militar para reclamar por el destino de los detenidos/desaparecidos, su versión del encuentro de Cajamarca reproduce la matriz narrativa colonial. Atahualpa, en el texto de Demarigny, rechaza la Biblia que Valverde le ofrece pero es deslumbrado por la escritura: el mensaje divino deja indiferente al Inca pero él mismo diviniza las letras. Las letras, razona Atahualpa, permiten la permanencia a través del tiempo: “Los nombres de los otros Incas, nunca se escribieron ¿Los escribirás?”, pregunta a Hernando Pizarro. “Prométeme que los escribirás para que no desaparezcan de la memoria de mi pueblo condenado. [...] Se olvidará el arte de entender los quipus pero sobrevivirán los nombres de mi raza.” (Demarigny 1979, 18)

En síntesis, la obra de Demarigny reescribe el encuentro de Cajamarca haciendo recaer la responsabilidad por la muerte de Atahualpa en fray Vicente Valverde, quien manipula a Felipillo, traductor y traidor a su gente. Y aún cuando, en el momento de su estreno –en plena dictadura en Argentina– cualquier crítica a las esferas del poder podía tener consecuencias impensadas y así lo temieron el director y su elenco, la obra fue estrenada y representada sin mayores repercusiones. Por otro lado, la matriz narrativa colonial (en la que nadie reparó) permanecía inalterable: con un procedimiento similar al adoptado por Rubén Darío, *Cajamarca* de Claude Demarigny, justifica la conquista en el “legado” occidental de la letra y, por consiguiente, vuelve a invertirse la carga de los componentes, y los despojados de tierras, riquezas y cultura de la conquista se convierten en los que “reciben” la posibilidad de la permanencia a través de la historia escrita, corroborando además, la absoluta ineficacia de la oralidad de los pueblos vernáculos para conservar la memoria.

Ruy Díaz de Guzmán y las primeras crónicas del área andina en el comienzo de la expansión, Darío recién comenzado el siglo XX, Demarigny en la segunda mitad, González

¹³⁶ Trabajo especialmente el tópico en Tieffemberg (2012).

Iñárritu en el inicio del siglo XXI: cinco relatos similares que visibilizan una misma matriz narrativa vuelven a mostrarnos que la colonia nos es un hecho del pasado.

Bibliografía

- Coronil, Fernando. “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”
Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000: 7-111.
- Darío, Rubén. *El viaje a Nicaragua e Intermezzo Tropical*. Prólogo, edición y notas a cargo de Silvia Tieffemberg con la colaboración de Víctor Goldgel Carballo. Estudio preliminar de Miguel Alberto Guérin. Buenos Aires: Corregidor, 2003 [1908].
- Demarigny, Claude. *Cajamarca. Partitura para teatro*. Buenos Aires: Talía, 1979.
- De Oto, Alejandro. *El viaje de la escritura. Richard F. Burton y el este de Africa*. México: El Colegio de México, 1996.
- Díaz de Guzmán, Ruy. *Argentina. Historia del Descubrimiento y Conquista del Río de la Plata escrita por ...* Edición crítica, prólogo y notas por Silvia Tieffemberg con la colaboración de Javiera Jaque Hidalgo. Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras, (2012) [c. 1612].
- Guérin, Miguel Alberto. “Texto, reproducción y transgresión. La relectura de las crónicas de Indias como testimonio de la modernidad”. Tieffemberg, Silvia (ed.) *Actas del Coloquio Internacional “Letras Coloniales Hispanoamericanas ‘Literatura y cultura en el mundo colonial hispanoamericano’”*. Buenos Aires: Asociación de Amigos de la Literatura Latinoamericana, 1994: 57-66.
- Mignolo, Walter. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000: 55-85.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000: 201-246.
- Tieffemberg, Silvia. “Desordenado amor. Una mirada sobre *Babel* de Alejandro González Iñárritu”. *Actas del III Congreso Internacional “Transformaciones culturales. Debates de*

la teoría, la crítica y la lingüística". Buenos Aires: Departamento de Letras, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2009.

- . "Lucía Miranda en el espejo: primeras cautivas blancas en el Río de la Plata". Donoso, Miguel et al. (eds.), *El cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo*. Madrid: Universidad de Navarra/Iberoamericana, 2011a.

- . "La cara oscura de los estudios coloniales. El "caso" Ruy Díaz de Guzmán". Santos, Susana et al. (comps.), *Actas de las I Jornadas de Investigación. De la colonia al tercer milenio. Literatura latinoamericana*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2011b.

- . "Cajamarca: una mirada desde la dictadura del '76". Santos, Susana et. al. (comps.), *Actas de las II Jornadas de Investigación. Literatura y política*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2012.

TEXTO COLECTIVO

CIETP

Conocimientos de otro modo: la opción decolonial y la academia argentina¹

La propuesta de realización de este Taller surgió con la finalidad de generar un *espacio alteracadémico* en el que se pueda dar comienzo a un des-prendimiento del modelo de producción de conocimiento por la academia occidental y decimonónica, tal como ésta en la que hemos sido formados, y a la que damos continuidad con nuestras prácticas epistémicas y pedagógicas. Con ello, desplazar el principio de autoridad de una sola forma válida de conocer, para instaurar una voz común en la que todos podamos sentirnos partícipes igualitarios sin construir un nuevo lugar de poder. Es esta una de las búsquedas del colectivo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad -desde el que acá se enuncia- ya que entiende que no es suficiente *transformar lo que se dice sino también el cómo se hace* si queremos construir “un mundo en el que quepan muchos mundos”.

Surge acá la pregunta sobre las reales posibilidades para instaurar una voz desde un lugar “otro”, dado el peso del poder colonial. Se entiende que se están produciendo epistemes “otras” localizadas en los movimientos sociales, en el pensamiento de muchos colectivos (en particular indígenas y afro-caribeños) y también en los espacios académicos. Precisamente la convocatoria para este Coloquio propiciado por el Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP) con la finalidad de dialogar acerca de los “términos clave de la teoría poscolonial latinoamericana”, abre la posibilidad de reflexionar, debatir, plantear dudas y compartir experiencias que, centradas en las diferencias que entendemos existen entre los proyectos pos-coloniales y el que se viene desarrollando por la *opción decolonial*, avancemos en la asunción de nuestros lugares de enunciación, buscando clarificar posicionamientos epistémicos, éticos y políticos.

Así se buscó matizar las distintas posiciones teórico-críticas y las prácticas relacionadas con las heterogéneas vertientes teóricas de nuestro interés (poscolonial latinoamericana, giro decolonial, estudios subalternos, estudios latinoamericanos, coloniales), dada su creciente circulación y difusión en nuestro contexto a la luz de la meta más amplia de la descolonización epistémica, disciplinaria y académica, uno de los ejes centrales del pensamiento decolonial. Desde allí se entiende necesario clarificar los conceptos centrales de estas líneas cuya circulación

¹ Síntesis del Foro Taller, “Poscolonialismo, Poscolonialidad, Decolonialidad” orientado por Zulma Palermo con la colaboración de Alejandro de Oto y Karina Bidaseca.

discursiva ha ido en aumento -en distintas disciplinas sociales y humanísticas- en años recientes, observándose con frecuencia un grado importante de imprecisión así como la ausencia de elaboraciones de orden crítico que acompañen y maticen dichos conceptos desde el contexto epistémico y geopolítico latinoamericano.

Para propiciar el intercambio se puso previamente a disposición de los participantes dos breves artículos:

- “Más sobre la opción decolonial”, fragmentos de la Introducción de Walter Mignolo al Cuaderno N° 7 *Pensamiento argentino y opción descolonial* de Ed. del Signo (Colección El Desprendimiento, 2010, coordinado por Zulma Palermo.
- “Mundos y conocimientos de otro modo: la *opción decolonial*” ponencia leída en el XI Congreso del Centro de Filosofía de Salta, 2010, de Zulma Palermo

Las sesiones se desarrollaron los días 2 y 3 de julio en horas de la tarde con la participación de más de 30 interlocutores² que fueron planteando dudas, experiencias y expectativas, dando cuenta de la existencia de un “piso” fértil de búsquedas intelectuales y sociales para la generación de espacios de pensamiento y acción transformadores. De esa interlocución ofrecemos acá una síntesis producida colectivamente y luego a distancia en red, socializando la experiencia de cada una de las individualidades, tanto en el campo de trabajo como en el de la vida, buscando comprender mejor la pluriversa sociedad en la que actuamos³.

1. “Lugar de Enunciación” y “Matriz Colonial de Poder”

Una de las primeras cuestiones que se problematiza es la construcción del “lugar de enunciación” al que refieren los artículos leídos y que se constituye en una noción relevante para la opción decolonial, es decir, quién, para quién y desde dónde se enuncia, estrechamente relacionadas con la posición de poder desde la que se ejerce. Se trata de las relaciones geopolíticas que condicionan las situaciones de colonización y de colonialidad⁴ surgidas para América Latina

²Participaron en los encuentros Valeria Añón, Angélica Carrizo, Laura Catelli, Sonia Contardi, Ana Britos, Carlos Fernández, Álvaro Fernández Bravo, Inés Fernández Mouján, Manuel Fontela, Paola Gramaglia, María Eugenia Hermida, María Elena Lucero, María Florencia Llarull, Paula Meschini, Christian Pageau, Norma Pellegrino, Laura Pegoraro, Juan Pablo Puentes, Mariela Rodríguez, Fabiana Serviddio, Silvia Tieffemberg y Gustavo Verdesio.

³ En el intercambio en red que dio lugar a la versión de esta síntesis participaron, junto a los orientadores, Ana Britos, Laura Catelli, Carlos Fontela, María Elena Lucero, Paola Gramaglia, María Eugenia Hermida, Christian Pageau, Silvia Tieffemberg.

⁴ Es necesario aclarar acá la diferencia existente entre colonialismo y colonialidad; según Maldonado-Torres, siguiendo a Quijano, “Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo

desde el momento mismo del descubrimiento y la conquista. Allí se construye el “centro de poder” que materializa la *colonialidad* en su *matriz*⁵ y que imposibilita, en el presente, advertir cuál es el lugar desde el que nos constituimos como sujetos de nuestro conocer, decir y hacer.

En última instancia, lo que nos interesa es complejizar la comprensión del “lugar de enunciación”, no sólo como “construcción de subjetividad ligada a la memoria socio-cultural, es decir a la historia local, sin dejar de tener en cuenta la incidencia de la historia personal y las experiencias vitales de cada enunciadador individual”, cuya inflexión se encuentra en la herencia histórico-colonial desde la que nos construimos como sujetos del conocer, decir y hacer; sino también en la interacción con el presente que nos habita, y las particularidades desde las cuales nos encontramos condicionados (pero no sujetos) en escenarios actuales de (pos)colonialidad. Se pone así el acento en la *continuidad*, y en el presente de nuestras prácticas de descolonización y el lugar de enunciación en el cual nos sitúan o nos situamos. Ellas deben marcar el pulso de la comprensión de nuestro pasado, y no viceversa.

Esto lleva a compartir experiencias que remiten, en una primera instancia, a la “deslocalización” de quienes migran y advierten la existencia de otros “centros” distantes y distintos del que se conoce como único, práctica que se intensifica en nuestro tiempo acrecentada por la globalización de la economía y la pauperización de gran parte del mundo, tanto como por la curiosidad “científica” de quienes llegan a la academia del norte desde las culturas

reside en el poder de otro, [...] lo que constituye a [éste] en un imperio [...] La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en lugar de estar limitado a una relación formal de poder [...] se refiere a la forma en que el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo” (2007: 131) “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez y Grosfoguel (comp), *El giro decolonial. Reflexiones para una decolonialidad epistémica Más allá del capitalismo global*, Bogotá: Univ. Javeriana, Siglo del Hombre Ed.

⁵ ... una estructura compleja, propia del sistema-mundo moderno/capitalista, originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI, y que se sostiene en “el poder como una relación social de dominación, explotación y conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana”. Esos funcionamientos, controlados por el poder de la monocultura occidental, se diseminan en distintos ámbitos de la vida colectiva e individual: 1) control de la economía y de la autoridad, institucionalizadas por la teoría política y económica; 2) control de la naturaleza y sus recursos, a través del aparato científico y tecnológico; 3) control del género, la sexualidad y la racialidad bajo la sujeción de las subjetividades; 4) control del conocimiento a partir de la imposición de una sola forma de racionalidad (Quijano, “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, en *Tendencias Básicas de Nuestra Era*, Caracas: Instituto de Altos Estudios Internacionales. Reproducido en *Trayectorias*, Revista de CCSS, México: Univ. Autónoma de Nuevo León, México, Año 4, Nos. 7/8, setiembre 2001-2002: 58-91.

inferiorizadas por su diferencia (diferencia colonial)⁶. Estas experiencias habrán de sustentar, en su momento y en cierta medida, la propuesta de una *epistemología fronteriza* por Walter Mignolo

Ello trae a la reflexión, como evidencia, el diseño de las cartografías que siempre localizan el centro del mundo en el lugar desde el que se inscriben, dejando en sus márgenes o volviendo inexistentes a aquellos de los que se perciben distantes y distintas, dejando así en evidencia las relaciones geopolíticas de poder. Los mapas del mundo, desde sus primeros trazados, son indicadores de estas “localizaciones” que, si bien se conciben desde una dimensión física espacial, se sostienen en una valoración política de aquellas. Producidos en general por “exploradores”, dan forma a perfiles en los que queda inscripto el propio lugar de enunciación. Así, cuando desde el siglo XV se “completa” el conocimiento del mundo con la emergencia de lo que se llamaría luego América, se concreta un número significativo de mapas según los intereses que mueven las manos de quienes los perfilan. Distinto a ellos, desde otro lugar, el ya clásico inscripto por Waman Puma de Ayala en la *Nueva Corónica* desde una cosmogonía opuesta a aquella que sostiene a los gestados por la mirada europea, esa que hizo posible el control y el uso de los territorios y sus gentes.

Por lo tanto, se propone entender el “lugar”, los “lugares”, a la manera de Arturo Escobar⁷, como espacios dinámicos que, si bien implican fronteras, territorios, conexiones selectivas, interacción y posicionamiento, constituyen tramas en las que las personas *son* en relación con otras y con la llamada “naturaleza”. De allí -y atendiendo a principios devenidos de la semiótica- que la noción “lugar de enunciación” se entienda como una construcción de subjetividad ligada a la memoria sociocultural, es decir a la historia local, sin dejar de tener en cuenta la incidencia de la historia personal y las experiencias vitales de cada enunciator individual.

Atendiendo a este posicionamiento y al principio de pluriversalidad (opuesto a “universalidad”) que le es afín -tal como se lee en los artículos compartidos- se plantea un

⁶ La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica. La *colonialidad del poder* es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso, el poder colonial (Mignolo, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003: 38. Por otro lado, si bien la noción “epistemología fronteriza” aparece en muchos de sus escritos últimos, tiene un desarrollo particular en este libro.

⁷ Se trata de una simplificación de las conclusiones que expone en “La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización”, en *Más allá del tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, Bogotá: Univ. del Cauca, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005: 157-194.

interrogante acerca de las generalizaciones que el texto de Mignolo parece afirmar, ya que tal y como se desarrolla la argumentación, se puede entender que homologa la heterogeneidad propia de sociedades que son claramente distintas entre sí (el Imperio Otomano, el Tawantisuyo...) no sólo porque no hubo contacto entre ellas sino porque parecen estar pensadas desde la mediatización de Occidente.

Sin duda la enunciación así entendida contradice en un todo las aseveraciones del colectivo M/C/D; sin embargo, lo que allí se sostiene es la continuidad de la matriz colonial de poder en las expresiones estéticas en íntima relación con los proyectos políticos de la hegemonía del mercado. Mignolo sí unifica bajo la designación de colonialidad a los efectos producidos por ese sistema originado -como afirman también Quijano y Dussel- con la colonización en el siglo XVI y que comparte con otros “lugares” la experiencia de la colonialidad, a la que llama -parafraseando a Gloria Anzaldúa- “herida colonial”. Tampoco puede ponerse en duda que esas experiencias coloniales son distintas entre sí, de modo tal que lo único homologable es el haber transitado por historias de colonialidad como lo ponen en evidencia estudios y prácticas de distinto tipo. Es, de otro modo, la propuesta de Boaventura de Souza Santos cuando propone la construcción de una “epistemología del sur” que ponga en contacto las formas de conocimiento propias de las culturas que han sido -o pueden seguir siendo- controladas por el poder hoy global. Una vez más -como se decía antes en relación con el “lugar”- no se trata de un “sur” geográficamente situado, sino que se encuentra también al interior de los espacios dominantes en los que subsisten prácticas de exclusión e inequidad (grupos étnicos, nuevos inmigrantes, definición de género, etc.)⁸. Esta es una cuestión clave para el futuro de nuestras perspectivas críticas ya que las prácticas de exclusión y opresión se encuentran también -y desde siempre- en los espacios dominantes. Es esta cualidad la que se entiende quieren también poner de relieve los Estudios Subalternos: “subalternidad como una posición de crítica, como una recalcitrante diferencia que surge no fuera sino dentro del discurso de la elite para ejercer presión sobre las fuerzas y formas que lo subordinan”⁹.

⁸ Si bien este principio se encuentra en todos sus escritos, se desarrolla específicamente en *Una epistemología del Sur: la reinvencción del conocimiento y la emancipación social*, México: CLACSO / Siglo XXI, 2009.

⁹ Gyan Prakash, “Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial”, en Rivera Cusicanqui y Barragán (comp.), *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, SEPHIS, Editorial historias y Ediciones Aruwiry, La Paz, 1997: 300.

En este contexto se problematiza la idea de nación ya que su construcción es diversa aún dentro de la misma entidad jurídico-política en su acepción moderna y la pertenencia a ella, discusión central para los estudios sociales en tiempos en los que se postula la eliminación de las fronteras políticas. Las intervenciones hacen visibles las distintas maneras de concebir la pertenencia a una nación jurídicamente constituida según el lugar de enunciación de los diferentes grupos o formaciones socio-históricas. Estas van desde la construcción de una “nación imaginada” tal como lo requiere un modelo de identificación a través de símbolos, emblemas, sistema educativo y escritura literaria (es decir, como un espacio ficcional, de invención necesaria), al reconocimiento de “naciones preexistentes” a la nación moderna cual lo conciben algunos grupos originarios (nación mapuche, nación coya...) a cuyos componentes les resulta indiferente la pertenencia a Argentina o Chile (en el sur geográfico) o a Argentina y Bolivia (en el norte). Sin embargo, una cosa es reconocerse perteneciendo a una nación política y otra como ciudadanos en igualdad, con los mismos derechos, en particular a la posesión de la tierra, problemática común a todos estos pueblos. Tal posesión en nuestros días –según lo entienden algunos participantes- no se reduce a la tenencia siguiendo el legado de las culturas andinas, sino a su explotación según el sistema de mercado para la obtención de riqueza, por lo que ha perdido el sentido de “buen vivir” (*sumaj kawsay*) para adquirir el neoliberal de “tener más”.

Otro tanto ocurre con las denominaciones con las que se los identifica: “indios”, “indígenas”, “aborígenes”, “originarios” ya que en forma general son designaciones impuestas desde fuera de esas subjetividades, no ajenas a las intervenciones características de las disciplinas que las tienen como objeto de estudio. Por eso, una vez más, se cree necesario apelar a la escucha de la *pluriversalidad* hacia adentro de las naciones jurídico-políticas, respetando las autodenominaciones que cada pueblo se da a sí mismo.

En el abordaje de la idea de nación y de su composición poblacional, de las inclusiones y exclusiones que se generan en la búsqueda de su cohesión, el diálogo se diversifica para abarcar otros ángulos de análisis pensados desde la Argentina y su vecina Uruguay. Uno de ellos plantea la problemática de la articulación de los “criollos” en el contexto nacional desde la perspectiva decolonial, ya que la mayoría de los aportes más significativos de este desarrollo surgen de localizaciones en las que la densidad de población indígena (particularmente andina) y de afrodescendientes hace visibles con mayor evidencia a los sectores excluidos. Sectores que, por

otra parte, promovían por la década de 1980 fuertes movimientos sociales que, si bien venían precedidos en el tiempo por largas luchas étnicas, cobran entonces mayor cohesión y visibilidad.

Sin embargo, el estudio del funcionamiento de los dispositivos de la colonialidad en esas formaciones históricas no es totalmente transferible a las sociedades criollas, particularmente aquellas marcadas por una fuerte impronta hispánica o por la inmigración centroeuropea, como ocurre en algunas regiones de Colombia, Venezuela y, muy particularmente, del Cono Sur. Por ello resulta poco admisible la propuesta de “métodos” para ser “aplicados” de manera idéntica en las distintas lugarizaciones, sino que se busca dar impulso a los estudios locales de los procesos de formación de las subjetividades desde los que sea posible comprender el presente, es decir, de sus particulares “legados”, de las historias de la construcción de la “conciencia nacional” en las distintas “Patrias Chicas”¹⁰.

En ese contexto, se piensa también en la función de la escolaridad como formadora de la idea de nación y particularmente en el rol pedagógico de la literatura canónica. Así el caso del *Martín Fierro* que idealiza al gaucho, demoniza al negro y construye la figura de la “viveza criolla” perfilada en el Viejo Vizcacha. Una lectura decolonial y política contextualizada históricamente -ya señalada por Rodolfo Kusch en *América Profunda*, producción de conocimiento alternativo que abre en su momento nuevos rumbos epistémicos- da como resultado una concepción hegemónica que no percibe la complejidad del país real. Hoy resulta ser un documento de interés para comprender el proyecto de nación por el que opta la voz autorial, consistente con el principio moderno del progreso, pero impertinente para la formación transformadora que se espera cumpla la institución escolar.

La presencia enunciada de la obra de Kusch lleva a reflexionar acerca de la genealogía del proyecto M/C/D -desde el ángulo de la producción de un conocimiento alternativo, no eurocentrado en el s. XX, que se remonta a los tiempos de la conquista con exponentes como Waman Puma de Ayala- puesto que se trata de uno de los precedentes a los que remite parte de la bibliografía inicial producida por algunos integrantes del colectivo, y que continúa siendo

¹⁰ Así las investigaciones de Santiago Castro-Gómez, *La hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá. Ed. de la Univ. Javeriana, Instituto Pensar, 2005 y *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, 2009, ambos editados en Bogotá por el Instituto Pensar de la Universidad Javeriana. También de Palermo y Cebrelli, *Colonialidad del poder. Discursos y representaciones*, UNSa: CEPIHA / INSOC, 2009 (versión en CD) y Mata y Palermo, *Travesía discursiva: representaciones identitarias en Salta (siglos XVIII-XXI)*, Rosario: Prohistoria, 2011, entre otros.

significativa en orden a la reactivación de la memoria andina. La precedencia en el espacio de los grupos afrodescendientes -particularmente en el Caribe- se articula con particular relevancia en la producción de Franz Fanon junto a la de Aimé Césaire que se reencuentra con la voz de Ottobah Cugoano, ex esclavo inglés de mediados del siglo XVIII.

Dentro de ese espectro tiene significativa incidencia el pensamiento latinoamericano que cobra fuerza en la segunda mitad del siglo XX con la teoría de la dependencia y la filosofía y teología de la liberación –al que en sus comienzos un grupo de jóvenes filósofos argentinos da particular impulso- y que ocupan un lugar preeminente tanto por el impacto revolucionario de las luchas sesentistas de liberación como por la participación directa de uno de sus primeros militantes argentinos -Enrique Dussel- en el colectivo M/C/D.

Se plantea acá una disidencia -desde otro lugar de enunciación- con esta caracterización de la filosofía de la liberación por cuanto se entiende se trata de una interpretación reduccionista y parcial de un pensamiento cuyo particular valor es instalar un debate conceptual acerca de algunos términos y argumentos que no se limita al grupo argentino sino que nuclea diversas líneas y distintos posicionamientos. Sin embargo, son precisamente estos rasgos de “absorción incorporativa” –semejante a la noción de antropofagia acuñada por Oswald de Andrade- y de debate conceptual los que se inscriben en la opción decolonial que, por sus propias características de apertura y de proyecto inacabado, se articula –desde su específica genealogía- con las distintas formas que asumen -además de los precedentes propios desde la conquista- con otras propuestas que le son contemporáneas como las que ofrece el pensamiento poscolonial emergente de la historia de Asia, África o la misma Europa, aunque marcando claramente su diferencia con aquellas.

Por otra parte, es necesario recordar que la filosofía de la liberación arraiga en Argentina y cobra particular impulso en los años previos a la dictadura iniciada con el golpe de Estado de 1976, de modo tal que la crítica cultural desde la que articulaba su discurso orientado a los intereses de los oprimidos fue quebrantada con el exilio -que para algunos fue exilio interior- y tomó nuevo impulso a partir del reencuentro con otros pensadores latinoamericanos que operaban en la misma dirección como Salazar Bondi y Leopoldo Zea. Desde Argentina se suma a esas precedencias que retoma y resignifica la opción decolonial, desde un lugar político distinto, la línea del “pensamiento nacional” que, iniciada en FORJA, seguirá los derroteros del proyecto político del justicialismo en tanto propuesta de reivindicación del pueblo, como un principio de

desprendimiento del llamado por ellos “coloniaje”¹¹. Ambas líneas, al mismo tiempo, se encuentran en relación con el pensamiento fanoniano, lo que es explicable desde las revulsiones y revoluciones que por esos años se producían en el “sur” con la emergencia de los “diferentes” y sus reivindicaciones.

La decolonialidad intenta la reinstauración de esas políticas que, contextualizadas en los conflictos sociales propios de las décadas en las que surgen, son de carácter dinámico y que, por lo tanto, no se proponen dar forma a un “paradigma” sino mantener abierta la reflexión centrada en la necesidad de “pensar América Latina”. De allí que se aborda la “cultura popular” más allá del populismo, la “acción revolucionaria” sin dogmatismo, desbordando los estrechos límites de los relatos inciertos de las historias nacionales y de todo tipo de esencialismo, rasgos que caracterizaron a la filosofía de la liberación. Es también evidente que en la academia de nuestro tiempo resulta casi incriminatorio pensar el “pueblo”, la “cultura popular”, la “conciencia nacional” –tal como son puestas en discurso por Kusch o Dussel– en tanto no se encuentran incorporados en la enciclopedia de la posmodernidad, instalada unívocamente en aquella. En contrario, hay algunos posicionamientos que retoman estos términos para resignificarlos en el contexto actual así, entre nosotros, las postulaciones de Ernesto Laclau.

Por otro lado, se explicita que la “Filosofía Académica” (sus tradiciones, programas de estudio, líneas de investigación, política de circulación y producción científica, etc.) tiene particularidades en su conformación colonial y, por lo tanto, un proyecto crítico de su pertenencia moderna, no podría realizarse sólo desde la reivindicación de un determinado localismo, ni de una determinada crítica a la “universalidad” de su racionalidad. En esta dirección, es necesario focalizar la atención en las líneas de ruptura, pero también y sobre todo de *continuidad*, entre colonialismo y poscolonialismo ya que ello permite dar potencialidad crítica a la investigación, desde el “hoy” de la colonialidad en las prácticas discursivas, en las epistemes, saberes y condiciones de producción y circulación del conocimiento dentro de nuestros espacios académicos. Por ello parece ineludible generar una mirada crítica a la conformación de los saberes y disciplinas al interior de nuestra Academia, empezando por afirmar la necesidad de un pensamiento transdisciplinario e intercátedra que, al margen de su denominación (decolonialidad o poscolonialidad) se construya y practique desde el diálogo con otras disciplinas y saberes

¹¹ Ver al respecto de Zulma Palermo (Coord.) *Pensamiento argentino y opción decolonial*, Bs. Aires: Ediciones del Signo, 2010.

Estos señalamientos a los lugares de enunciación desde los que habla la M/C/D, se extienden a las que se realizan al principio de matriz colonial de poder que sustenta todo ese discurso la que, en síntesis, consiste -como se expone en los artículos leídos- en el control de la economía y de la autoridad, institucionalizadas por la teoría política y económica; de la naturaleza y sus recursos, a través del aparato científico y tecnológico; del género, la sexualidad y la racialidad bajo la sujeción de las subjetividades; del conocimiento, a partir de la imposición de una sola forma de racionalidad.

Hay quienes entienden que la matriz colonial de poder pone énfasis en lo *geográfico* borrando los procesos históricos, cuestión insoslayable desde el momento en que tales procesos tienen ritmos y características distintas en cada espacio; al mismo tiempo se insiste en que el sistema de explotación del trabajo como propone el colectivo, se sustenta en poblaciones con fuerte incidencia aborigen como la andina y afro pero no a otros espacios latinoamericanos en los que esas etnias han sido invisibilizadas con más efectividad y muy tempranamente. De donde también se entiende que la "racialidad" no es hoy una cuestión de piel sino la marca de la diferencia asentada en la institucionalización de la "inferioridad", de la discriminación y la exclusión.

Como explicitan otras voces, los planteos de Quijano se sustentan en un tiempo histórico de larga duración desde otras memorias, distinta de la trayectoria necesariamente lineal y unívoca que caracteriza a la historiografía hegemónica produciendo en ella una disrupción. Tal cuestión es evidente cuando se piensa, por ejemplo, en el funcionamiento de la colonialidad en Argentina, aunque conlleva el riesgo de caer en una homogeneización de esos procesos en las distintas regiones de su heterogénea constitución, dificultando la visibilización de las diferencias internas.

A ello se puede responder desde algunas cuestiones ya explicitadas previamente en el diálogo: en primer lugar, que el posicionamiento no es "geográfico" sino "geopolítico", de modo tal que la construcción del poder con todos sus dispositivos se genera a partir de la dominación y el control emergentes de precisos "lugares de enunciación" los que, desde los desarrollos de Quijano, Dussel y Mignolo se definen y consolidan para América Latina por Europa entre los siglos XVII y XVIII y en los que juega un papel central la racialidad. Tal poder no desaparece con las independencias sino que permanece con distintas formas y recorridos en los distintos "lugares" de ese mismo espectro con muy diferentes formas de manipulación y ya no sólo como colonización desde fuera sino como "colonialidad interior".

La vigencia de la colonialidad en nuestros días sin duda tiene otras formas de funcionamiento ya que opera desde los proyectos de globalización económica que genera otras modalidades de la “diferencia”, visibles en los conflictos migratorios, a las que el mismo “primer mundo” responde con movimientos que surgen en el sur de Europa (en Portugal con de Souza Santos, en Italia con Franco Cassano, con la Junta de Andalucía sobre derechos humanos y de otros modos en Australia, Canadá, Nueva Zelanda, los Países Bajos...) aún cuando se perfilen más como proyectos de desoccidentalización que decoloniales¹². Estas emergencias así localizadas resultan de alto riesgo para la estabilidad del poder, razón por la que el discurso de la globalización cuestiona y tiende a borrar las entidades nacionales y la particularidad de sus culturas que se escuchan cada vez con más claridad en los “bordes” del sistema.

De igual manera podríamos preguntarnos por la “diferencia colonial”. Si la entendemos como un criterio para distinguir la variedad de trayectorias descoloniales, o proponerla como el resultado de una práctica que realizamos al reconocer y trabajar sobre la particularidad y especificidad de cada tradición, concepto teórica, término, discurso, saber, práctica, etc. Se trataría de pensar distintas políticas de traducción por la que ésta, justamente, produce la relación necesariamente opaca que llamamos diferencia; sea ella una “diferencia colonial”, “diferencia imperial” o “diferencia histórica”.

De este modo, la diversidad de procesos que mantiene vigente la colonialidad hasta nuestros días se “historiza” desde los estudios locales concretados en diversas investigaciones no reducidas a las memorias de los grupos originarios o de afrodescendientes, sino a las de las sociedades criollas. Así, si se piensa sólo en lo que es hoy el territorio nacional argentino, los dispositivos puestos en juego desde la construcción de la memoria social en espacios como el sur patagónico son indudablemente distintos a los que dan forma a sociedades como la de la “Pampa gringa” y totalmente opuestos a otros cuya memoria es “preexistente” a la creación de la nación, radicada en el tronco andino, chaqueño o tehuelche. Se trata de las distintas formas en que la colonialidad de poder actúa o, como entendía Mignolo en sus estudios coloniales, distintos “legados” o “genealogías”; no de un *pattern* único y fijo sino de una estructura que se encuentra a la base de los diversos procesos, es decir de las distintas formaciones históricas. Tal matriz

¹² Ver de Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought And Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press, 2000 y “Subaltern Studies and Postcolonial Historiography”, *Nepantla: Views from South*, 1:1, pp. 9-32, 2000b.(Hay versión *on line*)

permite explicar los procesos sin unificarlos ni determinarlos; no se trata tampoco de una teoría a ser “aplicada” sino de una construcción operativa para favorecer la comprensión de culturas pluriversas, distinta a la tendencia “naturalizada” por la academia que atribuye “universalidad” a teorías y modelos explicativos que responden a su localización eurocentrada. De donde resulta que la localización del conocimiento permite cuestionar la universalidad de la razón cartesiana para hacer visibles las historias otras que fueran desvalorizadas y/o tomadas como objeto de conocimiento.

De donde surge que se hace necesario correr el eje de la discusión respecto de los distintos “métodos” y “teorías” y sus distintas “aplicaciones”, como también de las disquisiciones sobre la “originalidad” temporal y temática de unas frente a otras, para poner como en el centro de la discusión la fertilidad de cada concepto (o término clave) y cada teoría (perspectiva o enfoque de estudio). Esto significa que el poscolonialismo hindú no sería sólo apropiado para las experiencias coloniales inglesas y francesas, y el decolonialismo para las experiencias coloniales Sur y Centro Americanas, sino pensar, por ejemplo, que frente a la actual conformación del saber “filosófico-académico” canónico, cuya base es el pensamiento moderno europeo y las críticas posmodernas eurocentricas, podría resultar de mayor fertilidad un enfoque crítico que tenga en mira los saberes propios de esa base. En este sentido, las relecturas críticas de muchos pensadores de nuestro lugar resultan de suma fertilidad, incluso cuando en ellas no operen términos centrales de la opción decolonial¹³. Dicho de otro modo, poner en acción el diálogo transmoderno que reclama Dussel.

La misma intención valdría para los estudios poscoloniales indio-africanos. Ya que en la medida en que estos pensadores formados entre las academias norteamericanas y europeas y sus países de origen, toman como objeto de su crítica a la filosofía posmoderna que de hecho circula y se impone actualmente en nuestras academias como la más destacada; nos estarían tendiendo interesantes redes para introducir perspectivas críticas de nuestras propias tradiciones en vigencia. En este mismo sentido, es que interesa actualizar y repensar la Filosofía de la Liberación, no en la discusión sobre su estatus en tanto que parte o no de una trayectoria decolonial, sino en la medida en que sigue introduciendo nociones de total vigencia para la crítica

¹³ Es la tarea que concreta Mignolo en varias de sus contribuciones (ver en particular *Historias locales...*), la publicación coordinada por Zulma Palermo *Pensamiento argentino y opción decolonial* en Ediciones del Signo, los numerosos aportes de Alejandro de Oto leyendo a Fanon, entre otros.

actual de nuestro saber académico y social, como las de “populismo”, “ideología”, “totalidad”, etc.

Estas intersecciones facilitarían la elección de nuestros conceptos y teorías a la hora de pensar nuestra sociedad. Por eso puede suceder que para pensar determinados discursos históricos y políticos, nos resulte más fértil un marco crítico de la historiografía marxista y liberal, como el presentado por Dipesh Chakrabarty; pero que para pensar los movimientos sociales actuales en Latinoamérica, encontremos de mayor justeza los desarrollos propuestos por Rivera Cusicanqui o Luis Tapia. Y que a la hora de delimitar nuestras propias tradiciones críticas de la Modernidad, nos parezca indispensable volver y continuar pensando algunas líneas de la Filosofía de la Liberación, por sobre otros saberes críticos, localizados por caso en Waman Puma Ayala.

2. Universalidad / Pluriversalidad. Multiculturalismo / Inter(trans)culturalidad

Otra de las problematizaciones se centraliza en la noción de pluriversalidad - reiteradamente utilizada en este intercambio- y de su relación con la de multiculturalidad. Es precisamente en discusión con el poder unívoco del universalismo eurocentrado que Dussel opone al “paradigma” de la posmodernidad, la idea de *transmodernidad* entendida como un posicionamiento que se sitúa por fuera -y aún antes- de la modernidad, vigente hoy en las culturas no europeas, dialogando entre sí y con las hasta ahora dominantes¹⁴.

Desde la interioridad de esa cultura dominante se entiende que la posmodernidad es una etapa de la cultura moderna europea -que algunos entienden como la última-, en tanto que las ajenas a ella (china, vedanta, otomana...) no pueden ser allí incluidas desde el momento en que responden a otros legados. Desde la exterioridad de ese modelo operan las sociedades con sus propias experiencias por lo que sus formas de manifestación tienen características altamente diferenciales. Sin duda una sociedad periférica al “centro del mundo” como la India es totalmente asimétrica a aquél, pero ello no implica la desvalorización de su historia milenaria. Otro tanto ocurre con las culturas “precolombinas” a las que se les niega contemporaneidad ya que se evalúan como “atrasadas”, “sin pasado” y, por eso, “bárbaras”.

¹⁴ En este sentido hubo un intento de institucionalizar una propuesta en el *Seminario Internacional Reggen* realizado en Río de Janeiro en el año 2003. En él participaron representantes de Brasil, Argentina, México, EEUU, Rusia, China, Egipto, Italia con la finalidad de armar una red virtual de intelectuales que, en conjunto, generaran propuestas para enfrentar la crisis desatada por la globalización. (Cfr. Nota de tapa en el suplemento Zona de Diario *Clarín*, domingo 24 de agosto de 2003).

De modo tal que la “universalidad” impone sus valores locales como única verdad para todo el orbe, de allí la lógica del poder imperial y colonial. En tanto que la pluriversalidad implica la co-existencia de múltiples formas de vivir y, por lo tanto, conocer de las muy diversas culturas que existen en el planeta. Por eso la noción de transmodernidad implica pluriversalidad en tanto es el resultado de un auténtico diálogo intercultural que asume las asimetrías que las diferencian, como se textualiza en uno de los artículos leídos, retomando un enunciado de Mignolo:

... la opción descolonial se diferencia de las posiciones posmodernas pues se trata de dos trayectorias distintas en la crítica a la modernidad: una, las críticas europeas a la modernidad europea (postmodernidad, postestructuralismo) y la otra, las críticas descoloniales que provienen desde distintas historias locales y distintas maneras de experimentar la invasión o la importación (por las elites locales adscriptas a y beneficiarias de la modernidad occidental) de Europa al resto del mundo. La opción descolonial designa, entonces, *la variedad (múltiple, plural) de trayectorias descoloniales*.

Siendo esto así, la noción y las prácticas de multiculturalidad no pueden ser parte de un mundo pluriverso. En efecto: en la circulación académica y desde el discurso oficial dirigido a políticas educativas dentro de los procesos de migración global, la noción designa la articulación de diversas políticas identitarias con relativa independencia entre ellas como signo de democratización cultural. Del mismo modo, refiere al reconocimiento del flujo ininterrumpido de varias culturas en un mismo espacio, dando lugar a políticas poblacionales; se trata, por lo tanto, de la definición de formas relacionales entre *grupos culturalmente distintos que convergen simultáneamente en un mismo espacio físico*.

Es posible advertir hasta qué punto esta categoría viene en gran medida a neutralizar los históricos conflictos interétnicos, particularmente en espacios metropolitanos con características poblacionales complejas –no podemos dejar de lado que surge en la academia norteamericana en la que el efecto migratorio latino y la presencia negra tiene un fuerte impacto en su compleja situación “nacional”- generando un espacio representacional del “otro” que intenta borrar la conflictividad propia de esos procesos sociales. Es decir, el dónde, para quién y para qué de la instauración de la categoría queda geopolíticamente localizado. Se trata de las “condiciones de producción” de los discursos teórico-explicativos, del “lugar de enunciación” de sus constructos, del “dentro” o “fuera” de las sociedades y subjetividades en las que se opera o con las que se participa. Cuando se estudian las formas de interacción en las sociedades contemporáneas

aparecen estos ordenamientos orientados a comprender la coexistencia y el flujo de varias culturas en un mismo lugar físico y se orientan a generar políticas que regulen esa complejidad. Es para estas formaciones hechas de entrecruzamientos y convergencias diversas que se acuña en la academia la noción que analizamos. El término por sí mismo instala y hace visible una geopolítica del conocimiento que tiende a hacer desaparecer y a oscurecer las historias locales y autoriza un sentido “universal” de las sociedades multiculturales.

Otro es el campo que recubre la noción de *interculturalidad*, cuya circulación remite a la puesta en práctica de políticas alternativas y de resistencia en el seno de comunidades que buscan la constitución de sus subjetividades. En efecto, interculturalidad tiene una doble significación en América Latina: por un lado, designa exclusivamente los procesos de educación bilingüe, tal como lo entienden las políticas del Estado -como ocurre en Argentina- reducido a la aplicación de reformas dentro del mismo aparato del proyecto global cuyos efectos sólo quedan atenuados ya que la “igualdad de condiciones” que se propone como objetivo queda muy lejos de alcanzarse. Se trata, del mismo modo que el multiculturalismo, de un proyecto externo a las comunidades e impuesto a ellas.

La concepción de interculturalidad que opera en relación con la de transmodernidad, en cambio, obedece a la emergencia desde el interior mismo de las comunidades de formas de articulación que incorporan la cuestión de la lengua sólo como una variable dentro de otras con las que configuran una profunda transformación estructural. Dicha transformación va mucho más allá del solo reconocimiento por el estado de los derechos de las mal llamadas minorías, sino que buscan intervenir en las decisiones políticas, económicas y jurídicas como integrantes responsables en paridad con todos los que hasta ahora lo integran. Se trata de dar forma legítima a la resistencia actual de los indígenas -y de los negros- y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que el simple concepto de interrelación (o comunicación como generalmente se lo entiende en la academia del norte) la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro, y de una sociedad otra¹⁵. Acá vuelve a plantearse la pregunta sobre dichos procesos en sociedades criollas y el posible funcionamiento de la interculturalidad en tales situaciones concretas.

¹⁵ Quien desarrolla desde el trabajo comunitario este concepto es Catherine Walsh en *Interculturalidad, estado, sociedad. luchas (de)coloniales de nuestra época*, Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala, 2009.

3. Prácticas teóricas y prácticas discursivas / prácticas sociales

Estas disquisiciones de carácter eminentemente teórico circunscriptas al discurso académico y, dentro de éste, a un aparato de enunciación específico: la opción decolonial y su articulación con el paradigma poscolonial, lleva a la pregunta de la productividad de tales disquisiciones en orden a la transformación social cual es la finalidad que se propone la perspectiva. Dada la pertenencia de todos los participantes al aparato académico universitario y de la investigación en los estudios sociales y en las humanidades, la problematización se circunscribe a las prácticas propias de ese campo.

La experiencia compartida indica que la producción de conocimiento es una operación cerrada sobre sí misma, sin articulación con las problemáticas sociales las que son consideradas - o aún usadas- como la aplicación de teorías previamente elaboradas o, en su defecto, como espacios de iniciación para el así llamado “trabajo de campo”, es decir dentro de la perspectiva de la mirada de la colonialidad que entiende a su “afuera” sólo como objeto de conocimiento pero nunca como sujeto productor del mismo. El diálogo, por lo tanto, se centra en la problemática de la “colonialidad del saber” propia de la universidad en la que desarrollamos nuestra actividad.

Edgardo Lander explicita al respecto, en estrecha articulación con la propuesta transmoderna de Dussel y la epistemología del sur de de Souza Santos:

La formación profesional, la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los posgrados, los regímenes de evaluación y reconocimiento del personal académico, todos apuntan hacia la sistemática reproducción de una mirada al mundo y al continente desde las perspectivas hegemónicas del Norte o de lo que Fernando Coronil ha llamado el *globocentrismo*. El intercambio intelectual con el resto del Sur, en especial con otros continentes, desde el cual, a partir de experiencias compartidas podría profundizarse la búsqueda de alternativas, es, en nuestras universidades, escaso o nulo¹⁶

Estas aserciones sintetizan en gran medida la argumentación producida en el foro y traen como consecuencia que, a la pregunta sobre la articulación entre trabajo intelectual y prácticas sociales se produzca un silencio significativo, salvo alguna experiencia aislada proveniente de la Universidad Nacional de Córdoba la que, sin embargo, se concreta a través de agrupamientos

¹⁶ En “Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos” en Castro Gómez (ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: Univ. Javeriana, Int. Pensar, 2000.

para-académicos y, más claramente, la situación específica de quienes operan en el terreno del Trabajo Social (Universidad de Mar del Plata). Dentro de la estructura que valida un saber eminentemente teórico desde el cual -en algunas situaciones aisladas- se interviene socialmente, la operación inversa no sólo no se convalida sino que resulta ser una articulación imposible: lo que se construye por fuera del aparato académico no es convalidado por éste. Es el caso de áreas como las que se orientan al trabajo social dadas las tradiciones antagónicas que imposibilitan el diálogo al interior en la formación de los agentes por la inexistencia de una tradición o interés en la investigación académica, más un pasado profesionalista que no visualiza la producción teórica como una herramienta de transformación.

Por ello resulta imprescindible poner en crisis las distintas prácticas de justificación del conocimiento sustentadas en criterios de Autoridad, desde la más llana y cotidiana entre alumno-profesor hasta las más tradicionales entre Catedráticos “estrellas” (tanto los nacionales como los internacionales) e investigadores “desconocidos”. Difícil será avanzar en la descolonización de nuestros saberes, si no empezamos por nuestras prácticas academicistas y centralistas, que valoran y clasifican atendiendo a lugares de pertenecía (universidades e investigadores del norte como el sur del país), instituciones distintas de las canonizadas (CONICET y Agencia entre otras), posiciones políticas, trayectorias en circuitos de expertismo, etc. Alimentar las prácticas difundiendo los esfuerzos de investigación que se hacen en el terreno mismo, pero con perspectiva científica. Se podría ilustrar casos locales o extranjeros, valorar los aportes concretos o científicos poniéndolos en diálogo ya que parece imprescindible partir del hecho, de la población, de la problemática, del corpus, hasta la teoría, y volver al terreno, retornar a la población con los resultados, compartir y debatir¹⁷.

Por eso la colonialidad del saber, concretada eficazmente por el sistema educativo y muy especialmente por el universitario es de central incidencia, cuestión abordada por todas las voces del colectivo, entendida como *violencia epistémica*¹⁸, que establece diferencias insuperables entre las capacidades inherentes y propias de la cultura europea para producir conocimiento racional,

¹⁷ Ver de Marisol de la Cadena “Indígenas mestizos, desindianización y discriminación: racismo cultural en el Cuzco”, en *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco* Capítulo VII, p. 323-346, Lima : Instituto de Estudios Peruanos, 2004 y “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad?”, en C. I. Degregori y P. Sandoval, (compiladores), *Saberes periféricos, ensayos sobre la antropología en América Latina*, capítulo III, p. 109-152, Lima : Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

¹⁸ Si bien Mignolo desarrolla este concepto en múltiples artículos, una sistematización del mismo puede leerse en *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Bs. Aires: Ediciones del Signo, 2010.

desconociendo no sólo las de otras culturas sino también aquellas que son propias de los sectores *subalternizados* al interior de aquella. Esa estructura que se organiza disciplinariamente, en departamentos y por Facultades institucionalizó conceptualizaciones binarias hasta ahora no superadas (barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, pobreza y desarrollo...) todas ellas a su vez articuladas en la noción moderna de “desarrollo”, de “paso del estado de naturaleza al de cultura”.

Al erigirse la universidad como el espacio de producción del “saber experto” de base científica, su valor se mide por el nivel de productividad en la investigación. Los docentes no pueden serlo si no son investigadores que aporten a los avances en el ámbito de su experticia, vuelta sobre sí misma. Tal representación naturalizada socialmente se institucionaliza en las políticas de evaluación que impone el Estado en todos sus niveles verificable, por ejemplo, en los criterios que el Sistema de Categorización de Docentes-Investigadores de la Universidad Argentina impone desde una política orientada hacia el desarrollo científico-tecnológico. El análisis del estado actual de situación permite comprobar que responde a la de la universidad occidental en su conjunto la que, según B. de Souza Santos -en concordancia con Quijano- se encuentra “doblemente desafiada por la sociedad y por el Estado, [y] no parece preparada para enfrentar los desafíos, más aún si éstos apuntan hacia transformaciones profundas y no hacia reformas parciales”¹⁹

Esta imposibilidad estructural tanto en su organización como en sus formas de gestión, hace que el área asignada para articular con la sociedad, la denominada “extensión”, se mantenga separada y desvalorizada ante las consideradas propiamente “académicas” de transmisión de conocimiento y de investigación. Esta cuestión, por otro lado, responde a una de las dicotomías más operativas de la colonialidad del saber, la que existe entre “mundo ilustrado” / “mundo del trabajo”. Así la extensión, cuyos objetivos son valiosos en sí mismos ya que se la pensó como el espacio desde el cual se concrete una relación pertinente con el mundo social y del trabajo, se convirtió en un aparato que genera actividades aisladas, muchas veces sin planificación previa, sin producir relevamientos que permitan conocer cuáles son las necesidades a las que podría responder desde el conocimiento experto. La reforma del sistema educativo producida en la década del '90, trajo en cambio una “empresarialización” de la universidad con un sistema de

¹⁹*De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Bogotá: Ediciones Uniandes, 1998.

pasantías y de “escuelas de capacitación” y contrataciones y convenios financiadas por el sector económico, dejándola sujeta a sus exigencias.

Lo que se necesita, en cambio, es generar un conocimiento compartido -en co-producción con los distintos espacios sociales- desde donde surja una forma de saber “otra” concretada por la interacción entre las distintas racionalidades en complementariedad, ya que el saber no surge sólo de la experticia académica occidental sino también de las culturas “otras” con sus respectivas formas de comprender y de hacer.

En este contexto algunos participantes relatan experiencias en las que se intentó acercarse a los que consideran “otros” al trabajo universitario, recibiendo como respuesta una negativa, ya que sus expectativas (y necesidades) no se vinculan con el mundo universitario. Se manifiestan acá varias objeciones a la propuesta de interacción -nombrada como “incorporación”- puesto que se la percibe como una práctica forzada o como un uso del otro en propio beneficio. Esto es así, sin duda, desde las prácticas instituidas -habilitadas precisamente por las disciplinas sociales, en particular la Antropología, la Lingüística, el Trabajo Social, como dispositivos de colonización de la subjetividad y del lenguaje- con “métodos” rigurosos para la descripción de sus respectivos objetos. Se insiste, por lo tanto, en que se trata de la marca que deja la diferencia colonial según la que un sujeto de conocimiento toma al “otro” sólo como su objeto. Por eso es imprescindible indisciplinar las ciencias sociales²⁰, desarticular sus métodos, sus prejuicios, participar por dentro con los distintos grupos (indígenas, movimientos sociales, derechos humanos, etc.).

Esta es una de las formas de des-prendimiento que propone la decolonialidad; por lo tanto, no se trata de absorber a los “otros”, de apropiarse de sus saberes, sino de aprender a pensar con esos otros, en sus lugares, con sus lógicas que, por serles propias, dan mejores respuestas que las que elabora el aparato institucional dentro de sus muros. Por eso es que acompaña a los movimientos sociales, sin controlarlos. Hay ya experiencias en las que se concreta un verdadero “diálogo de saberes” que atienden a la emergencia de un conocimiento complejo y pluriverso²¹.

²⁰ Una de las primeras contribuciones de Castro-Gómez, junto con Mendieta es la coordinación en 1998 de *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México: Univ. of San Francisco. En línea similar pero ya desde el colectivo M/C/D, edita en el 2000 *La reestructuración de las Cs. Sociales en A. Latina*, Bogotá: Univ. Javeriana.

²¹ Castro-Gómez desarrolla un interesante análisis crítico proponiendo alternativas al modelo único en “Descolonizar la universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes”, en Grosfogel y Castro-Gómez, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Central de Venezuela y Universidad Javeriana de Bogotá, 2007.

Situaciones como la de las poblaciones afro en el nordeste brasileño o de los quechuas en Ecuador, publicaciones que incorporan artículos escritos en una lengua “fronteriza” en las que interactúan medicina occidental y tradicional, universidades interculturales, vinculación con movimientos barriales y, en el ámbito jurídico institucional, reformas constitucionales que dan forma a Estados plurinacionales (Bolivia y Ecuador).

Esta interacción modifica tanto a la sociedad como a la academia pues los grupos se benefician en la concreción de sus proyectos y la universidad modifica su forma de investigar. Dicho de otro modo: el camino es partir en las prácticas para participar en la construcción de nuevas sociedades, donde los universitarios participan, no como “consultores externos” que recurren a Malinowski, Levy-Strauss o Perito Moreno, sino como colaboradores que traen su conocimiento al servicio de las necesidades de quienes las reclaman a partir de sus problemáticas.

Se explicitan también las dificultades con las que nos encontramos para intentar transformaciones, en particular el *miedo*, que se plantea en dos órdenes: por un lado, que la interacción comunitaria traiga como consecuencia una retroalimentación del poder que, gracias a esa información, construye estrategias para desarticular los proyectos emancipatorios y para enmascarar sus prácticas de control, estrategias conocidas y exploradas en el espacio teórico tanto por el pensamiento europeo (Bourdieu, Foucault) como por el latinoamericano en relación por ejemplo a los “estudios de área” y a los “cultural studies” herramientas discursivo-académicas de la Guerra Fría.

Por otro lado, el temor a la descalificación de los investigadores universitarios hacia quienes -aún siendo sus pares como docentes de ese nivel- parten de las problemáticas sociales y buscan estrategias para resolverlas y no las encuentran en la investigación institucional. Hay una verdadera imposibilidad no sólo de aproximación a esos planteamientos, sino una fractura en la circulación discursiva por la que quienes no incorporan el lenguaje técnico disciplinar se sienten desvalorizados. Es sentirse en el lado del “otro” excluido.

Entra así en el diálogo una cuestión que forma parte intrínseca de la colonialidad y que es señalada, entre otros, por Adolfo Albán-Achinte:

Hemos sido colonizados por las narrativas de la exactitud, por la linealidad de la existencia que se va desarrollando por etapas que deben ser superadas a toda costa para poder llegar a ser. En esta medida, el error es un sacrilegio que se paga a

costos sociales elevados, bajo la mirada ampliada por la lupa de la censura y el estigma que no escatiman nada para adjetivar a quien falta a la norma. Los miedos nos rondan a cada instante, desenvainando sin recato su daga de lo prohibido, es decir, de la imposibilidad de faltarle a la certeza y a la estabilidad, de cumplirle a lo previsible en desmedro de lo misterioso, de lo fantástico, de lo irremediabilmente desconocido²².

4. Diferencias entre las teorías pos- y la opción decolonial

Es el momento de preguntarse acerca de si hay diferencias entre la opción decolonial que ha centralizado el debate y la finalidad a la que se orientan estas Jornadas: “Los términos clave de *la* Teoría Poscolonial Latinoamericana”, ya que el enunciado hace pensar que hay *una* teoría latinoamericana con distintas denominaciones en uso. Tal cuestión se puso en evidencia en los discursos que circularon durante las jornadas, ya que se utilizaron categorías de muy distinta procedencia para dar cuenta de los respectivos objetos de estudio. Para reflexionar sobre ello se remite a los artículos leídos, en particular a dos párrafos:

... la *opción descolonial* se diferencia de las posiciones posmodernas pues se trata de dos trayectorias distintas en la crítica a la modernidad: una, las críticas europeas a la modernidad europea (postmodernidad, postestructuralismo) y la otra, las críticas descoloniales que provienen desde distintas historias locales y distintas maneras de experimentar la invasión o la importación (por las elites locales adscriptas a y beneficiarias de la modernidad occidental) de Europa al resto del mundo. La *opción descolonial* designa, entonces, la variedad (múltiple, plural) de trayectorias descoloniales.

En resumen: hay dos tipos de críticas a la modernidad y al capitalismo. Una de ellas es eurocentrada (la escuela de Frankfurt, el posmodernismo, el postestructuralismo) y la otra proveniente del mundo no europeo sobre el cual Europa proyectó la diferencia colonial (América, India, África) y la diferencia imperial (el sultanato Otomano, China, Japón, Rusia). La decolonialidad habita el espacio de ambas diferencias. (Mignolo)

.....

Dicho de otro modo: las dos propuestas comparten la crítica a la modernidad, pero mientras las posiciones pos- lo hacen desde la interioridad del sistema-mundo-moderno-occidental, la decolonialidad “significa la irrupción [en él de la] Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales [...] que asumen los desafíos de la modernidad y aún de la posmodernidad, pero que

²² El artista plástico afrocolombiano y Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito), desarrolla esta argumentación en “El acto creador como pedagogía emancipatoria y decolonial” (paper inédito), desde la perspectiva de la colonialidad del ser.

responden *desde otro lugar*". Tal es la propuesta "transmoderna" de Dussel (por oposición a posmoderna) lo que implica que pensar desde fuera de la ratio occidental abre la posibilidad de incorporar todo lo que se sitúa más allá (fuera de) o es incluso anterior a las estructuras de la matriz colonial de poder. Esto es: las "culturas universales otras" (islámica, china, india, amerindia, y otras de posible existencia) pueden entablar un diálogo transversal entre ellas y con la europea generando un funcionamiento transcultural desde el cual construir un común mundo donde sea menos difícil la con-vivencia. (Palermo)

Surgen acá interrogantes, ya planteados en otros contextos, acerca de la oposición exterioridad / interioridad –varias veces referida en este intercambio- pues no parece posible pensar una exterioridad o el "fuera de la ratio occidental" en una perspectiva como la decolonial que intenta pensar las prácticas de opresión y exclusión tanto al interior como al exterior de los discursos dominantes. A lo que puede responderse, siguiendo a Dussel, que exterioridad significa acá todo lo que quedó por fuera de la consideración del pensamiento occidental, dando lugar a la negación de la memoria de todas y cada una las culturas no-occidentales, las que requieren ser reconstituidas sin posiciones apologéticas o fundamentalismos tradicionalistas por sus mismos estudiosos²³. De allí la necesidad del doble movimiento de descolonización y decolonización.

También es pertinente señalar las diferencias entre poscolonialidad y decolonialidad ya que provienen de experiencias históricas distintas; mientras la primera reflexiona desde la colonización francesa, inglesa y alemana, arraigada en Asia, África y la India entre los s. XVIII y XX, es decir, en el contexto de la segunda modernidad, la segunda lo hace desde la colonialidad implantada en América Latina y el Caribe desde el siglo XVI por España y Portugal con el surgimiento de la modernidad. Por lo tanto, si bien los objetivos que persiguen se orientan en la misma dirección, se diferencian en la conceptualización, los anclajes históricos y en la perspectiva geopolítica.

A propósito de ello se puntualizan las nociones de posoccidentalismo y subalternidad. La primera tiene doble pertenencia: por un lado, el poscolonialismo a la manera de Edward Said pues se trataría de una construcción que la genera por oposición a "orientalismo" y desde el pensamiento marxista latinoamericano a la manera del cubano Fernández Retamar. En ambos casos se trataría de una apropiación categorial vaciada de ideología. Por su parte, con relación a subalternidad, devenida de las construcciones de Guha y Spivak desde sus estancias en las

²³ Ver Dussel, "Introducción" a *Filosofía de la cultura y la liberación*, México:UNAM, 2006.

grandes universidades del norte, hay miembros del foro para quienes aceptarse como subalterno implica sostener la diferencia colonial. Es visible particularmente en el subalternismo latinoamericano, nacido en universidades norteamericanas; para constatarlo se remite al momento conclusivo del Manifiesto:

Nuestro proyecto, conformado por un equipo de investigadores (pertenecientes a universidades norteamericanas de élite) que quieren extraer de ciertos documentos y prácticas hegemónicas el mundo oral de los subalternos, es decir, la presencia estructural de un sujeto que los letrados no habíamos reconocido y que nos interpela para mostrarnos qué tanto estábamos equivocados, debe confrontarse con la resistencia del subalterno frente a las conceptualizaciones de la élite. No se trata, por ello, de desarrollar nuevos métodos para estudiar al subalterno, nuevas y más eficaces forma de obtener información, sino de construir nuevas relaciones entre nosotros y aquellos seres humanos que tomamos como objeto de estudio.²⁴

Otro tanto ocurre con los Cultural Studies de la Escuela de Birmingham en tanto éstos se alimentan del marxismo, el estructuralismo, el psicoanálisis es decir, del centro mismo del pensamiento moderno, en tanto que la decolonialidad piensa desde “el lado oscuro de la modernidad”. Hay voces que entienden que los desarrollos de Lacan, Foucault y, en Argentina, los aportes de Juan Samaja²⁵ que retoma a Hegel y Marx y de Hernández Arregui desde el “marxismo crítico”, entre otros, convergen con la opción decolonial; sin embargo, acá se hace necesario destacar la distancia geopolítica euroncentrada que los separa: los intelectuales europeos mencionados piensan desde “su lugar”, con sus problemáticas particulares sin incorporar a su horizonte América Latina, es decir formando parte del pensamiento de la modernidad junto con el liberalismo. Por su parte, los argentinos que abrevan en esas fuentes, “aplican” a un realidad otra dispositivos intelectuales que las homologan con la que genera, precisamente, colonialidad, la propia colonialidad del saber²⁶.

Se hace necesario, sin embargo, plantear los riesgos que encierra la decolonialidad tanto en el nivel conceptual como en su pretensión de dar forma a una episteme y una práctica de ruptura con la hegemonía. En primer lugar se advierte que, a pesar de insistir en que la construcción del conocimiento surge o debe surgir de la práctica, hay una circulación teórica excesiva y poco se difunde de lo que se hace.

En particular se reflexiona sobre la *colonialidad del ser* que asume un lugar de enunciación en la que persiste un principio ontológico deshistorizado, que está reclamando la

²⁴ En Castro-Gómez y Mendieta, *Teorías sin disciplina...* pág. 85-100. En la misma edición de Mabel Moraña, “El boom del subalterno”, pág. 233-244.

²⁵ En su libro *El lado oscuro de la razón*.

²⁶ Ver el estudio de Jesica Jones sobre Aricó en Palermo (Coord.) *Pensamiento argentino...*

puesta en acto de una “historia de las ideas” sin perder de vista la dimensión contingente de la propuesta. De otro modo es factible retrotraer la búsqueda hacia una cierta forma de indigenismo, nativismo y esencialismo alejándose de la práctica política y ética que se propone. Este aspecto resulta importante de señalar porque representa en conjunto una de las acechanzas más concretas del pensamiento descolonial.

En tal sentido, se señala que conceptos como el de colonialidad requieren ser pensados y discutidos en relación con las prácticas específicas, contextuales, a pesar de sus relaciones con la larga duración, y con explicaciones estructurales. Así, la misma idea de diferencia colonial tiene inscripto este proyecto de un pensamiento diferencial y en tensión. Desde esa perspectiva, se señala que hay un problema de orden político-epistémico en el proceso de ontologizar. Acá se requeriría de un “ajuste teórico”, ya que la cuestión de la colonialidad del ser trae muchas disidencias; en el mundo actual totalmente heterogéneo resulta difícil abarcar esta cuestión que implica la dominación sobre la persona atravesada por las exigencias de las políticas de consumo, las tecnologías comunicacionales, las redes virtuales y sus derivaciones. Por eso el desprendimiento, en un sentido fáctico, siempre se concreta desde un conjunto de prácticas diferenciales que, al reponer acciones antihegemónicas de las memorias locales o de los fenómenos particulares para contraponerse a los imperios globales, pueden dar lugar a un relativismo extremo.

Todo ello, además, puede reducirse a la incorporación de una “moda” discursiva que circula en la academia como reproducción de lo que en el momento se convalida en el norte, es decir una clara demostración de la colonialidad del saber, de la convicción de la sub-alternidad de nuestra condición académica

5. A manera de cierre

El espacio de trabajo compartido rompió con la práctica académica de la exposición planteando, por el contrario, dudas e incertidumbres más que certezas, lo que promovió un intercambio de ideas productivo. Se buscó de ese modo de generar una práctica de descolonización de los saberes, en el intento de des-prendernos de las prácticas académicamente naturalizadas. Por otro lado, tal desafío se plantea en el seno de la misma Universidad, una institución en la cual no sólo se construye conocimiento, sino que también se aglutinan

enfrentamientos individuales y colectivos que muchas veces se sedimentan en la resistencia de des-enmarcar nuestras prácticas de los límites establecidos.

La invitación a intervenir con propuestas concretas en nuestro entorno habitual fue parte de las conclusiones de este taller, conclusiones provisionarias en tanto se abre un amplio trabajo para proseguir a futuro. A grandes rasgos, y enlazando esta idea con las presentaciones del Coloquio, quedó explícita la necesidad de continuar debatiendo tanto los conceptos que usamos a menudo (y que, naturalizados, a veces pierden sus significados críticos) como la práctica de la decolonialidad en nuestra vida cotidiana.

En tal sentido los tópicos abordados fueron, con matices, los siguientes:

a) Dimensión del lugar de enunciación. Este fue y continúa siendo un problema central del debate. Es un aspecto que requiere de mayor explicitación política dado que constantemente hay una tendencia a homologar entre sí todos los lugares de enunciación; en cambio persisten diferencias cruciales, de recursos, de tramas académicas, científicas, sociales, etc.

b) Particularidad y diferencia del pensar decolonial frente a otras prácticas críticas poscoloniales. Esta cuestión fue una de las dimensiones más destacadas. En el contexto de los debates resultó interesante el hecho de que prácticas a las que no se reconocían como tales convergían en la discusión con la misma intensidad teórica y empírica. Por ejemplo, prácticas sociales que combinaban acciones desde organismos estatales y acciones propias de la militancia político-social en contextos urbanos.

c) Relación y entrecruzamiento de los saberes y las prácticas. Esta cuestión, central para los estudios decoloniales, puso en evidencia la distancia existente entre la práctica y los discursos académicos y las problemáticas sociales, entre el saber experto y su impotencia para contribuir a las transformaciones esperadas. Tal vez porque la razón académica se encuentra por fuera del sentido común, dado que -de acuerdo a los mandatos de los tiempos- desde esa razón, no se habla de la patria, la tierra, la comunidad, la cultura popular. Desde esa mirada la diferencia, más que epistémica, pareciera estar la instalada en los cuerpos individuales y colectivos desde la herida colonial (corpopolítica). De allí la necesidad de repensar qué decimos cuando decimos "nación", "mestizaje", "colonialidad del ser", pues si no se afinan los instrumentos teóricos se seguirá participando de la violencia epistémica.

d) Problematización de nuestra forma de inserción académica (violencia epistémico-institucional) porque -por un lado- hablamos de decolonialidad y -por otro- aceptamos generar

conocimiento y ser evaluados según criterios generales -en cuya elaboración no participamos- que atienden más a lo cuantitativo que a lo cualitativo

e) Necesidad de promover acciones concretas que tiendan a que lo decolonial no sea una teoría más sino una forma de encarar la acción académico-institucional: a qué canon responde el corpus de lecturas que proponemos a los estudiantes, que teóricos legitimamos desde la bibliografía obligatoria, con qué criterios evaluamos, cómo estructuramos los contenidos, qué cambios se pueden pensar y tratar de promover en la educación media (Wuaman Puma y Titu Cusi Yupanqui como lectura en nuestros colegios secundarios, por ejemplo)

En síntesis, y respondiendo a la pregunta planteada al comienzo de este diálogo: una “voz” alternativa sólo puede surgir de un espacio alternativo, como este texto palimpsesto, ubicuo y cibernético. Creemos necesario también difundir esta voz, dando lugar a un modo de poder “otro”. Sabemos que este paso no es suficiente y que habrá que vencer resistencias y morigerar tensiones.

De este modo, el foro contribuyó a responder una de las preguntas orientadoras de la convocatoria: despejar la resignificación de los términos y conceptos en uso en la medida en que son desplegados en distintos contextos y por distintos agentes. El trabajo interdisciplinario e interregional acá concretado llevó a plantear la necesidad de desplegar una *lingua franca* que haga posible el diálogo, evitando reproducir las relaciones históricas de poder por las que los paradigmas epistémicos europeos y norteamericanos se tornan dominantes, apropiándose del pensamiento emergente de América Latina que es fagocitado por la *lingua franca* desarrollada en los centros e instituciones metropolitanos del saber. En retrospectiva, no podemos dejar de advertir la persistencia de la unidireccionalidad de norte a sur en este intercambio sobre Latinoamérica, algo que no deja de refrescar el debate acerca del colonialismo académico y epistémico que continúa siendo uno de nuestros mayores desafíos.

I COLOQUIO DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS EN TEORÍA POSCOLONIAL



**TÉRMINOS CLAVES DE LA TEORÍA POSCOLONIAL LATINOAMERICANA
DESPLIEGUES, MATICES, DEFINICIONES**

Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario
2-4 de julio 2012



PROGRAMA DE ACTIVIDADES

LUNES 2 de JULIO

9-10 / Hall de Humanidades

Inscripción

9:30-10 / Salón de Actos

Bienvenida del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial

María Elena Lucero, Directora
Laura Catelli, Co-Directora

10-11 / Salón de Actos

Conferencia Inaugural

Colonialismo acá y allá: Reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales

Gustavo Verdesio
(University of Michigan, EEUU / CIETP)

11-12:30 / Salón de Actos

Mesa 1. Construcción social y descolonización a la luz del pensamiento poscolonial

Moderador: Alejandro de Oto

Debates del poscolonialismo para el Trabajo Social argentino

María Eugenia Hermida (UNMDP, UNR, CONICET)

Paula Meschini (UNMDP)

Desde la educación una aproximación al debate poscolonial y de los estudios culturales

Inés Fernández Mouján (UNRN)

Fanon: Cultura nacional y descolonización. Una lectura descolonial

Alejandro de Oto (INCIHUSA/CONICET, CIETP)

12:30-14 / ALMUERZO

14-15:30 / Salón de Actos

Poscolonialismo, Poscolonialidad, Decolonialidad

Parte 1 del Taller a cargo de Zulma Palermo, Alejandro de Oto y Karina Bidaseca

Actividad cerrada-Cupos limitados

15:30-17 / Salón de Actos

Mesa 2. Democracia y poscolonialidad

Moderador: Alejandro de Oto

Conversaciones entre la pos-colonialidad y el latinoamericanismo

Paola Gramaglia (UNC)

Cartografías de los subalterno. Grietas, fisuras y dislocaciones de las democracias latinoamericanas

Ana Britos Castro (UNC)

Sujeto/s de la nación, sujeto/s de la/s frontera/s. Perspectivas poscoloniales

Ana Carolina Dilling (Universidad Nacional de Río Negro, Instituto de Investigaciones Gino Germani/UBA)

María Marta Quintana (Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio,

Universidad Nacional de Río Negro/CONICET)

17-18:30 / Salón de Actos

Mesa 3. Perspectivas decoloniales sobre la megaminería

Moderadora: Silvia Nieto

Tópicos asociados a la megaminería: miedo, incertidumbre y desconocimiento – deseos y expectativas

Silvia Valiente (UNC)

Tópicos asociados a la megaminería: Desarrollo y progreso

Jorgelina Berteza (UNC)

Tópicos asociados a la megaminería: desconocimiento, dudas, contradicciones

Noemí Fratini (UNC)

MARTES 3 DE JULIO

Mesas 4 y 5 en el Salón de Actos, Mesas 6 y 7 en Aula 7 Escuela de Letras

9:30-11 / Salón de Actos

Mesa 4. Lugares de enunciación: imaginarios culturales sobre América Latina en el siglo XX

Moderadora: María Elena Lucero

Exhibiciones latinoamericanas y propaganda panamericanista. Inscripciones ambiguas en el imaginario occidental

Fabiana Serviddio (UBA/CONICET/UNTREF)

Constructos sobre la identidad. Imaginarios femeninos y discurso colonial

María Elena Lucero (UNR, CIETP)

Caribe, "herida colonial" y "pensamiento fronterizo"

Claudia Caisso (UNR-CIUNR)

11-12:30 / Salón de Actos

Mesa 5. Agencias, representaciones

Moderadora: María Elena Lucero

Identificaciones subalternas: reflexiones teóricas sobre el uso del hijab a partir de un estudio de caso en la Ciudad de Buenos Aires

Juan Pablo Puentes (UBA-IDAES/UNSAM/CONICET)

Angélica Carrizo-Bonetto (IDAES/UNSAM-UNC)

Diferencia cultural, tiempo y espacio: notas de y para una investigación en torno a la alteridad indígena

Ana Sofía Soria (CIECS-CONCIET)

Pensamiento decolonial en el arte y la literatura. La improvisación teatral como acontecimiento pluritópico

Norma Noemí Pellegrino (UNC)

9:30-11 / Aula A7 Escuela de Letras

Mesa 6. Historiografías locales

Moderadora: Gabriela Couselo

¿Qué es una colonia? El debate historiográfico en torno a la cuestión colonial

Martín Schlez (Idihcs-CONICET/UNLP)

Cuestión nacional y revolución

Emilio Harari (Instituto de Investigaciones Jurídicas "Ambrosio Rioja"/UBA)

11-12:30 / Aula A7 Escuela de Letras

Mesa 7. Discursos hegemónicos y subalternidad

Moderadora: María Victoria Taruselli

¿Es posible pensar un sujeto colectivo emancipador?

Roberto Daniel Maruenda (UNC)

Tópicos asociados a la megaminería: La Resistencia

Silvia Nieto (UNC)

Diversos proyectos, una misma nación: la participación de los sectores populares en la configuración de una idea de lo nacional

Jorgelina Loza (IIGG/UBA/CONICET)

12:30-14 / ALMUERZO

14-15:30 / Salón de Actos

Poscolonialismo, Poscolonialidad, Decolonialidad

Parte 2 del Taller a cargo de Zulma Palermo, Alejandro de Oto y Karina Bidaseca

Actividad cerrada-Cupos limitados

15:30-17 / Salón de Actos

Mesa 8. Crítica colonial

Moderadora: Laura Catelli

¿Colonial, subalterno, poscolonial? Lecturas, elipsis y silencios en los estudios literarios y culturales en instituciones académicas argentinas

Valeria Añón (CONICET/UBA/UNLP)

Los estudios coloniales, el pensamiento decolonial: un diálogo pendiente

Laura Catelli (CELA-CONICET/UNR/CIETP)

Matrices narrativas coloniales: de Lucía Miranda al "encuentro de Cajamarca"

Silvia Tieffemberg (UBA/CONICET)

17-18:30 / Salón de Actos

Mesa 9. Identidad Nacional y memoria

Moderadora: Gabriela Couselo

El problema de la colonialidad en la construcción de identidades nacionales en Iberoamérica. Una reflexión desde la Historia

Gabriela Couselo (ISHIR-CONICET/UNR)

El otro subalterno y liminar: un análisis e caso en el discurso de la colonia y en el del imperio

Diego Beltrán (UNR/CIETP)

Tres notas para una crítica de "La Historia" desde una perspectiva poscolonial de estudio

Manuel Fontenla (UNC)

"Posoccidentalismo", una relectura desde la historicidad rioplatense

Aixa Mega (UAER)

Mariela Satto (UAER)

MIÉRCOLES 4 DE JULIO

Mesas 10 en el Salón de Actos, Mesa 11 en Aula 4

9-10:30 / Salón de Actos**Mesa 10. Voces descoloniales**

Moderador: Carlos Fernández

Pensar lo nuestro otro... Algunos aportes desde Rodolfo Kusch al pensamiento poscolonial
Carlos Fernández (UNR)

"Imposiciones coloniales y el cuestionamiento a la identidad", dos rasgos sobresalientes en el pensamiento de Frantz Fanon
Marcelo Grifo (UBA)

Colonialidad y pensamiento disruptivo
Gabriela Nogués (UNR)
Virginia Gorr (UNR)

9-10:30 / Aula 4**Mesa 11. Poscolonialismo/pensamiento decolonial en la literatura**

Moderadora: Silvana Santucci

Transculturación y alteración de la historia en El Reino de este mundo de Alejo Carpentier
Sonia Contardi (UNR-CIUNR)

Neobarroco y colonialismo en Severo Sarduy
Silvana Santucci (UNC-CONICET)

Acerca de la literatura latinoamericana reciente o ¿Qué hay de poscolonial en la posautonomía?
Carlos Leonel Cherri (UNL)

10:30-12 / Salón de Actos

Tiempos de homenajes/tiempos descoloniales: Frantz Fanon (Alejandro de Oto, ed.)

Presentación de libro por Laura Catelli y charla con Alejandro de Oto.

12-12:30 / Café y Entrega de certificados

12:30-13:30 / Salón de Actos**Conferencia de Cierre**

Temporalidades yuxtapuestas en la contemporaneidad latinoamericana: nación, colonialidad y poscolonialidad

Álvaro Fernández Bravo

(New York University Buenos Aires / CONICET / CIETP)

FIN DE LAS ACTIVIDADES DEL COLOQUIO
